

FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DA CULTURA TRADICIONAL DE CABINDA EM PROCESSOS EDUCACIONAIS DAS BAKAMA

MIGUEL RAUL MAZISSA ZINGA

BELO HORIZONTE

2015

Miguel Raul Mazissa Zinga

FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DA CULTURA TRADICIONAL DE CABINDA EM PROCESSOS EDUCACIONAIS DAS BAKAMA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação, Em Educação - Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de Pesquisa Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Prof. Doutor Luiz Alberto Oliveira Gonçalves

BELO HORIZONTE

2015

Miguel Raul Mazissa Zinga

FORMAS DE REPRESENTAÇÃO DA CULTURA TRADICIONAL DE CABINDA: PROCESSOS EDUCACIONAIS DAS BAKAMA

BANCA EXAMINADORA

_____

Professor Doutor. Luís Alberto Oliveira Gonçalves (Orientador)

_____

Professor Doutor. Francisco Ângelo Coutinho (Co-Orientador)

_____

Professor Doutor. Erivaldo Pereira dos Santos

_____

Professora Doutora. Sandra de Fátima Pereira Tosta

_____

Professor Doutor. Rogério Correia da Silva

_____

Professora Doutora. Vanicléia Silva Santos

Z77f
T

Zinga, Miguel Raul Mazissa, 1967-

Formas de representação da cultura tradicional de Cabinda: processos educacionais das Bakama / Miguel Raul Mazissa Zinga. - Belo Horizonte, 2015.

286 f., enc, il..

Tese - (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.
Orientador: Luiz Alberto Oliveira Gonçalves.
Co-orientador: Francisco Ângelo Coutinho.
Bibliografia: f. 279-283.
Anexos: f. 284-286.

1. Educação -- Teses. 2. Cultura -- Angola -- Teses. 3. Educação -- Angola -- Teses. 4. Educação -- África -- Teses. 5. Educação -- Relações etnicas -- Teses.

I. Título. II. Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira. III. Coutinho, Francisco Ângelo. IV. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 306

Catalogação da Fonte: Biblioteca da FaE/UFMG

“Façam a vossa parte que eu farei a minha também; praticai apenas a justiça dizendo sempre a verdade...”.

(São Miguel Arcanjo)

DEDICATÓRIA

A minha querida esposa Cecília;

Aos meus filhos Dozinho, Cássia, Arcanjinho e Jesus;

Aos amados pais Domingos e Teresa; Eduardo e Dilma.

AGRADECIMENTOS

A Deus Pai Todo-Poderoso pelo dom da vida e a graça que me concede nesse momento e todo instante que vigora a minha vida.

Ao coletivo de professores do programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas gerais, e em especial ao Professor Doutor Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, meu mui Digno Orientador, pela dedicação e sapiência com que os conhecimentos nos foram ministrados ao longo da formação.

Aos professores Doutores membros da banca de defesa desta tese, o meu agradecimento por toda contribuição que de forma contínua ajuda a construir este conhecimento, que enaltece a cultura tradicional dos africanos de Cabinda.

Aos responsáveis do convénio FaE/UFMG e ISCED/UON, pela iniciativa positiva havida entre ambas as partes para a implementação dessa cooperação, da qual se podem observar os resultados satisfatórios que sempre dignificarão as duas instituições.

Aos chefes tradicionais das aldeias com as quais trabalhei: Sr. Vicente Manguêbele na aldeia do Tchizo, Sr. Paulo António Sábala na aldeia do Susso, Sr. José Kulaba e Bartolomeu Ngaka na aldeia de Chinzazi, Sr. José Maria Chico (em memória) na aldeia de Povo Grande e Sr. António Cirilo Mbufu na aldeia do Ngoio; sem a vossa prestimosa disposição e colaboração, não seria possível nascer o fruto da ciência que agora se observa.

Ao senhor Francisco Angó, Diretor do Museu Regional de Cabinda, que por intermédio dele me foi possível interagir com as chefias tradicionais para realizar a pesquisa, e pelo empenho que teve no auxílio da tradução e interpretação dos provérbios.

Aos meus colegas de estudo, a turma de convénio Angola, pelos momentos de convívio e partilha dentro e fora do ambiente académico, desejando que os resultados desse convénio sirvam continuamente com fidelidade, o desenvolvimento da ciência e da educação em Angola.

A todos o meu muito obrigado!

Índice

		Pág.
	INTRODUÇÃO ……...	14
CAPÍTULO 1	REVISANDO A ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA CULTURA NA ÓTICA DOS DIVERSOS AUTORES …….	20
1.1.	A cultura na perspectiva de sua origem ……...	20
1.2.	Desenvolvendo e conceitualizando a cultura ……...	38
CAPÍTULO 2	A IDENTIDADE TRADICIONAL AFRICANA E O DIÁLOGO COM A MODERNIDADE……	50
2.1.	Identidade e modernidade transformadora: revisando Hall e Bauman ……	54
2.2.	Identidade e tradição oral africana: breve esboço sobre sua representação ……...	73
2.3	A cultura africana e sua resistência às diversas formas de dominaçã surgidas no continente …….	93
2.3.1.	O diálogo entre o tradicional e o moderno na cultura africana ….	95
2.3.2.	Dinâmicas da arte africana após 1935, uma visão de Vansina …..	97
2.3.2.1.	Dinâmica da arte turística ……	97
2.3.2.2.	Dinâmica da arte tradicional ……..	97
2.3.2.3.	Dinâmica da arte popular …….	99
2.3.2.4.	Dinâmica da arte académica ……..	100
CAPÍTULO 3	CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS VIABILIZANTES PARA A REALIZAÇÃO DO TRABALHO. …….	102
3.1.	Contextualização histórica ……...	102
3.1.1.	Os Estados africanos e sua relação com o socialismo …….	102
3.1.2.	O fracasso do modelo socialista ……..	106
3.1.3.	Do início da luta pela libertação de Angola do domínio colonial português a independência ……..	108
3.1.4.	Da independência, 11 de Novembro de 1975 a 1992 altura das primeiras eleições democráticas ……..	110

3.1.5.	Do reacender do conflito armado em 1992 a 2002 …….	115
3.1.6.	O contexto geográfico de Cabinda……	116
3.1.7.	Breve abordagem sobre a evolução institucional da cultura e Angola ……	117
3.2.	Procedimentos metodológicos …….	120
3.2.1.	Os sujeitos da pesquisa ……	121
3.2.1.1.	Origem e desenvolvimento da aldeia do Tchizo……..	123
3.2.2.	Entrada ao campo e estratégia de coleta de dados ……...	126
3.2.2.1.	Estratégia de coleta e tratamento de dados ……..	132
3.2.3.	Procedimentos analíticos …….	134
CAPÍTULO 4	A MAGIA, MITO E RELIGIÃO COMO ELEMENTOS CULTURAIS SIMBÓLICOS. …….	137
4.1.	A magia e mito como elementos culturais simbólicos ……	137
4.2.	A religião como elemento cultural simbólico ……..	144
4.3.	A interface entre a educação ocidental e a oral africana …….	157
4.3.1.	A experiência da educação oral em Angola ……	160
4.4.	Contextualizando os aspectos da religião, mito e magia no contexto afro-brasileiro e nas sociedades tradicionais africanas: Senegal, Congo e Cabinda. ……..	162
4.4.1.	A experiência da cultura afro-brasileira ……	168
4.4.1.1.	A sobrevivência das formas religiosas africanas no Brasil ……	170
4.4.1.2.	O Candomblé e o rito fúnebre na Bahia ……	176
4.4.2.	O Senegal …….	181
4.4.3.	O Congo ……	182
4.4.4.	Cabinda ……	186
4.4.4.1.	A representação dos Zindunga na ótica de Padre Martins ……...	196

CAPÍTULO 5	AS BAKAMA DO TCHIZO: FORMAS DE REPRESENTAÇÃO CULTURAL …….	202
5.1.	Origem e significado: *Bakama* ou Zindunga?.....	202
5.1.1.	A relação entre as organizações e sua territorialidade ……	208
5.2.	O ser *Bakama*: integração ao grupo, posse e poder do Líder …..	210
5.2.1.	O ser Bakama e a sucessão ao trono ……	211
5.3.	As máscaras como símbolo de identificação e caracterização do grupo ……	216
5.4.	A dança e rituais de participação das *Bakama* ……...	235
5.4.1.	A dança festiva das Bakama ……	237
5.4.2.	A dança – ritual fúnebre sanguilangó ……..	250
5.4.3.	Mpuela: ritual da chuva ……...	255
5.5.	O género e seu significado entre as *Bakama* …….....	256
5.6.	Os processos educacionais: das gerações adultas às mais jovens	257
5.6.1.	A conversa com as crianças da comunidade do Tchizo ……..	258
5.6.2.	A conversa com jovens da comunidade do Tchizo ……	264
5.7.	As regras e as punições: a busca da harmonia e integração social ……	273
	Considerações finais ……	276
	Recomendações ……...	281
	Referências bibliográficas ……...	282
	Anexos …….	287

Lista das siglas

1. RDC – República Democrática do Congo
2. MPLA – Movimento Popular para Libertação de Angola
3. URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
4. FEANF - A Federação dos Estudantes da África Negra na França
5. ZAPU - Zimbabwe African People's Union
6. ANC – Congresso Nacional Africano
7. FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique
8. SWAPO – Organização do Povo do Sudoeste Africano
9. FNLA - Frente Nacional de Libertação de Angola
10. UNITA - União Nacional para a Independência Total de Angola
11. UPA - União das Populações de Angola
12. UPNA - União das Populações do Norte de Angola
13. FLEC - Frente de Libertação do Enclave de Cabinda
14. MPLA-PT - MPLA-Partido de Trabalho
15. JMPLA - Juventude do MPLA-PT
16. OPA - Organização dos Pioneiros Angolanos
17. OMA - Organização da Mulher Angolana
18. UNTA - União Nacional dos Trabalhadores Angolanos
19. UNAVEM - United Nitions Angolain Verification Mission
20. UNAVEM II - United Nitions Angolain Verification Mission II
21. PAG - Programa de Ação do governo
22. ONU – Organização das Nações Unidas
23. FAA - Forças Armadas de Angola
24. UNITA (FALA) – UNITA (Forças Armadas de Libertação de Angola)
25. CNC - Conselho Nacional da Cultura – CNC
26. INFAC - Instituto Nacional de Formação Artística e Cultural
27. DNAC - Direção Nacional de Ação Cultural
28. OPC's - Organismos Populares da Cultura

Resumo

A presente tese tem como título: Formas de representação da cultura tradicional de Cabinda em Processos educacionais das Bakama. Teve como principal objetivo estudar os processos educacionais das Bakama. Dentro desse contexto, (1) conhecer os principais rituais que envolvem a identidade das Bakama do ponto de vista cultural, (2) conhecer a relação educativa que se estabelece entre as gerações adultas e as crianças e jovens, (3) compreender como os sujeitos da comunidade se tornam Bakama, (4) conhecer o significado que os atores culturais atribuem às máscaras e rituais do grupo. Com base aos objetivos desta pesquisa, realizou-se a seguinte pergunta de investigação: Que rituais compreendem os processos de transmissão dos saberes no interior da comunidade das Bakama? O problema levantado permitiu definir as seguintes questões: (1) Como um indivíduo da comunidade se torna Bakama? (2) Que significados os integrantes das Bakama atribuem as máscaras? (3) Que significados atribuem aos rituais do grupo? (4) Como a geração adulta educa a geração mais nova para a socialização dos valores e regras da comunidade em função das Bakama? (5) Que tipo de rituais identifica a funcionalidade social das Bakama? (6) Como é feita a sucessão ao trono das Bakama? (7) Qual é a origem das Bakama? Do ponto de vista metodológico para obtenção de dados foram realizadas entrevistas com líderes dos cinco grupos de Bakama, e entrevista de grupo mediante roda de conversa com jovens e crianças da comunidade das Bakama de Tchizo. Também foram realizadas observações de dança e do ritual fúnebre relacionado com as Bakama do Tchizo, mediante uso de filmagem para facilitar a observação e posterior análise. Do ponto de vista teórico trabalhou-se conceitos sobre cultura e civilização e, cultura tradicional africana. Os resultados obtidos nos permitem afirmar que: as Bakama são uma sociedade secreta e seu secretismo provém da cosmologia enigmática de suas máscaras; possuem origens mitológicas através da sereia *Lusunzi* e, apesar de não se saber ao certo a data de sua origem, este estudo estima que sua origem data desde aproximadamente em 1491; os conhecimentos sobre o grupo são passados dos mais velhos às crianças, com maior participação da mulher na qualidade de mãe; possuem ritual de iniciação ao grupo, leis e normas que regulam tanto os membros do grupo bem como a sociedade; dos cinco grupos identificados como sendo Bakama inicialmente, três se identificam como sendo Bakama, e dois se identificam como sendo Zindunga.

Palavras chave: Cultura e civilização, cultura tradicional africana, processos educacionais, rituais do grupo, Bakama, Lusunzi, Cabinda, Tchizo, Bawoio.

Abstract

This thesis is entitled: representation forms of traditional culture of Cabinda in Educational processes of bakama. It aimed at studying the educational processes of bakama. In this context, (1) knowing the main rituals involving the identity of bakama from the cultural point of view, (2) meeting the educational relationship established between the adult generations, children and youth, (3) understanding how the community subjects become bakama, (4) knowing the meaning that cultural actors attach to masks and rituals of the group. Based on the objectives of this research I posed the following research question: What rituals include the transmission of knowledge processes within the bakama community? The raised problem allowed me to define the following questions: (1) How a community individual becomes bakama? (2) Which meanings do members of bakama attach to the masks? (3) Which meanings do they attach to the rituals of the group? (4) How an adult generation educates the younger generation to the socialization of the community values and rules according to bakama? (5) What kind of rituals identifies the social functionality of bakama? (6) How is the succession to the throne of bakama? (7) What is the origin of bakama? From a methodological point of view to obtaining data, there were undertaken interviews conducted with leaders of the five groups of bakama. Also, there was a group of interview through round table conversation with youth and children of the community of bakama of Tchizo. They were also performed dance and observations of the funeral ritual related to the bakama Tchizo by shooting use to facilitate observation and further analysis. From a theoretical point of view, there was an approach around the concepts of culture, civilization and traditional African culture. The results allow us to state that: the bakama are a secret society and its secrecy comes from the enigmatic cosmology of their masks; they have mythological origins through Lusunzi mermaid and despite not knowing for sure the date of its origin, this study estimates that its origins date from approximately in 1491; knowledge of the group are passed from older children, with greater participation of women in the quality of the mother; they have a ritual of initiation ritual to the group, laws and regulations that regulate both the group members and the society; the five groups identified as being bakama, first three are identified as bakama, and two are identified as Zindunga.

Key words: Culture and civilization, traditional African culture, educational processes, group rituals, Bakama, Lusunzi, Cabinda, Tchizo, Bawoio.

INTRODUÇÃO

Na presente tese, estudaram-se os processos educacionais das *Bakama*, com intuito de (1) conhecer os principais rituais que envolvem a identidade das *Bakama* do ponto de vista cultural, (2) conhecer a relação educativa que se estabelece entre as gerações adultas, crianças e jovens, (3) compreender como os sujeitos da comunidade se tornam *Bakama*, (4) conhecer o significado que os atores culturais atribuem às máscaras e rituais do grupo.

Do ponto de vista cultural**,** "*Bakama*" é um termo definido pela maioria dos estudiosos como sendo uma organização tradicional relacionada a crenças sobrenaturais que existem na região de Cabinda. Esta organização pertencente ao grupo étnico dos *Bawoio*. O grupo obedece a regras internas de convivência que são exclusivas. Para os agentes externos, sua origem é quase desconhecida. Os registros que se tem até hoje sobre a sua origem, significado e poder simbólico são frutos da História oral que contou com relatos de membros das *Bakama* e mesmo assim seguindo os preceitos internos da interdição, pois se trata de um grupo cujos rituais secretos apenas os iniciados podem participar, o que significa dizer que muito de sua tradição ainda permanece invisível.

Enquanto membro externo ao grupo *Bakama*, a condição do elaborador da presente tese era a mesma da maioria dos habitantes de Cabinda. Para se ter uma ideia, em nossa infância durante muitos anos o conhecimento que se tinha sobre essa organização estava limitado ao "ouvir dizer". Somente após os vinte anos de idade, pude, pela primeira vez, presenciar uma manifestação muito restrita das *Bakama*. Naquele momento, já se tinha uma visão a respeito delas, que envolvia mistérios, crenças e seu poder relacionado com as entidades mitológicas dos bakisi ba si [1](sereias da terra). Estas, nos relatos histórico-etnográficos do pesquisador Joaquim Martins[2],

> "são gênios locais, habitantes das águas – e são também responsáveis pelos nascimentos anormais como anões, crianças doentes, albinos ou crianças que nascem com cordão umbilical enrolado no pescoço. Os gêmeos são considerados a encarnação dos simbis que se comunicam com eles durante os sonhos" (MARTINS, op. ci, 2015t. KIUNDUNDULU, T. K, 2015[3]).

[1] **Os Bakisi (na língua fiote Nkisi, o plural é Bakisi, significa espírito) são as divindades do panteão Bantu, forças da natureza criadas por Nzambi.**

[2]MARTINS, J, Cabindas: História, crenças, usos e costumes, disponível in 12/11/2015 http://www.cabinda.net/CabindasCap1.html

[3]**KIUNDUNDULU, T. K. Simbi, Nkita, Nksi ´Divindades cultuadas no Universo Cultural Bakong, disponível in http://inzotumbansi.org/home/simbi-nkita-e-nkisi-divindades-cultuadas-no-universo-cultural-bakongo/**

Nesse universo, existem regras conhecidas pela sociedade de Cabinda para conservar o cumprimento de normas sagradas, como as relacionadas com a casa de tinta dito na língua woio por *Nzo Kwalama,* ritual de iniciação feminina.

Outro conhecimento sobre essa organização estava relacionado, como visto na citação acima, com o mito das crianças gémeas na tradição dos cabindas. Em algumas famílias quando nascessem crianças gémeas era preciso levá-las ao Tchizo fazer tratamento tradicional para diminuir, supostamente, poderes que continham nas crianças, relacionados com os bakisi (sereias que são espíritos), no sentido de facilitar uma melhor convivência das crianças com a família. Como dito na citação acima, os gêmeos são considerados encarnação do simbis que é uma entidade que tem significados paradoxais, segundo Luc de Heusch[4]. Em uma das versões, simbis é entendido como "um espírito terrestre", no caso, como uma sereia da floresta. Mas tem outra versão que define simbis como a encarnação de espíritos que morreram de morte não natural ou de forma violenta (HEUSCH, 2000).

Nesse sentido nossa preocupação se insere no sentido de contribuir para a conservação das formas de conhecimento e de manifestação da cultura de Cabinda, através de registos escritos, para evitar, desse modo, a perda contínua e menos percebida de informações sobre os significados culturais que identificam essa região de Angola.

Importa-nos afirmar que Cabinda, enquanto província de Angola país multiétnico, possui uma diversidade cultural rica, que apesar dos longos anos de conflito da guerra civil, ainda consegue manter viva as principais formas de manifestação cultural que identificam e particularizam as formas de ser e de estar de suas populações. Nesse âmbito, ela possui uma diversidade cultural rica, que se manifesta principalmente com as línguas, danças, jogos, provérbios, anedotas, e outras formas de representação dessa diversidade cultural, que algumas por motivos do fenómeno da guerra acabaram por não ser mais praticados pela população[5].

[4]HEUSCH, L. Le Roi du Congo et les Monstres cachés, Paris: Gaillimard, 2000

[5] Por exemplo, a consulta realizada à Secretaria Provincial da Cultura obteve-se informações relacionadas sobre as principais danças da cultura tradicional de Cabinda. Soube-se então que estão identificadas dezoito (18) danças na Província de Cabinda, e que passamos a apresentar como uma das formas de manifestação cultural pertencentes à cultura de Cabinda: *ihengo, licempe, inhoyo, isenguele, iyombo, ntchietchie, mayeya, libula, metínuco, maringa, tchikuite, libonde, matchatcha, nzoca, Bakama, kintueni, lélica, matáfala.*

Dessas formas de manifestação da cultura apenas uma nos chamou maior atenção e que nos despertou um interesse particular. Primeiro por nunca ter sido estudado antes do ponto de vista científico, notando-se, portanto, a ausência de bibliografia específica sobre sua manifestação. E, segundo, pela importância que exerce como *organização cultural* e símbolo do poder tradicional em Cabinda, no qual se insere exercendo uma participação ativa nos rituais tradicionais, e eventos do domínio da cultura e da política. Essa organização é a denominada por *Bakama*. Qual é o significado etimológico de *Bakama*? *Bakama* é o plural de Nkama, uma palavra de origem bantu da língua tradicional dos Cabindas pertencentes concretamente à etnia Woio e ao antigo reino do Ngoio (*um sub reino que teve sua origem do antigo reino do Congo*). A palavra é usada para designar mulheres no plural (*Bakama*), que tem como singular (Nkama) o que significa mulher. Desse modo, *Bakama* é o conjunto de mulheres que doravante passaremos designar por "*as Bakama",* com o artigo feminino no plural.

Assim sendo, as *"Bakama"* são uma organização que abarca uma sociedade secreta, visto que no decorrer das suas manifestações estes se revestem de máscaras cobertas de folhas secas de bananeira e carregam na mão uma vassoura feita da parte foliar da palmeira, tornando-se mesmo impossível de serem identificados, no sentido de se reconhecer os verdadeiros atores culturais. Nunca ninguém conseguiu identificar os integrantes das *Bakama*, ao ponto de o sigilo ser extremo entre os membros do grupo.

É assim que entre mistérios, envolvendo a tradição dos cabindas e em particular a das *Bakama*, muitas perguntas são feitas sobre a riqueza dessa tradição. Entretanto, as novas gerações e até mesmo alguns mais velhos pouco ou quase nada conhecem da essência dessa organização. Daí nasceu-me a necessidade de estudar e perceber melhor a riqueza cultural que envolve a sociedade secreta das *Bakama*, acrescido também, como já mencionamos, ao fato de vir a contribuir para a preservação desse conhecimento cultural secular que identifica os Woios[6] de Cabinda.

Assim sendo, a importância de se ter realizado o presente estudo esteve relacionado com a manifestação dos valores tradicionais, ancorado na existência do perigo da fragilização gradual de parte dos valores de grupos que compõem as organizações *Bakama*. Observando também que alguns dos grupos já não eram muito expressivos, quanto a sua

[6]Woio que no plural se escreve os Bawoio.Foi um reinado constituído no sul de Cabinda, envolvendo hoje a confluência de Angola e República Democrática do Congo. Localizada no Atlântico, costa da Africa Central, ao norte do rio Congo, foi fundado pelos Bantu, por volta do século 15. Foi conhecida como uma etapa da civilização que marca a Idade do Ferro naquela região.

existência na sociedade, foi mister que se buscasse compreender como os mesmos funcionam, do ponto de vista dos processos educacionais, no sentido de se formar uma bibliografia científica que pudesse ser útil para o aprendizado no domínio académico, e, sobretudo permitir com que a sociedade perceba e compreenda sobre si mesma emergindo-se das conjecturas.

O que pareceu evidente e que se podia ser afirmado com alguma certeza era de que as *Bakama* estão ligadas aos cultos de manifestação de crenças tradicionais; fazem a ponte entre os ancestrais e os vivos, o que lhes confere a categoria de instituição tradicional religiosa que se preocupa pela manutenção dos valores da tradição dos Bawoio. Estes, tal como relatado acima, formavam um povo que instalou o seu reinado na costa Atlântica, segundo registros historiográficos, no século XV. A partir dali, participaram de muitas transformações que envolveram a colonização europeia durante séculos, guerras tribais e coloniais de grande proporção, e no século XX, viveram mudanças políticas que compreederam as experiências de regimes políticos contraditórios e uma nova onda de guerra que afetou profundamente a sociedade civil da qual faziam parte.

Olhando-os no início do século XXI impressionava-nos a capacidade de resistência desse grupo. Apesar de toda a turbulência vivida ao longo dos séculos, a sociedade das *Bakama* sobrevive. Os seus rituais, aparentemente, permaneciam. Famílias *Bakama* continuavam, visivelmente, tentando preservar essa tradição. Muitos dos traços que são visíveis para sociedade angolana em particular e para o continente africano em geral e, também, para a comunidade internacional, quando comparados à cultura globalizada com a qual as *Bakama* são obrigadas a conviver, percebe-se que se mantêm heranças ancestrais que não desapareceram no mundo atual. Daí, a necessidade de se entender como esse grupo tem conseguido manter essa tradição, fazendo com que as gerações mais novas, hoje, mergulhadas na alta tecnologia da comunicação não deixem perecer uma cultura que fora fundada na *Era do Ferro* e nas escritas não alfabéticas, mas profundamente marcadas por sinais que simbolizavam a relação dos vivos com os mortos.

Diante dessa inquietação, entendeu-se que a pesquisa deveria se conectar com os saberes tradicionais sobre os quais as *Bakama* conservavam os saberes naquilo que tinha de mais tradicional: os seus rituais. Entre esses, situam-se o culto das máscaras, as cerimônias de passagem relacionadas as etapas da vida que envolve os ritos de puberdade, de matrimônio e os fúnebres. Daí a pergunta central da presente tese, por meio de quais

desses rituais são transmitidos os saberes tradicionais no interior da comunidade das *Bakama* que permitem a sua comunicação com ancestrais, conectando-os o tempo todo na busca de soluções espirituais e materiais aos problemas postos pelo mundo contemporâneo?

Daí surgiram as questões secundárias que nos orientaram ao longo do presente estudo: **(**1) Como um indivíduo da comunidade se torna uma *Bakama*? (2) Que significados os integrantes das *Bakama* atribuem às máscaras? (3) Que significados atribuem aos rituais do grupo? (4) Como a geração adulta educa a geração mais nova para a socialização dos valores e regras da comunidade em função das *Bakama*? (5) Que tipo de rituais identifica a funcionalidade social das *Bakama*? (6) Como é feita a sucessão ao trono das *Bakama?* (7) Qual é a origem das *Bakama?*

Os rituais tradicionais possuem formas de manifestação peculiar com significados próprios que expressam modos de ser e estar de um povo, conforme sua diversidade cultural. Seja na alegria ou na tristeza, ou mesmo em circunstâncias em que se reúnem mais de uma ou duas pessoas com objetivos comuns, os rituais tradicionais expressam e traduzem significados. Muitas destas manifestações estão presentes nos eventos de iniciação, casamento, sucessão ao trono, rituais fúnebres e outros que têm a ver com o quotidiano da convivência em grupo dos seres humanos. Essas formas de manifestação também transmitem elementos de socialização que propiciam a manutenção de suas tradições.

Para o efeito, os resultados desta tese têm a missão histórica de contribuir para a revitalização dos valores herdados dos antepassados de Cabinda no domínio da cultura por um lado, e evidenciar possíveis transformações que tenham ocorrido em função do contato com outras formas de manifestação cultural.

Assim sendo, esta tese é uma contribuição à educação cultural da sociedade, no sentido de que ela possa se sentir sustentável, nas suas tradições, garantindo assim a continuidade de formas de identidade. Considerando o tema e conteúdo que formam a presente tese, foi possível estruturá-la, da seguinte forma, contendo cinco Capítulos: o Capítulo 1: realiza a revisão sobre a origem e desenvolvimento da cultura na óptica dos diversos autores, trabalhando com o conceito de cultura na perspectiva eurocêntrica e dos autores africanos; o Capítulo 2: aborda a identidade tradicional africana e o diálogo com a modernidade, numa perspectiva modernizadora, transformadora e da tradição oral africana;

o Capítulo 3: versa sobre o contexto da realização da presente pesquisa, trazendo consigo os procedimentos metodológicos viabilizantes para a realização do trabalho, com ênfase na descrição do objeto de estudo, métodos usados e procedimentos analíticos dos dados empíricos; o Capítulo 4: trata sobre a magia, o mito e a religião como elementos culturais simbólicos e, além do uso de autores eurocidentais, faz, nesse contexto, uma incursão sobre as sociedades tradicionais africanas trazendo experiências do Senegal, Congo e Cabinda; o Capítulo 5: esse Capítulo apresenta os resultados empíricos da presente tese. Nessa perspectiva, trata sobre as *Bakama* do Tchizo sob suas formas de representação cultural, dando ênfase aos seguintes aspetos: origem e significado, relação entre as organizações e sua territorialidade, o ser *Bakama* e integração ao grupo, posse e poder do Líder.

Após esse preâmbulo é possível agora passarmos a apresentar o desenvolvimento dos capítulos anteriormente anunciados, que estruturam a presente tese, como forma de levarmos ao estimado leitor, conhecimentos, antes imperceptíveis, que resistem na memória dos sujeitos culturais *Bakama*, cume da identidade tradicional do povo woio de Cabinda.

CAPÍTULO I – REVISANDO A ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DA CULTURA NA ÓTICA DOS DIVERSOS AUTORES

1.1. A origem do conceito de cultura na perspectiva euro-ocidental

Pretende-se nesse capítulo descrever algumas linhas acerca das origens das *Bakama*, povo africano tradicional, da região de Cabinda, cuja cultura e a sua respectiva transmissão compõem o tema da presente tese que teve como objetivo conhecer parte de seu patrimônio que ainda é conservada no século XXI em meio a inúmeras transformações do mundo globalizado pelas quais passam a história de Angola e do continente africano como um todo. O desafio foi encontrar modelos teóricos que nos permitissem analisar as práticas de resistência cultural de povos não europeus que já foram, de certa forma, analisadas e interpretadas por diferentes paradigmas euro-ocidentais, sem cair na armadilha de rotulá-las mais uma vez como culturas primitivas.

Para dar concretude a essa descrição, tratamos do conceito de cultura por meio do qual se buscou orientar o nosso olhar sobre as experiências educativas desse povo, considerando aquilo que eles têm de mais profundo em seus ensinamentos que passam tanto por seus mitos e crenças, quanto pela memória que conservam por meio de sua língua e de suas respectivas tradições.

Porém, esse trabalho conceitual exigiu um percurso um pouco mais tortuoso do que se pode imaginar, tendo em vista que a presente pesquisa precisou tomar distância crítica de uma parte significativa das produções eurocêntricas que leram a cultura dos povos africanos como algo desprovido de saber, de produção técnica e de engenhosidades que impactaram inúmeras civilizações fora da África, inclusive, o continente europeu.

Seguindo uma lógica mais dialética do que positivista, decidiu-se trabalhar, na presente tese, o conceito de cultura considerando o confronto de ideias sobre o referido tema que permita compreender a dinâmica da cultura das *Bakama*, assim como, os processos educativos que eles têm utilizado para difundir e preservar seus valores às suas futuras gerações.

Para efeito de apresentação, inicia-se a construção de conceito de cultura, revisando a perspectiva da origem do conceito de cultura, no universo euro-ocidental, recorrendo ao antropólogo brasileiro Roque de Barros Laraia (1986), que, para descrevê-la fez inicialmente uso de teorias evolucionistas, destacando a paleontologia humana chegando à

antropologia de Claude Lévi-Strauss, que na sua ótica considerou que a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, ou mais precisamente, a primeira norma. Para Lévi-Strauss, a norma inicial foi a proibição do incesto. Esta, nas investigações antropológicas do século XIX, foi um padrão de comportamento encontrado em todas as sociedades humanas. Todas elas proíbem a relação sexual de um homem com certas categorias de mulheres (entre nós, a mãe, a filha e a irmã) (Laraia, 1986).

Na sequência desse rastreamento, Laraia encontrou obras de antropólogos estadunidenses, também evolucionistas, que identificaram rastros originais da cultura no momento em que o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos, afirmando-se que:

> "Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos...Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano. …O comportamento humano é o comportamento simbólico. Uma criança do género Homo torna-se humana somente quando é introduzida e participa da ordem de fenómenos super orgânicos que é a cultura. E a chave deste mundo, e o meio de participação nele, é o símbolo" (LARAIA, 1986:29).

Outro antropólogo estadunidense, Clifford Geertz, baseando-se igualmente na teoria do evolucionismo, demonstrou que o corpo humano foi se formando aos poucos. Afirmou que o Australopiteco Africano (cujas datações recentes realizadas na Tanzânia atribuem-lhe uma antiguidade muito maior que 2 milhões de anos), embora dotado de um cérebro 1/3 menor que o nosso e uma estatura não superior a 1,20m, já manufacturava objectos e caçava pequenos animais. Era uma espécie de homem evidentemente capaz de adquirir alguns elementos da cultura, tais como fabricação de instrumentos simples, caça esporádica. Possuía, quiçá, um sistema de comunicação avançado, embora ainda não comparável com o da fala humana (Geertz, 2012).

Com base nas obras desses antropólogos, Laraia considera que o homem não é apenas o produtor da cultura, mas é, também, o produto dela, ou seja, a cultura desenvolveu-se simultaneamente com o próprio equipamento biológico, o que permitiu ao homem o bipedismo e o desenvolvimento do cérebro volumoso.

Ainda que pautados no determinismo biológico, esses antropólogos e outros da mesma geração estavam totalmente convencidos de que as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais. Por exemplo, Laraia (1986) considerou que Felix Keesing afirmara que *"não existe correlação significativa entre a distribuição dos*

caracteres genéticos e a distribuição dos comportamentos culturais. Qualquer criança humana normal pode ser educada em qualquer cultura, se for colocada desde o início em situação conveniente de aprendizado". Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Samuel Koenig (1968) em sua obra *Elementos de Sociologia*, abordando sobre socialização fez referência sobre as crianças Khamala e Hamala na Índia, as conhecidas crianças lobo, que eram pessoas, mas pelo fato de terem crescido com lobos, se comportavam como lobos, e não como seres humanos criados dentro de uma determinada cultura. No mesmo contexto de exemplo, Laraia afirma que se fosse transportada para o Brasil, logo após o seu nascimento, uma criança sueca e a colocássemos sob os cuidados de uma família sertaneja, ela cresceria como tal e não se diferenciaria mentalmente em nada de seus irmãos de criação. O comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo de endoculturação. Um menino e uma menina agem diferentemente não em função de seus hormônios, mas em decorrência de uma educação diferenciada criada culturalmente pela sociedade (Laraia, 1986).

Entretanto, do outro lado também, baseando-se ao determinismo geográfico, LARAIA (1986) afirmou que a partir de 1920, antropólogos como Boas, Wissler, Kroeber, entre outros, refutaram este tipo de determinismo e demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais. E mais: que é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico.

Saindo do campo específico dos estudos antropológicos para o da história, encontramos a obra de THOMPSON (2011) que historicizando a origem do conceito de cultura afirmou que ela é derivada da palavra latina *cultura*, e adquiriu uma presença significativa em muitos idiomas europeus no início do período moderno. Estes idiomas europeus preservaram o sentido original da *cultura*, que significava, naquele período, o cultivo ou o cuidado de alguma coisa, tal como grãos ou animais. Do início do século XVI em diante, esse sentido original foi estendido da esfera agrícola para o processo do desenvolvimento humano, ou seja, do cultivo de grãos para o cultivo da mente. Este entendimento faz parte do repertório de vários autores euro-ocidentais que o retomam ao longo do século XX (ELIAS, 2011, KUPER, 2002, SAHLINS,1997, BAUMAN, 2012 e THOMPSON, 2011).

Na sequência dos avanços conceituais, importantes componentes que marcam o arcabouço material da cultura chamada moderna, segundo Norbert Elias (2011), está uma

variedade de fatos tais como: níveis diferenciados de tecnologia, tipos específicos de comportamentos, desenvolvimento dos conhecimentos científicos, ideias religiosas e costumes. O conceito moderno de cultura, para Elias, refere-se, também, ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos (ELIAS, op.cit).

Entretanto, o referido autor chama a atenção para o fato de que, além de o conceito de cultura ter diferentes significados segundo cada nação europeia, ele foi e ainda é usado para designar que apenas aqueles povos que conseguem produzir e conservar sua cultura podem ser identificados como portadores de uma civilização.

Assim, segundo Elias, o conceito de cultura passou a expressar a consciência que o ocidente tinha de si mesmo. É por meio dele que se difunde o julgamento com o qual a sociedade eurocidental dos últimos dois ou três séculos se construiu idealmente como superior a outras civilizações antigas que eram classificadas como "mais primitivas". Com essas palavras, a sociedade ocidental descrevia os elementos que a compunham dando-lhe carácter especial, do qual se orgulhava, ressaltando-lhe os seguintes pontos: o nível da sua tecnologia, a natureza de suas maneiras de comportar-se, o desenvolvimento de sua cultura científica e de sua visão do mundo, e muito mais.

Entretanto, Elias (2011) ressalta, nesse contexto, que o conceito de civilização não tinha o mesmo significado, para cada uma das nações ocidentais. Por exemplo, havia diferença na forma como ingleses, franceses e alemães empregavam o termo civilização. Na Inglaterra, o conceito resumia-se apenas em uma única ideia: o seu orgulho de ser uma importante nação para o progresso do ocidente e da humanidade. Por outro lado, os alemães empregavam o conceito *Zivilisation* para se referirem a coisas práticas, dotadas de certa utilidade, por isso, tinha um valor de segunda categoria, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. Já o conceito de *Kultur* era a palavra pela qual os alemães se interpretavam. Precisamente por meio dela expressavam o orgulho de suas próprias realizações e do próprio ser.

De acordo com Elias, os conceitos francês e inglês de civilização, respectivamente, podiam, por um lado, se referir a fatos políticos ou económicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais e, de outro, incluir atitudes e/ou comportamentos de pessoas, entretanto, pouco importando se estas realizam ou não alguma coisa. Já o conceito alemão (*Kultur)*

aludia a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e os separavam dos fatos mundanos: políticos, económicos e sociais. A referência ao comportamento, ao valor que a pessoa tinha em virtude de sua existência e conduta, sem qualquer realização, era, para o pensamento, secundário (Elias, 2011).

Na virada do século XVIII para o XIX, a historiografia eurocêntrica, sobretudo, a de origem francesa passa a descrever as culturas e civilizações ameríndias como resultado de povos incivilizados, ou seja, como moradores das selvas, vem daí o termo selvagem. Para contrastar as diferenças entre as civilizações, um eminente jurista e homem político, o francês François Guizot, publica em 1840, a obra que continha aulas ministradas na Faculdade de Direito de Paris. Nesta, o jurista franco nacionalista distingue inclusive os processos civilizatórios entre a França e os outros países europeus. Para ele, o traço central da civilização moderna era atingir ao mesmo tempo um progresso social e um desenvolvimento intelectual. Ambos estavam, a seu ver, associados. Entretanto, só a França teria, na concepção de Elias (2011), atingido esse estágio civilizatório que nem a Inglaterra menos ainda a Alemanha tinham conseguido aceder até aquele momento.

Mas nem todos os pensadores euro-ocidentais pensavam dessa forma. Diferentemente de seus colegas ingleses, Edwart Tylor (1832-1917) privilegiou a palavra cultura por entender que a noção de civilização remetia à constituição de realizações materiais dos homens que acabava excluindo outras sociedades que eram ricas em culturas mas que ainda não haviam atingido as referidas realizações. Tony definia a cultura como a expressão da totalidade da vida social do homem. Para esse autor britânico, a cultura inclui os seguintes componentes: conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, em suma, capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma determinada sociedade (idem).Tylor (1894)[7] entendia que a cultura é caracterizada por sua dimensão coletiva. E ainda, defendia a ideia de que ela é adquirida em grande parte inconscientemente e independente da hereditariedade biológica (idem, p. 44). Em suma, a cultura, para Tylor, pressupunha capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (idem).

Em termos teórico-metodológicos, Tylor propunha que os antropólogos trabalhassem com uma nova concepção de cultura que fosse mais descritiva do que

[7]**TYLOR**, Edward Burnett. *Primitive Culture*: researchs into the developement of mythology, philosophy, religion, art, and costom, 1 vol. London: Bradbury, Evans, and Co., Printers, Whitefriars, 1897 in Disponível em 10/04/2015 http://books.google.com.br/books?id=AucLAAAAIAAJ&pg=PR1&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

normativa (ou seja, sem preconceitos pré-determinados). Diferentemente do conceito de civilização, o de cultura, para Tylor, permite pensar em toda a humanidade, sem perder de vista a unidade psíquica que nos une enquanto seres portadores de uma capacidade mental (idem, p. 194). Em suma, esse autor pretendia difundir uma concepção universalista da cultura, como sendo algo de toda a humanidade (TYLOR, op. citp. 13/14).

Já Norbert Elias, por exemplo, via a civilização francesa como um complexo multifacetado que abrangia fatos políticos, económicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais. Com esse amplo conceito de civilização, pensadores franceses contribuíram para que o pensamento eurocêntrico da sociedade ocidental, nos dois ou três últimos séculos, acreditasse ser superior às sociedades anteriores ou às sociedades contemporâneas que classificava, com base em seus estereótipos, como sendo 'mais primitivas'.

Para os alemães, contudo, civilização era algo exterior e utilitário, e em muitos aspectos, alheio aos valores nacionais. A civilização é aprimorada com o tempo e transcende as fronteiras nacionais, em contraste com a *kultur* (cultura), limitada no tempo e no espaço e termina com uma identidade nacional (KUPER, 2002, p.53-54).

Para o pensamento alemão, *Kultur* (cultura), na versão de Elias, traduzia antes de mais nada um orgulho nacionalista de suas obras fossem essas intelectuais, artísticas e religiosas. Estas não se confundiam, de forma alguma, com os fatos políticos, económicos e sociais. Havia uma clara tensão entre *Kultur* e o conceito de civilização universal associada aos pensadores franceses. Este conceito, segundo os intelectuais germânicos, "era considerado fonte de perigo para culturas locais, ou seja, era uma ameaça" direta às formas de pensamento da filosofia continental. Questionavam a legitimidade da cultura "supostamente" associada à aristocracia inglesa e viam a civilização celebrada pelos pensadores franceses como algo postiço e superficial, insuficientemente gerido pela elite aristocrática que, naquele momento, se assentava em um código de honra superficial que só existia aparentemente (ELIAS, op. cit).

Diferentemente do que acontecia na Inglaterra e na França, os intelectuais germânicos tinham a universidade como base para fomentar uma cultura literária e filosófica integralmente alemã, adquirida paulatinamente (KUPER, 2002).

Como se pode ver, esses conceitos de cultura, acima apresentados, foram elaborados a partir de um olhar que confronta a realidade que estamos estudando na

presente tese. Mas isso não significa que eles não tenham sido utilizados para interpretar as diferentes expressões culturais, incluindo as existentes nos continentes africano, latino americano e asiático respectivamente. Aliás, foram desses conceitos que apareceram as dicotomias entre povos civilizados e povos selvagens e também a ideia de supremacia da civilização euro-ocidental em relação às outras mais antigas. Foi nesse contexto que o próprio conceito de cultura passou a ter significados múltiplos e teve certo questionamento quanto a sua validade e abrangência para as investigações no campo da Antropologia. Vale analisar nesse momento a forma como se reagiu quanto a ideia de que o conceito de cultura não teria perdido o seu papel heurístico na explicação de um determinado fenômeno. Isso nos parece importante uma vez que ele faz parte do escopo da presente tese. Como lidar com esse tema para entender o papel de comunidades tradicionais que convivem com os valores do mundo globalizado e buscam preservar suas heranças culturais.

Quanto à ideia do conceito de cultura vir a desaparecer, como previa, no final do século XX, a visão pessimista sentimental, segundo o antropólogo estadunidense Marshall Sahlins (1997), podemos descartar uma vez que ela desconsiderou aspectos importantes que, na realidade, deslocaram a tese de seus defensores. Aliás, o personagem central para esse deslocamento é próprio Sahlins.

Contrariando essa posição neoevolucionista dos antropólogos de sua época, Marshall Sahlins se lança a um determinismo cultural, por meio do qual, ele constrói o modelo que ele próprio denomina de "culturalismo". A partir deste, o referido autor questiona o conceito de progresso defende, firmemente, que "a cultura não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objecto principal da antropologia" (SAHLINS, op. cit, p. 41). Mas por quê?

Pelo fato de que se trata de um conceito essencial para que os analistas possam compreender o único fenômeno que cabe à Antropologia nomear, a saber: "a organização da experiência e da ação humana por meio mais simbólico" (SAHLINS, op. cit. p. 420).

Como se pode observar, Sahlins se posiciona claramente em relação à questão que predominava entre os antropólogos, na segunda metade do século XX, de que a cultura não era um objeto em destituição. E isto não acontecia porque, segundo o autor, "tudo o que povoa a existência humana manifesta-se com valores e significados que não podem ser determinados a partir das propriedades biológicas e físicas" (idem).

Por exemplo, entre os seres animais, apenas os humanos estabelecem critérios de aceitação do gênero feminino em atividades ritualísticas do grupo com base em seu estado menstrual, ou seja, são os homens que atribuem significados impeditivos a essas manifestações fisiológicas das mulheres que fazem parte do mesmo mundo. Aliás, esse exemplo pode ser aplicado a outras atividades físico-sexual que envolvem os jovens seja do sexo masculino, seja do sexo feminino. Embora os antropólogos vissem essas restrições como sendo um dos dados universais da cultura, eles admitem que estes mesmos impedimentos geram uma variabilidade de noção de moralidade sexual que precisa ser tratado cuidadosamente quando se investiga a força desses valores nos diferentes grupos sociais.

Sahlins, com seu conceito de culturalismo, se afasta claramente da definição intelectualista que reforça o elitismo do termo "culto" usado para caracterizar alguns indivíduos que participam dos nichos privilegiados do mundo euro-ocidental, ou seja, transformam o conceito de cultura em um legado privado, destituído de significados mais abrangentes de valores sociais, bem como ele contesta a ideia de civilização de Tylor, classificando-a criticamente de progressivista.

Seguindo as pistas dadas por Sahlins, entendeu-se que culturas como as das *Bakama*, objeto da presente tese, não se identificam, de forma alguma, com a noção de cultura enquadrada pelo pensamento da Antropologia eurocêntrica. Mesmo não se tendo com precisão a data do seu surgimento, os dados sobre os quais trabalhamos relativos a sua fundação mostra que a sociedade das *Bakama* resiste desde a era colonial, ainda no século XIX, aos desígnios do cristianismo católico. Posteriormente, ela sobreviveu a era do regime marxista-leninista com todo o seu ideal materialista (anti-espiritualista) da história e atualmente ainda conserva uma parte significativa de seu patrimônio simbólico apesar do assédio do capitalismo globalizado que envolve Angola e o continente africano como um todo, na difusão de valores transculturais que visam romper as fronteiras não importando de que natureza estas sejam.

Essa última transformação com base no mundo globalizado traz consigo a tendência a considerar que manifestações de culturas tradicionais em meio a mundo da diversidade pode trazer fechamentos dos grupos assentados em seus próprios valores, criando a possibilidade de emergir ações que estimulem o racismo e favoreçam o capitalismo ou o imperialismo (SAHLINS, op. cit).

Sahlins descreve, nessa trajectória parte, do "pessimismo sentimental" que tomou de assalto a tranquilidade do pensamento euro-ocidental acerca da segurança da sua tão poderosa civilização. Quanto mais avançava o movimento de mobilidade intercontinental estimulado pela própria política internacional de mercado da União Europeia, mais cresce a incerteza quanto à segurança nas grandes metrópoles do mundo globalizado.

O grande paradoxo identificado por Sahlins está nas páginas em que ressalta o papel da Antropologia já não mais em contextos coloniais em que foi levada pelos colonizadores para classificar cientificamente os povos fora do mundo europeu, mas, sim, dentro do próprio território em que ela foi criada enquanto disciplina para etnografar o mundo ao seu redor. Só que, no final do século XX, as sociedades europeias estavam exigindo que seus antropólogos europeus fizessem as etnografias de seus próprios países.

Mas Sahlins não entende dessa mesma forma, para ele, a Antropologia foi criada para estudar "sociedades primitivas" no momento em que estavam se transformando em "culturas exóticas" a serem exploradas pelo capitalismo luxuoso das poderosas companhias de viagem espalhadas pelo mundo. Na concepção do referido autor, o que era considerado antes como "comunidades primitivas" estariam sendo "dizimadas pelo assédio da ordem capitalista mundial". Ao se olhar, em rápido tempo, "parecia que nada mais restaria a contemplar nessas comunidades senão vê-las como versões locais de civilização ocidental" (SALHINS, idem).

Fica claro na descrição de Salhins que naquele momento em que formulava a sua leitura sobre o "pessimismo sentimental diante da diversidade, "o conceito de pluralidade, provocados pela enorme mobilização promovida pela globalização econômica, poderia acelerar a desintegração das 'culturas primitivas'" (SALHINS, op. cit) e não das europeias.

Os problemas que Sahlins levanta sobre as suspeitas contra Antropologia nessa sua tarefa de indicar a diversidade humana, começariam, para ele, no momento em que a referida ciência marcasse "a diferença de costumes entre povos e grupos, sobretudo, quando ao fazê-lo, visa a populações subordinadas dentro de regimes políticos opressivos" (SAHLINS, op. cit). E dentro, dos regimes liberais e democráticos? Como isso estaria ocorrendo?

Parece que essas eram questões que os sociólogos e antropólogos europeus não se faziam no momento em que Sahlins reflectia sobre o "péssimo sentimental". O único

conceito de cultura que os preocupava ligava-se directamente ao da alta cultura, ou mais precisamente, a do processo civilizador em torno do qual Norbert Elias se dedicou densamente a descrevê-lo. Embora esta obra Elias tenha tido impacto muito grande nas produções de vários outros autores dentro do ocidente europeu, parece que as suas conclusões não contribuíram para reduzir o "pessimismo sentimentalista" agravado com os eventos das guerras mundiais.

Segundo Sahlins, esse sentimento pessimista ganha concretude antropológico-literária na obra Stephen Greenblatt (1991, p.152), na qual o autor reflecte sobre o que se convencionou chamar de nostalgia antropológica. Esta nasce tardiamente com os desastres históricos derivados das duas grandes guerras mundiais. Diante desses terríveis acontecimentos, os pensadores europeus se dão conta que a arguta percepção de Georg Simmel, que se transformou em um ensaio crítico, publicado, em 1911, três anos antes de eclodir a I Grande Guerra Mundial, acabou se transformando em uma grande profecia.

Na sua obra "Tragédia da Cultura", Simmel leva os leitores a compreenderem a cerca do fenômeno que ele previa que poderia acontecer no contexto da civilização europeia e que acabou de fato acontecendo com a explosão das duas guerras mundiais e com as outras que proliferaram no século XX e ainda no século XXI. Simmel, analisando a relação da produção das técnicas ou melhor das tecnologias advindas do trabalho do pensamento e razão humanos, frutos da modernidade que avançava naquele momento de sua reflexão, observou, em várias situações registados em anais científicos, a ocorrência do que ele chamou de *"autonomização"* da técnica em relação a seu criador. O que isso quer dizer?

Nós, humanos, pensadores e produtores de conhecimento, criamos várias coisas (objetos) dentre estas: arte, ciência, técnica, religião, normas sociais, direito e costumes. Só que depois de criadas essas coisas passam a ter autonomia. E muitas dessas coisas autônomas passam a se confrontar com os próprios sujeitos que as construíram. É nessa situação que a relação se inverte. Os sujeitos produtores acabam convertendo-se em objetos de suas próprias criações. É nesse processo de inversão de lugares que Simmel classifica o que está acontecendo como uma *"tragédia na cultura moderna"*. Um exemplo dessa tragédia é o que aconteceu com a descoberta da radioatividade pelo físico alemão Wilhelm C. Röntgen, o que lhe rendeu em 1901, o prémio Nobel em Física. Esse produto permitiu construir várias tecnologias, uma delas foi a criação de máquinas de raio X, hoje,

tão necessárias para detectar doenças em órgãos humanos sem que fossem necessárias cirurgias invasivas. Mas como disse Simmel, uma vez descoberta a forma de se obter radioatividade, esta ganha autonomia e se distancia não só de seu descobridor como do experimento inicial para qual se prestou a servir. É aqui que Simmel identifica a tragédia da cultura, a coisa produzida passa a atrair outros espíritos e estes se deixam levar por ela, ficam completamente dominados pelas possibilidades que ela lhes oferece. Foi nesse processo que os homens da ciência e da cultura usaram a radioatividade para produzir a bomba atómica. Não foi feita para isso, mas o espírito humano fascinado por suas possibilidades se entrega a seus devaneios. Igual a esse exemplo, existem vários outros que temos verificado a cada dia do nosso quotidiano globalizado.

É daqui que vem a ideia de morte da cultura que, no contexto europeu, foi traduzido pelo sentimento de crise da civilização europeia, sentimento esse esboçado por Friedrich Nietzscheno século XIX e que se estende ao século XX no âmbito das duas guerras mundiais, refletindo-se na produção dos filósofos da Escola de Frankfurt. A civilização a qual o pensamento euro-ocidental acreditava ser o resultado de uma razão triunfante estava desmoronando integralmente (TOURAINE, 2004).

Sahlins, entretanto, entende que esse sentimento pessimista diante da crise da civilização não favoreceu a adoção do conceito de cultura pelos pensadores da Inglaterra que, segundo ele, a antropologia britânica, à exceção de Malinowski (que final era polonês), jamais conseguiu fazer da cultura um objeto científico, porque nunca se livrou do sentido sagrado de "alta cultura" que lhe fora conferido por Matthew Arnold. O antropólogo Radcliffe-Brown via a "cultura" ou o "costume" como secundário, simples meio ideológico e historicamente contingente para a manutenção do sistema social (apud SAHALINS, op. ci p. 47). Já a França, esta, segundo Sahlins, permaneceu alérgica ao conceito até o fim da primeira guerra mundial. Quem muda essa posição no cenário francês foi o antropólogo Claude Lévi-Strauss, convidado para ser mediador em um debate produzido pela Organização das Nações Unidas, para decidir um conflito entre alemães e norte-americanos, no qual se posicionou a favor do auto-fechamento das comunidades que se sentirem ameaçadas pela invasão do imperialismo que se anunciava no final da segunda guerra mundial entre EUA e EX-URSS.

Embora essa possa ser uma das razões pelas quais o conceito de cultura não tenha entrado para o repertório da Antropologia na perspectiva que ele se coloca atualmente, ou seja, como expressão das diversidades culturais, Sahlins entende que o conceito era

também desprezado pela Antropologia, naquele momento, porque se acreditava que as "normas culturais eram prescritivas" e que, por isso, "elas não concediam espaço à ação intencional humana" (idem, p. 42).

Sahlins (1997) afirma também que a cultura foi submetida a um duplo empobrecimento conceitual: reduzir-se-á a um propósito funcional particular, e constrói-se, a partir daí, uma rápida história de suas origens impuras nas entranhas do colonialismo ou do capitalismo. Primeiramente o conceito é interpretado como um instrumento de diferenciação social. Ele é ainda considerado, por muitos antropólogos, como sendo um meio ideológico de vitimização. Como disciplina responsável pela promoção do conceito, a antropologia conspira para a criação de classes, raças, povos colonizados ou qualquer outra distinção semelhante que sirva à subordinação e à exploração (SAHLINS, 1997).

O autor considerou que o sentido antropológico da cultura estava dissolvido no instrumentalismo. Assim sendo, instituições sociais, modos de produção, valores dos objetos, categorizações da natureza e o resto, tudo isso estava reduzido a um mero aparato pelo qual as sociedades ou grupos se distinguem uns dos outros. Nesse contexto, o objeto da antropologia é a diferença cultural. A tarefa da antropologia é a explicação da diversidade cultural. Em segundo lugar o corolário dessa redução do conceito de cultura a uma política de discriminação era a tentação de derivar esse conceito de tal política, através de uma pseudo-história do tipo pecado original. Com efeito, o pecado da cultura foi o orgulho, nada mais que o orgulho ocidental. Em sua génese e operação semântica a noção de cultura carrega os estigmas do capitalismo, repetindo e manifestando os conflitos estruturais do sistema de classe que a produziu (SAHLINS, 1997).

Como um estigma alternativo, Sahlins (1997) identificou através de Nicholas Dirks que a cultura seria fruto do colonialismo, concebido com a finalidade igualmente condenável de diferenciação, quando afirmou que:

> "o conceito antropológico de cultura nunca poderia ter sido inventado se não h*ouvesse* um teatro colonial que tornasse necessário o conhecimento das culturas…Sem o colonialismo, a cultura não poderia ter sido ao mesmo tempo organizada e organizadora, dada na natureza e regulada pelo Estado (Dirks, 1992:3).

Considerou ainda que quando se desenvolveu na Alemanha do final do século XVIII, Johann Gottfried Von Herder antevia relações entre o imperialismo e a antropologia; para esse autor, o conceito especificamente antropológico de cultura estava ligado a "toda uma

filosofia histórica". A associação original da ideia antropológica de cultura com reflexão sobre diferença se opunha à missão colonizadora que hoje se costuma atribuir ao conceito (SAHLINS, 1997).

Diferente a "civilização", que podia ser transferida aos outros, a "cultura" é aquilo que caracterizava de modo singular um determinado povo. Sahlins afirmou que, a cultura de Herder implicava uma perspectiva igualmente ambiciosa, embora discrepante da ideologia dos iluministas sobre a condição humana; além disso, as concepções dos filósofos iluministas eram inteiramente consistentes com a sensibilidade burguesa, a antropologia contra-iluminismo se desenvolveu como uma crítica do individualismo radical.

Apoiando-se na perspectiva da auto consciência da sociedade moderna, Zygmunt Bauman (2012), analisou a cultura e observou que a visão sociológica prevalecente três décadas antes, partiu de um princípio que a cultura era um aspecto da realidade social, um dos muitos fatos sociais que deviam ser adequadamente apreendidos, descritos e representados.

Entretanto, na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi usada também para distinguir as realizações humanas dos fatos duros da natureza. É nesse contexto que Bauman atribui ao significado de cultura tudo o que os seres humanos poderiam fazer. Porém, a tendência geral do pensamento social no decurso do século XIX, foi de naturalizar a cultura, considerando-a como sendo fatos culturais que poderiam ser produtos das ações dos humanos; contudo, uma vez conduzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza, e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim. Só na metade do século XX, de modo gradual, entretanto continuo, essa tendência começou a se inverter: havia chegado a era da culturalização da natureza (BAUMAN, 2012).[8]

Esse conceito segundo Bauman foi cunhado para distinguir e colocar em foco uma área crescente da condição humana destinada a ser subdeterminada, ou algo que não podia ser determinado sem a mediação das escolhas humanas. A ideia de cultura também serviu para reconciliar toda uma série de oposições consideradas enervantes pela sua incompatibilidade ostensiva, ou seja, entre a liberdade e necessidade, entre voluntário e

[8] Esse período sofreu influência de Émile Durkheim e do conceito de fatos sociais.

imposto, teleológico e causal, escolhido e determinado, aleatório e padronizado, contingente e obediente à lei, criativo e rotineiro, inovador e repetitivo, em suma, entre a auto afirmação e a regulação normativa.

Bauman afirmou ainda que não admirava que dois discursos não facilmente conciliáveis se tenham ramificado a partir de um tronco comum, afastando-se cada vez mais; um discurso gerou a ideia de cultura como atividade do espírito que vaga livremente, o lócus da criatividade, da invenção, da autocrítica e da auto transcendência; o outro apresentou a cultura como instrumento da rotinização e da continuidade, uma reserva da ordem social. Entretanto, o produto do primeiro discurso foi a noção de cultura como capacidade de resistir à norma e de se elevar acima do comum; significava aquilo que, presumivelmente, distinguia os espíritos mais ousados, menos submissos e conformistas: irreverência em relação à tradição, coragem de romper horizontes bem delineados, ultrapassar fronteiras bem guardadas e revelar novas trilhas; constitui a história da liberdade humana, da aleatoriedade e contingência de todas as formas de vida produzidas pelo homem. O produto do segundo discurso foi a noção de cultura formada e aplicada na antropologia ortodoxa; nela, cultura queria dizer regularidade e padrão, com a liberdade classificada sob a rubrica de desvio e rompimento da norma. Cultura era um agregado ou um sistema coerente de pressões apoiadas por sanções, valores e normas interiorizadas, e hábitos que asseguravam a repetitividade da conduta no plano individual e a monotonia da reprodução da continuidade no decorrer do tempo da preservação da tradição no plano da coletividade; de acordo com Bauman, esse discurso atribuía à liberdade e à contingência papel semelhante aos dos mitos etiológicos e prevaleceu nas ciências sociais por mais ou menos um século (BAUMAN, 2012).

Discutindo a cultura com base a observação de outros autores, Bauman afirmou que Parsons quando reescreveu a história da ciência social, afirmara que a cultura era chamada a desempenhar o papel decisivo entre os sistemas sociais e de personalidade; sem a cultura nem as personalidades humanas os sistemas sociais não seriam possíveis. A cultura era precisamente o sistema de ideias ou crenças, de símbolos expressivos e orientações de valor que garantiam a perpetuidade dessa coordenação.

Numa visão crítica a ideia de perpetuação da cultura, Bauman afirmou que a cultura é tanto um agente da desordem quanto um instrumento da ordem (como veremos mais adiante no capítulo II); um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de

atemporalidade. O trabalho da cultura não consiste tanto em sua auto perpetuação quanto em garantir as condições para futuras experimentações e mudanças. Ou seja, a cultura se auto perpetua na medida em que não o padrão, mas o impulso de modifica-lo, alterá-lo e substituí-lo por outro padrão continua viável e potente com o passar do tempo. Assim, o paradoxo da cultura podia ser repensado da seguinte maneira: o que quer que sirva para a preservação de um padrão também enfraquece seu poder. A busca da ordem, torna toda ordem flexível a menos que atemporal; a cultura nada pode produzir além da mudança constante, embora só pode produzir mudança por meio de esforço de coordenação (Bauman, 2012).

Nesse contexto afirmou que a sociedade e cultura, assim como a linguagem, mantêm sua distinção, mas ela nunca é a mesma por muito tempo, ele 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 autosustentado quando se ignoram suas aberturas para o futuro. Desse modo, dominar uma cultura significava dominar uma matriz de permutações possíveis, é um conjunto jamais implementado de modo infinitivo e sempre inconcluso, e não uma coletânea finita de significações e a arte de reconhecer seus portadores. O que reúne os fenómenos culturais numa cultura é a presença dessa matriz, um convite constante á mudança, e não sua sistematicidade, ou seja, não a natureza da petrificação de algumas escolhas normais e a eliminação de outras desviantes (BAUMAN, 2012).

Geertz (2012) no seu estudo sobre as ideias usadas pelos povos tribais, o *Pensamento Selvagem*, como referimos anteriormente, afirmou que o antropólogo francês Lévi-Strauss observava que a explicação científica não consiste na redução do complexo ao simples. Ao contrário, ela consiste, de acordo com o autor, na substituição de uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível. O estudo da cultura se tem desenvolvido, como se essa máxima fosse seguida. A ascensão de uma concepção científica da cultura significava a derrubada da visão da natureza humana dominante no iluminismo, e sua substituição por uma visão não apenas mais complicada, mas enormemente menos clara. A tentativa de esclarecê-la, de reconstruir um relato inteligente do que é o homem, tem permeado todo pensamento científico sobre a cultura desde então.

Geertz considerou que a perspectiva iluminista do homem era a de que ele constituía uma só peça com a natureza e partilha da uniformidade geral de composição que a ciência

natural havia descoberto sob o incitamento de Bacon e a orientação de Newton. Entretanto, pode-se afirmar que há uma natureza humana tão regularmente organizada, tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples como o universo de Newton (GEERTZ, 2012).

Tentativas de localizar o homem no conjunto dos seus costumes assumiram diversas direções, adotaram tácticas diversas; mas todas elas agiram em torno de uma única estratégia intelectual que Cliffort chamou de *"concepção estratigráfica das relações entre os fatores biológico, psicológico, social e cultural na vida humana"*. De acordo com essa concepção, o homem é um composto de níveis, e cada um deles superposto aos inferiores e reforçando os que estão acima dele. À medida que se analisa o homem, retira-se camada pós camada, e retiram-se também as variadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Os fatos culturais podiam ser interpretados contra o pano de fundo dos fatos não culturais sem dissolvê-los nesse pano de fundo ou neles dissolver o pano de fundo.

O homem era um animal hierarquicamente estratificado, uma espécie de depósito evolutivo, em cuja definição de cada nível, orgânico, psicológico, social e cultural, tinha um lugar designado e incontestável. Essa evolução levou à identificação de formas universais na cultura, em face da diversidade de costumes no mundo e no tempo, podiam ser encontradas em todo lugar a mesma forma de manifestação; e em função da evolução, existe um esforço para se relacionar tais formas universais com as constantes estabelecidas de biologia, psicologia e organização social humanas. O autor considera que se alguns costumes pudessem ser destacados no meio da cultura mundial como comuns a todas as variantes locais, e se eles pudessem ser ligados a certos pontos invariantes nos níveis subculturais, algum progresso poderia ser feito para especificar quais os traços culturais que são essenciais à existência humana, e quais que são apenas adventícios, periféricos ou ornamentais (GEERTZ, 2012).

Thompson (2011) expõe uma perspectiva de desenvolvimento do termo cultura muito mais abrangente. Entretanto, como observado em Elias (2011), Laraia (1986), Kuper (2002), Sahlins (1997) e Bauman (2012), Thompson considerou que no início do século XIX, a palavra "cultura" era usada como um sinónimo da palavra "civilização". Derivada da palavra latina "*civilis"*, referindo-se a ou pertencendo aos cidadãos, o termo "civilização"foi inicialmente usado na França e na Inglaterra no fim do século XVIII, para

descrever um processo progressivo de desenvolvimento humano, o que significava um movimento em direcção ao refinamento e a ordem, opondo-se à barbárie e à selvageria (por trás desse sentido emergente estava o espírito do Iluminista europeu e a sua confiante crença no carácter progressista da era moderna) (THOMPSON, 2011, p.167).

De acordo com Thompson na França e na Inglaterra os usos das palavras cultura e civilização se sobrepuseram: ambas foram, progressivamente, sendo usadas para descrever um progresso geral de desenvolvimento humano, de tornar-se culto ou civilizado. Entretanto, na língua alemã estas palavras eram constantemente contrastadas, de tal forma que, "Zivilisation" adquiriu uma conotação negativa e "Kultur", uma conotação positiva. Nesses termos, a palavra "Zivilisation" foi associada com polidez e refinamento das maneiras, ao passo que "Kultur" era usada mais para se referir a produtos, artísticos e espirituais nos quais se expressavam a individualidade e a criatividade das pessoas. O contraste germânico entre Kultur e Zivilisation estava ligado a padrões de estratificação social do início da Europa moderna, conforme analisado por Norbert Elias (2011) (THOMPSON, 2011).

Assim, os alemães com "sua *Intelligentsia"* usavam o termo Kultur para expressar sua posição peculiar, para distinguir-se em suas realizações, das classes superiores às quais não tinham acesso. Nesse sentido a situação da Intelligentsia alemã diferia da francesa. Na França havia também um grupo emergente de intelectuais, como Voltaire e Diderot, mas eles foram assimilados pela grande sociedade cortesã de Paris, enquanto seus colegas da Alemanha foram excluídos da vida da corte. Dessa forma, a Intelligentsia alemã buscou sua realização e encontrou seu orgulho em outro lugar, no campo da academia, da ciência, da filosofia, da arte, isto é, no campo da Kultur, com certeza, um espaço por onde a classe cortesã da Alemanha dificilmente teria acesso (THOMPSON, 2011, p.168).

Thompson (2011) afirmou também que no fim do século XVIII e início do XIX, o termo "cultura" era também comummente usado em trabalhos que buscavam oferecer histórias universais da humanidade. Esse uso foi, particularmente, forte na literatura alemã[9]. Para se compreender esse fato, Thompson esclarece ter percebido que foi em um trabalho de Adelung, de 1782, que a expressão *"Cultur-Geschichte"* – "história da

[9]Por exemplo Thompson explica que nos trabalhos de Adelung, Herder, Meiners e Jenisch;

cultura", apareceu pela primeira vez, e o termo era usado no sentido de cultivo, melhoramento e enobrecimento das qualidades físicas e intelectuais de uma pessoa ou de um povo. Em seguida J.G. Von Herder, também entre 1784 e 1791 publicou a obra em quatro volumes, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, sobre primeiras histórias da cultura. Nessa obra Herder preferiu falar em culturas no plural, chamando a atenção para as características particulares de diferentes grupos, nações e períodos. Esse novo sentido de cultura foi subsequentemente adotado e elaborado no século XIX, por Gustav Klemm, E.B. Tylor e outros, cujos escritos etnográficos ofereceram um estímulo para o desenvolvimento da Antropologia.

Assim sendo, Elias afirmou que o conceito alemão de Kultur, no emprego corrente, implicava uma relação diferente, com movimento. Reportava-se a produtos humanos que são semelhantes a flores do campo, obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos nos quais se expressava a individualidade de um povo. O conceito de civilização minimizava as diferenças nacionais entre os povos: enfatizava o que era comum em todos os seres humanos ou, deveria sê-lo. Manifestava, desse modo, a autoconfiança de povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram estabelecidas, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas (ELIAS, 2011).

Em outro trabalho apresentado no mesmo seminário sob o título "*Les civilisations: Éléments et formes*", o sociólogo Marcel Mauss esboçou a concepção de civilização que ele e Emile Durkheim expuseram durante vários anos no *Année sociologique*. Mauss discorreu rapidamente sobre o que ele denominava usos e vulgares em frases como: civilização francesa, budista ou islâmica. O que estava em debate nesse caso eram maneiras específicas de pensar, posturas mentais, para as quais ele preferia usar a palavra *mentalité*. Civilização também não devia ser restringida a sinónimo de artes, tampouco ser equiparada a kultur, no sentido de aquisição de cultura (KUPER, 2002, p. 48-49).

O novo substantivo "civilização" reunia noções de requinte e refinamento, bem como de progresso intelectual e político. Contudo, embora Febvre afirmasse que a palavra civilização havia sido criada para designar uma nova ideia, ainda que um tanto vaga a princípio, Starobinski transforma a palavra em precursora da ideia. Essa reflexão foi estimulada pelo fato de que o uso da palavra civilização ficou corrente ao mesmo tempo que a palavra "progresso" em seu sentido moderno: "ambas estavam destinadas a manter

uma relação bastante íntima". Reflectindo sobre esses dois neologismos, os filósofos concluíram que eles descrevem tanto o progresso fundamental da história como o resultado final desse processo (Kuper, 2002).

Do ponto de vista sociológico, civilização é, primeiramente, coletiva e distintiva. Mas esse conceito não equivale ao que os durkheimianos chamavam de *consciência coletiva* de uma sociedade, pois ela estava confinada a uma população particular. Além disso, ao contrário das tradições culturais puramente locais, a civilização é nacional, universal e, acima de tudo, progressista. Com a difusão internacional da ciência e de novas tecnologias como o cinema, o fonógrafo e a radiotelefonia, começava a nascer uma nova civilização, que permeia todas as formas de música, todos os sotaques, todas as palavras e todas as notícias, a despeito de todas as barreiras. Ela é acima de tudo exercida de acordo com as tradições e contextos diferenciados dos povos sejam eles avançados tecnologicamente ou não, atravessando gerações seculares desde a condução primitiva do homem até ao homem atual. Nesse contexto as etapas de desenvolvimento do homem estruturaram de forma evolutiva sua condição como elemento cultural, conforme se poderá constatar no desenvolvimento e conceitualização da cultura.

1.2. Desenvolvendo e conceitualizando da cultura

De acordo com Laraia, o conceito de cultura, pelo menos como utilizado atualmente, foi definido pela primeira vez por Tylor. Mas o que ele fez foi formalizar uma ideia que vinha crescendo na mente humana. A ideia de cultura estava ganhando consciência antes de John Locke (1632-1704) que, em 1690, ao escrever *Ensaio acerca do entendimento humano*, procurou demonstrar que a mente humana não era mais do que uma caixa vazia por ocasião do nascimento, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo que hoje se chama de endoculturação. Ainda com referência a John Locke, Laraia cita o antropólogo americano Marvin Harris (1969) que expressou bem as implicações da obra de Locke para a época: *"nenhuma ordem social era baseada em verdades inatas, uma mudança no ambiente resultava numa mudança no comportamento"* (LARAIA, 1986).

Meio século depois, Jackes Turgot (172-1781), ao escrever o seu *Plano para dois discursos sobre história universal*, afirmou que: o homem era possuidor de um tesouro de

signos que tinham a faculdade de multiplicar infinitamente; e que o homem era capaz de assegurar a retenção de suas ideias eruditas, comunicá-las para outros homens e transmiti-las para os seus descendentes como uma herança sempre crescente (LARAIA, 1986).

Laraia (1986) afirmou que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) em seu *Discurso sobre a origem e o estabelecimento da igualdade entre os homens,* em 1775, seguiu os passos de John Locke e de Turgot ao atribuir um grande papel à educação, chegando mesmo ao exagero de acreditar que esse processo teria a possibilidade de completar a transição entre os grandes macacos (chimpanzé, gorila e orangotango) e os homens. O autor fez ainda uma crítica dizendo que após a definição de Tylor sobre cultura, era de se esperar que existisse um razoável acordo entre os antropólogos a respeito do conceito. Tal expectativa seria coerente com o optimismo de Kroeber que, em 1950, escreveu o seguinte: *"a maior realização da antropologia na primeira metade do século XX foi a ampliação e a clarificação do conceito de cultura"*. Mas na verdade, as centenas de definições formuladas após Tylor, serviram mais para estabelecer uma confusão do que ampliar os limites do conceito. Tanto é que em 1973, Geertz escreveu que o tema mais importante da moderna teoria antropológica era o de *"diminuir a amplitude do conceito e transformá-lo num instrumento mais especializado e mais poderoso teoricamente"* (LARAIA, 1986).

Em 1871, Tylor definiu cultura como sendo todo o comportamento aprendido, tudo aquilo que não depende de uma transmissão genética, como se diria hoje. Em 1917, Kroeber acabava de romper todos os laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo *"O super orgânico"*. O homem passou a ser diferenciado dos demais animais por ter ao seu dispor a possibilidade da comunicação oral e a capacidade de fabricar instrumentos capazes de tornar mais eficiente o seu aparato biológico. Assim, o homem é o único ser possuidor de cultura (LARAIA, 1986).

Elias (2011) também discutiu uma outra expressão que foi a *Kultiviert* (cultivado). Esta aproximava-se muito do conceito ocidental de civilização. Até certo ponto, representou a forma mais alta de ser civilizado: até mesmo pessoas e famílias que nada realizam de *Kulturell* podem ser *Kultiviert*. Tal como a palavra civilizado, Kultiviert referiu-se primeiramente à forma da conduta ou comportamento da pessoa. Descreveu a qualidade pessoal das pessoas, suas habilitações, suas maneiras, sua fala, suas roupas, ao

contrário de Kulturell, que não aludiu diretamente às próprias pessoas, mas exclusivamente a realizações humanas peculiares.

Kuper afirmou também que Weber definiu cultura como *"o legado de uma parcela finita da infinidade de fatos do mundo sem significado, que tem significado e importância do ponto de vista dos seres humanos"*. Sua expressão mais característica foi a vida religiosa. Weber insistia, nesse contexto, que a *"as convicções e os valores são tão reais quanto as forças materiais e que elas podem transformar a natureza da realidade social"*. A cultura, entretanto, era vulnerável. Seus alicerces estavam sendo minados pela civilização, pelas forças corrosivas e irresistíveis da ciência, pela racionalização, pela burocratização e pelo materialismo. Em sua defesa, a cultura pode contar apenas as probabilidades caóticas de renovação carismática e o trabalho defensivo do intelectual. Continuou afirmando que Woodruff D. Smith também extraiu uma linha académica liberal sobre cultura na qual declarou que os académicos da tradição liberal abordavam cultura com um espírito científico, buscando leis de desenvolvimento. Eles definiam cultura num sentido antropológico: *"Quer dizer, eles se interessavam principalmente pelos padrões de pensamento e comportamento característicos de todo um povo, e não pelas atividades intelectuais e artísticas da elite*" (Kuper, 2002, p.59)

Na Grã Bretanha, bem como na França e na Alemanha, a crise política europeia da década de 1930 suscitou novos e ansiosos debates em torno das questões de cultura e civilização. Entretanto, os intelectuais recorriam de forma mais direta a uma tradição mais inglesa de reflexões sobre a posição que a alta cultura ocupava na vida de uma nação. O ponto de referência dos intelectuais era a tese de Matthew Arnold, na qual se constatava que a cultura estava ameaçada por dois fatores: a civilização material e a cultura de massa (KUPER, 2002).

Eliot também aparece com dúvidas sobre a validade de uma civilização. No entanto foi levado a repensar toda questão sobre cultura, e define-a diante de uma plateia alemã como sendo:

> … o modo de vida de um determinado povo que vive junto num mesmo lugar. Essa cultura pode ser vista em suas artes, seu sistema social, seus hábitos e costumes e sua religião. Mas tudo isso junto não constitui a cultura…uma cultura é mais do que a reunião de artes, costumes e crenças religiosas. Todas essas

> coisas agem entre si e para compreender verdadeiramente uma é preciso compreender todas (KUPER, 2002, p.60)[10].

A imagem de sociedade de Eliot era hierárquica, porém orgânica. O importante era uma estrutura de sociedade na qual haveria, do topo à base, uma graduação contínua de níveis culturais.

Em suma, cultura inclui todas as atividades e interesses característicos de um determinado povo. Ela não estava confinada a uma minoria privilegiada, como acreditava Matthew Arnold, mas abarcava o majestoso e o humilde, a elite e o popular, o sagrado e o profano (KUPER, 2002, p.60-61).

Entretanto Sahlins constatou que nem todos os antropólogos tinham a mesma opinião sobre a cultura, porque os críticos modernos e pós-modernos não o perceberam quando faziam objeções ao sentido essencialista e totalizante do conceito antropológico de cultura, alegando que nenhuma cultura era assim. Segundo a perspectiva clássica de Radcliffe-Brown, a cultura ou o costume era uma consideração secundária, simples meio ideológico, historicamente contingente, de manutenção do sistema social. Na França, a antropologia estava ligada a sociologia e só recentemente a antropologia francesa aceitou o conceito americano de cultura. Ao contrário da Grã-Bretanha que admitia uma sinonimização parcial entre cultura e civilização (citando Tylor), a França ficou alérgica ao conceito de cultura até após a Primeira Guerra Mundial. Como se pode observar, várias vezes os contrastes e oposições entre a França e Alemanha, durante o início do século XX, continuaram por motivos da antítese *civilisation/Kultur*, formulada pelo contra iluminismo (SAHLINS, 1997).

Bauman (2012), também, tratou sobre o desenvolvimento da cultura como conceito, Bauman analisou duas perspectivas: a perspectiva britânica e a americana. Na perspectiva britânica um grupo de indivíduos interligados, enquanto para os americanos representavam um sistema de normas interligados. Os britânicos queriam saber, em primeiro lugar, como e por que as pessoas se integram; ao passo que os americanos tinham curiosidade sobre o modo como normas e princípios coperam ou se chocam. Os dois grupos eram aficionados pelo conceito de "papel", que ambos consideravam indispensável e fundamentalmente como ferramenta analítica para tornar inteligíveis os dados empíricos dispersos. Mas os britânicos viam o papel como vínculo mediador que integrava o comportamento individual

[10]Palestras publicadas como um apêndice em *notes Towards the Definition of Culture*. Londres: Faber and Faber, 1948. P120.

às exigências da estrutura social, enquanto os americanos preferiam colocá-lo na posição de mediador entre a conduta individual e a intrincada rede de normas e imperativos morais.

Para Bauman, A. Kroeber e C. Kluckhohn, depois de dividirem com cuidado as definições de cultura reunidas em três grupos, continuaram convencidos de que o que tornava cada grupo diferente dos outros era a diversidade dos aspectos que os autores haviam escolhido como traços definidos de um campo semântico que, de outro modo, seria comum[11].

Uma década mais tarde de Kroeber e Kluckhohn, o autor Albert Carl Cafagna produziu divisões nominalmente diferentes: definições que enfatizavam a herança social, o comportamento aprendido, as ideias ou o comportamento padronizado. Mais perto dessa descoberta, Bauman afirmou que estavam os sociólogos e antropólogos que promoviam a distinção entre duas compreensões da cultura: a vinculada a valores e a neutra em relação a eles.

Assim sendo, de acordo com Bauman, a distinção feita por Edward Sapir entre uma cultura que encarna qualquer elemento socialmente herdado na vida do homem, e outra que se refere a um ideal bastante convencional de refinamento individual, a mesma palavra apareceu em dois campos semânticos distintos: no primeiro caso opôs-se ao estado da natureza, ou seja, a falta de um conhecimento tradicional socialmente hereditário; no segundo caso, foi contrastado com determinada rudeza pela negligência ou falha de processos de refinamento (educacionais) (BAUMAN, 2012).

Entretanto, Clifford Geertz deu mais ênfase às generalizações que possam ser feitas sobre o homem como homem; para ele, essas generalizações não podem ser descobertas através de uma pesquisa baconiana de universais culturais, uma espécie de pesquisa de opinião dos povos do mundo em busca de um consenso que de fato não existe e, além disso, que as tentativas de assim proceder conduzem à espécie de relativismo que toda a abordagem se propunha evitar.

Na tentativa de lançar tal integração do lado antropológico e alcançar uma imagem mais exacta do homem, Clifford propõe duas ideias:

[11] Segundo estes autores, a essência terminológica das divergências reconhecidas foi adequadamente enfatizada pela escolha de verbetes classificatórios; havia na taxonomia de Kroeber e Kluckhohn, definições descritivas, históricas, normativas, psicológicas, estruturais e genéticas.

> A primeira delas é que a cultura é vista melhor não como complexos de padrões concretos de comportamento, costumes, usos, tradições, feixes de hábito, como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle, como tem sido, planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam de "programas", para governar o comportamento). A segunda ideia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extra genéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento (GEERTZ, 2012, p.32-33).

Entretanto o autor considerou que nenhuma dessas ideias é completamente nova, mas certos desenvolvimentos recentes, tanto em antropologia ou em outras ciências, tornam-nas susceptíveis de uma afirmação mais precisa, além de emprestar-lhes certo grau de apoio empírico que anteriormente não tinham (GEERTZ, 2012).

Geertz (2012) considerou também que a perspectiva da cultura como *mecanismo de controle* iniciou-se com o pressuposto de que o pensamento humano é essencialmente social como público; ou seja, seu ambiente natural é o ambiente familiar, o mercado e a praça da cidade, no qual pensar consiste não nos acontecimentos na cabeça, mas num tráfego entre símbolos significantes como palavras, para a maioria, mas também gestos, desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos como relógios, ou objectos naturais como jóias, em fim, qualquer coisa que seja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência. Tais símbolos, para a maioria dos indivíduos, são dados. Ele os encontra em uso corrente na comunidade quando nasce, e eles permanecem em circulação após sua morte, acontecendo apenas alguns acréscimos, subtrações ou alterações parciais, como igualmente afirmou Koenig (1968) em *"Elementos de sociologia"*.

Assim, considerou que o conceito de cultura tem seu impacto sobre o do homem na medida em que quando é visto com um conjunto de mecanismos símbolos para controle do comportamento, fontes de informações extrassomáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam. Tornar humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direcção dos padrões culturais, sistemas de significados e identidades criados e construídos historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objectivo, e direcção às nossas vidas (GEERTZ, 2012).

O conceito de cultura que emergiu no final do século XVIII e início do XIX e que foi principalmente articulado pelos filósofos e historiadores alemães pode ser descrito como a concepção clássica e definida da seguinte forma:

> "cultura é o processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos académicos e artísticos e ligado ao carácter progressista da era moderna" (THOMPSON, 2011, p.170).

Entretanto, a concepção clássica privilegia alguns trabalhos e valores em relação a outros; ela trata esses trabalhos e valores como a maneira pela qual os indivíduos podem se tornar cultos, isto é enobrecidos na mente e no espírito. Esse privilégio outorgado a certos trabalhos e valores estava ligado a auto afirmação e a autoimagem da *Intelligentsia* alemã e à confiante crença no progresso associado ao Iluminismo europeu. Mas o conceito de cultura não poderia carregar o peso desses pressupostos por muito tempo, conforme afirmou Thompson (2011); como se observou, Herder começou por quebrar esses valores ou pressupostos clássicos, que veio a culminar no fim do século XIX, com a incorporação do conceito de cultura à nova disciplina emergente, a antropologia (THOMPSON, (2011, p.170)

Thompson (2011) afirmou que o estudo dos fenómenos culturais é uma preocupação de extrema importância para as ciências sociais, pelo fato de a vida não ser apenas uma questão de objectos e fatos que ocorrem na natureza, mas sim, ela é também, em primeira instância, uma questão de acções e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem. Num sentido mais amplo, o estudo dos fenómenos culturais pode ser pensado como o estudo do mundo sócio-histórico constituído como um campo de significados.

Pensando dessa maneira, o conceito de cultura se refere a uma variedade de fenómenos e a um conjunto de interesses, que hoje, são partilhados por estudiosos de diversas disciplinas, desde a sociologia e antropologia, até a história e a crítica literária.

Em nome da simplicidade Thompson (2011) distinguiu quatro tipos de sentidos: O primeiro deles é aquele que surgiu nas primeiras discussões sobre cultura, especialmente as que tiveram lugar entre os filósofos e historiadores alemães nos séculos XVIII e XIX; nessas discussões, o termo cultura era, geralmente, usado para se referir a um processo de desenvolvimento intelectual ou espiritual, um processo que diferia sob certos aspectos de civilização. Pode-se descrever esse uso tradicional do termo como a concepção clássica de cultura. Com o aparecimento da disciplina Antropologia no fim do século XIX, a concepção clássica deu lugar a várias concepções antropológicas de cultura. Nesse contexto Thompson distinguiu duas dessas concepções as quais denominou de *concepção*

descritiva e de *concepção simbólica*. A concepção descritiva de cultura refere-se a um variado conjunto de valores, crenças, costumes, convenções, hábitos e práticas características de uma sociedade específica ou de um período histórico. Ao passo que a concepção simbólica muda de foco para com um interesse com simbolismo: os fenómenos culturais, de acordo com essa concepção, são fenómenos simbólicos, e o estudo da cultura está essencialmente interessado na interpretação dos símbolos e da ação simbólica (Thompson, 2011).

A concepção simbólica é um ponto de partida apropriado para o desenvolvimento de uma abordagem construtiva no estudo dos fenómenos culturais. Mas a debilidade dessa concepção, conforme explica Thompson, está no fato de ela dar uma atenção insuficiente às relações sociais estruturadas nas quais os símbolos e as acções simbólicas estão sempre inseridas. Dessa forma Thompson formulou o que chamou de *concepção estrutural de cultura*. De acordo com essa concepção, os fenómenos culturais podem ser entendidos como formas simbólicas em contextos estruturados; e a análise cultural pode ser pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas. Nesse ponto de vista insere-se a análise, no âmbito da concepção estrutural da cultura, da comunicação de massa, por ela se interessar pela produção e transmissão de formas simbólicas (Thompson, 2011, p.65-166).

Bauman afirmou que circunstâncias históricas levaram o termo "cultura" a ser incorporado a três universos de discursos diferentes, que em cada um dos três contextos ele organizava um campo semântico diverso. Isto significa que em cada caso o termo conota um conceito diferente. As três noções sobre o conceito de cultura são as seguintes: a primeira, a cultura como conceito hierárquico; a segunda, a cultura como conceito diferencial; e a terceira, o conceito genérico de cultura. Na primeira noção de cultura, considera-se a cultura como parte separável do ser humano é uma propriedade muito peculiar e partilha com a personalidade a qualidade singular de ser ao mesmo tempo a essência definidora e a característica descritiva do ser humano; a qualidade do ser humano pode ser moldada e adaptada, mas também é possível ser abandonada, nua e crua, como uma terra inculta, largada e cada vez mais selvagem; a noção hierárquica de cultura é saturada de valor e sua expressão indica apenas assumir uma posição na discussão a respeito da comparabilidade e/ou relatividade das soluções culturais (Bauman, 2012).

Na segunda noção, o termo "cultura" é empregue para explicar as diferenças visíveis entre comunidades de pessoas. Nessa condição, o pressuposto mais importante é a crença lockiana que se resume na afirmação de que os seres humanos não são totalmente determinados pelo genótipo; ou seja, o equipamento inato do ser humano, por mais rico que seja, ainda deixa os homens despreparados para o modo humano de vida; daí, essas várias formas socioculturais que chegam a ser mutuamente exclusivas podem corresponder a um só conjunto de condições não sociais (biológicas, natural-ambientais, ecológicas); o conceito diferencial de cultura é logicamente incompatível com a noção de universais culturais; a única ideia de universalidade compatível com o conceito diferencial de cultura é a presença universal de algum tipo de cultura na espécie humana; com base no pressuposto analítico universal, genérico, os usuários do conceito diferencial devem, nesse contexto, se esforçar para construir um arcabouço substituto em que se possam fixar suas descobertas (Bauman, 2012).

Finalmente a terceira noção do termo "cultura", a noção genérica, ela é construída em torno da dicotomia mundo humano mundo natural; ou melhor, da antiga e respeitável questão filosófica social europeia, a distinção entre "actus hominis" (o que acontece ao homem) e "actus humanis" (o que o homem faz). O conceito genérico tem a ver com os atributos que unem a espécie humana ao distingui-la de tudo o mais; ou seja, o conceito genérico de cultura tem a ver com as fronteiras do homem e do humano. Em sua forma mais simples, o conceito genérico de cultura consiste em atribuir à própria cultura a qualidade de característica universal de todos os homens. Nesse sentido, é típica a afirmação de Clifford Geertz (2012): *"o homem é o animal que produz ferramentas, fala e símbolos… só ele ri; só ele sabe que vai morrer; só ele nega o acasalamento com a mãe e a irmã; só ele inventa aviões de outros mundos… Só ele tem cultura".*

Desse modo, Bauman afirmou que Geertz combinou argumentos extraídos da moderna análise filosófica da condição existencial humana com descobertas psicológicas e princípios metodológicos seminais da humanidade em geral. A cultura, entretanto, afirmou Bauman, era muito mais que o agrupamento de normas e costumes padronizados dos diferencialistas; ela era uma abordagem específica, totalmente humana, da tragédia da vida, arraigada, em uma análise, na habilidade específica da mente humana de ser intencional ativa e criativa.

Thompson retomando a concepção descritiva considerou que a abordagem de Tylor envolvia uma série de pressupostos metodológicos acerca de como a cultura devia ser estudada. Esses pressupostos definiram a cultura como objecto de pesquisa científica sistemática; produziram o que pode ser descrito como a *ciência do conceito de cultura*. Ao passo que a primitiva concepção clássica da cultura era uma noção humanística ligada ao cultivo das faculdades humanas através de trabalhos académicos e de arte, a concepção descritiva, da forma como emergiu dos escritos de Tylor e de outros autores, era vista como a viga mestra de uma disciplina científica emergente que se preocupava com a análise, classificação e comparação dos elementos constitutivos das diferentes culturas. Assim sendo, a cientifização do conceito de cultura não eliminou a ênfase primitiva na ideia do progresso; ela simplesmente inscreveu essa ideia no marco referencial evolucionista (THOMPSON, 2011).

Thompson (2011) afirmou ainda que Malinowski, escrevendo nos anos de 1930 e 1940, defendeu uma "teoria científica da cultura" e endossou uma teoria evolucionista qualificada; mas seu principal interesse era desenvolver uma abordagem funcionalista da cultura, na qual os fenómenos culturais pudessem ser analisados em termos de satisfação das necessidades humanas. A concepção de cultura em pregada por Malinowski era uma versão daquilo que Thompson denominou por concepção descritiva. Os seres humanos diferenciam-se sob dois aspectos. Em primeiro lugar, diferenciam-se em função de sua estrutura corporal e características fisiológicas; o estudo dessas variações é a tarefa da antropologia física. E depois se diferenciam em termos de sua "herança social" ou cultural.

Apesar das diferentes ênfases que são evidentes nos escritos de Tylor, Malinowski e outros, eles partilham uma visão comum da cultura e das tarefas do estudo dos fenómenos culturais. Thompson caracterizou essa visão como a "concepção descritiva" da cultura, uma concepção que pode ser resumida como se segue: *a cultura de um grupo ou sociedade é o conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como os artefatos, objectos e instrumentos materiais, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade;* e o estudo da sociedade envolve, pelo menos em parte, a comparação, classificação e análise científica desses diversos fenómenos (THOMPSON, 2011, p.173).

Discutindo a concepção simbólica Thompson (2011) afirmou que em anos recentes a concepção simbólica de uma cultura foi colocada no centro dos debates antropológicos por Clifford Geertz (2012), cuja obra magistral *A Interpretação das Culturas* representa uma

tentativa para delinear as implicações dessa concepção para a natureza da pesquisa antropológica. Geertz descreveu seu conceito de cultura como "semiótico" ao invés de "simbólico", mas essa diferença de terminologia não era significativa. Isto porque a dominação dominante em Geertz estava nas questões de significado, de simbolismo e de interpretação. "Acreditando, com Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significados que ele mesmo teceu, Thompson entende a cultura como sendo essas teias, e sua análise, portanto, como sendo não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca de significados". A cultura é uma "hierarquia estratificada de estruturas significativas"; consiste de acções, símbolos e sinais, de "trejeitos, lampejos, falsos lampejos, paródias", assim como de manifestações verbais, conversações e solilóquios. Ao analisar a cultura, entramos em emaranhadas camadas de significados, descrevendo e redescrevendo acções e expressões que são já significativas para os próprios indivíduos que estão produzindo, percebendo e interpretando essas acções e expressões no curso de sua vida diária (THOMPSON, 2011, p.175).

A abordagem interpretativa de Geertz sobre o estudo da cultura é de grande interesse, representando um desenvolvimento dentro da antropologia, que converge em certos aspectos com desenvolvimentos em outros pontos das ciências sociais e humanas. Subjacente a essa abordagem, eis a concepção de cultura escrita por Thompson como "concepção simbólica", e que pode ser caracterizada de maneira ampla como se segue: *cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que incluí acções, manifestações verbais e objectos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças.* A análise cultural é, em primeiro lugar e principalmente, a elucidação desses padrões de significado, a explicação interpretativa de significados incorporados às formas simbólicas. Visualizada dessa maneira, a análise dos fenómenos culturais torna-se uma atividade bastante diferente daquela implicada na concepção descritiva, com seus consequentes pressupostos a respeito da classificação e da análise científica, da mudança evolucionista e de interdependência funcional (THOMPSON, 2011).

É com base na interpretação dessas formas simbólicas e de seus significados, que permitem aos indivíduos perceberem determinantes culturais que participaram na formação de suas identidades, despertando consciências de existência do presente através de símbolos, valores e significados herdados do passado e suas possíveis transformações, conforme explicam Hall e Bauman. É essa cultura que fez com que a organização que

estudamos e trazemos nesta tese resistisse e estivesse conservada até hoje e com capacidade de tornar vivos esses determinantes culturais para transmiti-las às novas e futuras gerações, como também abordaremos no capítulo V.

CAPÍTULO II: A IDENTIDADE TRADICIONAL AFRICANA E O DIÁLOGO COM A MODERNIDADE

A perspectiva africana de cultura desenvolvida por Altuna (2006), inicialmente, e posteriormente por Serrano e Waldman (2010), demonstra a realidade de um conceito de cultura distante dos pressupostos teóricos eurocêntricos, como visto no capítulo anterior, baseados na superioridade civilizatória entre nações e povos, na qual prevalece a tendência de que se os europeu não chegassem ao continente africano, estes não seriam civilizados e não teriam cultura. O contrário é que a visão de Altuna sobre a evolução da cultura africana e a dos povos bantu em particular, permite afirmar a africanidade construída por parte destes, contrapondo a ideia de que os povos africanos e sua cultura são primitivos conforme as teorias eurocêntricas vistas inicialmente no capítulo I. Com efeito, Altuna afirmou que durante milénios, os povos africanos foram dando forma à sociedade. Criaram um conjunto de ideias, atributos, hábitos, crenças e ritos, significados, símbolos, valores, concepções estéticas, organização social e costumes, que formam o ambiente sobreposto ao puramente natural dado e informam o modo de vida organizado, transmitido sem descontinuidade. A cultura tradicional, na sua concepção, é uma herança recebida e transmitida pelos indivíduos e pela sociedade (ALTUNA, 2006, p. 16).

Considerou que o choque de culturas, que iniciou com a expansão europeia na África, não pode deixar o africano desenraizado. Há princípios, valores, reflexões e estruturas que a África negra não pode perder porque constituem a sua especificidade-identidade cultural, ou seja, o manancial da sua vivência, a sua riqueza humana e moral. O passado colectivo, as raízes de um povo, constituem a herança e o património sagrado que cada indivíduo e cada comunidade recebem dos antepassados para ser o seu alimento, a razão profunda da sua existência (ALTUNA, 2006, p. 16-17).

Altuna admite que a manifestação da cultura africana pode sofrer evolução através da ação inovadora ao afirmar que a África Negra e os Bantu conservam uma personalidade milenária, mas precisam de conhecer, defender, purificar, expurgar e desenvolver a herança recebida e abri-la a sãs inovações. Para tal, elas, as culturas, devem tornar-se cada vez mais humanas, múltiplas através dos tempos, criativas, dinâmicas, e devem acompanhar as vicissitudes dos grupos sociais, que não podem permanecer imóveis, corroborando com Geertz (2012) e Koenig (1968) (ALTUNA, 2006, p. 17).

A religião jogou sempre um papel decisivo na origem de todas as civilizações até ao ponto de cada religião formar uma civilização. Assim, recordemos apenas o Cristianismo e a civilização europeia, o Bramanismo e a civilização indiana, o Budismo e a Mongólia, o Islamismo e a árabe. A cultura tradicional aparece enformada pela Religião Tradicional africana. Se a religião acompanhou as culturas desde o seu nascimento, deve continuar a enformar o subsequente dinamismo cultural. Naturalmente todas civilizações têm outros ingredientes imprescindíveis: ciência, filosofia, arte, trabalho e economia (ALTUNA, 2006, p. 17).

Altuna constatou uma realidade da qual os Bantu, em contínuo regime migratório, apresentam hoje um cruzamento racial muito complexo. Afirma possuir indícios certos de que os povos Bantu provêm de uma extraordinária explosão demográfica havido, segundo alguns autores, nas mesetas do Bachi e Nigéria. Essa explosão iniciou sensivelmente há 2000 ou 2500 anos e, em seguida, dispersaram-se empreendendo, assim, a maior migração verificada em África. Entretanto, ainda continuam desconhecidos os motivos e a forma como a realizaram, mas é um fenómeno histórico de grande importância, realizado durante muito tempo, e numa vasta extensão que se prolongou até ao século XIX (ALTUNA, 2006, p. 19).

O termo Bantu aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical «*ntu*», comum a muitas línguas Bantu, significa «homem, pessoas humanas». O prefixo «ba» forma o plural da palavra «*Muntu*» (pessoa) que é o singular de «Bantu». Por tanto, Bantu significa «seres humanos, pessoas, homens, povos».

Altuna faz referência a tese sobre a unidade cultural negro-africana elaborada por Ch.A.Diop, historiador senegalês, afirmando que a mesma ultrapassou os particularismos etnográficos, e reúne toda a cultura negro-africana numa unidade comunitária. Baseia a realidade cultural na realidade negro-egípcia que se espalhou por toda África negra. Afirma ainda que para Ch.A.Diop, um movimento horizontal domina a história negro-africana: a unidade cultural da África negra (ALTUNA, 2006, p. 29), na qual não encontramos culturas superiores e dominantes em relação a outras, independentemente dos tais particularismos e, caminhando numa direção contrária à visão eurocêntrica da cultura vista por Kupper (2002), Sahlins (1997) e Elias (2011).

Assim sendo, de acordo com Altuna, a noção de cultura e da unidade cultural em Ch.A.Diop, ajuda-nos a compreender a noção que ele tem da história. Para Diop, a cultura não se reduz à experiências particulares das regiões africanas (a civilização Ashanti, a civilização Congo, a civilização Pende, a civilização egípcia-núbia), mas à manifestação original e global destas culturas regionais.

Segundo Diop em sua obra *Nations Negres et Culture*, a cultura deve ser entendida como uma manifestação espiritual e global da comunidade negra em todos os aspectos: Todas as experiências (estatais, artísticas, linguísticas, económicas, filosóficas…) acumuladas pelos Negros africanos, através de todos os tempos, desde as primeiras balbuciasses no Egipto proto-histórico (ALTUNA, 2006, p. 29).

Serrano e Waldman (2010) falam sobre a África tradicional, a qual consideram-na, tendo em conta as suas tradições, como sendo o conjunto de culturas estabelecidas que, do ponto de vista geográfico, são pertencentes ao sul do deserto do Saara, corroborando na mesma via iniciada por Diop. Também chamado *mundo da tradição*, tem servido de inspiração e referência a diáspora negra, procurando resgatar a sua identidade, no sentido de que possa ser possível voltar-se para as suas raízes culturais e históricas.

Essa África que possuí uma pluralidade e vigorosa heterogeneidade de manifestações culturais, conforme afirmam Serrano e Waldman (2010), o conceito de solidariedade tradicional constituí poderoso instrumento de compreensão, permitindo identificar os tentames que compõem o núcleo mais peculiar da africanidade, assegurando uma visão unificadora do continente. Nesse viés, o conceito de solidariedade tradicional polariza-se com duas conceituações fundamentais. Uma delas reporta ao mundo moderno ou, sinteticamente à modernidade. A outra polariza com o próprio mundo tradicional em sentido mais amplo, qual seja, o formado pela totalidade das sociedades "pré-modernas", ao seu modo igualmente contraposto à modernidade (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 126).

Entretanto a parte relacionada com a modernidade, tem sido definida pelas ciências sociais como uma sociedade geradora de um enquadramento simultaneamente técnico e unificador, grafada via de regra como ocidental. A modernidade constituiria um sistema surgido na Europa a partir da Baixa Idade Média, conquistando desde então crescente supremacia, processo esse caracterizado pela radicalização das suas demandas civilizatórias (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 127).

Mesmo assim, esses autores consideram que, apesar da modernidade, a tenacidade da tradição africana foi posta à prova em incisivas experiências históricas, mantendo-se viva pela capacidade que os africanos têm demonstrando em recriar as suas experiências ancestrais, atualizando-as permanentemente sem perder o que nelas há de original, constituindo naquilo que Amadou Hampté-Bâ (1993) tivera definido por *tradição viva* (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 128).

Nas sociedades tradicionais africanas, em larga medida, o domínio da tradição confunde-se com a chamada economia aldeã. Esta mantém intensa relação com o meio ambiente, do qual retira grande parte dos subsídios necessários para seu sustento quotidiano. Nessa óptica, assinala-se que para o africano genuíno, a sua identidade está, em primeiro lugar, centrada no núcleo familiar. A família constituí o cerne da vida social no continente, conotando-o com suas cores mais características. É justamente a sua existência que permite compreender por que a África tem suportado séculos de agressões contínuas, mas entretanto suas tradições resistiram e continuam resistindo no tempo.

A família africana, por exemplo, é uma categoria muito ampla, incluindo, além dos membros que no mundo ocidental são considerados, "parentes diretos", ela oferece uma gama de "parentes distantes", daí ser denominada família extensa. Os laços que unem os indivíduos que têm consciência de pertencimento a uma linhagem ou clã afirmam-se com base em diversas práticas sociais, consolidando um forte sentimento de solidariedade, e que permite, na maior parte dos casos, a manutenção de práticas culturais específicas conforme se verá com as *Bakama* do Tchizo no capítulo 4. Essa consciência de pertencimento aprofunda-se a partir dos ritos de iniciação que ocorrem desde a mais tenra idade, processando-se a construção de um *eu* coletivizado. Nessa esfera, o indivíduo encontra proteção contra qualquer vicissitude ou perigo vindo "de fora" do seu grupo, amiúde associados com os estranhos (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 129-130).

Na África, a família extensa é o verdadeiro centro de gravidade da vida social, base para a perpetuação das culturas e do continente como um todo. Nesse aspecto, cabe ressaltar que os conhecimentos tradicionais são herdados, em primeira instância, no seio da família, pelo fato de serem considerados como propriedade esclusiva desta e que vai sendo transmitido de geração em geração. Muitos desses conhecimentos transpuseram o continente africano através de um processo realizado durante séculos de escravização dos povos da África negra, e para onde se passou a exercer também esse conhecimento

tradicional herdado por aqueles à quem a história da colonização e dos colonizadores da África deserdou das suas famílias.

2. 1. Identidade e modernidade transformadora: revisando Hall e Bauman

Hall (1992) em sua obra "*Identidade cultural e pós-modernidade"* inicia com a ideia de que *"as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estavam em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado".* A "crise de identidade" foi vista, nesse contexto, como parte de um processo que estava deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

O autor se propôs, nesse texto, explorar algumas questões sobre a identidade cultural na modernidade tardia e avaliar se existia uma "crise de identidade", em que consistia essa crise e em que direção ela estava indo. Para os teóricos que acreditam que as identidades modernas estão entrando em colapso, o argumento se desenvolve com base na existência de um tipo diferente de mudança estrutural que possibilitou a transformação das sociedades modernas do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, género, sexualidade, etnia, raça, e nacionalidade, que, no passado nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si", estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento constitui uma *"crise de identidade"* para o indivíduo (HALL, 1992).

O autor distinguiu três concepções de identidades: sujeito do Iluminismo, sujeito Sociológico, e Sujeito Pós-moderno.

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, de consciência e de ação, cujo "centro" consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era

a identidade de uma pessoa e que era também uma concepção individualista do sujeito e de sua identidade (HALL, 1992).

De acordo com Hall (1992) a noção do sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que, este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com "outras pessoas importantes para ele", que mediavam para o sujeito os valores, sentidos, e símbolos, ou seja a cultura, dos mundos que ele habitava. De acordo com G.H. Mead e C.H. Cooley, *"a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade"*. O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós", contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo cultural e social.

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, segundo Hall (1992), esse sujeito está se tornando fragmentado; ele passa ser composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. As identidades que compunham as paisagens sociais "lá fora" e que asseguravam a conformidade objetiva com as "necessidades" objectivos da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais institucionais.

A identidade torna-se, nesse contexto, uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). A identidade é definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em redor de um "eu" coerente. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente (HALL, 1992).

Bauman (2012) um pouco como Hall (1992), sobre identidade fragmentada, considerou que a identidade torna-se um tema de reflexão aprofundada quando a sua probabilidade de sobrevivência sem reflexão começa a diminuir ou começa a aparecer uma coisa problemática, uma tarefa. Bauman (2012) atribuiu a ocorrência desse fenómeno ao

advento da era moderna, com a passagem da atribuição à realização: deixar os seres humanos perderem para que possam determinar seu lugar na sociedade.

Com base nesse pressuposto Bauman afirmou que não se pensa em identidade quando o pertencimento vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender; quando se pertence seguindo apenas os movimentos que parecem óbvios simplesmente pela ausência de competidores. Essa pertença só é possível num mundo localmente confinado: somente quando as totalidades a que se pertence forem definidas pela capacidade de massa cinzenta. Nesses mini mundos, estar aqui dentro é diferente de estar lá fora, e a passagem do aqui para lá, dificilmente ocorre, se é que chega a ocorrer (BAUMAN, 2012).

Bauman (2012) passou a explicar a caracterização dessa modernidade, ante os efeitos inevitáveis de transformação que impõe sobre a identidade, ao afirmar que *"a marca da modernidade é a ampliação do volume e do alcance da mobilidade, e de forma inevitável, o enfraquecimento da influência da localidade e das redes locais de interação. A modernidade é também uma era de totalidades de supra locais, de comunidades imaginadas orientadas ou aspiradas, de construção de nações e de identidades culturais compostas, postuladas ou construídas" (BAUMAN, 2012)*.

Afirmou que Fredrick Barth ao tratar do nacionalismo moderno, considerou que a existência continuada de uma categoria étnica só depende da manutenção de um limite territorial, não importa quanto sejam mutáveis os fatores culturais selecionados como postos de fronteira. Para Barth, é a fronteira étnica que define o grupo. Assim sendo, a identidade dessa substância cultural (sua unidade, totalidade, distinção) é artefato de uma fronteira firmemente traçada e vigiada com rigor, embora os planejadores e os guardiões das fronteiras em geral insistam na ordem oposta de causalidade (BAUMAN, 2012).

O autor estabeleceu ainda uma relação de existência entre a identidade pessoal e a identidade social; o mesmo considerou que a identidade pessoal confere significado ao "eu". A identidade social garante esse significado, além disso, permite que se fale de um "nós" em que o "eu", precário e inseguro, possa se abrigar, descansar em segurança e até se livrar de suas ansiedades. O "nós" feito de inclusão, aceitação e confirmação é o domínio da segurança gratificante, desligada do apavorante deserto de um lá fora habitado por "eles". A segurança só é obtida quando se confia em que "nós" temos o poder da aceitação e a força para proteger aqueles que já foram aceitos. A identidade é percebida

como segura se os poderes que a certificaram parecem prevalecer sobre “eles” (BAUMAN, 2012).

Politicamente trás à discussão a visão comunitarista da cultura, se coloca em oposição à ambição homogeneizada da “cultura nacional”, tal como corporificada nas práticas de seu autoproclamado guardião e gerente, o Estado Nação. Entretanto, sociologicamente falando, a visão não parece tão evidente assim; segundo Bauman (2012), a promoção pelo Estado da “cultura nacional” foi uma proclamação da cultura como sistema, ou seja, uma totalidade encerrada em si mesma. Funcionava pela eliminação de todos os resíduos de costumes e hábitos que não se encaixassem no modelo unificado, destinado a se tornar obrigatório na área sob a soberania do Estado, agora identificada como território nacional. *“Esse modelo era organicamente oposto ao multiculturalismo”*, condição a partir da qual a perspectiva da cultura nacional podia ser concebida apenas de forma negativa, como fracasso do projeto administrado pelo Estado; como a persistência de muitos conjuntos distintos e autónomos de valores e normas comportamentais; portanto, como ausência de uma autoridade cultural dominante e incontestada (BAUMAN, 2012).

Entretanto, o comunitarismo, ou seja, a totalidade da cultura local, não rompe com essa percepção. O postulado comunitarista do multiculturalismo presume, tal como o fizera o projeto da cultura nacional, o carácter totalista, sistêmico, da cultura. Apenas inverte a avaliação da presença de tantas dessas totalidades num único domínio político e postula sua forçosa continuação lá onde o projeto de cultura nacional propugnava sua dissolução orientada num único sistema de cultura nacional. Nesse contexto Bauman recorre ao estudo realizado por Alain Touraine, na qual ele distingue dois fenômenos confundidos com muita frequência, em detrimento do debate público: “multiculturalismo” e “multicomunitarismo”: “O pluralismo cultural só pode ser alcançado desmantelando-se as comunidades definidas pela relação com a sociedade, uma autoridade e uma cultura. É necessário rejeitar a noção de uma sociedade multicomunitarista a fim de defender a ideia de uma sociedade multicultural” (BAUMAN, 2012).

De acordo com Bauman, o multiculturalismo e a ideia comunitarista estão em total oposição: “a criação de sociedades e autoridades políticas com base na identidade cultural e em tradições comuns é contrária a ideia de multiculturalismo.” Seu resultado genuíno seria a “fragmentação do espaço cultural numa pluralidade de fortalezas comunitárias, ou

seja, em grupos politicamente organizados cujos líderes retiram a legitimidade, a influência e o poder do apelo exercido pela tradição cultural".

Entretanto, observemos que existem diferenças entre os dois projetos: primeiro lugar o projeto da cultura nacional foi concebido como suplemento necessário a outra ideia moderna: a universalidade da cidadania; o suplemento da cultura nacional era de fato necessário para integrar o que a impessoalidade da cidadania havia separado; este permitia que a república dos cidadãos iguais funcionasse com tranquilidade, e dava também, segurança aos cidadãos contra as consequências perniciosas de suas escolhas feitas na condição de indivíduos, prometendo estender a rede de proteção da solidariedade comunal sob a individual. Nesse sentido, o projeto comunitarista revela uma veia antimoderna, conservadora e bastante pronunciada; não é restringido e mantido dentro de limites pelo compromisso de Estado-Nação com a república e a liberdade dos cidadãos. A comunidade cultural é apenas o que ela se declara, uma comunidade cultural que existe apenas por cortesia da tradição comum (BAUMAN, 2012).

Em segundo lugar, a comunidade cultural do projeto comunitarista, considerada auto consciente auto proclamada e postulada, nada tem para mantê-lo unida além da lealdade inabalável de seus membros. A esse respeito é muito diferente da comunidade pré-moderna que em tese ela revive ou imita uma totalidade genuína em que os aspectos da vida isolada e sintetizados como cultura eram interligados e jamais codificados como um conjunto de regras a serem aprendidas e seguidas. Ela é profundamente diferente do projeto moderno de "comunidade nacional", o qual tinha como alvo a recriação dessa totalidade em plano supra local (BAUMAN, 2012).

A terceira diferença desses projetos vem da contradição na qual pregadores e defensores das comunidades culturais quase inevitavelmente desenvolvem uma mentalidade de fortaleza sitiada. Na verdade quase todas as características do mundo circundante parecem conspirar contra o projeto. O sentimento de fragilização não alimenta a confiança, enquanto a falta de confiança alimenta uma suspeita que beira a paranóia. Para sua própria segurança espiritual, as comunidades culturais precisam de muitos inimigos quanto malvados e ardilosos. Os pregadores e potenciais líderes das comunidades culturais se sentem muito bem no papel de patrulheiros de fronteira (BAUMAN, 2012).

O autor critica que por mais de um século, as culturas foram definidas basicamente como tecnologias de discriminação e distinção, fábricas de diferenças e oposições. Mas o

diálogo e a negociação também são fenómenos culturais, como tal, ganham em nossa era de pluralidade, uma importância crescente. A construção pragmática a que se dá o nome de "humanidade" é também um projeto cultural, um empreendimento que não está fora do alcance da capacidade cultural humana.

Bauman (2008) trás uma visão analítica e ao mesmo tempo crítica sobre a modernidade e seus efeitos sobre os indivíduos, o que se pode chamar inicialmente de uma modernidade dirigida, forçada e que detinha o poder de controlo total e involuntário sobre a sociedade. Bauman considerou desse modo, que o tipo de modernidade que era alvo, mas também o marco cognitivo, da teoria crítica clássica parece, em retrospecto, pesado, quando confrontado com a leve modernidade contemporânea; melhor ainda, sólido, distinto de líquido ou liquefeito; condensado, quando confrontado com capilar; por fim, sistémico em oposição ao estilo de rede. Essa foi a modernidade repleta de tendências totalitárias; uma sociedade totalitária de homogeneidade forçada e compulsória se avultava no horizonte como seu destino final, uma ameaça inerradicável ou um espectro nunca exorcizado por inteiro. Essa modernidade foi a inimiga amaldiçoada da contingência, da variedade, da ambiguidade, da obstinação e da idiossincrasia, e estava propensa a aniquilá-las.

No entanto o autor comparou as duas sociedades afirmando que a sociedade que ingressou no século vinte e um, não era menos moderna da que ingressou no século vinte; o máximo que se poderia dizer é que ela era moderna de uma maneira um pouco diferente. O que a fez moderna era o que diferenciava a modernidade de todas as outras formas históricas de coabitação humana: a modernização compulsiva e obsessiva, contínua e que nunca parava, a ânsia avassaladora e endémica pela destruição criativa.

Para todos os efeitos, naquele contexto, ser moderno significava ser incapaz de parar, como afirmou: *"nós nos movemos e estamos destinados a continuar nos movendo não tanto pelo "atraso na satisfação", como sugeriu Max Weber, mas devido a impossibilidade de sermos satisfeitos: o horizonte da satisfação, o fim do esforço e a merecida auto congratulação fogem mais rápido do que o mais veloz dos corredores"*. Ser moderno significava estar perpetuamente à frente de si mesmo, em um estado de constante transgressão; mas também significava ter uma identidade que só poderia existir como um projeto não realizado, ante a impossibilidade da sociedade ter sido satisfeita, como afirmou (BAUMAN, 2008).

De acordo com Bauman (2008), existem duas características que tornaram a modernidade nova e diferente: a primeira é o colapso e o declínio das primeiras ilusões modernas, isto é, existe um final para a estrada que percorremos, algo como uma sociedade boa, justa, livre de conflitos em qualquer de suas formas visualizadas; um estado de equilíbrio entre oferta e demanda, que satisfaça todas as necessidades; um estado de perfeita ordem, no qual tudo está em seu devido lugar e nenhum lugar está em dúvida; um estado de questões totalmente transparentes; um estado de completo controle sobre o futuro, livre da contingência, da contenção, da ambivalência e das consequências não antecipadas dos empreendimentos humanos. A segunda característica insere-se na mudança seminal e a desregulamentação, privatização das tarefas e dos deveres modernizadores. Ou seja, o que costumava ser visto como uma tarefa para a razão humana, como dote e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado e atribuído a recursos administrados individualmente.

Considerou ainda que a modernidade original era mais pesada na parte de cima e, a modernidade que vive atualmente é leve do topo, mas à custa das camadas médias e inferiores, às quais foram relegadas a maior parte da carga da modernização contínua. Assim sendo, Bauman (2008) cita Drucker quando afirmou que *"não havia mais salvação pela sociedade"*; e que *"não existia essa coisa chamada sociedade"*, declarava também Margaret Thatcher de forma ainda mais rude. As sociedades não contavam mais com grandes líderes para dizer-lhes o que fazer e para livrá-los das responsabilidades pelas consequências de suas ações; no mundo dos indivíduos só existem outros indivíduos de quem você pode pegar exemplo.

Contextualizando a modernidade, Bauman foi peremptório em declarar que agora na nova modernidade somos todos indivíduos; não por escolha, mas por necessidade. Somos indivíduos de *jure*, ou seja, sem se importar se somos ou não indivíduos de fato: a auto-identificação, o autogerenciamento e a auto-afirmação, e acima de tudo a auto-suficiência do desempenho de todas as três tarefas são nosso dever, comandemos ou não os recursos que o desempenho do novo dever exige. Muitos de nós fomos individualizados sem que nos tornássemos indivíduos, e muitos são assombrados pela suspeita de que não são indivíduos o bastante para enfrentar as consequências da individualização. Assim sendo o autor apresentou, desse modo, uma definição sobre a individualização na perspectiva de Ulrich Beck que observou que em *Sociedade de risco*, a individualização se referia a *"especialistas lançando suas contradições e conflitos aos pés do indivíduo e deixando*

para ele ou ela o bem-intencionado convite para julgar tudo isso criticamente baseado nas próprias noções dele ou dela" (BAUMAN, 2008).

O impulso modernizador, em qualquer de suas expressões, significou uma crítica compulsiva da realidade. A privatização do impulso significa uma autocrítica compulsiva: ser um indivíduo de *jure* significa não ter ninguém para culpar por nossa própria miséria, buscando as causas de nossas próprias derrotas em nossa indolência e preguiça. O indivíduo de *jure*, não pode se transformar no indivíduo de fato sem antes se tornar cidadão. Não existem indivíduos autónomos sem uma sociedade autónoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e decidida, que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros (BAUMAN, 2008).

Bauman (2008) fez uma abordagem sobre o progresso e a modernidade. Para ele o fato de a autoconfiança ter sido o único fundamento sobre o qual descansava a confiança no progresso, não era de admirar que essa confiança tendia ser vacilante por razões seguintes: primeiro a ausência de uma agência capaz de levar o mundo adiante, ou seja, a mais dolorosa e menos respondível pergunta de nossos tempos modernos tardios ou pós-modernos, não é *"o que há para fazer"* (para tornar o mundo melhor ou mais feliz), mas *"quem o fará"*; segundo é que fica cada vez menos claro o que uma agência deveria fazer para melhorar o mundo. As visões de uma sociedade feliz pintadas em muitas cores e por muitos pincéis no curso dos dois últimos séculos provaram ser "castelos na areia", ou seja, impossível de serem vividas. Por se considerar, e como se constatou historicamente, que cada forma do projeto social produziu ao menos tanta miséria quanto felicidade. Isto se aplica em igual medida aos dois principais antagonistas do desenvolvimento histórico da sociedade, ao marxismo e ao liberalismo económico.

Entretanto, Bauman acreditou que a modernidade não conhece outra vida senão a feita: a vida dos homens e mulheres modernos é uma tarefa, e uma tarefa ainda incompleta que sempre exige mais cuidado e esforço. A condição moderna em sua expressão "tardia" ou "pós-moderna" fez essa modalidade de vida ainda mais obstrutiva; ou seja, o progresso não mais como uma questão interina, levando por fim a um estado de perfeição, isto é, um estado no qual tudo que tivesse que ter sido feito foi feito e nenhuma outra mudança fosse necessária (BAUMAN, 2008, p.146).

A questão da exequibilidade do progresso e do futuro foi articulado por Pierre Boudieu, ao afirmar que *"para planejar o futuro é necessário controlar o presente"*.

Entretanto Bauman acredita que o que importa agora é o controle individual sobre o próprio presente. E para muitos dos indivíduos contemporâneos, um controle sobre o próprio presente é indeciso ou de todo ausente. Considera ainda que vivemos num mundo de flexibilidade universal e sem perspectiva penetrando em todos os aspectos da vida individual (BAUMAN, 2008).

Os efeitos da modernidade incidem sobre a pobreza dos povos, conforme Bauman diz que nessa condição da economia rapidamente globalizada e crescentemente extraterritorial, produz lacunas de riqueza e renda cada vez mais profundas entre as secções de população mundial em melhor e pior situação e dentro de cada sociedade. Ela é conhecida por lançar pedaços cada vez maiores da população na pobreza e por torná-los permanentemente invictos de qualquer trabalho reconhecido socialmente como racional em termos económicos e útil em termos sociais (Bauman, 2008, p.148). Com base no relatório das Nações Unidas de 1998, sobre Programa de Desenvolvimento, Bauman constatou que apesar do consumo global de bens e serviços ter dobrado de 1975 para 1997, por exemplo, e de ter sido multiplicado por seis desde 1950, um bilhão de pessoas não podem satisfazer nem mesmo suas necessidades elementares. Os efeitos da crescente polarização inter e intra-societária de riqueza, renda e oportunidades de vida, têm sido amplamente estudados e discutidos, embora pouco tenha sido feito para reverter esses efeitos e menos ainda para deter a marcha da tendência.

Bauman considerou que a identidade agora se tornou um prisma, através do qual outros aspectos tópicos da vida contemporânea são localizados, agarrados e examinados. Questões estabelecidas de análise social estão sendo desmontadas e renovadas para se adaptarem ao discurso que agora gira em torno do eixo da identidade. Por exemplo: a discussão sobre justiça e igualdade tende a ser conduzida em termos de reconhecimento. A cultura é debatida em termos de diferença individual, grupal ou de categoria, miscigenação e hibridização, enquanto o processo político ainda é teorizado com maior frequência em torno das questões dos direitos humanos (o direito a identidade separada) e da política da vida (a construção, negociação e afirmação da identidade) (BAUMAN, 2008).

Considerou também que a descoberta de que as coisas não se mantêm na sua forma para sempre e que podem ser diferentes do que são é uma experiência ambígua. A imprevisibilidade cria a ansiedade e o medo: o mundo está cheio de acidentes e surpresas, não se deve nunca diminuir a vigilância ou abandonar as armas. Mas também a

instabilidade, maciez e flexibilidade das coisas também podem incitar a ambição e a resolução: podemos tornar as coisas melhores do que são e não precisamos ficar satisfeitos com o que existe, pois nenhum veredicto da natureza é final, nenhuma resistência da realidade é inquebrantável. Podemos sonhar com uma vida diferente, ou seja, mais decente, tolerável e agradável. E se, além disso tivermos confiança em nosso poder de pensamento e na força de nossos músculos, também podemos actuar sobre os sonhos e, quem sabe, até forçá-los a se tornarem verdadeiros indivíduos de fato, e não de *Jure*, como vimos anteriormente (BAUMAN, 2008).

Pode-se dizer, nesse contexto, que ao colocar o mundo em movimento, ela expôs a fragilidade e a instabilidade das coisas e abriu a possibilidade e a necessidade de remodelá-las. Bauman disse que Marx e Engels elogiaram os capitalistas, os revolucionários burgueses, por derreterem os sólidos e profanarem o sagrado que por muitos séculos, restringiram os poderes criativos dos humanos. Os humanos são livres para se auto criar. O que eles são depende de um veredicto inapelável da Providência, não é matéria de predestinação. Immanuel Kant também insistia, de acordo com Bauman, que todos somos dotados com a faculdade da razão, essa poderosa ferramenta que nos permite comparar as opções em oferta e fazer nossas escolhas individuais; mas se usarmos essa ferramenta de maneira adequada, chegaremos todos a conclusões similares e aceitaremos um código de coabitação que a razão nos diz ser melhor. Talvez as pessoas precisem ser forçadas a ser livres, como suspeitava Rousseau. Ou quem sabe a liberdade recém-adquirida precisa ser usada para as pessoas mais do que pelas pessoas (BAUMAN, 2008).

A incompletude da identidade e a responsabilidade individual para sua conclusão são uma ambivalência, que estão intimamente relacionados a todos os outros aspectos da condição moderna. Por mais que tenha sido colocado em nossos tempos e por mais que se apresente em nossas reflexões, a identidade não é uma questão privada. O que a ideia de "individualização" traz é a emancipação do indivíduo da determinação atribuída, herdada e inata do carácter social dele ou dela: uma separação corretamente vista como uma característica muito clara e seminal da condição moderna. Em breve síntese, a individualização consiste em transformar a identidade humana em alguma coisa dada em uma tarefa e de arcar com as consequências de seu desempenho; em outras palavras, consiste em estabelecer uma autonomia de *jure* para tornar-se de fato (BAUMAN, 2008).

Escrevendo no começo do século XX, Max Weber sugeriu que a racionalidade instrumental é o principal fator que regula o comportamento humano na era da modernidade, ou seja, talvez seja o único que poderá emergir intacto da batalha das forças motivacionais. A questão dos fins parecia então ter sido estabelecida, e a tarefa remanescente de homens e mulheres modernos era selecionar os melhores meios para os fins. Acredito, no entanto, fosse ou não correta a visão de Weber no começo do século XX, que sua verdade evaporou, gradual mas incessantemente, enquanto o século caminhava para seu final. Finalmente hoje, os meios não são a principal fonte de insegurança e ansiedade. O século XX destacou-se na superprodução dos meios, que foram gerados a uma velocidade constantemente acelerada, alcançando as necessidades conhecidas. Meios abundantes vieram buscar os fins a que podiam servir (BAUMAN, 2008).

E assim, o problema da identidade que assombra homens e mulheres desde o advento dos tempos modernos mudou de forma e conteúdo. Costumava ser o tipo de problema que os peregrinos enfrentavam e lutavam para resolver: uma questão de como chegar lá. Hoje é um problema que os errantes, pessoas sem domicílio, enfrentam todos os dias: *"aonde eu poderia ou deveria ir? E aonde esta estrada que peguei me levará?"*. Em outras palavras, a incerteza que atormenta os homens e as mulheres na passagem do século XX não é tanto como obter as identidades de sua escolha e tê-las reconhecido pelas pessoas à sua volta, ou seja, mas que identidade escolher e como ficar em alerta para que outra escolha possa ser feita em caso de a identidade antes escolhida ser retirada do mercado ou despida de sedução (BAUMAN, 2008, p.187).

Bauman considerou finalmente que a era da identidade estava cheia de som e fúria. A busca pela identidade divide e separa; porém, a precariedade da solitária construção da identidade faz com que os construtores de identidade busquem um bode expiatório para pendurar nele seus medos e ansiedades vividos individualmente e executar os ritos de exorcismo na companhia de outros indivíduos, singularmente temerosos e ansiosos. Para ele, as fronteiras não são desenhadas para repelir e proteger identidades já existentes. Como explicou o grande antropólogo norueguês Frederick Barth, é justamente o oposto: *"as identidades comunais compartilhadas são subprodutos de febril desenho de fronteiras. Só depois que os postos de fronteira foram cavados é que os mitos de sua antiguidade foram inventados e as recentes origens culturais e políticas da identidade foram cuidadosamente cobertas pela história de sua génese"* (BAUMAN, 2008).

Retomando Hall (2009) ao analisar os caribenhos na diáspora considerou que o destino dos imigrantes caribenhos que viviam no Reino Unido, nos Estados Unidos ou no Canadá, não era mais externo à história caribenha do que o Império foi para a chamada história interna da Grã-Bretanha, embora esta seja a forma como a historiografia contemporânea os construíra. Entretanto, a questão da diáspora era abordada por causa do fato de se imaginar a nação *(nationhood)* e a identidade caribenhas, no contexto de uma era de globalização crescente, onde os efeitos da modernidade exercem continuamente sua influência Bauman, (2008). Assim como sugeriu Benedict Anderson, de acordo com Hall (2009), as nações não podem ser apenas entidades políticas soberanas, mas também comunidades imaginadas. Trinta anos após a independência, como são imaginadas as nações caribenhas?

Nessa óptica da análise, o autor constatou que os assentamentos negros na Grã-Bretanha não eram totalmente desligados de suas raízes no Caribe. Fato evidente era o livro *Narratives of Exile and Return*, de Mary Chamberlain, que continha história de vida dos migrantes barbadianos para o Reino Unido, e enfatizava como os elos permaneciam fortes. Observou também, nesse livro, que os barbadianos tinham mantido vivo no exílio um forte senso do que era a terra de origem e tentavam preservar uma identidade cultural barbadiana. Esse quadro era confirmado também por pesquisas feitas entre os migrantes caribenhos em geral no Reino Unido, aquilo que se poderia denominar por "identidade associativa" com as culturas de origem permanecendo fortes, mesmo na segunda ou na terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação. A força do elo umbilical estava reflectida também nos números crescentes de caribenhos aposentados que retornavam à terra (HALL, 2009).

Na situação da diáspora, afirmou Hall (2009), as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que os unem à uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: a qualidade de ser caribenho, que eles compartilhavam com outros migrantes do Caribe, colocava-lhes nessa condição, conforme tratado por Bauman (2012) em decorrência de Allan Tourene sobre a evidência do multicomunitarismo e multiculturalismo.

Hall afirmou que os entrevistados de Mary Chamberlain também falavam das dificuldades sentidas por muitos dos que retornaram às suas sociedades de origem. Sua maioria sentia falta dos ritmos de vida cosmopolita, com os quais tinham se aclimatado;

sentiam também que a terra se tornara irreconhecível. Entretanto, nas suas terras eram vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências adquiridas na diáspora. Sentiam-se felizes por estar em casa. Era uma sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento a qual não se precisava viajar muito longe para experimentar (HALL, 2009, p.27).

O mais importante é que Hall presumia que a identidade cultural era algo que emanava do nascimento, constituindo parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva do eu mais interior e impermeável a algo mundano, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades, podem forçar as pessoas a migrar o que causa a dispersão.

A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica, na qual as sociedades são integradas por diversos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Àqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, ou pereceram por muito tempo, e que foram dizimados pelo trabalho pesado e pela doença. A terra não pode ser sagrada, pois se for violada e, esvaziada. O que se denominou de Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a modernidade estava marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial (HALL, 2009).

Hall (2009) considerou também que os povos do Caribe têm suas raízes nos quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; nesse âmbito, foram forçados a se juntar no quarto canto (nesse caso América), na cena primária do novo Mundo. Suas rotas são tudo menos puras; a grande maioria deles é de descendência africana. Sabe-se que o termo África é uma construção moderna que se refere a uma variedade de povos, etnia s, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situou-se no tráfico de escravos. No Caribe, os indianos e chineses se juntaram mais tarde à África: o trabalho semiescravo entrou junto com o da escravidão. A distinção da cultura caribenha é justamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais africanos, asiáticos e europeus.

O resultado híbrido da cultura caribenha não pode ser mais facilmente desagregado em seus elementos autênticos de origem. O receio de que, de alguma forma, isso faça da cultura caribenha nada mais que um simulacro ou uma imitação das culturas dos

colonizadores não precisa, pois obviamente esse não é o caso porque a lógica colonial em funcionamento era evidente sobre uma "crioulização" ou então a existência do fenómeno "transcultural". Nesse contexto, pode-se perceber que através da transculturação, grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante. É um processo da "zona de contacto", um termo que invoca a "copresença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas cujas trajetórias passaram se cruzar". É a lógica disjuntiva que a colonização e a modernidade ocidental introduziram no mundo (HALL, 2009, p.31).

No início de 1990, Hall fez uma série de TV chamada "Canção da Redenção", para a BBC, sobre os diferentes tributários culturais dentro da cultura caribenha. Nas visitas que realizou em relação a serie, o que mais lhe surpreendeu foi a presença dos mesmos elementos rastreadores básicos, junto com as formas pelas quais estes haviam sido singularmente combinados em distintas configurações em cada lugar. Essa participação fez-lhe sentir a África mais próxima do Haiti e da Jamaica. Ainda assim, a forma com que os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do vudu haitiano, constituía uma mistura específica que se encontrava no Caribe ou na América latina, embora tenha havido análogos, onde quer que sincretismos semelhantes tenham emergido da esteira da colonização. O estilo da pintura haitiana, por exemplo, que frequentemente foi descrito como primitivista, era uma das mais complexas representações dessa dupla consciência religiosa, cristianismo e vudu. O pintor haitiano fazia uma prece a ambos os deuses, cristão e vudu, antes de iniciar seu trabalho. Esse pintor via no trabalho como uma tarefa essencialmente visionária e espiritual; ele cantava a história de sua tela, "*santos negros e viajantes em trajes brancos e torsos cruzando o rio"*, enquanto pintava (HALL, 2009).

A cultura caribenha era essencialmente impelida por uma estética diaspórica afirmou (Hall, 2009). Continuou afirmando que em termos antropológicos, suas culturas são irremediavelmente impuras. Tal impureza tão frequentemente construída era em si mesma uma condição necessária à sua modernidade. Como observou uma vez o romancista Salman Rushdie, "o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções" é como a novidade entra no mundo (HALL, 2009, p.34), (BAUMAN, 2008).

Entretanto, uma relação entre as culturas caribenhas e suas diásporas não poderia ser concebida em termos de origem e cópia, de fonte primária e reflexo pálido. Tinha de ser compreendida como a relação entre uma diáspora e a outra. Aqui o referencial nacional não era muito útil. Os Estados-nação impuseram fronteiras rígidas, Bauman, (2008), dentro das quais se esperava que as culturas florescessem. Esse foi o relacionamento primário entre as comunidades políticas nacionais soberanas e suas "comunidades imaginadas" na era do domínio dos Estados-nação europeus. Esse foi também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção da nação após a independência.

Portanto, Hall considerou ser importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural era tida como sendo desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espácio-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxaram os laços entre a cultura e o lugar. As culturas têm seus locais bem como demarcações territoriais e, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição com diferença, ou de reciprocidade sem começo. Nessa perspectiva, as identidades negras britânicas não eram apenas um reflexo pálido de uma origem verdadeiramente caribenha, destinada a ser progressivamente enfraquecida. São o resultado de sua própria formação relativamente autônoma. Entretanto, a lógica que as governava envolvia os mesmos processos de transplante, sincretização e diasporização que antes produziam as entidades caribenhas, só que agora, operam dentro de uma referência diferente do tempo e espaço (HALL, 2009, p.36).

Retomando a questão de reconstrução das identidades caribenhas por um retorno às suas origens, Hall (2009) acreditava que retrabalhar a África na trama caribenha tinha sido o elemento mais poderoso e subversivo da política cultural do século vinte; porém, isso não se deveu ao fato de estar ligado ao passado e herança africanos por uma cadeia inquebrantável por gerações, mas pela forma como se decidiu produzir de novo a África dentro da narrativa caribenha. Os sinais e traços da presença africana estavam por toda parte. A África vivia, não apenas na retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas na língua ou nos padrões rítmicos da música, mas na forma como os jeitos empregavam os dizeres africanos tinham estorvado, modulado e subvertido o falar do povo caribenho, a forma como eles apropriam o inglês, a língua maior (HALL, 2009). Outrossim, era preciso compreender que a África a ser reconstituída não seria a mesma à da época ou dos séculos

da escravidão; alguns valores mantiveram a sua originalidade, outros perderam sua originalidade dando espaço para o surgimento de novos valores e formas de identidade.

A formação cultural caribenha, traços brancos, europeus, ocidentais e colonizadores sempre foram posicionados como elementos em ascendência, o aspecto declarado: os traços negros, africanos, escravizados e colonizados, dos quais havia muitos, sempre foram não ditos, subterrâneos e subversivos, governados por uma lógica diferente, sempre posicionaram em termos de subordinação e marginalização. As identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais das sociedades caribenhas ou de suas rotas de procedência culturais (HALL, 2009).

De acordo com Hall (2009), as lutas por redescobrir as rotas africanas no interior das complexas configurações da cultura caribenha e falar, através desse prisma, das rupturas do navio da escravidão, colonização, exploração e racialização produziram não somente a única revolução bem sucedida no Caribe anglófono nesse século, como também a formação do sujeito negro. Na Jamaica, por exemplo, seus traços ainda poderiam ser encontrados em milhares de locais não investigados, nas congregações religiosas de todos os tipos, formais e irregulares; nas vozes marginalizadas dos pregadores e profetas populares de rua, muitos deles loucos declarados; nas histórias folclóricas e formas narrativas orais; nas ocasiões cerimoniais e ritos de passagem; na nova linguagem, na música e no ritmo da cultura popular urbana, assim como nas tradições políticas e intelectuais. Por mais que o poder colonizador lutasse contra essas evidências, a própria história se encarregava em aflorá-los (Hall, 2009, p.41).

Um exemplo do que o autor referiu anteriormente era o rastafarismo; essa ideologia que se manifestava em forma de canto e do ritmo, se destinava àquele espaço politizado mais amplo, de onde se poderia falar por aqueles despossuídos pela independência. Mas sua relevância se fundava na prática extraordinariamente contemporânea de ler a bíblia através de sua tradição subversiva. A Babilônia de que ele falava onde as pessoas ainda sofriam, não era o *"Egito"*, mas Kingston. O rastafarismo exerceu um papel crucial no movimento, moderno que tornou negras, pela primeira vez, a Jamaica e outras sociedades caribenhas. Numa tradução ulterior, essa doutrina e discurso estranhos salvaram as jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos nas cidades britânicas nos anos 60 e 70 e deu-lhes orgulho e autoconhecimento (Hall, 2009). Esses exemplos demonstram

que cultura não era somente uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não era uma arqueologia. A cultura era uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu trabalho produtivo e depende, sobretudo, de um conhecimento da tradição. É preciso antes de tudo conhecer a tradição para exercer a cultura na sua maior representatividade.

Outro aspecto discutido por Hall é o das identidades multiculturais que emanam das migrações sociais. De acordo com Hall (2009), "*multicultural é um termo qualificativo que descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade original*" (Hall, 2009, p.50). Em contrapartida, o termo multiculturalismo é considerado substantivo; refere-se a estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade, gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente usado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. Existem muitos tipos de sociedade multicultural, como por exemplo, os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha, a França, a Malásia, o Sri Lanka, a Nova Zelândia, a Indonésia, a África do Sul, a Nigéria, e muitos outros. Entretanto, todos possuem uma característica em comum, são, por definição, todas sociedades heterogéneas; não encontraremos em parte alguma uma sociedade multicultural que seja homogénea em pelo menos um só dos seus atributos, a não ser que ela parte da própria heterogeneidade para construir uma identidade hibridizada na qual todos indivíduos da sociedade se reconhecem e se identificam.

Num contexto sócio-educacional a experiência sobre manifestação do hibridismo foi estudado por Gomes (2011) na sua obra *"Traços do hibridismo nas práticas de docentes universitários angolanos egressos de universidades brasileiras"*. Gomes constatou que durante a prática docente desses professores, existiam elementos didaticamente separados, porém teoricamente conjugados entre si, que se evidenciaram nos elementos da fala que se distanciavam da sua fonte original, nos elementos estrangeiros, nos relatos que destroem as estruturas de referência, na negociação com a temporalidade, nos signos diferentes no tempo e no espaço e, na descanonização dos conteúdos originais. Entretanto, pode-se ver assim manifestada traços do hibridismo cultural desses angolanos no espaço geográfico e sócio-cultural de sua origem diferentemente da tradição vigente do estudo que procurou perceber o indivíduo a partir do que ele chamou de "nova cultura" enquanto viventes da diáspora. O estudo levou a concluir que as práticas pedagógicas dos imersos naquilo que

esse autor denominou de “escola angobrasileira”, possuem características que os aproximam às práticas comuns das instituições onde estudaram no Brasil, mas que não se distanciam totalmente daquela onde trabalham em Angola (GOMES, 2011).

A perspectiva brasileira nos demonstra que Machado, (2006) ao estudar a oralidade afro-brasileira constatou que a memória dos afro-brasileiros não separa o presente do passado. A memória assume a condição de representações coletivas, trazendo no seu contexto a história de um povo. É o exemplo das congadas, no Brasil, que permitem perceber a forma de organização política do povo Bantu. O rei coroado no Brasil remete ao acontecimento de onde várias etnias aceitam o mesmo chefe, este se tornaria rei de todo o território que acolhe a sua autoridade. Nesse contexto, Machado citou a historiadora Maria de Melo e Souza, em *Reis negros no Brasil escravistas:* história da festa de coroação de Rei Congo, afirmou que: *Produto de encontro de culturas africanas e da cultura ibérica, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os símbolos ganharam novos sentidos.*

Para Machado (2006), uma mesma manifestação cultural, um mesmo conto, uma mesma história mítica assumiu feições diferentes em diferentes regiões do Brasil. Interessante é que, em meio à ficção e à hibridez cultural que forjam esse património imaterial, historiadores e antropólogos conseguem encontrar informações preciosas da cultura e dos costumes de uma época. Ela afirmou ainda que uma congada tanto pode estar associada a Irmandade de São Benedito como a Irmandade de nossa senhora do Rosário; o importante é manter a re-existência dessa memória coletiva que remete a um passado glorioso.

Existe o chamado “multiculturalismo conservador” conforme afirma Hall (2009), e tratado por Hume, ao insistir na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais o mais rápido possível ao mainstream, ou sociedade majoritária, baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado.

O multiculturalismo era contestado por modernizadores de distintas convicções políticas. Para estes, o triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre o particularismo de raiz étnica e racial, estabelecido no iluminismo, marcou uma transição decisiva e irreversível do tradicionalismo para a modernidade, e consideraram que essa

mudança não deveria jamais ter sido revertida. Algumas versões pós-modernas do *cosmopolitismo*, que trataram do sujeito como algo inteiramente contingente e desimpedido, se opunham radicalmente ao multiculturalismo, em que os sujeitos se encontram mais localizados. Havia ainda o desafio de várias posições na esquerda. Os antirracistas argumentavam que, erroneamente, o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade, em detrimento das questões económicas e materiais. Os radicais acreditavam que ele dividia, em termos étnicos e racialmente particularistas, uma frente racial e de classe unida contra a injustiça e a exploração (HALL, 2009).

De acordo com Hall as sociedades multiculturais não são algo novo. Ele considera que bem antes da expansão europeia, a partir do século XV concretamente, a migração e os deslocamentos dos povos tinham produzido sociedades étnicas ou culturalmente mistas. Movimento e migração são as condições de definição sócio-histórica da humanidade. As pessoas têm se mudado por várias razões: desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semiescravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento económico (HALL, 2009).

Tais razões são resultados de uma série de mudanças decisivas, uma configuração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo, justificados por, primeiramente, o fim do velho sistema imperial europeu e das lutas pela descolonização e independência nacional, ou seja, nos primórdios do desmantelamento dos antigos impérios, vários novos Estados-nação, multiétnicos e multirraciais, foram criados. Estes continuaram a reflectir suas condições anteriores de existência sob o colonialismo (Hall, 2009, p.53). Governavam populações com uma variedade de tradições étnicas, culturais ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, ou destruídas pelo colonialismo, não eram inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica.

Em segundo pelo fim da guerra fria; suas principais características foram a ruptura pós-1989 da União Soviética enquanto formação transétnica e transnacional; e o declínio do comunismo de Estado como modelo alternativo de desenvolvimento industrial, e o declínio da esfera soviética de influência, especialmente na Europa oriental e na Ásia central. Isso causou efeitos regionais semelhantes ao desmantelamento dos velhos sistemas imperiais. No ano 1989 foi seguido pela tentativa liderada pelos Estados Unidos da América, de construir uma "nova ordem mundial". Uma característica desse impulso foi a

pressão contínua do Ocidente destinada a arrasar aquelas sociedades mais distintas e relativamente subdesenvolvidas do Leste Europeu para o que se chamou de "o mercado" (HALL, 2009).

O terceiro fator foi a "globalização", na qual a exploração, conquista e a colonização europeias foram as primeiras formas de um mesmo processo histórico secular (Marx denominou-o de "a formação do mercado mundial"). Porém, Hall afirmou que Held et al, (1999) considerou que desde os anos 70 do século vinte, o processo tem assumido novas formas, ao mesmo tempo em que tem se identificado. A globalização contemporânea é associada ao surgimento de novos mercados financeiros desregulamentados, ao capital global e aos fluxos de moeda grandes o suficiente para desestabilizar as economias médias, às formas transnacionais de produção e consumo, ao crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação, bem como ao aparecimento da "economia do conhecimento" (HALL, 2009, p.56).

Assim, permite-nos considerar, pois, que o multiculturalismo é um fenómeno de globalização que permite, de forma simbólica, o intercâmbio cultural entre povos, promovendo saberes recíprocos que munem aos indivíduos novos conceitos e identidades, sem, no entanto, descurarem das suas identidades originais. O contexto africano é um exemplo da não perca e resistência de formas simbólicas de representação de suas tradições, apesar da secular multiculturação imposta pelo mundo ocidental globalizante, desde o período da colonização. Além do exemplo da organização *Bakama*, objeto do presente estudo, outras experiências podem ser demonstradas a seguir retratando sobre a oralidade africana.

2.2. Identidade e tradição oral africana: breve esboço sobre sua representação

Em muitas sociedades tradicionais, a comunicação realizava-se por intermédio da oralidade. Até mesmo para o caso daquelas sociedades em que conheciam a escrita, formas não orais de comunicação eram entendidas como parciais e completas. Isso justifica por que em espaços como os da África Ocidental o conhecimento fosse resguardado pelos griots, que eram homens de memória prodigiosa que armazenavam na mente milhares de contos, histórias e provérbios, além das genealogias e dos feitos de reis e de imperadores famosos.

Nesse contexto, junto ao amplo conjunto de sociedades tradicionais africanas que esposaram a oralidade, a transmissão da herança cultural tornou vital a importância do elo que une o indivíduo à palavra. Serrano e Waldman consideram a palavra como instrumento ou meio mediante o qual se reconstituí a história tradicional de um povo. Além disso, a coesão da sociedade também depende do valor e respeito que impregnam a palavra (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 145-146).

Nas tradições africanas, a palavra falada, além do seu valor moral fundamental, possuí carácter sagrado, que a associa com uma origem divina e com as forças ocultas nela depositadas. Segundo a tradição africana, a palavra pode retirar do sagrado o seu poder criador e operacional, encontrando-se em relação direta tanto com a manutenção quanto com a ruptura da harmonia, seja do homem, seja do mundo que o cerca. Isso porque para os humanos, uma vez constituído suporte privilegiado da força vital que anima a palavra, tornam compreensíveis os contextos tanto da magia, da religião, e do social no qual se situa o respeito pela palavra nas sociedades de tradição oral (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 146).

Na tradição oral africana, de acordo com Altuna (2006), considerou-se que «em África, quando morre um velho desaparece uma biblioteca»; o velho é visto como depositário de conhecimentos, saberes e manifestação de saberes que são ministrados às novas gerações, como forma de manter viva a ancestralidade das tradições que sustentaram a existência desses povos. O velho é consultado, eventualmente, sempre que for necessário para resolver situações que estão relacionadas com a comunidade, seu passado, presente e como se pode começar a observar o futuro. Durante muito tempo se pensou que os povos sem escrita são povos sem cultura. A África negra não possui escrita, mas isto não impede que conserve um passado e que os seus conhecimentos e cultura sejam transmitidos e conhecidos (ALTUNA, 2006, p. 36-37).

«Fez referência ao seu professor T. Bokar, que na sua óptica, dizia o seguinte: *uma coisa é a escrita e outra o saber. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber. O saber é uma luz para o homem. E a herança de tudo aquilo que os antepassados conheceram e transmitiram…»* (ALTUNA, 2006, p. 37).

Entretanto, Altuna afirmou ainda que a África negra conheceu alguns sistemas de escrita. Essas experiências foram encontradas em certas etnia s que usaram expressões gráficas. Os Mandingos, Dognos, Bambaras e Bozos usaram e ainda usam uma gama

muito variada de sinais. Aos Bambaras iniciados ensinam 264 sinais-figuras básicos; os homens Dognos empregam um sistema semelhante de 22 grupos contendo cada um 12 expressões. Na Guiné existiram os alfabetos *«toma»* e *«guéze»*. Entretanto, foi o árabe a primeira escrita espalhada pelo interior da África, e os negros depressa transcreveram suas línguas em caracteres árabes[12].

Ainda sobre a escrita nos povos da África negra, Altuna cita exemplos de povos como os Vai da Libéria inventaram um tipo de escrita com desenhos-figuras. Mais tarde deram ao desenho um valor fonético e a escrita passou a ser silábica; foi um negro repatriado da América que inventou a escrita dos Bassas da Serra Leoa. Uma sociedade secreta do sul da Nigéria inventou uma escrita simbólica, chamada «*nsibidi» e Njoya,* o chefe bamun dos Camarões cria outra que ainda é conhecida e da qual redigiram a história do povo e dos seus chefes (ALTUNA, 2006, p. 37).

A literatura oral foi sempre uma grande riqueza cultural. Os povos ágrafos são povos de extraordinária memória, conforme Serrano e Walgman (2010) citam os Griots.

Na África negra, 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. Ela relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida. Através da cultura, pode-se descobrir o pensamento negro e os seus comportamentos individuais e sociais. A riqueza espiritual, o valor didáctico e histórico, o significado moral e o variado poder de expressão são uma prova eloquente da «sabedoria negra». Também observa-se que através da tradição oral, a sociedade explica-se à si mesma; a história falada dos africanos aproxima-se de uma verdade ontológica, ou mais exactamente, ela fixa o olhar do homem nas questões ontológicas ignoradas pela história científica das sociedades europeias (ALTUNA, 2006, p. 38).

A civilização negro-africana baseia-se na palavra e ela é essencialmente oral. Essa roralidade ela é completada por ritos e símbolos. Mas estes sem a palavra, sem a tradição, tornam-se ininteligíveis e ineficazes. Em África o mundo é dominado pela palavra, e esta por sua vez é uma arte, na qual existe toda uma literatura elaborada pela oralidade. De fato, a oralidade faz parte da maneira de ser do negro africano: aqui a palavra não voa,

[12] O autor enfatiza que se encontram na África Ocidental o ayami e muitas obras estão escritas em suaíli, haus, peul, kanuri, núbio e haussa. A literatura suaíli contém crónicas, obras históricas, poesia e teologia muçulmana.

permanece e transmite-se de geração em geração por intermédio de especialistas, isto é, dos mestres, os chamados poços ou sacos de sabedoria (ALTUNA, 2006, p. 38).

Altuna considerou a tradição oral como:

> "…a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, a antologia poética e proverbial, o romanceiro, o tratado teológico e a filosofia; é também a dança, a escultura, os jogos e a música, que complementam o património cultural negro-africano (ALTUNA, 2006, p. 38).

De modo que na cultura africana é impensável haver qualquer evento, ato ou manifestação que não se observa o envolvimento da tradição oral, primeiro como instrumento de comunicação ao qual todos se identificam e, segundo como catalisador da solidariedade entre os africanos.

A relação dos passados colonizadores com os africanos não ajudou a sustentabilidade e a manutenção de suas tradições. De acordo com Altuna (2006) e sustentado também um pouco por HABTE e WAGAW (2011), a colonização traumatizou essa tradição a ponto de, além de combate-la, qualificou-a de primitiva e o negro se julgava inferior. Rituais como os de iniciação, passou a ser feita em lugares retirados e em tempo reduzido; a escola estava a desgastar o ensinamento tradicional e os novos conhecimentos e novas ideias recebidas da Europa não deixam desenvolver no negro, desclanizado, essa literatura tradicional oral. No entanto, ela continua espalhada pela população rural e existe o perigo de se perder a mesma, pois conserva-se apenas em alguns homens que brevemente vão desaparecer para sempre (ALTUNA, 2006, p. 42).

Para Altuna (2006), as lendas, as fábulas e os contos no contexto da tradição oral africana, podem ser narrados e cantados. O negro tem grande habilidade para imitar, gesticular e dialogar. Nas narrações aparecem animais, monstros, às vezes antropófagos e elementos mitológicos. Têm por finalidade instruir, divertir e entreter. Geralmente terminam com uma moralidade clara ou disfarçada e realçam sempre qualquer valor social; assim se pode observar com o significado dos nomes atribuídos às máscaras *Bakama* do Tchizo, em Cabinda, conforme se desenvolverá com maior profundidade no capítulo 4 dos resultados.

Os provérbios, advinhas, aforismos e sentenças são aos milhares na África-negra. Só uma missão de Angola, dois missionários recolheram mais de 5000. Os provérbios servem para reforçar um argumento, para resolver um litígio, sancionar instituições e apoiar uma advertência ou admoestação. Vemos, por exemplo, no contexto aplicativo simbolicamente

manifestado, o provérbio moraliza, realça o valor sacralizado e inflexível que encerra a ética tradicional; as advinhas são na grande maioria sentenças moralizadoras, ou guardas da tradição. Contém grande valor didáctico e obrigam a racionar e a reflectir. Predomina a metáfora. Às vezes servem de entretenimento e é curiosa a maneira de representar cenicamente a advinha e o enigma; os cantos preenchem a vida negra. Não há acontecimento importante, ocupação ocasional ou profissional, e simples diversão, que não seja assinalada e celebrada com expressões rítmicas e melódicas. Os cânticos ironizam, ridiculizam, sonham, libertam, improvisam, transmitem, trabalham, passeiam e amam. São acompanhados na maior parte por representações cénicas; e as narrações históricas existem em todas as famílias, clãs e etnia s. Elas transmitem ao grupo as vicissitudes e as genealogias dos Impérios e dos Reinos pré-coloniais. Também elas chegam a conclusões morais (ALTUNA, 2006, p. 42-43).

As orações, invocações, bênçãos e maldições, fórmulas mágicas, recitas de adivinhação, juramentos, fórmulas propiciatórias e de ação de graças, formam como que um leque multiforme, quase todo determinado e fixo pela tradição. No entanto, admitem uma certa improvisação e renovação (ALTUNA, 2006, p. 44).

Tolra e Warnier (2010) também ao estudarem os jogos, o pensamento, e a arte, iniciaram por considerar o pensamento e arte como sendo manifestações culturais mais próximas da religião e parecem essenciais ao equilíbrio das sociedades.

Esses dois autores pesquisaram sobre o rito e jogo relacionando-os e percebendo o valor que estes exercem nas sociedades. Nesse contexto, esses dois autores realizaram uma pesquisa e perceberam que o rito aparece como um jogo privilegiado destinado a dar equilíbrio, enquanto o jogo é um processo disjuntivo que parte de um equilíbrio inicial dos jogadores para chegar a um resultado assimétrico; o rito, processo conjuntivo, visa, ao contrário, partindo da contigência inicial, constituir uma estrutura harmónica definitiva. Compreende-se que nas sociedades que buscam harmonia e a estabilidade, o rito e o mito tendem a reabsorver o aspecto competitivo do jogo. Por exemplo, os autores afirmam que Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem*, constatou que na Nova Guiné, os gahaku-gama que aprenderam o futebol, "jogavam vários dias seguidos tantas partidas quantas se tornem necessárias para que se equilibrassem as perdidas e as ganhas por cada equipe, sendo uma forma de tratar o jogo como rito (TOLRA e WARNIER, 2010, p.269-270)

Na perspectiva da abordagem sobre a tradição oral africana, Tolra e Warnier compreenderam que nas sociedades tradicionais os jogos, o rito e o mito, exercem fundamentalmente uma função de equilíbrio racional; assim sendo, a perda e o desaparecimento destes constitui um fator de empobrecimento cultural que criou o vazio e o tédio nos vilarejos, afirmaram; entretanto, essa perda trás consequências porque tem reforçado a migração para as cidades. Nesse contexto, o cuidado de preservá-los tradicionalmente evitaria o empobrecimento ou aviltamento das culturas (TOLRA e WARNIER, 2010).

Entretanto, o intercâmbio de saberes sempre foi uma preocupação dos intelectuais; foi assim que, por exemplo, Platão situou a origem da reflexão e da sabedoria humana no Egipto, isto é, na África. É como astrónomos e matemáticos que o imperador da China reteve os jesuítas em sua corte, e estes por sua vez divulgaram ao Ocidente Confúcio e Lao-Tsé. Tolra e Warnier afirmaram ainda que Voltaire afirmara que o sábio era quase sempre um brâmane ou um cacique indígena. No plano do saber como no que concerne às sociedades, a diferenciação fundamental parece ser a que opõe os mantenedores da tradição asseguradora e os aventureiros da história imprevisível (TOLRA e WARNIER, 2010).

Depois da Segunda Guerra Mundial, de acordo com esses dois autores, aconteceu a divulgação desses saberes sistemáticos desenvolvidos por povos sem escrita da África, com o aparecimento na França e na Bélgica dos trabalhos independentes e paralelos de Marcel Griaule e de P. Templs. Em 1948, a *Entretiens avec Ogotemmeli* de Giaule que revelaram a existência entre os dogon uma cosmogonia da mesma qualidade da que se poderia encontrar no Hesíodo[13]; em 1949, retomando uma primeira publicação de 1946, o missionário Tempels reconstituiu em torno da noção de força toda filosofia *bantu.*

De acordo com Fernando G. Brumana (2005), a cosmogonia dogon numa primeira entrevista feita por Griaule, fazia referência à existência de catorze sistemas solares e era um saber dos habitantes da savana, que não demandava muito interesse; entretanto, o autor afirma que a segunda entrevista foi a que se configurou na aurora porque provinha do líder, do mestre e da sua vivência, e era descrita por Griaule (1966, p.30), de acordo com Brumana (2005), da seguinte forma:

[13]Segundo a cosmogonia de Hesíodo, em primeiro lugar existiu o Caos. Depois Gea, a sede de todos imortais a nevada cume de Olimpo. No fundo da terra e em caminhos largos existiu o tenebroso Tártaro. Por último, Eros, o mais formoso entre os deuses imortais, que alivia os membros e cativa todos os deuses e o coração de todos os homens e sensata vontade de seus peitos. HESÍODO: *LA COSMOGONÍA* (S.VIII A.C.)

> Um Deus falha sua primeira criação;
>
> As coisas se restabelecem pela cisão da terra, depois pelo nascimento de um par de gémios, engenhosos e engenheiros do mundo, que aportam uma primeira palavra;
>
> Um incesto destrói o mundo e compromete o nascimento dos gémeos;
>
> A ordem se restabelece por criação de um par humano; a gemealidade é reimplatada por uma alma dupla;
>
> Mas esta alma dupla é um perigo: um homem deve ser masculino e uma mulher feminina. Circuncisão e oblação voltam a colocar as coisas em ordem (Brumana, 2005).

Além da cosmogonia dogon feita por Griaule, outro objeto que foi alvo de estudo na comunidade dogon foi o secretismo de suas máscaras feita por Dolo (2002). Esse fator foi de grande interesse entre os entrevistadores de Dolo, segundo afirmou Brumana (2005). Esse autor afirmou ainda que segundo declarações do informante de estudo feito por Dolo, percebe-se que "existe uma parte secreta nas máscaras relacionado ao ordenamento ritual e das próprias máscaras que apresentam um duplo significado conforme se apresenta: existe o que vemos, o homem 'oficial', destinado único e exclusivamente ao exterior, e o que guardamos para nós, o nome secreto que revela seu verdadeiro sentido" (Dolo, 1999, p.188).

Todo um movimento sob a bandeira da "negritude" e apoiado na pesquisa antropológica dedica-se então ao estudo dos símbolos e das mitologias recolhidas no local da pesquisa para desvelar a "filosofia africana".

Existem sérias objeções sustentadas por essa "etnofilosofia": generaliza muitas vezes estudos feitos sobre um sector particular e em condições científicas pouco rigorosas; interpreta as tradições africanas segundo as diversas "leituras" estrangeiras em moda; enfim, e sobretudo, confunde visão do mundo imediato (mesmo elaborada poeticamente) e verdadeira filosofia; sendo esta precisamente o distanciamento reflexivo e crítico face a todo saber ou sabedoria dogmáticas. Esta última atitude, que corresponde à da ciência moderna, opõe-se à ingenuidade da crença assumindo o risco da dúvida e da mudança (TOLRA e WARNIER, 2010).

Qual é afinal a verdadeira natureza da diferença entre a civilização nascida do maquinismo industrial e as outras?

Diante da presente questão Tolra e Warnier (2010) afirmaram que a evolução dos conhecimentos e o aprofundamento da reflexão tornaram questionáveis a maior parte dos

critérios utilizados para distinguir sociedades modernas e sociedades arcaicas. Pois parecem bastante duvidosos pela seguinte razão:

- A ignorância da escrita, já que o Egipto e a China antigos conheciam a escrita, e alguns grupos de ameríndios, polinésios e africanos possuem sistemas de transcrição gráfica;
- A precariedade do equipamento técnico (do qual a escrita constituí um dos aspectos);
- A simplicidade das civilizações tradicionais; mas essa aparente simplicidade não corresponde senão à insuficiência de documentação dos pesquisadores: tanto redes de relações sociais quanto a tecnologia dos instrumentos usuais (lanças, arcos, arpões, redes etc), são de grande complexidade;
- Enfim, a ausência de mudança e de história. Mas a evolução e a adaptação são indispensáveis à vida ou à sobrevivência das sociedades. Um melhor conhecimento da história oral revela que os grupos étnicos sempre realizaram trocas e foram estados que se transformaram. Todas as sociedades têm um passado, mesmo se eles não estão escritos em livros.

No entanto, as sociedades ditas "arcaicas" sempre buscaram renovar seu equilíbrio. Os etnólogos que se dedicam ao estudo das "tradições estáveis" dão pouca atenção aos aspectos históricos, deixando escapar verdadeiras "revoluções" que possivelmente ocorreram nas sociedades sem escrita. Mas essas sociedades, recorreram ao passado para legitimar suas mudanças e algumas delas resultam menos da reflexão que da transformação inconsciente dos comportamentos colectivos. Os tabus e interditos parecem revelar quanto a novidade é temida. O primado da vida coletiva sobre a iniciativa individual dificulta a conscientização da intervenção eficaz e ativa dos indivíduos. Em outras palavras, a clivagem está na inversão dos valores: mesmo quando inovam, as sociedades denominadas "tradicionais", compreendem sua ação como a reprodução da ação dos antepassados, enquanto as sociedades que chamamos "modernas" são as que compreendem sua ação como uma permanente inovação mesmo quando rejeitam a inovação e reproduzem inconscientemente comportamentos antigos (TOLRA e WARNIER, 2010, p.280)

De acordo com Hampate Bá (1977), quando se fala de tradição em relação à história africana, referimo-nos a história oral. É uma herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.

Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

Bá considerou que entre as nações modernas onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constituí o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. Hoje a ação da Unesco levanta ainda um pouco mais o véu que cobre os tesouros do conhecimento transmitidos pela tradição oral, tesouros que pertencem ao património cultural e de toda a humanidade (BÁ, 1977).

Para os estudiosos, o problema se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita, quando se trata de testemunho de fatos passados. Bá afirmou que no seu entender, não era essa a maneira correcta de se colocar o problema. *O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem,* afirmou Bá. Ele questiona se, não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Entretanto, antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso manteve sempre um diálogo secreto consigo mesmo; antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele próprio os narrou (BÁ, 1977).

Bá (1977) contestou que nada prova que a escrita resultou de um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração em geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz, na África, cada partido ou nação "enxerga o meio-dia da porta de sua casa" – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda, da avidez em explicar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente das mãos dos copistas – fenómeno que originou as controvérsias sobre as "Sagradas Escrituras". Considerou também que, o que se encontra detrás de um testemunho é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma, a ligação entre o homem e a palavra.

Entretanto, nas sociedades orais, segundo Bá (1977), a função da memória é mais desenvolvida e a ligação entre o homem e a palavra é muito mais forte. Porque lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere e está comprometido com ela. Ele é a palavra e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vê-se que a escrita, pouco a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso; vê-se a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais.

Nas tradições africanas, nas regiões que compreendem as savanas ao Sul do Saara, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um carácter sagrado, vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Inúmeros fatores, religiosos, mágicos ou sociais, concorrem para preservar a fidelidade da transmissão oral (Bá, 1977).

A tradição oral africana não se limita apenas a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos; ela é a grande escola da vida, com a qual se recuperam e se relacionam todos os aspectos. Dentro da tradição oral o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar de esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhe de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à unidade primordial (BÁ, 1977).

Fundada na iniciação e na experiência, o autor considerou que a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que liga ao comportamento quotidiano do homem e da comunidade, a cultura africana não é algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou seja, uma presença particular no mundo, um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo (BÁ, 1977).

A tradição africana concebe a fala como um dom de Deus. Ela é, de acordo com Bá (1977), ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. A

fala humana como poder de criação Maa Ngala[14] depositou em Maa as três potencialidades do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Entretanto, todas essas forças das quais é herdeiro permanecem silenciadas dentro dele. Quando vivificadas pela palavra divina, essas forças começam a vibrar. Numa primeira fase, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. A fala é considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças. Do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assume, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma (BÁ, 1977).

Assim como afirmou Bá, no universo tudo é fala (no sentido de transmitir alguma informação), encontramos também códigos escondidos em cada expressão dessas falas, que estão representadas de diversas formas de manifestação seja material ou espiritual, e que necessitam de ser descodificados para transmissão da informação. O fim fundamental da fala é a transmissão da informação e consequentemente a interação com o outrem. Entretanto, não obstante das sociedades africanas, ao Sul do Saara, não possuíam escritas textuais durante séculos, isso não significou que não tenham tido cultura. Pois muitas outras formas de transmissão de informações e que também representaram formas de escritas, foram sendo usadas ao longo desses séculos, tais como gravuras, símbolos, pinturas, cantos, danças, jogos e muitas outras – conforme veremos no estudo das *Bakama* – que cada qual representou forma de comunicação e transmissão de informações, peculiares para determinada cultura. Também são chamados de objetos ou artefatos culturais (Giddens, 1999), dos quais muito se basearam os antropólogos e arqueólogos para estudar e compreender a sócio-existência de sociedades arcaicas.

Vanda Machado (2006), ao analisar a tradição oral africana, considerou que ela é a grande escola da maioria dos povos africanos. As culturas africanas não são isoladas da vida. Aprende-se observando a natureza, aprende-se ouvindo e contando histórias. Nas culturas africanas tudo é história. A grande história da vida compreende a história da terra e das águas, histórias dos vegetais e a história dos astros.

[14] Hampate Bá explicou que o significado do Maa Ngala é O Ser-Um, criador do universo. Ele criou 'Fan', um Ovo com nove divisões que após chocar dele nasceram vinte criaturas, que das vinte nenhuma se revelou apta para se tornar o interlocutor que Maa Ngala queria para si. Então Maa Ngala tomou uma porção de cada uma das vinte criaturas e insuflando, criou um novo ser que deu parte de seu próprio nome: Maa. E este passou a ser o interlocutor de Maa Ngala. O Maa, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra.

As culturas tradicionais africanas, a própria vida vivente era considerada também um processo contínuo de educação. Segundo Machado (2006), em algumas delas, até 42 anos o homem permanecia na escola da vida e não tinha direito à palavra em assembleias, a não ser excepcionalmente. Seu dever era ficar ouvindo, aprofundando os ensinamentos recebidos, até se tornar um mestre, para devolver à comunidade a educação e ensinamentos recebidos, sem se afastar dos mais velhos com quem continuaria aprendendo (MACHADO, 2006).

As histórias míticas são contadas e recontadas e funcionam como mapas que encaminham os sujeitos nas suas possibilidades de convivência, sem prescrever conselhos, fazendo valer o arbítrio e o jeito de ser de cada um; ou seja, os conhecimentos produzidos nessas culturas e seu aprendizado sempre podem favorecer a convivência ou uma utilização prática.

Machado (2006) afirmou que Laura Padilha, em *Entre voz e letra* considerou que o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX, "a milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um exercício de sabedoria". Assim, com os mitos ou histórias míticas, a cosmo visão das culturas africanas insere informações que propiciam reflexões e lembranças das memórias e do complexo simbólico que envolve a ideia de origem do mundo, do auto conhecimento, da organização social e de relações interpessoais (MACHADO, 2006).

Machado, (2006), considerou que é a palavra que diz o que é, sendo o que diz. A palavra é um bem. A fala é a vida, é a ação. É sopro que transforma. A fala faz acontecer o que preexiste em potência em cada movimento do universo. O universo africano tudo fala e pela palavra tudo ganha força, conforme visto por Hampate Bá (1997), forma e sentido, e orientação para a vida. Nas culturas africanas, principalmente hoje, compreende-se a história a partir da compreensão da oralidade. É através dela, que por intermédio da voz dos narradores, os mitos e os modos de organização dos rituais são transmitidos. Os mitos são constituídos de palavras organizadoras dos *caminhos* e vivências de cada um, em particular, e da comunidade.

A memória das antigas sociedades africanas eram transmitidas continuamente sob forma de histórias, contendo conhecimentos, princípios e valores que preservavam, o sentido agregador enquanto família e vinculação à terra. Portanto, o ato de lembrar está na essência das tradições que sustentam a organização comunitária e formas de governar

nessas sociedades. Assim a comunidade reverencia os seus ancestrais conservando os valores de convivência que estão na memória como um jeito de ser, pertencer, e participar (MACHADO, 2006).

Segundo Hampate Bá (1977) os grandes depositários da herança oral são os chamados tradicionalistas. Os qualifica como elementos de memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas. Estes normalmente são chamados de Doma ou Soma, em bambara, o que significa, os "Conhecedores", ou Donikeba, "fazedores de conhecimento"; em fulani, segundo a região, de "Silatigui, Gando ou Tchiorinke", os significados traduzem palavras que possuem o mesmo sentido de "Conhecedor". Podem ser mestres iniciados e iniciadores de um ramo tradicional específico (iniciações de ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, de acordo com Bá, existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana. Na maioria dos casos é um generalizador; por exemplo, um Doma mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a ciência das terras (as propriedade agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a ciência das águas, astronomia, cosmogonia, psicologia etc. trata-se da ciência da vida, no sentido lato e baseado no conhecimento do senso comum, cujos conhecimentos podem favorecer uma utilização prática (BÁ, 1977, p.6).

Enfatizando o aspecto topológico e a força que exerce nas etnia s africanas de origem Bantu, o que o autor explica referente ao significado da expressão "Soma" como sendo "Conhecedores" em bambara, é também usado na etnia angolana Owimbundo, significando "Rei", aquele que além de suas funções de liderar a etnia , é detentor de conhecimentos e segredos seculares sobre seu povo e que tem a missão de transmiti-los às gerações mais jovens, e ali se evidencia, como disse Bá, o poder da palavra nas tradições africanas.

Bá (1977) também considerou que o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos. Por exemplo, no contexto de uma história que se quer essencialmente africana, deverá necessariamente apoiar-se no testemunho insubstituível de africanos qualificados, ou seja, *"não se pode pentear uma pessoa quando ela está ausente",* diz o adágio.

O tradicionalista ou "Conhecedor" é homem de prestígio e de elevado reconhecimento e respeitado na África, porque primeiro ele se respeita a si próprio. É disciplinado interiormente, uma vez que jamais deve mentir; é um homem "bem equilibrado", mestre das forças que nele habitam. A partir dessa óptica pode-se compreender melhor a importância que a educação tradicional africana atribuí ao autocontrole. Por exemplo, falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza; muito cedo o jovem aprende a dominar a manifestação de suas emoções ou de seu sofrimento, aprende a conter as forças que nele existem, à semelhança do Maa primordial que continha dentro de si, submissas e ordenadas, todas as forças do Cósmo (BÁ, 1977).

Maurício Waldman também relatou a experiência adquirida trabalhando com a interpretação de um relato, Sundjata ou a epopeia Mandinga, que o historiador senegalês Djibril Tamsir (1982), através de um rigoroso trabalho de pesquisa, colectou da tradição oral africana. Waldman (2000) explicou que a narrativa é originária de um contexto histórico no qual o islamismo já havia se propagado em meio às elites dos impérios de todo o Sudão Ocidental.

Waldman (2000) ressaltou a explanação sobre padrões culturais relacionados a valores civilizatórios em sociedades africanas. Esses valores são constitutivos de um complexo conjunto de sistemas simbólicos, aprofundados durante vários milênios, indistinguíveis e dissociáveis da África Eterna, de sua psicologia, de sua consciência social, de seus deuses, de suas concepções de família, e de sua organização social, política e económica do metabolismo organicamente mantido por estas sociedades com seu entorno natural imediato e, no tocante com suas interpretações do espaço e do tempo.

Nesse âmbito Waldman (2000) lembra que no território que se estende das franjas do deserto do Saara ao extremo Sul do continente africano, ou seja a África Negra, observou-se que ao lado da diversidade de práticas culturais vigentes, existem concepções profundas compartilhadas por centenas de grupos, tanto na área cultural Bantu, quanto na Sudanesa. Esta fisionomia comum, chamada Civilização no singular, ou então, para frisar uma terminologia mais contemporânea, de Africanidade, limita-se exclusivamente à África Subsaariana, à África dita negra. A presença das similitudes marcantes que se mesclam no quotidiano, de todos os povos negros africanos permitiu delinear uma unidade civilizatória própria. Este padrão civilizatório, Negro Africano, é um dos que marcam presença num mundo de hoje.

Waldman (2000) afirmou também que o espaço imaginário elaborado por cada cultura mantém uma relação de cunho dialéctico com determinada base material. Nos termos que a antropologia tem desenvolvido sua produção conceitual, elas incorporam novas significações em função dos processos históricos, que servem de diretriz toda e qualquer dinâmica cultural. Tais processos reclamam para si as alterações das formas topológicas visto que estas jamais podem ser avaliadas em dissociação com práticas sociais concretas.

Nas sociedades pré-modernas (nelas se incluem as negro africanas), esta reelaboração dos referenciais topológicos dava-se em lapsos consideravelmente amplos de tempo histórico. De acordo com Waldman (2000), essa característica resultaria no que sectores da historiografia ocidental chegaram a definir como *sociedades sem história ou imutáveis*. O autor explica também que as sociedades antigas seriam prisioneiras da tradição e da repetitividade das normas existentes, excluindo a renovação e a mudança, geralmente apelando para postulados já socialmente consensados. Essa visão referente a uma "estagnação histórica" pode ser considerada ultrapassada. Ela tem sido largamente refutada pelas pesquisas efetuadas junto as sociedades tradicionais. No que se refere à África Negra, pode-se observar que suas populações se pautam por um agudo senso de história ofertado à fruição do tempo. Para o africano o tempo não era uma entidade estática, mas pelo contrário, conquistava consistência à medida que fluía na direção do futuro (WALDMAN, 2000).

As características comuns compartilhadas pela África com a pré-modernidade, quando ressaltadas enquanto critério exclusivo para as definições, conduz a um duplo equivoco: primeiramente por contribuírem para o desvanecimento das diferenças presentes no chamado "mundo arcaico" transformado numa realidade monolítica e indiferenciada. Em segundo lugar, pela razão de que o enquadramento no chamado mundo pré-moderno geralmente obedece às pretensões do ocidente em alçar-se como supremo referencial civilizatório. Nisso, consequentemente, se realmente verdadeiro que a África comunga de arquétipos e paradigmas espácio-temporais com outros padrões civilizatórios, deve-se agregar a esta consideração, o parecer de que isoladamente estes dados não implicam numa sinonímia da África Negra com a pré-modernidade como um todo. Ou seja, similaridades formais não suscitam necessariamente uma identidade de propósitos e muito menos com processos históricos e sociais (WALDMAN, 2000).

Assim sendo, as discussões relativas às noções africanas de espaço e do tempo pressupõem um nexo eminentemente antropológico. Isto porque é nesse marco conceptual que são evidenciados os simbolismos atribuídos ao espaço, assim como as estruturas que articulam os diversos níveis e sistemas de representação da temporalidade.

Em África, afirma Waldman (2000), o juízo pelo qual a espacialidade está impregnada de forças vitais, influenciava nitidamente as estratégias de socialização e de relacionamento com que o meio natural, assim como um variado jogo de simbolismos espaciais. A valorização de numerosos espaços associava-se ao encaminhamento de práticas cerimoniais, que tanto legitimavam quanto reforçavam o simbolismo de áreas entendidas como privilegiadas com relação a decantação de energias vitais. Como no caso do *Poro*, um rito de iniciação desenvolvido entre os Senufo da Savana costa-marfinense, Waldman descreveu a cerimónia iniciática, vital para a formação da *personalidade profunda*, objectivando sancionar a passagem do indivíduo para o grupo de idade de adultos, era realizado em um bosque sagrado denominado localmente de Sizanga (WALDMAN, 2000).

Waldman (2000) sustenta que esses rituais são realizados em espaços diferenciados porque implicam, num deslocamento social, místico e religioso dos iniciados. Através desses rituais o indivíduo alcança identidade e plena cidadania em sua sociedade, absorvendo valores ancestrais que, emprestando dinamismo a ela, a mantém viva. A promoção por sucessivos grupos de idade é sancionada por intermédio de eventos iniciáticos marcantes, que assinalam a fronteira das sucessivas idades simbólicas. O indivíduo é visto, nesse contexto, como um elo de ligação entre o mundo natural e o mundo dos ancestrais, um papel social que se adensava paralelamente à progressão simbólica de cada membro da sociedade tradicional africana (WALDMAN 2000). Como veremos no capítulo dos resultados, no contexto das sociedades tradicionais africanas os espaços sagrados são considerados tabus invioláveis e, geralmente envolvidos com secretismos que condicionam o seu acesso a indivíduos restritos e estritamente autorizados. Assim sendo, esses espaços sagrados são envolvidos com ambientes místicos e religiosos, conforme afirmou Waldman, e é característico que estejam situados nos bosques ao redor ou distante das comunidades para evitar a invasão humana e consequentemente conservar o secretismo dos rituais ali praticados.

O autor afirmou ainda que em particular, estas interações inscreviam-se no campo do sagrado. Em África é difícil separar o lugar do político da função ritual ou religiosa, a ausência de fronteiras entre os dois campos permitia frequentes incursões da esfera do mágico-religioso na do político. Estas investidas do sagrado face a sua hegemonia, terminavam por reger o poder e não este último, ao primeiro. Como lembra Georges Balandier (1969), se os chefes governam seus súditos, o poder governa seus depositários, porque encontra sua origem no sagrado (WALDMAN, 2000). Mesmo estando estes separados, é comum a participação do poder sagrado (mítico ou religioso), em ambientes relacionados com inaugurações de infra-estruturas sociais e de abenções tradicional ou religiosa aos nobiliárquicos após a consagração de posse ou poder.

Tal argumentação é válida tanto para as sociedades que encetaram formas estatais de organização política (ocorrendo na África Negra) quanto para as regidas exclusivamente por laços de parentesco. Tanto num caso como no outro, os arranjos espaciais estavam cimentados por meio de um aparato simbólico cujos interlocutores privilegiados eram lideranças tribais, reis ou imperadores tradicionais. Este carácter segmentário da sociedade – e do espaço – refletia-se em clivagens que perpassavam pela totalidade do sistema tradicional de vida, estando sempre associadas com inferências sacralizadas. Mesmo os mais poderosos Estados Tradicionais Africanos, impérios como Ghana, Mali e o Songhay (área sudanesa) e reinos como o do Kongo (na área Bantu), nunca declinaram do diálogo permanente do poder com o sagrado e simultaneamente de ambos como as tendências autárquicas de cada célula espacial (WALDMAN, 2000).

Com base a estes apontamentos é possível subscrever que o Estado na África Negra possuía traços marcadamente diferentes das formações estatais que surgiram no mundo ocidental e em outros padrões civilizatórios. A religião muçulmana, identicamente ao judaísmo e ao cristianismo, é um credo monoteísta, ostensivamente contrário ao que define como paganismo. Fora de sintonia do que é pautado pela africanidade, o islam excluí atribuições míticas relativamente ao homem e à natureza, não sancionando fórmulas de manipulação mágica do sobrenatural (WALDMAN, 2000).

A autora Rosa Melo (2007) procurou reflectir sobre a identidade dos Handa, um grupo étnico localizado no Sul de Angola, concretamente nas províncias do Namibe e da Huíla. Entretanto, um questionamento é levantado pela autora a respeito da identidade do grupo étnico Handa. Este grupo étnico não é denominado tal como corresponde a sua

existência. Ele é identificado e denominado como pertencente à outros grupos vizinhos, os Nyaneka e os Nkhumbi, que são completamente diferentes aos Handa, porque possuem características distintivas marcadas por uma estrutura específica por uma homogeneidade de atitudes, por uma especificidade organizativa, pelas suas particularidades linguísticas, pela sua dinâmica enquanto grupo, e por um espaço no qual se desenvolvem numa permanente interação com os outros (Melo, 2007). Trás à discussão questões relacionados com o resgate e auto afirmação da identidade Handa, através da especificidade de suas tradições, de sua cultura.

Portanto, além de habitarem territórios adjacentes, os mesmos constituem grupos sociais aparentados quer pela vida dos usos e costumes, quer pela língua, quer por outros traços exteriores da sua cultura, como por exemplo, o estilo de arquitetura e disposições interiores, as formas artísticas e o estilo indumentar. Entretanto, no contexto rural ainda se pode distingui-los a partir de elementos como a língua, o toucado e o estilo ornamental do corpo (MELO, 2007).

Melo (2007) afirmou também que fatores relacionados com a busca de melhores condições de vida e a guerra que o país teve ao longo dos anos após a independência, produziram deslocações forçadas da população do meio rural para o meio urbano. Assim sendo, essas populações foram submetidas a novos contextos socioculturais, o que causou a "aculturação" de alguns de seus membros, ao assimilarem paulatinamente novos valores, evidenciados, segundo Melo (2007), através da existência de indivíduos do grupo que vivem na cidade e a falarem português; pessoas que além de terem o português como língua materna, se vestem a europeia sendo ou não intelectuais, e não seguem os preceitos tradicionais da cultura de origem; pessoas que falando bem ou mal o português, não sabem falar a língua de seus grupos de origem e desconhece a que grupo étnico pertence; indivíduos que além de não saberem falar a língua de origem, menosprezam-na valorizando as línguas ocidentais, nomeadamente o português, o francês e o inglês, inclusive convivendo com uma diversidade de culturas e de religiões cristãs bem como as tradicionais com prevalência do culto aos ancestrais (MELO, 2007).

Não obstante, Melo (2007) concluiu que a identidade não é tomada apenas na perspectiva das oposições e relatividades. A identidade é entendida nesse contexto como: a identificação do indivíduo com uma determinada coletividade culturalmente definida; como a consciência que um indivíduo possuí de pertencer a uma comunidade cultural

particular, “assim como o têm feito o grupo estudado por nós, conforme veremos mais adiante”; é como algo que um indivíduo ou grupo de indivíduos traz em si mesmo ou faz de si mesmo e que está sujeito a desenvolver-se ou a perder-se. Através daqui, destacou os traços pelos quais se evidenciaram as semelhanças do Handa com os demais grupos vizinhos, bem como os aspectos manifestos pelos próprios Handa para se distinguirem e se categorizarem como grupo.

Tratando sobre a oralidade da história de Cabinda, ao norte de Angola, Pinto (2006) afirmou que os reinos de Cabinda: o do Ngoio, do Kakongo e do Loango, se inseriam durante uma época pré-colonial, no Reino do Kongo. Apreciando narrativas genealógicas provenientes da tradição oral de Ngoio, Kakongo e Loango, apresentados sob forma de escrita por naturais de Cabinda. Pinto enfatiza que esses povos provêm da dispersão de grupos migratórios vindos do Congo, e teriam dado origem a formação de novos Estados (Ngoio, Kakongo e Loango). Estes eram autónomos do Reino do Kongo e se identificavam culturalmente por preferência à baía de Cabinda.

O autor afirmou que Carlos Serrano referiu sobre quatro autores de manuscritos datados da primeira metade do século XX, nomeadamente: André Pondo Fernandes (1927), António João Fernandes (1928), Gime Tondo (1939) e José Alberto Puna (1946). Também cita a obra “*Nós, os Cabindas; História, Leis e Costumes dos povos de N’Ngoio”*, da autoria de Domingos José Franque. Serrano reconheceu ser essa obra “rica em material etno-histórico ainda não devidamente analisada, e necessária para uma contribuição à história do N’goio e dos reinos vizinhos”. Nesse âmbito, seu propósito foi o de *“reconstruir o passado do reino do N’goio, para que se não perca a lembrança de uma época de grandeza e esplendor em que viveram os povos e, sobretudo, os nobres de Cabinda”*. Considerou, desse modo, que para que se possa ter uma aproximativa acerca da sua autenticidade torna-se imprescindível considerar duas ordens de questões que aparecem correlacionadas: por um lado as que se prendem com o tempo, uma vez que o que está em causa é a percepção da história; por outro, e porque se trata de narrativas, as que dizem respeito às fórmulas ou aos géneros literários de que estas se revestem (PINTO, 2006).

Pinto (2006) deu maior relevância aos escritos de Domingos José Franque porque a mesma apresentou versões do mito da fundação do Reino do N’goio, e lista a sucessão dos reinos num estilo próximo do das *Nvila* (linhagem). Nesse viés explicou a fundação do

reino do N'goio atribuída pelo fato da expulsão da princesa *Muan Poenha e de seus três filhos gémeos* (duas raparigas, Lilo, Silo, e um rapaz, Tumba), *da corte de S. Salvador do Congo Langundo.* Domingos José Franque manifestou a usa perplexidade perante a impossibilidade de encontrar uma data, dentro da cronologia cristã, para situar a saída da princesa *Muan Poenha* de Mbanza Kongo, e a sua chegada no Ngoio. Se inicia a narrativa que tem origem na tradição oral, com um, *não se sabe em que época remota*. Concluiu a mesma fazendo novamente referência ao desconhecido, quer da data de chegada ao Ngoio da princesa Muan Poenha, quer do tempo da investidura e da duração do domínio de cada um dos dez chefes os Mangoios (os Reis do Ngoio), cuja geanologia relatou. Logo a seguir Domingos José Franque especulou uma data provável numa tentativa de tornar histórico em sentido colonial aquele fato mítico: *Contudo, atendendo a uma tão curta lista de reis a que a princesa Muan Poenha, deu origem ao que se supõe ter terminado em 1790 ou 1800, pode concluir-se não ir muito além de 1735 a época em que a princesa viajou do Kongo para o Ngoio* (PINTO, 2006, p.167).

Domingos José Franque afirmou também que a história sobre a origem do reino do Ngoio tem mais do que uma versão; faz entender da sua percepção de que o tempo mítico é diferente do tempo histórico, ou seja, o tempo de uma cultura cuja memória se firma e se transmite pela escrita, não é o mesmo de uma cultura que fixa e que perpetua a memória dos feitos dos seus antepassados pela via da oralidade. Entendemos que essa afirmação *"pode-se também supor que não tenha sido essa princesa a primeira pessoa nobre que trouxe a realeza para o N'goio".* Ao dizer que trouxe a realeza ao N'goio, Domingos José Franque referia-se à chegada ao N'goio de alguém apresentado com o rei do Kongo (o Ntotila), da sua linhagem. As migrações advinham da necessidade de explorar os solos pelo método tradicional da agricultura e eram decididos pelo *Kitomi* (ou nganga nsi, ou seja, sacerdote da terra) detentores de poderes para celebrar os rituais relacionados com a terra, e que era considerado simbolicamente de "tio materno mais velho", o Ntótila (Rei do Kongo) descendente de um antepassado comum, o Lukeni. Essas migrações provocavam a fragmentação das linhagens, dando origem a pequenas unidades familiares cuja autoridade era exercida por um chefe doméstico, o ki-nkanzi, e que matinha uma independência de outros chefes de linhagem (PINTO, 2006).

Pinto esclareceu ser nesse sentido que interpretou a exclusão da princesa Muan Poenha, irmã solteira do Rei do Kongo, que vivia em mancebia com quem quer que fosse, da corte do seu irmão, determinada pelos maiores do povo e conselheiros do Rei – os

Kitomi –, os que atribuíram ao fato a causa da escassez de chuva daquele ano. Muan Poenha representou uma linhagem ligada ao Ntotila (Rei do Congo), seu irmão, que procurou uma terra onde fixar o seu domínio pela aliança com outros grupos. É o que, efetivamente acontecera, ao casar-se com Mibimbi Pucuta, senhor das terras do N'goio proveniente de uma migração mais antiga: *"Em N'goio, foi bem recebida a princesa Muan Poenha pelos nobres daquela terra e em especial por Mibimbi Pucuta, grande senhor em riqueza e nobreza (...). De tal forma foi a simpatia criada entre os dois que, pouco tempo passado, Mibimbi Pucuta recebia como esposa a princesa Muan Poenha (...)".* Ao saber do casamento da irmã com Mibimbi Pucuta, o Ntotila *"convocou todos os seus conselheiros e, em grande reunião, pós a desanexação do seu império dos reinos do N´goio, Cacongo e Loango-Grande (...), determinando (Muan Poenha) que tomasse conta daqueles três reinos as princesas e o príncipe seus filhos, cabendo a Lilo o reino do N'goio, a Silo o de Cacongo e o Tumba – o filho expulso – o reino de Loango-Grande, tendo ficado assim constituídos os três reinos que são hoje conhecidos por, Macongo, Mangoio, e Maloango* (PINTO, 2006).

É justamente num desses reinos, o reino do Ngoio, que se insere a tradição relacionada com as *Bakama*; é uma tradição que surge para regular e ajudar o rei a controlar e governar o seu povo, mediante a providência da vigência de uma Lei que passou a ser obedecida por todos, a Lei de *Lusunzi*, conforme será desenvolvida no Capítulo 3. Entretanto, o Capítulo 2 já poderá nos oferecer subsídios sobre a origem de Tchizo, palco da organização das *Bakama*, percebendo também de assuntos relacionados com a sucessão hereditaria dos diferentes chefes tradicionais que governaram o Tchizo.

2.3. A cultura africana e sua resistência às diversas formas de dominação surgidas no continente

Durante a dominação colonial muitas eram as tentativas que existiam para se fazer enfraquecer ou mesmo bem dizendo, na ótica dos colonizadores e movimentos religiosos não africanos (Islão e cristianismo), desaparecer as formas culturais e religiosas africanas. Veja-se, como exemplo, ao que se nos explica Soynka (2011), que em Fevereiro de 1976, na Nigéria, um homem foi detido por uma barreira policial entre Ibadan e Lagos. Este transportava suspeitamente dois sacos cheios de esculturas de bronze e de madeira, de que se cogitava terem sido roubadas, embora o homem afirmasse que eram dele. Investigado o

caso, apurou-se que ele falava a verdade e afinal de contas o homem tivera sido convertido há pouco ao islão, vivia e trabalhava em um centro comunitário de Ibandan. As efígies esculpidas das divindades yorubá que levava consigo haviam sido trazidas para Ibadan, como tantas outras, por trabalhadores migrantes, para satisfação das aspirações espirituais desses operários, pequenos comerciantes, funcionários e outros, na sua residência provisória. Mas o chefe da comunidade, que se convertera ao islão, decidiu converter igualmente seus vizinhos. Tendo convertido também a ele disseram-lhe, nesse caso ao suspeito, que os símbolos de sua antiga fé deviam desaparecer para permitir que o centro comunitário se tornasse a moradia digna da presença espiritual de Alá, o Deus do islão. Incapaz de destruir os objectos, o homem resolveu levá-los de volta para sua aldeia, de onde eram provenientes (SOYNKA, 2011, p. 625).

O incidente constituiu exemplo perfeito da evolução das formas culturais, de sua manifestação concreta e, ao mesmo tempo, da sobrevivência, ou melhor, da renovação dos valores culturais em face de certas formas de dominação, quer se revistam de aspecto religioso, quer mais nitidamente social. O que continuava verdadeiro em 1976 era ainda mais comum durante o período excepcionalmente dramático da dominação da África, que assistiu a submissão de todo um povo, de sua organização social, de seus modos de comportamento económico e artístico, por estratégias de total exploração pelos interesses estrangeiros. O tráfico de escravos intensificara guerras durante mais de dois séculos, causando devastações culturais de amplitude sem precedentes (SOYNKA, 2011, p. 625-626).

As expedições punitivas das forças coloniais, a intolerância e a incompreensão dos missionários, tudo isso havia perturbado profundamente a vida cultural do continente e inspiravam ou suscitavam aos africanos deslocados diversas reacções culturais. Quando pensavam que fossem capazes de fazer com que os africanos deixassem de praticar suas manifestações tradicionais e sua ancestralidade sustentada em crenças que lhes proporcionaram a sobrevivência durante séculos, ainda mais, destruindo e queimando os objetos referenciados com crenças tradicionais como referiu Oliveira (2013, p. 37), o que se observou era que, os africanos além de resistir nas suas culturas e formas de cultuar as divindades, desenvolveram também novas formas de cultuar à Deus com base na africanidade, não seguindo completamente a ideologia religiosa dos colonizadores conforme se observou com o Kimbanguismo e Tocoísmo na RDC e Angola.

Essa resistência observou-se também no campo musical, na qual Vansina (2011) considerou que a música vocal reinou na arte popular durante todo o período, tanto nos campos, quanto nas cidades, pois o disco e o rádio asseguraram sua difusão às massas. As tradições musicais da África manifestaram uma continuidade a despeito das forças externas que o Ocidente fazia pesar sobre elas. As possibilidades de mestiçagem eram consideradas em razão da similaridade entre a música ocidental e a música africana ao sul do Saara, especialmente ao que concerne o uso de escalas diatónicas e da harmonia, assim como a prática do acompanhamento da voz pelos instrumentos de percussão e cordas. Entre a antiga e a nova música africanas há divergências entre a utilização das escalas, harmonia, da forma e do instrumental. A música instrumental europeia não exerceu impacto. Atualmente, o gosto pela música europeia constituí um sinal da mais profunda alienação. Alguns instrumentos europeus foram adaptados para acompanhar a música vocal, mas não há nenhum instrumentalista africano que tenha construído a sua reputação através da interpretação de música clássica ocidentalizada. Salvo quando se criaram músicas sacras de carácter vocal e não concebidas para orquestras (VANSINA, 2011, p. 726-727).

2.3.1. O diálogo entre o tradicional e o moderno na cultura africana

A arte africana é um dos diálogos por intermédio dos quais os povos e as culturas do continente procuram afiançar a harmonia considerada fundamental para a reprodução da comunidade. Para o africano, as máscaras e as esculturas correspondem a suportes para culto da ancestralidade. Fundamentalmente, o intuito é a conversão de elementos específicos da natureza, ou seja, certas árvores consideradas como sendo árvores de força, em suporte temporário das forças ancestrais invocadas nos cultos. As esculturas dos ancestrais são consideradas protetoras dos espaços domésticos, das aldeias ou mesmo de territórios mais vastos (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 149).

Do mesmo modo, as máscaras são criadas segundo crenças e narrativas míticas que também invocam os ancestrais, sendo profundamente respeitadas. Nas sociedades agrícolas, as máscaras zoomórficas invocam as forças ou espíritos da natureza, tanto para a proteção dos campos cultivados quanto para a evocação da sua fertilidade. Por fim, as máscaras são utilizadas nos ritos de iniciação dos jovens, nas danças, rituais associadas a momentos calendarizados, como a semeadura, ou ainda nas colheitas (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 149).

Por sua vez, a confecção das esculturas e das máscaras, com base a técnicas artesanais africanas em madeira, demanda, durante seu processo de criação, rituais específicos e de uma iniciação necessária para a execução dessa tarefa. Há nesse trabalho um saber e um conhecimento sobre as madeiras a serem escolhidas na mata, um trabalho técnico de talha fornecido pela tradição e um sentido estético que obedece a princípios específicos, em coerência com a visão de mundo do homem africano e apresentando um sentido diferente da estética ocidental (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 149).

Entretanto, influências da modernidade têm estado a trazer um novo paradigma para a confecção das esculturas no contexto africano, relacionadas com as exigências de um mercado capitalista e sob a ética mercantilista, cada vez mais penetrante no continente, que divide os artesãos em duas correntes fundamentais, os modernistas e os conservadores ou tradicionalistas. Essa tendência é trazida aqui por Sonynka (2011), ao constatar num festival anual do cantão de Koumina, no Alto Volta, administrado pelos franceses, foi marcado por um debate que opunha "tradicionalistas" e "modernistas", precisamente sobre o problema das tintas. Os produtores tradicionalistas de máscaras preferiam a técnica antiga das tintas naturais, não só devido a razões relativas ao seu estado visual e à textura, más também por pensarem que devia existir uma relação orgânica entre os materiais da produção artística, conforme se poderá constatar com a produção das máscaras das *Bakama*, mais adiante no Capítulo 4. Os modernistas achavam que não só as cores importadas eram mais fáceis de usar, como também que ofereciam maiores possibilidades de escolha (SOYNKA, 2011, p. 626-627).

Numa linhagem análoga de entendimento, entre os bawoyo (grupo bakongo que ocupa a região de Cabinda, em Angola), a própria palavra que designa a escultura confecionada para o culto, permite compreender essa percepção. Trata-se do termo nkissi-nsi (imagem + terra), indicando tratar-se da imagem de um espírito do território, de um génio da terra, do lugar dos ancestrais. Para o povo ovimbundu (Angola Central), referências a tartaruga são evidentes na imagem Omau onombe (carapaça da tartaruga), que integra o património cultural dessa etnia. O outro sinal de prestígio gozado por esse animal é o fato de que, no passado, a tartaruga constituiu um dos guardiões do panteão do império Lunda. Para os lunda (etnia dispersa pela RDC, Zâmbia e Angola), tal como os tchokwe (etnia do nordeste angolano), a tartaruga constitui um símbolo da sabedoria, da astúcia, da longevidade, da resistência e da proteção (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 156).

2.3.2. Dinâmicas da arte africana após 1935, uma visão de Vansina

Segundo Vansina (2011), a partir de 1935, podia-se facilmente classificar as artes visuais em quatro categorias: arte tradicional, arte turística, arte popular urbana e arte académica. Essa classificação se circunstanciou em função dos temas, dos estilos, das clientelas, das finalidades e da localização das suas unidades produtivas. Uma perspectiva que emerge do paradigma modernista conforme observado também em Sonynka (2011).

A arte tradicional, que se revestia sob forma de escultura, bem como da pintura mural, figurativa ou geométrica, era praticada em ambiente rural (onde ainda habitavam, até o final dos anos 1980, dois terços dos habitantes da África), nos espaços urbanos pouco numerosos e nas antigas cidadelas também. Os objetos após de fabricados possuíam, além de decorações murais, também funções utilitárias. Eles são notadamente utilizados para suprirem as necessidades de instituições, tais como assembleias comunitárias, cerimónias de iniciação de garotas e garotos, ritos funerários, as cortes reais e certas igrejas cristãs, assim como nos palácios de alguns soberanos de outrora (VANSINA, 2011, p. 698-699).

2.3.2.1. Dinâmica da arte turística

Ela é destinada aos clientes estrangeiros. Seus temas são consequentemente, por hábito, exóticos e anedóticos. Eles são tratados em estilo figurativo simplificado e obedecem a cânones semieuropeizados. A arte popular urbana, saída do limbo por volta de 1935, compõe-se principalmente de pinturas realizadas para decorar os muros das casas citadinas. Surgida na África Central, aproximadamente em 1930, mas muito anteriormente presente na África do Norte, ela é figurativa. Outra forma de arte popular encontra-se expressa na pintura de insígnias e cartazes para lojas, veículos, cinemas e outros. À imagem dos artistas tradicionais ou dos produtores de arte turística, os artistas populares vêem-se como competentes artesãos. A arte académica é praticada por artistas formados segundo as concepções ocidentais da pintura e da escultura, utilizando técnicas europeias. Seus clientes são os poderes públicos, as igrejas e o mercado artístico internacional (VANSINA, 2011, p. 699).

2.3.2.2. Dinâmica da arte tradicional

A arte tradicional continua viva e em desenvolvimento. A maioria dos africanos ainda se constituí de indivíduos do meio rural que conservaram uma grande necessidade de expressão artística. Antes de 1936, não somente as artes tradicionais haviam sofrido

evoluções estilísticas internas, além de terem empregado e adotado, progressiva e respectivamente, materiais (tecidos, pinturas), ferramentas (serras, limas) e certas técnicas de importação, mas, concomitantemente, novas tradições cheias de vitalidade haviam florescido aqui e acolá, como a figuração em cabaça (Zaire, Quénia) ou cerâmica (Zaire), que às vendiam a residentes europeus, segundo afirmou Vasina (2011). Entretanto, em 1935, a produção dessas artes reduziu sob o efeito da concorrência com preços de venda competitivos das importações de produtos manufaturados, que teve como efeito a substituição dos produtos metálicos. Nesse período o sinal de alerta da agonia das artes tradicionais suscitara medidas oficiais a favor do artesanato, notadamente na Tunisia, no Gana e no Zaire, mediante intervenção dos poderes públicos, desenvolvendo a arte, aumentando sua produção direcionada para turistas. De acordo com Vansina, a ação interventiva dos Estados preservou os conhecimentos técnicos e até mesmo retardou sua perda (VANSINA, 2011, p. 702).

A evolução estilística da escultura e da pintura de temática tradicional prosseguiu após 1935. Na Etiópia, a pintura religiosa ofereceu um notável exemplo a este projeto, da mesma forma que as construções e as esculturas dos tradicionais palácios do sudoeste da Nigéria. Na arte kuba expandiu-se a gama de materiais empregues pela escultura (especialmente o ébano e o marfim). As máscaras no litoral da África Ocidental ganharam em complexidade e fantasia, na justa medida que a sua função religiosa volta-se para o carnaval. Por vezes, uma estilização, uma justeza de proporções e ritmos superiores substituem um anterior preciosismo. Houve poucas mudanças, entre 1930 e 1982, no que se refere ao tratamento de objetos, como os ícones e as máscaras empregados nos ritos de iniciação dos garotos kuba. Entretanto, nos ritos de iniciação genya (Kisangani, Zaire, atual RDC), ocorre uma permanente modernização dos ícones, sem que a iniciação se torne em objetivo turístico (VANSINA, 2011, p. 703).

Na África do Norte, a independência acompanhou-se de forma especial uma atenção concedida à arquitectura tradicional e à renovação dos monumentos antigos. O autor refere-se, por exemplo, ao mausoléu de Mohammed V, no Marrocos, ou à renovação no tamanho das pedras, na Tunísia, e às pequenas restaurações efetuadas por toda parte (VANSINA, 2011, p. 703).

2.3.2.3. Dinâmica da arte popular

Ao Sul do Saara, a arte popular posterior à independência é a melhor conhecida. Nesse âmbito, certas formas de arte popular são muito anteriores e a fronteira entre a arte popular e a tradicional, segundo Vansina (2011), rompeu-se nas regiões rurais, por exemplo, no tocante às esculturas em cimento exibidas nos cemitérios (Costa do Marfim, Akan, Cross River, Congo). O cimento substituiu a terra, a pedra e, também, a madeira. Frequentemente as esculturas representam a modernidade (aviões, automóveis), os novos emblemas religiosos (cruzes, anjos sexuados) e os retratos (perpetuando, junto aos Congo, a tradição do trabalho em madeira ou pedra). Pinturas murais eram igualmente encontradas em algumas regiões da África Central e Oriental. As missões encorajavam-nas em Uganda, com vistas a substituírem-nas às pinturas corporais, por elas desaprovadas. Os outros produtos rurais da arte popular foram, essencialmente, os santuários e as igrejas, previamente mencionados (VANSINA, 2011, p. 710-711).

Entrementes, a forma mais característica de arte urbana popular revelou-se na pintura sobre tela. Ela deriva das pinturas murais que, em certas regiões da África Ocidental e em toda África Central, remontam aos tempos pré-coloniais ou ao início da era colonial, concomitantemente aos primórdios da arte corporal. Os temas figurativos não tardaram a incorporar cenas históricas (fundação de unidades administrativas, batalhas) e produtos destes tempos modernos. Estilos análogos, de expressão gráfica, também se desenvolveram na arte em cabaças, em certas cerâmicas e, eventualmente, através da sua aplicação em tecidos. Eles igualmente manifestavam-se nas formas em baixo-relevo, em marfim ou madeira. A cultura popular está profundamente enraizada nas tradições africanas (VANSINA, 2011, p. 711).

Os primeiros pintores, como Ibrayima Njoya, em Camarões (por volta de 1920), A. Onabolu na Nigéria (nos anos 1920) e A. Lubaki (por volta de 1926), além de outros no Zaire, inspiraram-se nessas obras. Lubaki esculpia obras em marfim antes de dedicar-se à pintura. Entretanto, os anos de 1930 foram marcados com pinturas a representar, em quase todo litoral de atlântico, palmeiras, praias, pessoas interioranas e cenas urbanas do quotidiano. Esta arte era certamente destinada aos turistas mas, também, aos habitantes das cidades (VANSINA, 2011, p. 711).

2.3.2.4. Dinâmica da arte académica

Em 1913, a prática das artes visuais segundo a tradição europeia, a saber, principalmente na arquitectura e na pintura, fora implantada no Egipto com a fundação de uma escola de belas artes no Cairo, permitindo com que pintores e arquitectos egípcios, e ocasionalmente escultores, participassem em todos movimentos da arte europeia, desde o romantismo (ao fim do séc. XIX), até o surrealismo e o *pop art* dos últimos decénios. Em 1935, um pequeno grupo de pintores, em retorno a Túnis, lançou a denominada escola tunisiana, criada pelo carácter folclórico de seus temas, uma espécie de renovação cultural no seu país. Em seguida criou-se também em Marrocos e Argélia onde a expressão dos artistas locais era mais limitada às artes e artesanato tradicional (VANSINA, 2011, p. 713-714).

Os primeiros africanos, artistas originários do sul do Saara, em viagem com destino à Europa, com o intuito de estudarem as artes, aconteceu no final dos anos 1930. O precursor foi Ghanéen Oku Ampofo, estabelecido na Grã-Bretanha, em 1932, para estudar medicina e, em seguida, as artes; Iba Ndiaye (Senegal), na cidade de Paris desde o ano de 1948; Gerard Sekoto (África do Sul), em Paris a partir de 1947; Afewerk Tekle (Etiópia), desde 1948 na capital londrina; Kofi Antubam, diplomado em 1936 no Achimota College (Gana), e estabelecido em Londres desde 1946; Bem Enwonwu (Nigéria), estudante no Achimota College, em Londres desde 1944; e Viteix (Angola), habitante de Portugal desde 1950. Dentre esses, Vansina explica que o senegalês Ndiaye foi a maior expressão das pretensões de muitos artistas académicos:

> "Na realidade, os artistas africanos devem, eles próprios, encontrar as respostas à seguinte questão: como permanecer africano ou reencontrar a essência africana, associando a esta necessidade a vontade de apresentar-se, de forma resoluta, conforme a modernidade, além de ensaiar explicar-se em linguagem visual universal? Não basta com estes intuitos, proclamar a sua africanidade, tampouco declarar-se ligado aos valores africanos, pois justa e finalmente, na esfera prática da pintura, da escultura e da gravura […] é que os artistas moldarão a sua singularidade (VANSINA, 2011, p. 714).

Nesse sentido os artistas académicos africanos almejaram constituírem-se em técnicos consoantes com a atualidade, em pé de igualdade no cenário internacional, recusando a alienação. Estão empenhados em não se desligarem da sua especificidade, africanidade, ou seja, perceber a modernidade, entretanto, não estando alienado do seu contexto da africanidade inesquecendo os seus valores de procedência e de pertencimento.

No contexto africano, em 1944, um pintor francês cria uma escola, em Lubumbrashi, outro inaugura a escola de Potopoto (Brazzaville), em 1951, renovando essa experiência em Dakar, no ano de 1961. Escolas similares surgiram em Maputo (Moçambique), em 1960, Harare (Zimbábwe), em 1961, Rorke's Drift (África do Sul), em 1963, e Oshogbo (Nigéria) em 1961. Essas escolas produziram obras muito decorativas, em tons ocres ou cores vivas, ilustrando as concepções coloniais da arte popular. Frequentemente, cada escola possuía muitos estilos, entretanto, todos respondiam a características similares. Em razão da produção destinar-se a europeus a fronteira entre a arte pela arte e a arte para turistas havia desaparecido (VANSINA, 2011, p. 716).

De acordo com Vansina (2011), os governos independentistas utilizaram a arte com a finalidade de autoproclamação, mas raras foram as ocasiões nas quais solicitou-se aos artistas criarem obras propagandísticas e a censura não impôs nenhum problema. Alguns governos como os do Gana, Etiópia, Nigéria, e Zaire (atual RDC) financiaram artistas, e estes adaptaram seus temas e estilos de forma a garantirem uma fácil comunicação com o grande público. Entretanto, houve uma mudança em curso. A propaganda ganhou maior importância e o realismo socialista tornara-se, pouco a pouco, a doutrina oficial em alguns dos países, e foi preciso usar a arte para externalizar a ideologia marxista, constituindo-se, desse modo, em um instrumento de mobilização de massas para os regimes marxistas. Angola, por exemplo, viveu essa experiência nos anos que sucederam a indepedência a 11 de Novembro de 1975, um período em que o MPLA, ainda como movimento de orientação marxista antes do seu 1º Congresso realizado no dia 10 de Dezembro de 1977, precisava divulgar sua ideologia e mobilizar as massas populares para a realidade política que o país vivia naquele momento, conforme poderemos ler em seguida no terceiro capítulo.Todavia, a liberdade artística manteve-se nas sociedades africanas e inclusive no meio às elites, em razão do pequeno eco encontrado pela arte académica, e deu-se maior ênfase ao nacionalismo cultural.[15]

[15] Segundo Vansina (2011), o nacionalismo cultural teve maior expressão no vestuário (após 1945). Criou-se trajes nacionais em Serra Leoa; os trajes de gala youruba, os bubus de Kano ou de Bambako; os estilos de penteado e os produtos de beleza europeus adoptados pelas mulheres era abominados por homens nacionalistas; no Zaire (atual RDC), Mobutu impôs o *abacos* por meio de um decreto, colocando fora da lei os trajes urbanos e, mais especificamente, o uso da gravata. O *abacos* (abaixo o costume "traje"), era uma expressão de autenticidade, símbolo de igualdade, de virilidade e de simplicidade.

CAPÍTULO III – CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS VIABILIZANTES PARA A REALIZAÇÃO DO TRABALHO

3.1. Contextualização histórica

O presente capítulo aborda aspetos relacionados com a trajetória histórica dos acontecimentos políticos que contextualizaram alguns países africanos e em particular Angola, no contexto da luta pela libertação da dominação colonial e relações de cooperação política que sustentaram essa luta, bem como os desafios havidos após a independência, no sentido de garantir uma maior compreensão sobre o estado de siruação e historicidade, do objeto de estudo. Aborda também as diferentes etapas que Angola passou após a independência adquirida a 11 de Novembro de 1975, período mais difícil da história angolana, como veremos, no qual se divide em diversas fases de acordo com o desenrolar dos acontecimentos.

Este estudo foi realizado no contexto real da República de Angola, concretamente na Província de Cabinda que é uma das 18 províncias de Angola situada no norte do país. Assim sendo, importa-nos em primeira instância fazer a contextualização da África e de Angola, considerando aspectos que levaram à consciência do nacionalismo libertário aos mais iluminados filhos da África, fator que contribuiu para as independências das nações africanas e, relacionar esse fator libertário com a influência do socialismo, para depois compreendermos que independentemente de o socialismo ter exercido influência na ideologia partidária e económica de Angola, a relação entre as estruturas do poder político instituídas com a organização *Bakama* não foi abalada, como poderemos perceber.

3.1.1. Os Estados africanos e sua relação com o socialismo

Thiam e Mulira (2011, p. 965) ao estudarem a influência dos países do "chamado bloco socialista" sobre os Estados africanos afirmaram que o início dessas relações remonta à época durante a qual, pouco após a revolução bolchevique de 1917, Lenin prometeu a cooperação do jovem Estado soviético a todos os povos colonizados. Desde então, todos os países socialistas prestaram ajuda aos Estados africanos, tanto antes quanto após a sua conquista da independência.

De acordo com autores como Ki-Zerbo, Mazrui e Wondji (2011) ao tratarem sobre *Construção da nação e evolução dos valores políticos,* constataram a existência de duas dialéticas que condicionam os valores políticos na África: a dialética que opõe, por um lado, o coletivismo e o individualismo, e do outro lado, a sua correta interposta entre o pluralismo e o nacionalismo. Nesse sentido, eles afirmaram que para pensadores como o tanzaniano Julius Nyerere ou o queniano Tom Mboya, o coletivismo tradicional podia servir de base a modernas formas de socialismo. Para esse feito, Mboya considerou que

> "O socialismo … é uma tradição permanente do nosso povo […]. Trata-se de uma atitude das nossas sociedades em respeito às pessoas, postura esta que não exige ser codificada sob o prisma da teoria científica" (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 565).

Ainda no viés do socialismo tradicional, Sékou Touré invocou o coletivismo tradicional, recusando praticamente todas as formas de individualismo na Guiné pós-colonial, declarando que:

> "a África é, essencialmente "comunocrata". A vida coletiva, marcada pela solidariedade social, confere aos seus hábitos um carácter humanístico que muitos povos podem invejar. Igualmente em função dessas qualidades humanas, na África, um ser não pode conceber a organização da sua vida à margem da estrutura própria à sociedade familiar fundada sobre pequenas comunidades ou clânica. Intelectuais ou artistas, pensadores ou pesquisadores, as suas capacidades não têm valor, senão à condição de concorrerem em prol da vida do povo, salvo se estiverem integradas, de modo fundamental, à ação, ao pensamento, assim como às aspirações da população" (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 565-566).

Sékou Touré serviu-se do coletivismo tradicional, a um só tempo, contra o individualismo e o pluralismo. A Guiné e outros países da África pós-colonial igualmente inspiraram-se nas ideias coletivistas para racionalmente fundar o seu regime de Estado unipartidário. Importava, na aurora das independências, construir Estados e comunidades nacionais, edificar economias aptas a satisfazerem as necessidades dos povos, criar relações inter-africanas e mundiais susceptíveis de contribuir na realização das opções políticas globais, transformando contudo, os valores que regem as transações internacionais. Diante desse projeto, impunham-se importantes obstáculos: a integração nacional chocava-se com certos interesses étnicos ou pseudoétnicos e a integração africana era bloqueada por ambições "micronacionais". Por outro lado, os projectos de sociedade destinados a garantirem o progresso socioeconómico, na mais ampla acepção, chocavam-se com certos valores "negativos" das sociedades pré-coloniais e do sistema colonial (KI-ZERBO at all, 2011, p. 568).

De acordo com Ki-Zerbo at all (2011), após a segunda Guerra Mundial, apresentar-se-ia a afirmação das reivindicações africanas em favor da autonomia e da independência, de forma generalizada em todos os territórios coloniais, geradoras ou promotoras de duas ordens de valores políticos destinadas a um promissor futuro. Elas são: os valores do pluralismo e do nacionalismo (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 569).

Nesse contexto, os valores do nacionalismo expandiram-se na África em meio a cultura da resistência e da luta armada, assim como no quadro da evolução pacífica do sistema colonial. Foi sobretudo através das violentas lutas que os valores do nacionalismo africano apresentaram-se de forma mais contundente. Na realidade, estas lutas armadas não eram explosões nascidas no vazio mas, representavam a continuidade histórica dos movimentos de luta e de resistência que se haviam constituído contra a invasão e o regime dos colonizadores. Entretanto, os valores de recusa contra qualquer submissão a uma autoridade externa foram abundantemente ilustrados também pelos chefes da religião tradicional africana (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 573-575).

A política posteriormente desempenhada pela EX-URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), por todo o conjunto dos países socialistas na África, pode, em sua totalidade, segundo Thiam e Mulira, ser dividida em quatro períodos: de 1917 a 1945, a influência soviética é indireca e apoia-se nos partidos comunistas europeus e nos militares radicais africanos, antilhanos e norte-americanos do pan-africanismo[16]; de 1945 a 1965, os países socialistas apoiaram, direta ou indiretamente, os movimentos de libertação nacional e os jovens Estados africanos independentes, encorajados pelo enfraquecimento das potências coloniais e pela ascensão dos nacionalismos, após Segunda guerra mundial; de 1960 a 1975, assiste-se ao refluxo da intervenção dos países socialistas e, especialmente, a EX-URSS, em proveito de uma ação essencialmente diplomática; a partir de 1975, após o fim da guerra de Vietnã, constata-se uma recuperação da influência dos Estados socialistas, por exemplo, em Angola e no chifre da África (THIAM e MULIRA, 2011, p. 965-966).

Assim sendo, naquilo que lhe competia, a África, pela sua posição política socioeconómica, em particular, era capaz de edificar uma sociedade comunista sem passar pelo estádio capitalista. Os movimentos anticoloniais africanos foram incentivados a

[16] O pan-africanismo é tradicionalmente considerado como um conjunto de relações unindo os africanos além das suas fronteiras territoriais. Compreende as relações estabelecidas entre os indivíduos áfricos (MAZURI, 2011, p.1016).

combaterem os colonizadores, de modo a ampliarem a frente anti-imperialista. Houve assim, estudantes radicais (J. Kenyatta, do Quênia, K. Krumah, da Costa do Ouro (atual Gana), I.K. Musazi, de Uganda), na Grã-Bretanha que entraram em contato com dirigentes dos partidos comunistas, exercendo certa influência dos seus ideários políticos.

Importante salientar que a adesão da África lusófona ao marxismo foi mais importante e durável em outras partes da África. A Federação dos Estudantes da África Negra na França (FEANF) possuía, entre seus membros, uma maioria marxista, tal como se pode citar o camaronês Osende Afana. Também muitas lideranças sindicais se abriram ao marxismo e às técnicas de organização de massas, por intermédio dos Grupos de Estudos Comunistas, fundados a partir de 1943, e da Confederação Geral do Trabalho. Na África lusófona, foram intelectuais marxistas formados em Portugal, nas fileiras do Partido Comunista, como Agostinho Neto e Amilcar Cabral, que fundaram o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA) e o Partido Africano para a Independência da Guiné e do Cabo Verde (PAIGC) respectivamente (THIAM e MULIRA, 2011, p. 969).

Do período das independências ao final dos anos 1950 e início dos anos 1960, o comunismo encontrava-se em uma situação ambígua na África. Por um lado, havia os partidos que se reivindicavam abertamente marxistas, em menor quantidade (estes existiam particularmente na África do Sul, na Argélia, no Egito, no Senegal e no Sudão), a sua influência era limitada por múltiplos fatores, tais como: fraqueza da classe operária, obstáculos das ideologias tradicionais e resistência das religiões. Por outro lado, os países comunistas, particularmente a EX-URSS, gozavam de um considerável prestígio (THIAM e MULIRA, 2011, p. 969).

Esse prestígio era vantajoso para os nacionalistas africanos porque através dele houve benefícios durante a luta pela independência de vários países, nomeadamente: a Argélia, o Egito, Gana, a Guiné, o Mali, o Sudão, a Tunísia, o Quênia, Uganda, a Tanganyika e a Somália. Entretanto, é preciso enfatizar que na África Austral, região a qual a luta contra o colonialismo foi mais longa, a concorrência entre a EX-URSS e a Europa Oriental relacionada aos seguintes movimentos de libertação: à ZAPU, no Zimbábue, à FRELIMO, em Moçambique, e ao MPLA, em Angola, revelou-se ainda mais decisivo. Também o ANC, na África do Sul, a SWAPO, na Namíbia, receberam ajuda política, diplomática, financeira e militar dos Estados socialistas europeus para combaterem o regime de *apartheid* (THIAM e MULIRA, 2011, p. 971).

Após as independências, surgiram alguns regimes pós-coloniais que passaram a dirigir os Estados africanos. Al-Nasser tomou a dianteira no movimento, no ano de 1952, ao pronunciar a dissolução de todos os partidos egípcios, instituindo a União Socialista Árabe, partido de Estado ou organismo estatal encarregado de enquadrar politicamente as massas. Kwame Nkrumah seguiu também essa via e transformou o Gana, no ano de 1964, em regime socialista de partido único; Sékou Touré, durante os anos de 1960, igualmente procedeu na Guiné, assim como Modibo Keita no Mali e Julius Nyerere na Tanzânia. Em Moçambique, no ano de 1974, constituiu-se a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) como partido único e instrumento para a integração da sociedade rural ao projecto de criação de uma nação patrocinada pelo aparelho do Estado. Amilcar Cabral, na Guiné Bissau e Agostinho Neto, em Angola alinharam, por sua vez e no mesmo período, os seus países com bloco de países socialistas (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 583-584)

3.1.2. O fracasso do modelo socialista

Mesmo assim, nem tudo foi vantajoso para o modelo socialista em África. De acordo com Ki-Zerbo at all (2011), o modelo socialista conheceu fracasso com alguns Estados após independência. Esse fracasso não teve nada a ver à derrota havido na União Soviética e Europa Oriental nos anos 1980. O processo começou na África no decorrer dos anos 1960. O fracasso do socialismo deveu-se ao fato que, embora o clima intelectual tivesse sido fértil, o campo sociológico e material não se revelou ser da mesma forma. Todos esses países fracassaram porque o terreno sociológico revelou-se refratário ao socialismo. O primeiro fator sociológico desfavorável era a maior força da etnicidade na África, que era de grau superior ao demonstrado pela consciência de classe. A maioria dos africanos é, primeiramente, membro de sua etnia e em seguida membro de sua classe social; o segundo fator sociológico desfavorável está representado pela força das elites culturais africanas em suas relações com as classes económicas enquanto tais. Em razão da fraqueza das últimas, a única classe capaz de consumar a revolução socialista na África somente podia ser a elite. Infelizmente essa elite era, em sua totalidade, formada por africanos fortemente ocidentalizados, os quais alimentavam o seu poder, não através da posse de riquezas mas, graças à incorporação de uma educação ocidental e pela aptidão do manejo do verbo.

Assim, embora tornada revolucionária, ela não era capaz de fazer a revolução socialista, pois como pressentira Karl Marx, unicamente a classe menos favorecida das sociedades mais evoluídas poderia assumi-la. O terceiro fator diz respeito às capacidades organizacionais da África em sua fase histórica atual. Se o socialismo exige uma estrutura eficaz e racional de comando, não fundada sobre os costumes nem sobre as afinidades étnicas ou os ritos, a sociedade em seu atual estágio evolutivo da experiência africana, não está sempre preparada para acolher o modo de transformação socialista. O quarto aspecto da inadequação do terreno sociológico africano à transposição do socialismo leva-nos a questões relativas à continuidade histórica. Muitas economias africanas integraram-se a uma economia mundial dominada pelo ocidente. Os países africanos ao adoptarem o socialismo em suas sociedades descobrem a sua permanente integração ao sistema capitalista mundial. No comércio internacional, os países buscam captar o máximo de receitas e realizar lucros. Assim sendo, países como Vietnã, Angola e mesmo Cuba, compreendem, ao final das contas, que a melhor plataforma de sanidade económica consiste em adquirir legitimidade internacional, conforme as regras ocidentais (KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI, 2011, p. 584).

Não obstante, como se pode constatar, do ponto de vista político, certos Estados africanos, ao optarem por uma via de desenvolvimento não capitalista, fulminaram as potências capitalistas ocidentais, as quais sustentaram ou conduziram ao poder regimes que lhes eram favoráveis, suscitando rivalidades internacionais no universo das relações da África com o mundo socialista. O governo pró-ocidental do Quênia, por exemplo, beneficiou-se da colaboração do ocidente frente aos partidos considerados pró-socialistas, como o Kenya People's Union. Sob liderança de Nkrumah, Gana foi privado da ajuda de grande parte dos países ocidentais, em razão de suas posições fortemente pró-socialistas; no chifre da África, os regimes apoiados pelo campo socialista e os regimes pró-ocidentais manifestaram recíproca e permanente hostilidade. O mundo socialista, por sua vez, esforçou-se por ajudar e sustentar os regimes pró-socialistas: na Guiné, no Mali, em Angola e na Etiópia (THIAM e MULIRA, 2011, p. 971).

Nesse contexto, numerosas regiões do continente africano sofreram com essas rivalidades internacionais, particularmente exacerbadas em Angola e no chifre de África. Moçambique sofreu em consequência das ações do Movimento de Resistência Nacional de Moçambique, organização apoiada pelo regime racista da África do Sul, nesse contexto, não houve tropas cubanas para defender a FRELIMO.

Em Angola os movimentos nacionalistas foram imediatamente sustentados pelas superpotências, situação que continuou mesmo após a conquista da independência. Como se poderá constatar, o bloco soviético, incluindo Cuba, apoiou constantemente o MPLA, ao passo que o bloco ocidental, especialmente os Estados Unidos da América do Norte, concedia apoio à Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e à União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) (THIAM e MULIRA, 2011, p. 994).

3.1.3. Do início da luta pela libertação de Angola do domínio colonial português a independência

Foram três os principais movimentos nacionalistas que se formaram em Angola nas décadas de 1950 e 1960, enraizados, inicialmente, em diferentes grupos etno-linguísticos. O Movimento popular de Libertação de Angola (MPLA) foi fundado em Luanda a 10 de Dezembro de 1956 e contava sobretudo com o apoio do Ubundos, segundo maior grupo étnico do país, que atraiu também alguns intelectuais mestiços, que se destacaram na liderança do movimento até finais da década de 1970. O MPLA fez dar o início da sua luta armada para libertar Angola, atacando as prisões de Luanda a 4 de Fevereiro de 1961; O MPLA foi liderado desde 1962 por António Agostinho Neto (HODGES, 2002, p. 24-25).

Hodges (2002) afirmou que nos distritos do Extremo Noroeste de Angola, povoados pelos Bacongo, também começara uma rebelião em Março de 1961, organizada pela União das Populações de Angola (UPA), que descendia directamente de um movimento nortenho chamado União das Populações do Norte de Angola (UPNA), fundado por imigrantes bacongo em Kinshasa e Matadi na década de 1950. Os Bacongo são o terceiro maior grupo étnico de Angola, e constituem igualmente uma grande parte das populações do vizinho República do Congo (Brazzaville) e a República Democrático do Congo (RDC ou antigo Zaire). Com base em Kinshasa, a UPA criou um movimento nacionalista denominado frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), liderado por Holden Roberto.

O terceiro movimento, a União Nacional Para a Independência total de Angola (UNITA), foi criado em 1966 na sequência da cisão de Jonas Savimbi com a FNLA em 1964. Tinha muito pouco apoio externo e concentrou-se na formação de um movimento político clandestino entre os Ovimbundos do Centro do Oeste do País, que, apesar de serem o maior grupo étnico, de Angola, não tinham sido significativamente influenciados nem pelo MPLA e nem pela UNITA. Havia ainda um quarto movimento, cujo objetivo era

a independência de Cabinda, um enclave rico em petróleo separado do resto de Angola por uma estreita faixa de território que proporcionava à RDC uma saída para o mar. Era a Frente de Libertação do Enclave de Cabinda (FLEC), constituída em 1963, liderado por Luís Ranque Franque, que depois se dividiu em vários grupos rivais (HODGES, 2002, p. 25).

Mapa político de Angola



Fonte: Google

Entretanto, como se pode constatar, mesmo durante a guerra contra Portugal, as direções dos três principais movimentos angolanos não conseguiram formar uma frente unida, e por vezes lutaram entre si. O movimento anticolonial ficou enfraquecido e, em princípios de década de 1970, pouco mais era do que um irritante contra-tempo para os portugueses. A colónia estava a passar um período do seu mais rápido crescimento

económico e o número de colonos portugueses aumentava consideravelmente. (HODGES, 2002, p. 25-26)

Quando começou a transição para a independência, a seguir os Acordos de Alvor (Portugal), assinados em Janeiro de 1975 entre Portugal, o MPLA, a FNLA, e a UNITA, os movimentos nacionalistas depressa se revelaram incapazes de trabalhar em conjunto, e iniciaram uma desesperada corrida pela supremacia, antes da data marcada para a independência, em Novembro do mesmo ano. Esse conflito foi exacerbado pela intervenção externa, motivada não pela concorrência em controlar os recursos naturais de Angola, petróleo e outros, mas sim pelas rivalidades geopolíticas da Guerra Fria e pela determinação do Regime da Racista África do Sul em impedir o apoio angolano aos nacionalistas da Namíbia, a sul do território angolano (HODGES, 2002, p. 26).

3.1.4. Da independência, 11 de Novembro de 1975 a 1992 ano das primeiras eleições democráticas

De acordo com Hodges (2002, p. 23), Angola esteve em guerra durante quase todo o período compreendido entre o início da revolta armada contra o domínio colonial, em 1961, e o cessar-fogo de Abril de 2002. Houve apenas uns meses de paz em 1974-1975, antes de o país voltar a mergulhar na guerra na véspera da independência, Novembro de 1975, e dois interlúdios instáveis de paz relativa em 1991-1992 e 1994-1998. O conflito foi particularmente destruidor a partir da independência com consequências profundas em todos os domínios da vida angolana. Grande parte da população rural foi deslocada, e produziu uma das mais elevadas taxas de urbanização em África. Muitas das infraestruturas foram destruídas, danificadas ou deixadas ao abandono.

Assim como Hodges (2002, p. 23), constata-se que Neto (2012) também corrobora que a República Popular de Angola nasceu no contexto mundial da guerra fria, entre as duas superpotências, a Ex-União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e os Estados Unidos da América, precedido de uma luta para a libertação que durou 14 anos, iniciado a 4 de Fevereiro de 1961. Angola (pelos seu recursos naturais, hídricos, minerais e potencial económico) sempre foi um foco de diferentes interesses económicos e políticos mundiais, na África. Estes, no claro propósito de criar suas hegemonias no continente africano,

influenciaram separadamente os três principais movimentos de libertação de Angola (NETO, 2012, p. 186).

Quando começou a transição para a independência, a seguir os Acordos de Alvor (Portugal), assinados em Janeiro de 1975 entre Portugal, o MPLA, a FNLA, e a UNITA, Hodges (2002, p. 26) considerou que, naquele contexto, os movimentos nacionalistas depressa se revelaram incapazes de trabalhar em conjunto, e iniciaram uma desesperada corrida pela supremacia, antes da data marcada para a independência, em Novembro do mesmo ano. Esse conflito foi exacerbado pela intervenção externa, motivada não pela concorrência em controlar os recursos naturais de Angola, petróleo e outros, mas sim pelas rivalidades geopolíticas da Guerra Fria e pela determinação do Regime da Racista África do Sul em impedir o apoio angolano aos nacionalistas da Namíbia, a sul do território angolano.

A África do Sul, tendo forjado uma aliança de interesses com a UNITA e a FNLA, invadiu o Sul de Angola em Agosto de 1975 e avançou em Outubro e Novembro pelo litoral até cerca de 400 km de Luanda. O exército zairense invadiu o Norte, para apoiar a FNLA. Os Estados Unidos apoiaram clandestinamente a UNITA e a FNLA, para contrabalançar a ajuda militar Soviética ao MPLA. Em resposta a invasão sul-africana, Cuba, representando o bloco socialista, enviou milhares de soldados para Angola, a partir de Outubro de 1975. Foi assim possível, aquando da proclamação formal da independência a 11 de Novembro de 1975, que o MPLA controlasse uma parte do país, incluindo a capital, onde proclamou uma República Popular, e nomeou como presidente o seu dirigente António Agostinho Neto. Os Cubanos ajudaram, depois da proclamação da independência, o MPLA a ganhar o controlo sobre todo país. Importante salientar também, que a intervenção norte-americana foi suspensa, na sequência da aprovação da Emenda Clark, que impedia o apoio de qualquer uma das facções angolanas. Isto desamparou o Governo sul-africano, forçando-o a retirar suas forças de Angola para o Norte da Namíbia em Abril de 1976 (HODGES, 2002, p. 27).

A eclosão da guerra, em 1975, foi acompanhada pela partida de mais de 95% dos colonos portugueses, que equivaliam aproximadamente a 340 000 habitantes (cerca de 5% da população). Esse êxodo significou a perda da grande maioria dos quadros do país e do pessoal tecnicamente qualificado. Milhares de pequenos negócios e propriedades agrícolas

foram abandonados. A eclosão da guerra e a saída dos colonos mergulharam Angola numa profunda crise económica de que nunca recuperou inteiramente (HODGES, 2002, p. 27).

Nessa perspectiva, o governo do MPLA (Movimento Popular Para Libertação de Angola), sob orientação das forças políticas da ex-União Soviética, Optou pelo regime Socialista para Angola, a despeito de todas as condições socioeconómicas, técnico-científicas, e recursos humanos necessários para a construção do socialismo, que Angola não possuía. Essa opção viria a se mostrar, pela própria história, pouco adequada para o momento. Para governar o país, era preciso o apoio, em assessoria de todas as áreas, dos países que compunham o *chamado bloco socialista.*

Para compreender o contexto político de Angola após a independência, Teresa da Silva Neto estabeleceu períodos do desenvolvimento do mesmo, tendo considerado o desenvolvimento dos fatos como sendo um processo, que o mesmo tivera sido configurado por meio de duas formas de Governo e por dois sistemas político-partidários diferentes. Primeiro, o governo de carácter marxista-leninista, sob as presidências de António Agostinho Neto (1975-1979) e José Eduardo dos Santos (1979-1992); e o governo democrático, estabelecido a partir de 1992 em diante. Essa forma de governo, do qual foi o Presidente da República, José Eduardo dos Santos, é consequência directa da realização das primeiras eleições democráticas em Angola. Angola também teve dois sistemas político-partidários. De 1975 a 1992 imperou o sistema de partido único, sendo este o MPLA, agora transformado em MPLA-Partido de Trabalho (MPLA-PT) de orientação marxista-leninista (NETO, 2012, p. 187).

No sistema monopartidário, o partido no poder (MPLA-PT), contava com as suas organizações partidárias de massas populares para exercer a influência sobre a população de Angola em geral. Estas organizações eram: a JMPLA (Juventude do MPLA-PT), a OPA (Organização dos Pioneiros Angolanos), a OMA (Organização da Mulher Angolana) e a UNTA (União Nacional dos Trabalhadores Angolanos) (NETO, 2012, p. 187).

De 1975 a 1992, Angola viveu um cenário de guerra civil entre o exército do governo e as tropas rebeldes da UNITA. Até 1992, sob supervisão das Nações Unidas, através da UNAVEM (United Nitions Angolain Verification Mission), como forma de pacificar o país, realizaram-se as primeiras eleições democráticas para a implementação da democracia pluripartidária, com base nos acordos de paz de Bicesse (Portugal), assinados em 31 de Maio de 1991 entre o MPLA-PT e a UNITA. Essas transformações políticas

sociais e económicas, exigiram alterações de fundo na Lei Constitucional do país, para corresponder à nova realidade democrática prevalecente. Os principais objetivos da revisão constitucional visava consagrar o pluripartidarismo e a despartidarização das forças armadas, por um lado, e do outro, garantir a dignidade constitucional às transformações na área da economia (NETO, 2012, p. 188-1889).

Retomando Hodges (2002), o autor afirmou que após ter tomado o poder, o MPLA adoptou o marxismo-leninismo como ideologia oficial, em 1976, e transformou-se em partido de vanguarda, assumindo a denominação de MPLA-Partido do Trabalho (MPLA-PT), em 10 de Dezembro de 1977, no seu 1º Congresso do Partido. Pelo abandono dos negócios e propriedades dos colonos, foi levado a nacionalização parcial da economia e alargou a estatização das estruturas económicas na segunda metade da década de 1970, tentando, desse modo, geri-las adoptando um sistema de planeamento centralizado de inspiração soviética, conforme discutido também por Thiam e Mulira (2011), sobre a influência dos países do bloco socialista sobre os Estado africanos.

Entretanto, a viragem ideológica (processo que se circunstanciou no abandono do regime político mono partidário para o multipartidarismo), foi um processo que aconteceu de 1985 a 1991, quando começara aparecer vozes no regime do MPLA, que defendiam o abandono da economia de planeamento centralizado em prol de uma outra baseada no mercado. Esta reorientação que começou muito timidamente no segundo congresso do partido, em Dezembro de 1985, parece ter reflectido não apenas mal-estar relativamente aos maus resultados do sistema de planeamento, mas também interesses das classes emergentes. Em Luanda, por exemplo, as famílias dominantes sentiam-se constrangidas pelo peso do Estado na economia e pela ideologia oficial e começaram a procurar mais espaço para os negócios privados (HODGES, 2002, p. 27).

O debate sobre a mudança continuou sendo realizada numa reunião do seu Comité Central em Junho de 1990, onde o MPLA-PT decidiu abandonar o sistema de partido único e permitir uma concorrência política aberta entre diferentes partidos políticos. A isto seguiu-se o abandono formal do marxismo-leninismo e da referência ao "Partido do Trabalho" na denominação do partido, no seu terceiro congresso, realizado em Dezembro de 1990, e a aceleração da liberalização económica nos termos do Programa de Ação do governo (PAG), lançado em Agosto de 1990. Em Maio de 1991, uma lei de revisão

constitucional (Lei nº 12/91) definiu Angola como um «Estado Democrático de Direito» e instaurou um sistema multipartidário (HODGES, 2002, p. 30).

Constatou-se, nesse contexto, que as reformas políticas implementadas em Angola e as mudanças verificadas no ambiente externo, o fim da Guerra Fria e da abolição do *apartheid* na África do Sul, proporcionaram um ambiente favorável para as primeiras negociações de paz sérias entre o Governo e a UNITA, que se realizaram em Portugal em 1990-1991. Essas negociações resultaram na assinatura dos acordos de Bicesse, no Estoril, em Maio de 1991, que incluíram as medidas seguintes: Um cessar-fogo, o aquartelamento das forças da UNITA, a criação de novas forças armadas unificadas, a desmobilização dos soldados excedentários, a extensão da administração do Estado às áreas controladas pela UNITA, e eleições parlamentares e presidenciais numa base multipartidária. O processo de paz seria fiscalizado pelas próprias partes em conflito através de uma Comissão Conjunta Político-Militar, com o apoio de uma nova missão da ONU, a UNAVEM II. Os separatistas de Cabinda não participaram nas negociações de paz nem subscreveram o acordo, pelo que, no enclave prosseguiu uma guerra de pequena escala (HODGES, 2002, p. 31).

Hodges (2002, p. 31-32) e Neto (2012, p. 190) afirmam convergentemente que nas eleições de 1992, o governo procurou cumprir com os seus compromissos, desmobilizando cerca de 400 mil homens do exército governamental, reestruturando-o de forma a se adequar às novas exigências constitucionais, garantindo a liberdade dos partidos políticos. O governo programou as eleições legislativas e presidenciais para Novembro de 1992. Nas eleições presidenciais Savimbi não conseguiu ser eleito. A população votou em José Eduardo dos Santos para presidente com 49,6% dos votos, e Savimbi, 40,1%. Nas eleições legislativas, o MPLA ficou com 54% dos votos e a UNITA atingiu 34% dos votos. Nas eleições presidenciais, caso nenhum dos candidatos não atingisse 50% dos votos, os acordos de Bicesse previam um segundo turno das eleições. Mas este não chegou a ser realizado. Savimbi alegou ter havido fraudes na votação, contrariando o parecer de toda comunidade internacional, através da representante especial do secretário geral das Nações Unidas, Margareth Anstee. Entretanto, Savimbi ainda mantinha um grande exército que não tivera sido desmobilizado, e preparado para reacender o conflito caso não ganhasse e aceitasse o resultado das eleições. Como nenhum dos candidatos presidenciais obteve a maioria absoluta, estava constitucionalmente prevista a segunda volta, que nunca se realizou devido ao reacendimento dos combates. O líder da UNITA retirou-se de Luanda e

foi se instalar na província do Huambo, de onde ordenou o reinício da guerra em grande escala por todo o país.

3.1.5. Do reacender do conflito armado em 1992 a 2002

Nessa ocasião, o exército governamental FAA (Forças Armadas de Angola), ainda em formação e em estado de relativa desvantagem, teve de se capacitar rapidamente para mais uma guerra contra o exército da UNITA (FALA), mantido praticamente intacto. Após as eleições, foi formado o Governo de Unidade e Reconstrução Nacional composto por ministros oriundos do MPLA-PT e alguns ministros oriundos da UNITA que se prestaram a ficar em Luanda, renunciando oficialmente a guerra. Entretanto, vários encontros para retomada de conversações, entre o MPLA-PT e a UNITA, foram realizados sob os auspícios das Nações Unidas no Namibe, no Sul de Angola, em 1992; em Addis Abeba, na Etiópia, entre Janeiro e Março de 1993; e em Abidjan, na Costa do Marfim, em Abril e Maio de 1993. Todos fracassaram devido a intransigência de Savimbi em chegar ao poder e destruir o MPLA-PT. Ele abandonou a mesa das negociações e iniciou o ataque militar a cidade do Huambo (NETO, 2012, p. 191).

A nova fase da guerra que começou em finais de 1992 e que iria durar até Novembro de 1994, foi até então, o capítulo mais devastador do conflito angolano. A UNITA de 1991-1992, chegou a ocupar e manter sob seu poder pela primeira vez grandes cidades, tendo tomado cinco das 18 capitais provinciais (Caxito, Huambo, Mbanza Congo, Ndalatando e Uíge), ao mesmo tempo em que submetia outras (designadamente, Cuíto, Luena e Malange). A ONU calcula que teriam morrido cerca de 300. 000 pessoas nessa base do conflito (HODGES, 2002, p. 32-33).

Contudo, as sucessivas ofensivas das FAA, a desmotivação crescente dentro da UNITA, a morte, captura e rendição de cada vez mais oficiais e soldados rebeldes e a política de «terra queimada» e deslocação forçada das populações rurais pelas FAA, com vista a negar à UNITA fontes de abastecimento em comida, minaram a capacidade de combate e de resistência das forças Savimbistas, o que acabou por conduzir à morte do próprio Savimbi em Fevereiro de 2002 e ao abandono da luta armada pelas restantes forças militares da UNITA. A 4 de Abril de 2002 foi assinado, em Luanda, um acordo para a cessação das hostilidades, o que permitiu com que o ciclo político de eleições gerais em

Angola retomasse em 2008, e a promoção, por parte do governo do MPLA, de políticas de desenvolvimento e melhoria de vida para os angolanos, da província de Cabinda até a província do Cunene (HODGES, 2002, p. 37).

3.1.6 O contexto geográfico de Cabinda.

Com fronteiras terrestres com a República Democrática do Congo, ao sul e este, e com a República do Congo Brazzaville ao norte, ao oeste limitado pelo oceano atlântico, Cabinda possuí uma superfície[17] de aproximadamente de 7.300 Km², com uma densidade populacional estimada em cerca de 688.285 habitantes, o que corresponde a 2,8% da população total de Angola, que são 24. 383.301 habitantes[18]. Seu território é delimitado pelos paralelos 4º 25' e 5º 45' de latitude sul e pelos meridianos 12º e 13º de longitude este, fazendo deste modo, fronteira com o Norte e Nordeste com o Congo, a oeste com o Atlântico e o Sul e Sudeste com a República Democrático do Congo (CABRAL e BORGES, 1998).

Do ponto de vista administrativo sua capital é Cabinda, possui quatro Municípios: Cabinda, a sede, com uma população estimada em 598.210 habitantes; Cacongo, com uma população estimada em 36.778 habitantes; Buco-Zau, com uma população estimada em 33.845 habitantes; e Belize, com uma população estimada em 19.454 habitantes. Possuí no total oito Comunas, sendo que cada um dos Municípios possui duas Comunas, totalizando 8 Comunas ao nível de toda Província. Tradicionalmente a província possui três principais etnias a saber: os Makongo, Mangoio e Maloango, descendentes do antigo reino de Kongo. A região de Cabinda é constituída pela etnia linguística Bacongo, subdividindo-se nas seguintes variantes linguísticas: Bawoio, Bakuakongo, Bakochi, Bavili, Balinge, Baiombe e Basundi que são faladas e compreendidas em qualquer espaço da extensão do território de Cabinda.

É de salientar que sua localização geográfica lhe permite estar completamente destacada (separada) do resto do território de Angola a norte do rio Zaire por uma faixa de cerca de 60km, pertença da R.D.C. A faixa de 60km (pertença da R.D.C.) era propriedade do reino do N'goio no período antes da chegada dos europeus no século XV. Fruto da

[17] CABRAL E BORGES. Cabinda. ESCOM, 1998.
[18] Instituto Nacional de Estatística. Resultados preliminares do ceso 2014. http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/2010_PHC/Angola/Angola%202014%20Census.pdf

ocupação efetiva dos territórios do continente africano, após a conferência internacional de Berlim, a faixa em referência passou a pertencer a Associação Internacional de Congo, propriedade de Leopoldo II rei dos Belgas (Nguma, 2005).

A capital da província e cidade que leva o mesmo nome, Cabinda, foi elevada a categoria de cidade pelo Diploma Legislativo nº 2757 de 28 de Maio de 1956, do Governo colonial português[19].

A principal atividade económica desse povo está relacionada às riquezas que possuí no solo e subsolo do seu território, na qual se pode realçar a exploração de petróleo e madeira, a agricultura, pesca, caça e comércio, que proporcionam empregos e renda as populações e uma eficiente circulação monetária com a existência de bancos comerciais. Tem como riquezas não exploradas o ouro fosfato e asfalto; possuí ainda abundantes recursos hídricos e uma flora e fauna bastante rica e diversificada. Cabinda tem um clima tropical quente e húmido.

3.1.7. Breve abordagem sobre a evolução institucional da cultura em Angola

De acordo com Kajibanga (2009), após a independência de Angola em 1975, com objetivo de criar e dinamizar institucionalmente o setor da cultura, o governo criou o Conselho Nacional da Cultura - CNC, ao abrigo do artigo 3º da Lei nº 72/76. Ao Conselho competia a execução e o controlo das diretrizes da política cultural. Sua perspectiva era a de estudar a cultura tradicional do povo angolano e procurar desenvolver a nova cultura nacional que durante a guerra de libertação nacional[20] adquiriu uma dimensão revolucionária, tendo em conta o seu papel libertador e de consciencialização, além da afirmação das identidades.

Em 1988 foram definidas novas áreas de trabalho, sob Decreto nº 14/88, tendo criado o Instituto Nacional de Formação Artística e Cultural - INFAC, com a tarefa de promover o ensino nas áreas do património, da massificação cultural e das artes, nomeadamente

[19]Nguma Victor. Reflexões sobre a colonização Portuguesa em Cabinda. Edições chá de Caxinde. Caxinde editora e livraria. Luanda-Angola. 2005.

[20] Luta de guerrilha realizada por angolanos nacionalistas organizados em Movimentos de Libertação, iniciada em 4 de Fevereiro de 1961, cujo término se deu com a independência de Angola em 11 de Novembro de 1975. A independência foi precedida por um acordo de Alvor em 1974, com Portugal potência colonizadora,da qual fizeram parte os principais Movimentos de Libertação de Angola: o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) liderado por Agostinho Neto, FNLA (Frente Nacional para Libertação de Angola) liderado por Oldem Roberto e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) liderado por Jonas Savimbi.

música, dança, teatro e artes plásticas através de centros de formação designados por escolas que se teriam desdobrado e distribuído pelo país.

Kajibamga (2009) afirma ainda que no estatuto orgânico do INFAC, o sector da cultura sofreu, no decurso do tempo, muitas alterações. Sob Decreto-lei nº 6/00 o Ministério da Cultura se fundiu com o da Educação e com a aprovação do novo estatuto orgânico passou a designar-se de Ministério da Educação e Cultura, conforme se pode ler no Diário da República nº 23, I série, de 9/6/00. Por inércia extinguiu-se o INFAC e criou-se a Direção Nacional de Ação Cultural - DNAC onde as questões relacionadas com a dança passaram a ser atendidas. O trabalho traçado conheceu alguns resultados ao nível da base, inicialmente através dos Organismos Populares da Cultura, OPC's, funcionando ao nível do bairro, e as Casas de Cultura ao nível da cidade com missão específica de dinamizar o processo de renascimento massivo das artes em Angola.

Infelizmente, no início essas instituições não se estenderam a nenhuma outra província a exceção de Luanda, capital de Angola, tendo causado o enfraquecimento, em termos de aprimoramento e qualidade artística dos grupos que se formaram nas províncias.

Além do enfraquecimento por falta da assistência dos organismos de decisão do poder político instituído, outro fator que contribuiu para o enfraquecimento de diversas formas de organização e manifestação da cultura em Angola, foi a instabilidade política causada pela guerra civil que eclodiu após a independência. Este fenómeno provocou a migração em massa de milhões de angolanos dentro e para fora do país, tendo enfraquecido a prevalência de valores tradicionais de grupos étnicos de Angola.

Assim sendo, de forma específica, qual foi a situação em Cabinda? Nessa região de Angola, particularmente, o fenómeno não fugiu a regra. Muitas das formas de manifestação da cultura (como jogos, danças e formas de comportamento) que antes da independência eram praticadas nos ambientes culturais fragilizaram-se fruto dos efeitos degradantes da guerra. Atualmente para a sua efetiva recuperação requer que sejam implementadas políticas governamentais direcionadas para dinamização das mesmas.

Entretanto, apesar da detenção desse conhecimento na forma de história oral, grande parte do mesmo ainda não figura no que Guiddens (1999) chamou de *objetos culturais*; ou seja, não há presença de textos alfabéticos escritos que podem contribuir para a continuidade do conhecimento através da transmissão das informações às gerações mais

jovens, não obstante da existência da possibilidade dos *objetos culturais* poderem ser representados por outras formas de manifestação cultural visual como por exemplo: máscaras, iconografia, gravuras e outros objetos.

O fator guerra também contribuiu para a fragilização da transmissão das informações sobre as formas de manifestação da cultura, porque na medida em que se desenvolvia o conflito armado, aos jovens eram atribuídas a responsabilidade da defesa da soberania e integridade do país, ou seja, estes passaram a ser vistos como atores necessários para a sustentação do processo, tanto da parte do Governo de Angola, como da parte do grupo rebelde da UNITA e da FLEC. Após a guerra, com o ambiente de paz desde 4 de Abril de 2002, os jovens passaram a ter uma extensiva possibilidade de participar nos diversos domínios da vida social e económica do país dentre os quais, se enquadra o domínio da cultura. Entretanto, existe ainda outro mal que se impõe e que está relacionado com a modernidade exercendo influência sobre os jovens afetando, por parte destes, a absorção e observância integral dos valores no domínio da cultura, conforme refere Santos (2002). Trata-se dos efeitos da cultura cosmopolita; cultura que emana do processo de globalização e que de forma progressiva vem provocando a *aculturação* dos povos e nações na visão de Santos (2002), e *hibridismo cultural* na visão de Bhabha (1998).

Nesse contexto, urge a necessidade de se exercer maior protagonismo sobre as diversas formas de manifestação da cultura angolana e em particular a de Cabinda, no sentido de contribuir para a manutenção da identidade cultural, permitindo também, desse modo, a manifestação integral e genuína dos rituais pertencentes às formas de representação de culturas. A prática destes rituais constituí uma das formas de manter ativa os saberes tradicionais herdados dos antepassados, e que ao longo dos anos foram sendo transmitidos de geração em geração principalmente através da oralidade.

Trata-se das formas de manifestação da organização *Bakama.* Uma organização com poderes tradicionais, conforme nos referimos inicialmente, e que existe desde o período colonial, mesmo não sabendo ao certo desde quando, o que lhe permitiu atravessar e presenciar períodos históricos que marcaram a resistência de luta contra a dominação colonial e as guerras após a independência de Angola. Assim como as religiões tradicionais africanas resistiram à perseguição do colonialismo para a sua extinção, conforme se observou com Tshibangu (2011); Altuna (2006); Serrano e Waldman (2010), a organização secreta *Bakama* também resistiu à extinção. Após a independência de Angola a política

sobre religião do Governo no poder, apesar de ter optado por uma ideologia Marxista Leninista, adotou uma política de laicidade na qual não interveio no funcionamento pleno das religiões em geral, e muito mais ainda nas religiões tradicionais africanas em Angola, *particularmente*.

Nesse contexto, a organização *Bakama* no domínio cultural e religioso, foi sempre tida como parceira do Governo no sentido de ter estado a participar ativamente das atividades culturais e políticas, quando fosse convidado para conceder bênçãos tradicionais nos eventos governativos, conforme veremos no Capítulo 4. Outro elemento que certifica essa relação da organização *Bakama* com as estruturas do poder de Estado, era a estreita relação que existia entre o então Shintoma shi si (Chefe da terra) Ngimbi Nkonco, anterior chefe dos *Bakama*, com o poder do Estado na província de Cabinda.

Assim sendo, do conjunto de aldeias pertencentes as *Bakama*, estudou-se com profundidade, como já afirmamos as *Bakama* da aldeia de Tchizo, por estes deterem maior protagonismo e organização perante a sociedade em relação aos das demais aldeias. Entretanto, foi importante realçar a necessidade de se perceber a funcionalidade das outras organizações das *Bakama*, e sua relação com a sociedade.

3.2. Procedimentos metodológicos

Do ponto de vista metodológico o presente estudo é fruto de uma pesquisa qualitativa etnográfica. De acordo com Bogdan e Biklen (1994), a pesquisa qualitativa compreende estudos que recorrem à observação participante e não participante e à entrevista em profundidade. Nesse contexto, esses autores propuseram cinco características da pesquisa qualitativa, que em seguida enumeramos: (1) a fonte direta de dados que é o ambiente natural, constituindo o investigador como o instrumento principal; (2) a investigação qualitativa é descritiva, ou seja, os dados recolhidos são em forma de palavras ou imagens e não de números; (3) os investigadores qualitativos interessam-se mais pelo processo do que simplesmente pelos resultados ou produtos, ou seja, (como é que as pessoas negoceiam os significados, como é que se começaram a utilizar certos termos e rótulos, como é que determinadas noções começaram a fazer parte daquilo que consideramos ser senso comum, qual a história natural da atividade ou acontecimentos que pretendemos estudar); (4) os investigadores qualitativos tendem a analisar os seus dados de forma indutiva; e (5) o

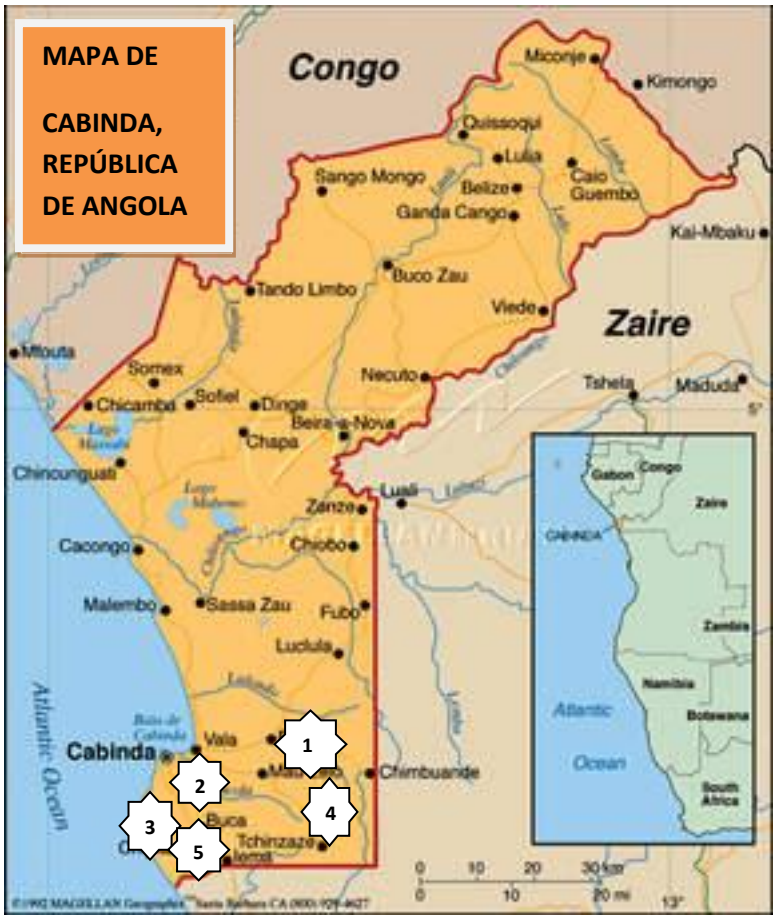
significado é de importância vital na abordagem qualitativa. Assim sendo, o processo de condução da investigação qualitativa reflectiu uma espécie de diálogo que se estabeleceu entre o investigador e os sujeitos investigados, dado estes terem sido abordados por aqueles de uma forma neutra.

Vianna (2003) diferenciou uma observação científica de uma feita casualmente. Para ele a diferença está no fato de que as observações científicas procuram coletar dados que sejam válidos e confiáveis. Ao planejar e implementar uma observação, segundo esse autor, o pesquisador defronta-se com vários e ao mesmo tempo importantes problemas. Um dos problemas defrontados pelo pesquisador numa pesquisa observacional é o fato de ter de se apoiar em fundamentos teóricos consistentes relacionados à natureza dos fatos ou comportamentos a serem observados, para ser considerado como tendo significado científico.

3.2.1. Os sujeitos da pesquisa

A presente pesquisa foi desenvolvida na República de Angola, retomando a afirmação anterior, Província de Cabinda, nas cinco aldeias pertencentes às comunidades das *Bakama*. Estes podem ser localizados no Município de Cabinda, e estão distribuídos geograficamente nos territórios que compreendem cinco aldeias conforme se passa a mencionar: Tchizo, Ngoio, Povo-Grande, Chinzazi e Susso.

Mapa de Cabinda indicando a localização das organizações *Bakama* e Zindunga



Fonte: Google

Legenda:

(1) *Bakama* do Susso.
(2) *Bakama* do Thizo.
(3) *Bakama* do Povo Grande.
(4) Zindunga do Chinzazi.
(5) Zindunga do Ngoio.

Essas aldeias possuem territórios *Bakama* que estão separados por rios que delimitam, de certo modo, as fronteiras por onde os sujeitos dessa organização devem exercer suas manifestações; essas fronteiras são diferentes das estabelecidas juridicamente

pela divisão político-administrativa do Município de Cabinda, porque são definidas, dentro da lógica tradicional, por rios. De acordo com as normas tradicionais, esses rios não podem ser violados ritualisticamente pelas *Bakama*, ou seja, cada organização *Bakama* só pode realizar rituais na área em que compreende a sua jurisdição, conforme veremos no Capítulo quatro. Porém, uma pergunta foi feita inicialmente: o que pode acontecer caso um grupo venha violar os limites do seu território e exercer rituais no território do outro? Nesse contexto, segundo as regras tradicionais do grupo, a violação do território levaria os membros participantes a morte. Afirmou-se que esse era um dos fatos que confere o poder tradicional as *Bakama*; a existência da mística ou mesmo magia em algumas das suas manifestações e punições severas relacionadas a violação de normas e regras. Atualmente a organização mais atuante e que representa o epicentro das *Bakama*, é a do Tchizo, da qual se centrou o presente estudo. Assim sendo, nas outras organizações procurou-se apenas compreender sua existência e funcionalidade, para perceber a relação que existe entre essas organizações secretas.

3.2.1.1. Origem e desenvolvimento da aldeia do Tchizo

Tchizo é um território montanhoso localizado próximo da cidade de Cabinda, considerado também como o centro do poder tradicional dos Cabindas, para onde inclusive as famílias recorrem para resolver problemas de ordem da tradição, até mesmo nas situações em que ocorrem as violações de normas e regras relacionadas com os ritos de iniciação feminina o Tchicumbi[21], também conhecido como ritual da *casa de tinta*.

Inicialmente o nome da aldeia do Tchizo era "Lutchinzo", que significa respeito. Essa aldeia era Sede e residência do antigo Rei *Mua Tchizo Kongo*. Durante o seu reinado, a população quando quisesse resolver problemas em que se achava que era necessário a intervenção do Rei, recorriam a ele para esse efeito. Nesse contexto, notou-se que quando a população tivesse necessidade de ir à aldeia Lutchinzo ter com o Rei ou resolver qualquer outra necessidade, dizia que ia ao Tchizo, que era o nome do Rei. Assim a população passou a usar mais o nome de Tchizo ao invés de Lutchinzo por causa do Rei *Mua Tchizo Kongo* que lá morava.

[21] O Tchicumbi é um ritual de iniciação feminina vulgarmente chamado de casa-de-tinta. Toda menina ao atingir a fase da puberdade dos 14 aos 17 anos, é submetida à casa-de-tinta, onde ela obedece a vários ritos que depois a tornam mulher. Daí Ela está autorizada a ser possuída por um homem. Antes desse ritual, a menina não pode manter relações sexuais sob pena de serem levados, o homem e a menina, para o Tchizo junto das *Bakama* cumprir o ritual de purificação e pagamento de multa.

Entretanto, sobre a origem da aldeia do Tchizo, consta-nos das informações recebidas da liderança da aldeia, que dantes todas as aldeias que estavam ao redor da montanha do Tchizo, nomeadamente: *Ntamba* do lado da escola nova, e do outro lado *Fú-Siala, Libaia e Jala Shi Mana Muamba*, junto à unidade militar da Força Aérea, pertenciam o Tchizo, e estavam localizadas na encosta da montanha. Assim, a área do Tchizo possuía duas lagoas: a lagoa de *Buto* junto às aldeias *Fú-Siala, Libaia e Jala Shi Mana Muamba*, e a lagoa de *Langa*, junto à aldeia do *Ntamba*.

A primeira lagoa (a do *Buto*), atualmente está quase seca tendo se transformado numa ravina; ao passo que a lagoa do *Langa* ainda existe. Cumprindo com as regras tradicionais, constatou-se que na lagoa de Buto, a mulher em estado fértil não podia cartar água na mesma; o homem e a mulher não podiam ir juntos cartar a água; ao passo que somente era permitido o acesso da mulher acompanhado com outra mulher e do homem acompanhado com outro homem, para se ir buscar a água. Essa regra era ditada por uma figura mitológica, uma sereia, que segundo os Líderes do Tchizo, habitava e aparecia naquele local cujo nome era *Buta Lumbuzi*. São normas que as novas gerações foram recebendo das antigas gerações.

Concretamente a aldeia do Tchizo, no topo da montanha, era formada por três pequenas aldeias: *Si-mona, Chinvunzi e Li Chimiki,* (que na realidade formavam a aldeia Luchinzo que passou a ser chamado por Tchizo). Todas essas aldeias formavam um conjunto populacional que veio de uma área mais antiga e remota que se denominava por *Nganda Tchizo,* entre meados do Século XIX e meados do Século XX, aproximadamente 1950, segundo Líderes da aldeia do Tchizo. Essas populações foram migrando devido a um hábito cultural vigente na época, de que quando morresse um chefe de família, o resto da família tinha que se migrar em busca de uma nova área para ali se instalar e morar. Para implantar a casa era preciso roçar e derrubar árvores. O procedimento era considerado fácil, porque nessa época as casas eram movediças, ou seja, podiam ser desmontadas porque eram casas compostas de alicerce com garrafas de vidro, paredes de papiro, e o teto feito de colmo.

Durante os anos que passaram a aldeia do Tchizo teve diversos chefes tradicionais que foram se sucedendo ao trono, com o intuito de liderar e manter a ordem e a tranquilidade que pudesse garantir a sustentabilidade não só da aldeia, como também, das

suas tradições. Assim sendo, a sucessão do "Shintoma Shi Si[22]" (Chefe da terra) do Tchizo, de acordo com o atual líder da aldeia, senhor *Vicente Manguêbele*, e de membros da coordenação do Tchizo, seguiu-se da seguinte forma: Primeiro existiu o *Velebende* com o poder da sereia Lusunzi; *Velebende* recebeu *Tchimpanzu Chimuamina* que veio a receber Shintoma Shi Si, que representava o poder das *Bakama*. Entretanto, *Tchimpanzu Chimuamina*, enquanto *Velebende* esteve em vida, a Sereia Lusunzi também lhe aparecia antes de ele vir a suceder ao trono o *Velebende*. Após *Tchimpanzu Chimuamina* veio *Vaba Shi Macaio* que foi sucedido por seu filho *Macaio Ma Vaba*, que por sua vez gerou *Tula Shi Macaio* que nasceu *Nganzi Tula* que por sua vez nasceu o *Ngimbi Nkonko*. Esse último Shintoma Shi Si, *Ngimbi Nkonko* nasceu o atual Shintoma Shi Si e Capita das *Bakama Vicente Manguêbele "Mashinu Ma Nkanku"*. Não é possível precisar as datas e o período em que estiveram no trono, mas entretanto é possível perceber que Ngimbi Nkonco permaneceu até 1954, quando passou o poder a seu filho o Shintoma Shi Si *Vicente Manguêbele*.

Atualmente, das aldeias que compreendiam Tchizo, apenas se fala do verdadeiro Tchizo e Li Chimiki, como partes pertencentes do próprio Tchizo. Outras aldeias foram ocupadas por outras populações que para ali migraram constituindo novos bairros e zonas habitacionais, tal como se pode constatar dessas transformações, aconteceu que a aldeia de *Ntamba* é o que hoje é denominado por *Lombe*; a aldeia de *Ndóko* era uma roça ou mato do Tchizo, e hoje também é habitada; as aldeias *Libaia, fú-Siala e Jala Chimana Muamba*, formam hoje o atual Madómbolo. Todas essas aldeias, não obstante de pertencerem a área que compreende o Tchizo, nota-se que as populações que atualmente habitam nelas somente reconhecem o atual Madómbolo. Uns por desconhecerem a história da localidade, e que estes podem ser a maioria, e outros poucos por estarem apenas conformados com o novo nome adotado pela maioria.

O fenómeno da ocupação ilegal e anárquica das terras que compreendem o território do Tchizo iniciou no final dos anos 1980, fruto do conflito armado que provocou a migração forçada de populações rurais para o principal centro urbano da província de Cabinda, onde passaram a fixar-se nas zonas periféricas dos bairros suburbanos da cidade de Cabinda, e consequentemente a invasão do território do Tchizo. Tal como Tchizo, muitas outras terras sofreram também essa ocupação desordenada, mas era preciso

[22] Shitoma Shi Si é a designação do poder tradicional o Chefe tradicional.

perceber que as terras do Tchizo são sagradas e deveriam merecer um estatuto de proteção por parte das autoridades administrativas do poder do Estado ao nível local e provincial.

Entretanto, mesmo com os processos de paz ocorridos a 4 de Abril de 2002 com os rebeldes da UNITA, e a 1 de Agosto de 2006 com a FLEC (Frente de Libertação do Enclave de Cabinda) em Cabinda, mas que a formalização das assinaturas foi feita na província do Namibe, reconhece-se haver hoje um novo contexto que tem estado a promover a contínua invasão das terras do território do Tchizo e do Sul da cidade de Cabinda. É o caso da migração ilegal de cidadãos estrangeiros das vizinhas Repúblicas do Congo e do Congo de Democrático, por razões de instabilidade política e económica nos seus países.

Apesar da falta de controlo do poder de Estado sobre a ocupação desordenada das terras de Tchizo, reconhece-se que da antiga aldeia tradicional hoje ainda resta pouco. Existem transformações que ocorrem do ponto de vista da habitação, com iniciativas particulares de construção melhorada, e da intervenção do Estado na concessão de serviços sociais básicos no domínio da saúde e educação. Assim sendo, o chamado Tchizo moderno começou com a implantação da escola inaugurada em 1998; é uma escola primária construída pelo Governo local, tendo-lhe sido atribuída o nome de "Escola Primária Ngimbi Nkonko", em homenagem ao anterior *Ntoma Si*. Depois da escola vieram outros benefícios sociais para a população tais como a água canalizada, o asfalto e o Centro de Saúde. Esses benefícios contemplam não só os habitantes do Tchizo, como também as populações dos bairros circunvizinhos, e faço lembrar, conforme vimos anteriormente, que esses bairros surgiram nas terras pertencentes ao Tchizo.

3.2.2. Entrada ao campo e estratégia de coleta de dados

A presente investigação foi qualitativa e de profundidade; considerámo-la como sendo uma investigação etnográfica, que nos permitiu usar a observação a entrevista narrativa, a filmagem e a fotografia para a obtenção de dados, o que foi necessário para a confirmação sobre a manifestação do fenómeno a ser estudado. Seu objeto de estudo e relação a ser mantida com o sujeito a ser pesquisado, leva-nos a afirmar que os estudos que foram realizados são etnográficos, no qual, para a captação das informações foi necessário o uso de técnicas de (além da observação e audição), gravação e filmagem (Loizos, 2002).

Fazendo abordagem sobre métodos etnográficos no estudo da cultura de pares na vida das crianças, Corsaro (2009) considerou que a etnografia possibilita-nos uma base de dados empíricos obtidos por meio da imersão do pesquisador nas formas de vida do grupo. Explica também que as principais vantagens da etnografia são: 1) seu poder descritivo; 2) sua capacidade de incorporar a forma, a função e o contexto do comportamento de grupos sociais específicos aos dados; 3) sua captura de dados, ou seja em notas de campo e/ou por meio da gravação em áudio ou vídeo, para a análise apurada e repetida (CORSARO, 2009, p. 83-84).

A maioria dos etnógrafos defende a observação participante que é sustentável e comprometida, e requer que o pesquisador não apenas observe repetidamente, mas também participe como um membro de grupo. Entretanto, descrever apenas o que é visto e ouvido não é suficiente. De forma a atribuir sentido às observações de atividades e comportamento específicos, Corsaro explica que deve-se engajar em um processo de interpretação ao qual Geertz chamou de *descrição densa*. Geertz argumenta que nunca se deve atingir a compreensão por meio da descrição de um comportamento apenas físico (CORSARO, 2009, p. 85). Mas como, de acordo com Corsaro, o pesquisador pode participar como membro do grupo quando se trata de uma sociedade secreta, que não oferece abertura também para qualquer integrante da sua comunidade? Essa foi a minha grande preocupação ao início dessa pesquisa.

Entretanto, diante dessa situação, não havendo possibilidade de pertencer ao grupo porque os critérios para o pertencimento exigem que a pessoa seja nato da comunidade, a estratégia foi estar muito mais perto do poder tradicional que gere a dinâmica desse grupo. Antes da entrada ao campo, mantive o encontro preliminar com o senhor João Cláudio do Nascimento Gime, agente cultural da Secretaria da Cultura, com quem tive que realizar a entrevista-teste para compreender a viabilidade das entrevistas que iria fazer, e através das respostas conhecer melhor o universo com o qual iria trabalhar. As respostas obtidas na entrevista com esse historiador permitiram estruturar os roteiros de entrevistas para posterior trabalho de campo.

Nesse contexto, o processo de entrada ao campo foi inicialmente acompanhado por um funcionário sénior da Secretaria provincial da Cultura e atualmente nomeado para o cargo de Diretor do Museo Regional de Cabinda, senhor Francisco Angó, que possui relações de amizade e de conhecimento bastante credíveis com os chefes tradicionais das

respectivas aldeias. Para o efeito, o processo de entrada ao campo obedeceu a um ritual tradicional específico e peculiar para a região de Cabinda que se manifestou através da concessão inicial de um dote de bebida, uma garrafa de aguardente, um garrafão de vinho e um valor financeiro simbólico para cada um dos Líderes e chefes tradicionais das aldeias a serem estudadas. Em cada aldeia era necessário fazer um ritual idêntico, pois diz a tradição, que o gesto constituí uma abertura de portas para a realização do trabalho; uma permissão que vem dos vivos e dos mortos ancestrais, porque quando se for consumir a bebida, os anciãos farão um gesto ritualístico de oferecer também um pouco da bebida num local de nome *Ioua*, "pequeno espaço no chão do santuário consignado para realizar o ritual de ligação com a ancestralidade, onde simbolicamente se realiza a oferta da bebida aos antepassados, evocando-os, proferindo ao mesmo tempo algumas palavras relacionadas ao motivo pela qual se recebeu a bebida".

Esse foi o ritual de apresentação que nos deu acesso aos chefes das aldeias e, consecutivamente a permissão "simbólica" dos espíritos dos ancestrais. Ao se fazer beber os vivos e os mortos tivemos a permissão para realizar a pesquisa, tanto por parte dos chefes tradicionais vivos como os que há muito partiram, mas que ainda convivem connosco por intermédio de ritos, conforme poderemos descrever ao particularizarmos para cada caso específico. Esse foi o momento crucial para a investigação; um momento em que o pesquisador manteve os primeiros contatos com os sujeitos de pesquisa através da apresentação aos chefes de cada aldeia, manifestando as suas reais intenções, desejo e objetivos para realizar a pesquisa relacionada com tradições que eles controlam. Somente após a entrega do dote de bebidas e de ter escutado as intenções do pesquisador é que os chefes tradicionais das aldeias puderam aceitar nossa presença e dizer em seguida que procedimentos eram necessários realizar para ter permissão de trabalhar com os sujeitos de pesquisa e, calendarizar a data das futuras entrevistas.

Assim sendo, eis a cronologia da realização das entrevistas semi-estruturadas aos líderes e chefes tradicionais, bem como da roda de conversa com jovens e crianças:

- Dia 14 de Março de 2014, entrevista ao líder das *Bakama* da aldeia do Tchizo senhor *Vicente Manguêbele*;

Local: Na sua residência na Aldeia do Tchizo – Cabinda.

- Dia 21 Março de 2014, entrevista grupal com jovens *Bakama*;

Local: Santuário junto à casa do líder Aldeia do Tchizo – Cabinda.

- Dia 30 de Maio de 2014, entrevista com líder das *Bakama* do Susso;

Entrevistados: Paulo António Sábala (Coordenador), João Sonça (Secretário), Maria Teresa (Apeladora);

Local: Casa do coordenador da aldeia do Susso – Cabinda.

- Dia 19 de Junho de 2014, entrevista com líderes dos Zindunga de Chinzazi;

Entrevistados: José Kúlaba (Soba de Tchinzazi), Bartolomeu Ngaka (Líder dos Zindunga);

Local: Aldeia de Chinzazi – Cabinda.

- Dia 21 de Junho de 2014, entrevista com líder das *Bakama* do Povo Grande senhor José Maria Chico (em memória);

Local: Aldeia de Povo Grande – Cabinda.

- Dia 16 de Setembro de 2014, entrevista com líderes dos Zindunga do Ngoio;

Entrevistados: António Marques (Adjunto de Ancião), António Cirilo Mbufu (Coordenador do Ngoio);

Local: Aldeia do Ngoio – Cabinda.

- Dia 24 de Outubro de 2014, roda de entrevista com as crianças de Tchizo;

Local: Casa do líder da Aldeia do Tchizo – Cabinda.

Assim sendo, os chefes das aldeias passaram a ser os informantes principais, considerando que são pessoas capazes de fornecer informações em razão de algumas características que permitiram com que os mesmos possuíssem conhecimentos particulares ou coletivos em sua memória, justificado pelo fato de serem detentores de conhecimentos que são passados aos membros das comunidades de geração em geração conforme Altuna (2006), e que permitem neutralizar os viesses introduzidos pela presença do pesquisador no meio, na medida em que percebemos que eles têm capacidade e, de acordo com o modelo construtivista, possuem capacidade de dar conta de sua própria cultura, conforme explicado por (JACCOUD & MAYER, 2012).

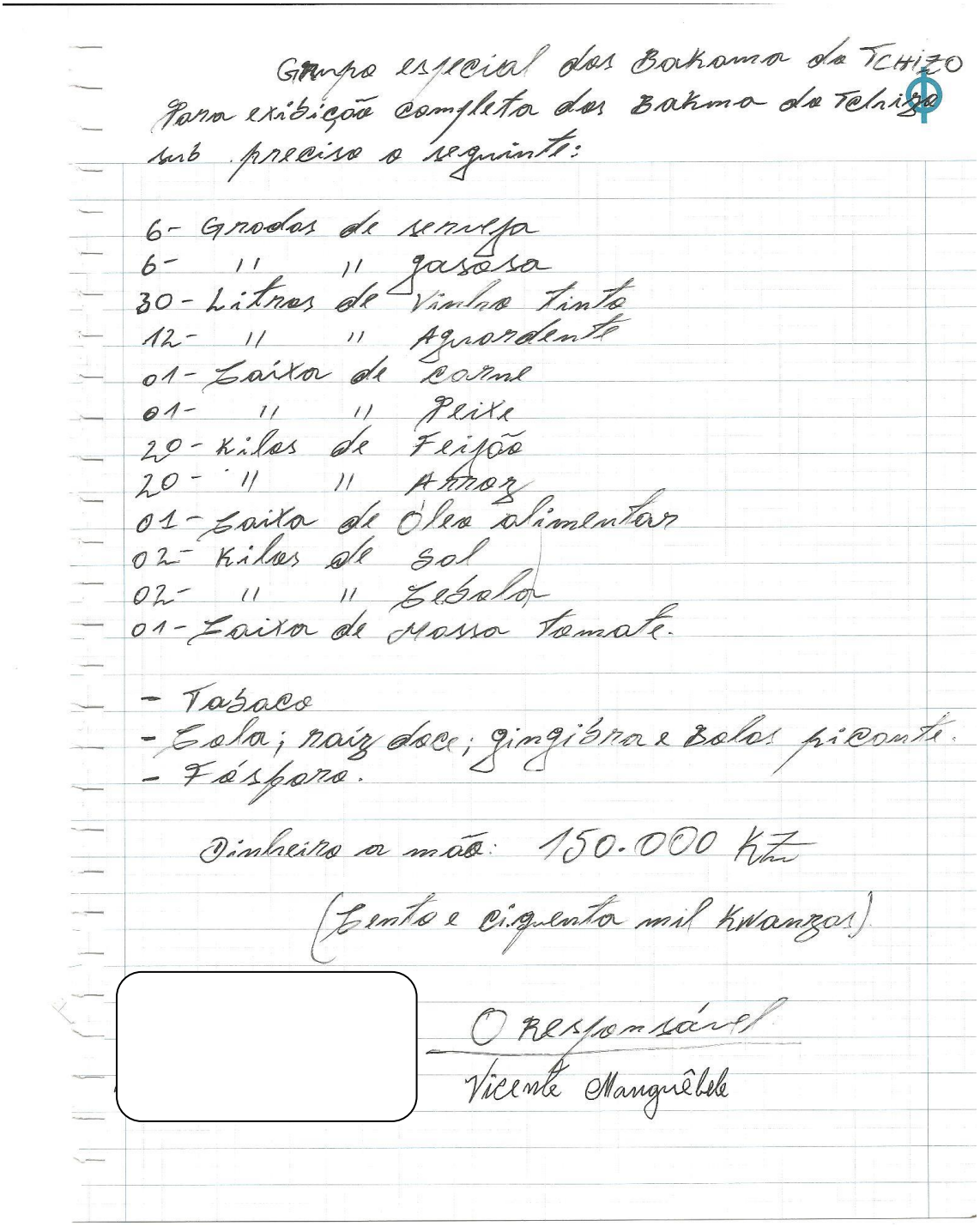
Assim sendo, a primeira aldeia que recorremos para contactos e posterior realização do trabalho de pesquisa foi a aldeia do Tchizo, por ser essa aldeia a sede da principal organização com a qual se centrou a presente investigação. A entrada ao Tchizo possibilitou-nos conversar com o Líder da organização senhor *Vicente Manguêbele*, com o qual, após o ritual da apresentação, acertamos o que precisávamos fazer para trabalhar e obter os dados da pesquisa. Para esse contexto, era necessário entrevistar continuamente o líder da organização, entrevistar em forma de roda de conversa os jovens, conversar com as crianças, entrevistar a associação *Bakama* do Tchizo e fazer sair as *Bakama* do Tchizo para dançar.

Desse modo, seria possível obter dados sobre a pesquisa. E assim foi se cumprindo com o planificado com o líder das *Bakama* do Tchizo; foi realizada uma entrevista semi-estruturada com o mesmo, manipulando variáveis que nos levariam a obter dados relacionados com a origem e natureza funcional das *Bakama*; foi realizada uma roda de conversa com as crianças e jovens da aldeia, sendo que, o critério de escolha era que seus pais e avós tivessem nascido e vivido sempre na aldeia. As crianças que participaram da roda de conversa são oito; dessas, três são meninas e cinco meninos. Essas crianças tinham uma idade compreendida entre os 7 a 15 anos de idade.

Os jovens que participaram da roda de conversa eram 7 (sete), todos do sexo masculino, com idade compreendida entre os 22 a 35 anos de idade. Com ambos os grupos abordou-se questões relacionadas com o conhecimento da organização *Bakama*, como os mais velhos tratam esse assunto com os jovens e as crianças, como elas convivem com outras crianças que não são da aldeia dentro do recinto escolar, o que elas percebem e podem identificam sobre as *Bakama*, e o que é permitido ou não fazer no Tchizo a respeito das *Bakama*.

Entretanto, para compreender o significado das máscaras das *Bakama* e os rituais a eles atribuídos, era necessário vê-los a dançar em manifestação de festa inicialmente, e depois em manifestação fúnebre. Para realizar a primeira manifestação era preciso pagar um dote em bens e em dinheiro, conforme consta na fatura abaixo.

Fatura demonstrando a relação de artigos entregues às *Bakama* para a dança festiva durante a pesquisa



Grupo especial dos Bakamo do Tchizo
Para exibição completa dos Bakmo do Tchizo
sub. preciso o seguinte:

6- Grades de cerveja
6- " " gasosa
30- Litros de Vinho tinto
12- " " Aguardente
01- Caixa de carne
01- " " Peixe
20- Kilos de Feijão
20- " " Arroz
01- Caixa de Óleo alimentar
02- Kilos de Sal
02- " " Cebola
01- Caixa de Massa tomate.

- Tabaco
- Cola; noiz doce; gingibra e Bolas picante.
- Fósforo.

Dinheiro a mão: 150.000 Kz
(Cento e cinquenta mil kwanzas)

O Responsável
Vicente Manguêbele

Fonte: Pesquisa de campo.

Só depois de ter entregue toda exigência da fatura, é que o Líder organizou a saída das máscaras para a manifestação de dança festiva que nos possibilitou o estudo e a compreensão do significado dos símbolos que envolvem as máscaras das *Bakama*. Para o caso da segunda manifestação, a relacionada com o ritual fúnebre também dito por *"Sanguila Ngó"*, não foi necessário o pagamento de um novo dote. Fui chamado numa ocasião da morte de uma das anciãs, que participava do preparo das refeições, antes e durante as manifestações da organização. Ela era a única mulher autorizada que preparava as refeições do grupo. Após sua morte, o grupo teve que eleger uma substituta para esse efeito.

3.2.2.1. Estratégia de coleta e tratamento de dados

Ficar apenas com as observações e anotações de campo, fotografias e vídeo audiovisuais realizadas durante as manifestações, não era possível obter dados que nos levassem a compreensão dos fenómenos a serem estudados. Era preciso que após cada manifestação, a manifestação de festa e a manifestação fúnebre, realizar procedimentos metodológicos com base na observação sistemática das imagens gravadas, para perceber as etapas que compõem os rituais criando categorias de análise para facilitar a interpretação, anotar todas as possíveis dúvidas e, depois desse procedimento, solicitar um encontro com o Líder das *Bakama*, o Coordenador da aldeia do Tchizo e o Presidente da Associação das *Bakama* do Tchizo, para discutirmos sobre a simbologia e significado das observações feitas ao longo das manifestações ritualísticas, exibindo e assistindo pausadamente as imagens realizadas para compreender significados e símbolos que possam ser identificados e compreendidos.

Também foram aplicadas entrevistas semi-estruturadas aos Líderes das organizações do Susso, Povo Grande, Chinzazi e Ngoio. Para todos os casos foi preciso cumprir o ritual da apresentação, para ter acesso ao grupo e aos dados. Entretanto, para essas organizações o trabalho de pesquisa restringiu-se apenas para perceber a funcionalidade de suas organizações e perceber também a origem das *Bakama*.

Os dados foram coletados mediante elaboração de roteiros de entrevista semi-estruturadas, que foram aplicadas aos principais chefes das *Bakama*, e roda de conversas mantidas com grupo de jovens e crianças da aldeia das *Bakama* do Tchizo, conforme referimos anteriormente. Para o efeito, os roteiros de entrevista foram elaborados obedecendo às variáveis independentes que possibilitaram obter dados que permitiram

responder ao problema de pesquisa e perguntas de investigação, inicialmente concebidos; a escolha das variáveis que foram consideradas na construção do roteiro de entrevistas, também dependeu do problema de pesquisa e do escopo teórico para o qual se realizou o trabalho. O procedimento da recolha de dados aos líderes das *Bakama*, aos jovens *Bakama* do Tchizo e respectivas crianças, foi mediante a aplicação de entrevistas na ordem apresentada no início desse capítulo. Essas entrevistas foram gravadas em um mini-gravador e, simultaneamente usou-se o caderno de campo para anotar integralmente as respostas dos arguidos, no sentido de garantir possíveis falhas na compreensão da gravação durante o processo de transmissão.

As anotações de campo permitiram realizar nexos de compreensão efetiva sobre a manifestação do fenómeno a ser estudado, tanto que, no decurso da transcrição vim deparar que parte da entrevista com os jovens tivera sido perdida por causa da falha registada com o mini-gravador. Esse fato fez-me recorrer apenas às anotações integrais que fiz no caderno de campo. Após cada entrevista, os dados eram revisados sistematicamente e sempre que *houvesse* uma dúvida, era preciso voltar ao campo para aclarar junto dos sujeitos entrevistados a essência do que não se compreendia. Nessa etapa, as entrevistas gravadas eram ouvidas duas vezes no sentido de se confirmar que havia clareza e compreensão sobre o material gravado. Após essa revisão os dados eram transcritos em um computador e posteriormente merecerem a conveniente análise.

Além das entrevistas, foi necessário usar o método de observação no sentido de se perceber o que acontece na interação entre os sujeitos de pesquisa e como estes reproduzem a cultura. A observação foi realizada principalmente para perceber os processos ritualísticos que envolvem as danças das *Bakama* e analisar a iconografia de suas máscaras e outros instrumentos; nesse processo, também foi necessário realizar o registo de imagens por meio de filmagem como já mencionamos. Nesse contexto, a homogeneidade do grupo segundo suas características, formas de ser e de estar, bem como manifestações, estiveram relacionadas aos propósitos da análise, sendo que ela facilitou o desenvolvimento dos procedimentos Analíticos. Tanto as entrevistas como as observações, foram sempre auxiliadas com o caderno ou diário de anotações para registar todos os eventos relacionados a pesquisa. Outrossim, durante todo processo de coleta de dados fiz-me acompanhar com Diretor Regional do Museo de Cabinda, senhor Francisco Angó, que exerceu fundamental tarefa na tradução de provérbios tradicionais das quais me sentia limitado em termos de compreensão sobre seus significados.

De acordo com JACCOUD & MAYER (2012), as anotações de campo são de diversas ordens e as denominações variam, segundo os autores Schatzman e Strauss (1955), aí distinguem três espécies: metodológicas, teóricas e descritivas. As anotações metodológicas consistem na descrição do desenvolvimento das atividades de pesquisa no relatório sobre a integração social do pesquisador no meio observado. As anotações teóricas visam a construção de uma interpretação teórica da situação pesquisada. Nas anotações descritivas, regista-se o trabalho de percepção do vivido e relata-se exaustivamente a situação observada (Laperrière, 1984). Cada um dos relatórios descritos indicará a data, o local (com os mapas e as fotografias, caso necessário), o nome das pessoas pesquisadas e as atividades, o horário e a duração da observação (JACCOUD & MAYER, 2012).

Nesse caso, as anotações foram transcritas de modo a poder fazer as correções e os ajustes necessários. Observando JACCOUD & MAYER (2012) percebe-se que o caderno ou diário de campo permitiu reportar, posteriormente, as forças e fraquezas da pesquisa, e possibilitou tanto uma descrição narrativa, quanto uma melhor compreensão dos fenómenos observados, apelando, principalmente, à subjetividade do pesquisador, bem como a descrição das observações realizadas.

3.2.3. Procedimentos analíticos

As entrevistas realizadas inicialmente com o Líder das *Bakama* do Tchizo e o grupo de jovens mereceram uma revisão sistemática após sua realização, confrontando as informações com as anotações do caderno de campo e, em seguida foram transcritas ao computador. O processo de transcrição foi realizado mediante o procedimento de escuta durante duas vezes, sendo que na primeira vez ela foi transcrita, e na segunda vez foi para verificar se os conteúdos da gravação (fatos fornecidos e a percepção do entrevistado) foram transcritos correctamente.

Depois da transcrição foi realizado o processo de análise no qual foi necessário fazer o confronto da transcrição com as notas do caderno de campo, novamente, e logo se procedeu a análise usando técnicas de análise do conteúdo bem como o agrupamento das informações de acordo com as principais variáveis por categoria, para possível identificação de padrões de respostas, convergentes ou divergentes, entre os diferentes informantes. Para o efeito, fez-se a construção de tabelas analíticas no sentido de facilitar a

organização das informações, e novamente se fazer a análise para identificar a existência de padrões comuns de respostas presentes ou não. Todo este procedimento objetivou comparar o discurso dos diferentes informantes. No caso dos dados obtidos das rodas de conversa com os jovens e as crianças, também mereceram a correspondente transcrição e ambos foram confrontados, no sentido de perceber informações convergentes entre ambos, e depois confrontados com as informações obtidas da entrevista com o líder do Tchizo Vicente Manguêbele. Dessa comparação permitiu perceber a existência de fatos que não haviam sido abordados com o líder, como por exemplo, a origem da aldeia do Tchizo, e existência de mais rituais (da chuva, da tiragem de luto), fato que levou reagendar encontros com o líder do Tchizo para mais esclarecimentos.

Ainda sobre o processo de análise de dados, foi possível usar, conforme aconselham, JACCOUD & MAYER (2012), um processo em "funil", na qual as observações foram, primeiramente, descritivas, e as interpretações delas extraídas.

O conteúdo de filmagem sobre a dança das *Bakama* e do ritual fúnebre *sanguila ngó*, para a sua análise foi necessário assistir aos vídeos pelo menos três vezes, sendo que a primeira vez foi para observar e perceber as possíveis etapas que integram os rituais, e depois a segunda e a terceira vez foi para fazer anotações que pudessem ser confrontadas com as entrevistas realizadas, e anotar as etapas e gestos ritualisticos que caracterizavam especificamente o evento, com o intuito de criar categorias de análise e que pudessem ser também confrontados com fotografias feitas durante a exibição da dança festiva.

Além das anotações feitas com as filmagens, também foi preciso transcrever as mesmas para permitir sua tradução literal para português e consecutivamente a tradução e descrição de seu significado. Para o sucesso desse procedimento foi necessário recorrer à ajuda do Director Regional do Museu de Cabinda senhor Francisco Angó, e o líder das *Bakama* do Tchizo, senhor *Vicente Manguêbele*. Assim, foi possível traduzir o nome e Significado de cada máscara das *Bakama*, todos elementos indumentários bem como o nome e significado dos instrumentos que tocam e que integram o conjunto, triangulando-os com as fotografias no sentido em que através do filme se obteria a estrutura e descrição dos significados dos rituais e as fotografias serviriam para a leitura dos traços e particularidades de cada máscara e representá-los no corpo da tese para auxiliar a compreensão das descrições.

Também foram transcritas as canções das *Bakama* e o seu significado, no sentido de perceber a mensagem que transmitam e o enquadramento social que se pode atribuir às mesmas para a manutenção das sociedades tradicionais. Por fim, foi necessário perceber os atores que participam da dança das *Bakama*, sua importância, a hierarquia que obedecem e a função que exercem durante a manifestação de cada ritual.

É preciso enfatizar a necessidade que se obteve em voltar sempre à consulta com o líder das *Bakama* do Tchizo, sempre que por situações de ordem analítica fosse necessária a intervenção dele para algum esclarecimento. Essas consultas já não requeriam qualquer tipo de ritual, como por exemplo dar dote ou algum valor financeiro, conforme explicamos inicialmente sobre o ritual realizado para o acesso ao grupo.

Importa ainda mencionar que os dados obtidos da conversa de roda com jovens e crianças, ao serem confrontados, era no sentido de se perceber também similaridade na sua fala, e compreender símbolos e significados que não foram percebidos em cada um dos grupos, num contexto de complementaridade do conhecimento sobre as práticas que existem no grupo, tendo em consideração que o diálogo exercido por ambos se refere a duas gerações diferentes que narram a mesma vivência mas em contextos diferentes.

CAPÍTULO 4 – A MAGIA, MITO E RELIGIÃO COMO ELEMENTOS CULTURAIS SIMBÓLICOS

3.1. A magia e o mito como elementos culturais simbólicos

Após termos abordado no capítulo anterior a contextualização do objeto de estudo, no presente capítulo vamos abordar os elementos simbólicos da cultura africana, através de experiências desenvolvidas nalgumas sociedades africanas dentro do continente africano e na diáspora, concretamente, a experiência afro-brasileira. Trata-se sobre os modos de manifestação e de representação das tradições, a oralidade tradicional bem como as formas tradicionais de transmissão de conhecimentos, das gerações adultas para as mais jovens, mediante a prática sistemática de rituais de passagem e de iniciação que visam construir a identidade dos membros da sociedade, não se descurando, fundamentalmente, sobre a luta que se vem travando para que tais práticas possam resistir às diversas formas de combate, desde o período da colonização até ao período moderno e pós-moderno.

Nesse sentido, as sociedades tradicionais, também tidas como sociedades conservadoras, geralmente, são mais homogéneas em relação as sociedades modernas. Suas formas de ser e de estar, suas culturas e tradições dificilmente encontram rupturas ou novas formas de representação perante o fenómeno progressivo da modernidade. Assim, como vimos anteriormente os efeitos da globalização sobre os elementos de cultura e de tradição, ante o avanço imparável do fenómeno modernizante das sociedades, procuramos discutir através da ótica de diversos autores a manifestação da magia, mito e religião como elementos culturais, onde pretendemos compreender, inicialmente, as manifestações da magia na ótica de Marcel Mauss, para compreender melhor as fronteiras que existem entre ela, no caso a magia, e os elementos simbólicos da religião africana.

Assim sendo, Mauss (2003) ao escrever sobre a magia começou por realizar uma incursão histórica desse fenómeno, considerando que o mesmo é objeto de especulações. Enalteceu os antigos filósofos, alquimistas e teólogos, por terem pertencido à história da magia. O autor citou como exemplo os irmãos Grimm, que realizaram pesquisas na qual ele se baseou. No entanto teve como predecessores diretos os estudiosos da escola antropológica, graças a eles se constituiu uma teoria suficientemente coerente sobre a

magia, na qual Tylor abordou esse conceito. O autor afirmou que Tylor associou a demonologia mágica ao animismo primitivo. Nesse caso ele falou da magia simpática, ou seja, ritos mágicos que procedem seguindo as leis da simpatia: do mesmo ao mesmo, do próximo ao próximo, da imagem à coisa, da parte ao todo; para mostrar que ela fazia parte do sistema das sobrevivências e que o animismo constituía uma explicação. Do mesmo modo experiências de Wilken e Sydney Hartland estudaram a magia, um a propósito do animismo e do xamanismo, o outro a propósito do penhor de vida, assimilando as relações simpáticas que se estabeleciam entre o homem e as coisas.

Mas foi da experiência desses outros autores, Frazer e Lehmann, que o autor chegou a verdadeiras teorias. A do Frazer foi a expressão mais clara de toda a tradição para a qual contribuíram, Tylor, sir Alfred Lyall, Jevons, Lang e também Oldenberg. Todos esses autores, apesar das divergências em opiniões particulares, concordaram em fazer da magia uma espécie de ciência antes da ciência. Esse foi o fundamento da teoria de Frazer, na qual Mauss se baseou. Mauss afirmou que para Frazer eram mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas leis ditas de simpatia: lei de similaridade e lei de contiguidade: "O semelhante produz o semelhante; as coisas que estiveram em contato, mas que já não estão mas, continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse" (Mauss, 2003, p.50). Assim para Frazer, afirmou Mauss (2003), a simpatia era a característica necessária e suficiente para a magia; todos os ritos mágicos eram simpáticos e todos os ritos simpáticos eram mágicos.

Mauss (2003) afirmou que o trabalho de Lehmann era um estudo de psicologia baseado pela observação de fatos contemporâneos. Lehmann definiu a magia como a colocação em prática das superstições, isto é, das crenças que não são nem religiosas nem científicas, e subsistem em nossas sociedades sob as formas observáveis do espiritismo e do ocultismo. Dedicando-se a analisar as principais experiências dos espíritas pelos procedimentos da psicologia experimental, ele foi levado a ver nelas, e consequentemente na magia, ilusões, pré-possessões, erros de percepções causados por fenômenos de expectativa.

Marcel Mauss apontou um defeito comum nos trabalhos de Frazer e Jevons, e de Lehmann. Criticou que não se buscou fazer uma enumeração completa das diferentes espécies de fatos mágicos, o que torna duvidoso de que tenham conseguido constituir uma noção científica que abranja o conjunto. Para Mauss, Frazer e Jevons pecaram por

parcialidade ao terem acreditado na existência de uma magia pura e reduziram-na inteiramente aos fatos de simpatia, tendo deixado de lado as práticas mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos. Mauss chamou atenção porque foi dada uma teoria das ações simpáticas e não a da magia em geral. Continuou a considerar que ninguém ofereceu a noção clara, completa e satisfatória da magia (MAUSS, 2003).

Nesse sentido, Mauss aconselhou que para se chegar à verdadeira teoria, era preciso não limitar ao estudo de uma ou de duas magias, era preciso considerar ao mesmo tempo o maior número possível delas, ou seja, observa-se que ele estabeleceu o princípio da generalização dos fenómenos "Não se espera deduzir da análise de uma só magia uma espécie de lei de todos os fenômenos mágicos, pois a incerteza em que se está sobre os limites da magia leva a temer não achar representada a totalidade dos fenômenos mágicos" (MAUSS, 2003, p.52).

Definindo a magia Mauss (2003) se propôs construir a definição de magia afirmando que não se podia contentar em chamar de mágicos os fatos que foram designados como tal por seus atores ou espectadores. Pois estes se colocavam em pontos de vistas subjetivos, Mauss repescou a crítica anterior, e que não eram necessariamente os da ciência. Estabeleceu uma visão religiosa sobre a magia, na qual a religião considerou de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente. Para Mauss, deviam ser ditas mágicas apenas as coisas que foram realmente tais para toda a sociedade, e não as que foram assim qualificadas por uma fração de sociedade.

Mauss começou a construir o conceito de magia, que para ele, a magia compreende agentes, atos e representações: chamou de mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamou de representações mágicas, as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais se definiu os outros elementos da magia, ele chamou de ritos mágicos. Mauss distinguiu os atos de práticas sociais. Para ele os atos, que anteriormente chamou de ritos mágicos, e a magia como um todo, consideram-se *fatos de tradição*. Considerou que os atos que não se repetem não são mágicos, e os que cuja eficácia todo um grupo não crê, também não são mágicos (MAUSS, 2003).

Ele enumerou as práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podiam ser confundidos: os atos jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos. O sistema da obrigação jurídica foi associado à magia em razão de ter havido, de parte em parte, palavras e gestos que obrigaram e vincularam formas solenes. Entretanto, se estes tiveram um carácter ritual é porque eles se misturaram a ritos. Os atos rituais são eminentemente eficazes e criadores (MAUSS, 2003).

Mauss retomou Frazer sobre os critérios que ele propôs. O primeiro é que o rito mágico era um rito simpático. Volta a fazer uma crítica considerando insuficiente tal afirmação, porque para ele não apenas havia ritos mágicos que não são ritos simpáticos, como também a simpatia não era particular à magia, pois havia atos simpáticos na religião. "Exemplifica que, quando o grande sacerdote no templo de Jerusalém, na festa de Sukot (Festa das Cabanas), derramava água sobre o altar, mantendo os braços erguidos, ele efetuava um ato simpático destinado a provocar a chuva. Quando também o oficiante hindu, durante um sacrifício solene, prolongava ou diminuía à vontade a vida do sacrificante, conforme o trajecto que ele fazia chegar à libação, seu rito era ainda mais eminente e simpático" (MAUSS, 2003).

Mauss afirmou que entre os ritos havia aqueles que eram certamente religiosos: eram os ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os casamentos. No entanto havia ritos desse carácter que Frazer não reconheceu como religiosos; para ele, a maior parte das cerimônias de iniciação, em razão dos ritos simpáticos que envolviam, eram mágicas. Os ritos tribais de iniciação tinham a importância, a gravidade, a santidade que a palavra religião evocava. As espécies e os ancestrais totêmicos presentes durante esses ritos eram claramente essas forças que inspiraram respeito ou temor, e cuja intervenção era para o próprio Frazer, o sinal do ato religioso (MAUSS, 2003).

Ele diferenciou os ritos mágicos dos ritos religiosos por terem agentes diferentes; eles não eram efetuados pelos mesmos indivíduos. O sacerdote fazia magia, sua atitude não era a atitude normal de sua função; ele dava as costas para o altar, fazia com a mão esquerda o que devia fazer com a direita. Esta não costumava ocorrer no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, num lugar isolado. Enquanto o rito religioso buscava em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evitava. Esses sinais exprimiam a irreligiosidade do rito mágico. Nesse sentido Mauss passou a definir o rito mágico, "*por todo rito que não faz*

parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido" (MAUSS, 2003).

O autor falou também sobre "os elementos da magia". Nesse contexto Mauss (2003) considerou e definiu os elementos da magia os seguintes: *o mágico, os atos, as representações, e as observações gerais*. Era chamado mágico o agente dos ritos mágicos, seja ele ou não um profissional. Suas qualidades eram definidas mediante as relações que estabelecia com os animais (totem), com os espíritos e pelas qualidades de sua alma. Os atos do mágico eram considerados ritos. Para que o rito pudesse acontecer era preciso haver condições determinadas. Certas cerimônias deviam ser realizadas à noite ou em horas escolhidas da noite, outras em certas horas do dia, quando o sol se pusesse ou quando nascesse. Os ritos também possuíam sua natureza; estes compreendiam aos ritos manuais e ritos orais. Os ritos manuais estavam relacionados com os ritos simpáticos ou simbólicos, também praticados pela ciência das religiões. Estes equivaliam aos ritos de sacralização e da dessacralização religiosas. Para sua prática, a preparação dos materiais e a confecção dos produtos era objeto central das cerimônias, e promovia a existência de indústrias para o fabrico de objetos que deviam ser considerados como ritos continuados. Ao passo que os ritos orais mágicos eram encantações. Estes compunham formas de ritos que se conheciam na religião: juramentos, votos, aspirações, preces, hinos, interjeições e simples fórmulas.

As representações constituíam o terceiro elemento da magia, segundo Mauss (2003), no qual se atribuía um sentido nas práticas mágicas, que tinham a ver com seu efeito. As representações eram classificadas em duas formas: representações impessoais e pessoais. As impessoais eram também consideradas de abstratas, estão relacionadas com as leis da magia, estabelecidas implicitamente ou explicitamente. Nelas encontravam-se as leis da simpatia: contiguidade, similaridade, e contrariedade. Na lei da contiguidade nos foi dada a identificação da parte ao todo; na lei da similaridade o semelhante evoca o semelhante, o semelhante age sobre o semelhante, e especialmente cura o semelhante. Na lei da contrariedade acontece com a implementação da lei da similaridade; quando o semelhante cura o semelhante, é que ele produz o contrário. Ou seja, quando se provoca a chuva derramando água, faz-se desaparecer a seca. As representações pessoais estariam relacionadas com a demonologia. Mauss considerava os eflúvios como demônios, no sentido de que explicava o jogo das leis e das qualidades. Todas as representações da magia podiam conduzir a representações pessoais. Pôs-se uma noção de que os espíritos

em magia apenas obedecem aos mágicos. Nas observações gerais o autor considerou que as forças espirituais possuíam um carácter indefinido e multiforme que pertencem à magia.

Mauss (2003) analisou a ideia prática da eficácia mágica e considerou que ela era por definição objeto de crença. A magia como a religião eram como um bloco, ou nela se cria ou não se cria. Comparou a crença na magia com a que se tinha pela ciência nas diferentes sociedades; para ele não existia muita diferença entre ambos pois eram igualmente difundidas cujos princípios se transformaram em dogmas religiosos. Entretanto, Mauss lembra, o que pareceu importante enfatizar, que toda ciência mesmo no estágio tradicional, não deixa de ser positiva e experimental, ao passo que a crença pela magia era a *priori*.

Para analisar o fenómeno mágico era preciso realizar a análise das explicações ideológicas da eficácia do rito. O levantamento realizado por Mauss (2003) encontrou que as ideias pelas quais os mágicos e teóricos da magia quiseram explicar sobre a crença na eficácia dos ritos mágicos eram: as fórmulas da simpatia (o semelhante produz o semelhante; a parte vale pelo todo; o contrário age sobre o contrário), a noção de propriedade (há, primeiro, regras de colheita: observância das condições de tempo, de lugar, de meios, de intenção, e outros se possível) e a noção de demônios (a magia opera em condições tais que a presença dos demônios seja possível), concordando com Milando (2013). Mauss analisou o significado de *mana* na magia. A palavra era comum em todas as línguas melanésias. Era designado como uma força, um ser, uma ação, uma qualidade e um estado. Explicou que a palavra era ao mesmo tempo um substantivo, adjetivo e verbo. Por exemplo: diz-se a um objeto que ele é um maná, para designar qualidade; para o homem, é designado para expressar poder de espírito e de realizar as coisas (mana de fazer isto ou aquilo) (MAUSS, 2003).

Mauss (2003) concluiu afirmando que a magia era um fenómeno social que mantém relações com o direito e os costumes, a economia e a estética, e com a linguagem. Que a magia evitava esforço porque conseguia substituir a realidade por imagens; ligou-se às ciências do mesmo modo às técnicas e é um tesouro de ideias que tem como principal recurso o conhecimento. A magia enquanto fenómeno social, além de manter as relações, ela as promove e as faz acontecerem através da interação e necessidade de sua existência, na essência de todos os seus elementos.

Greene e Shaman-Burke (2001) descreveram sobre a mitologia e sua relação com a herança familiar. Nesse aspecto os autores afirmaram que a mitologia fala sobre o mistério

da herança de uma geração para outra. Ao contrário do que acontece hoje, quando vemos a questão da herança familiar quase exclusivamente do ponto de vista financeiro, ou do ponto de vista genético, os mitos os apresentam num quadro da herança psicológica, ou seja, da transmissão dos conflitos e dilemas não resolvidos com que cada geração se confronta até que um membro da família, suficientemente franco e corajoso, lide com a questão de maneira consciente e com integridade.

No mito, a herança familiar pode ser positiva ou negativa, ou uma mistura de ambas, mas está invariavelmente ligada à dádivas dos deuses, que são usadas de maneira construtiva, ou ao contrário, com arrogância e ignorância pelas sucessivas gerações. Por exemplo, os gregos acreditavam na hereditariedade dos dons; presumiam que quando um deus ou semi-deus, como eles chamaram de *Bolo*, estava na raiz de uma linha humana, seus descendentes herdavam alguns de seus atributos, talvez diluídos nas sucessivas gerações, mas presentes em cada membro da família. A inteligência, na mitologia grega, é um talento como a música, a bravura na guerra ou o dom da profecia (GREENE e SHAMAN-BURKE, 2001).

E, quando os mortais que herdam esses talentos são tolos a ponto de esquecer seus limites mortais e ofender os deuses, eles próprios são responsáveis pelo seu triste fim. Entretanto, uma estrutura rígida demais sufoca o talento, e ao mesmo tempo que a falta de estrutura leva ao não-desenvolvimanto dos potenciais ou ao abuso dos dons inatos. O dom é herdado, mas não há um continente amoroso no qual ele possa crescer, paralelamente ao reconhecimento dos limites humanos (GREENE e SHAMAN-BURKE, 2001).

Os heróis mitológicos sejam eles homens ou mulheres, são símbolos das qualidades especiais de cada um de nós que nos conferem um sentimento de propósito e destino pessoais, visto que, no sentido grego, todos somos descendentes dos deuses e todos temos a capacidade de usar nossos dons para o bem ou para o mal. Pode ser que nossos talentos sejam produto de um ambiente estimulante, ou pode ser que sejam herdados geneticamente. No entanto, a mitologia nos ensina que a inteligência, sem o respeito pelo valor e a dignidade alheios, pode ser uma dádiva duvidosa que acaba tendo repercussões negativas para aquele que a possui (GREENE e SHAMAN-BURKE, 2001).

Greene e Shaman-Burke (2001) consideraram que a mitologia também pode nos ensinar sobre a descoberta do lugar certo de cada um no mundo e sobre o que significa a vocação. Pode nos dar um discernimento profundo sobre a maneira como interagimos em

sociedade, tendo em conta aos pressupostos coletivos sobre o que é certo e errado. Mas também, o mito, pode às vezes nos surpreender ao revelar sutilmente nossas forças e fraquezas, verdades e hipocrisias, nossos sistemas de valores equivocados, nossa falta de compreensão de nossas motivações mundanas, e nossas atitudes, frequentemente ambivalentes, em relação àqueles que sentimos estarem em melhor ou pior situação do que nós.

Para muitas culturas os mitos são formas antigas de manifestação religiosa e de expressão de um poder abstrato atribuído a seres materiais ou humanamente invisíveis, mas relacionados com a vida do homem. Por muito tempo e até ao presente também é usado como elemento simbólico de controle social, regulando a vida dos membros das sociedades e interferindo na vida particular dos indivíduos. Conforme passaremos a ver, muitas formas de religião nas sociedades tradicionais ainda passam por uma concepção mitológica sobre a criação, mesmo havendo um movimento contínuo de ocidentalização religiosa.

4.2. A religião como elemento cultural simbólico

Clifford Geertz (2012) quando analisou a religião como sistema cultural iniciou por considerar que o trabalho antropológico sobre religião realizado a partir da II Guerra Mundial, observou-se duas características que se destacaram quando se comparou o mesmo com o realizado após da I Guerra Mundial. Primeiro refere-se ao fato de não ter sido feito nenhum progresso teórico de maior importância; ele continuou a viver do capital conceptual dos seus antepassados, acrescentando muito pouco a ele, a não ser certo enriquecimento empírico. A segunda característica é que tal trabalho continuou a extrair os conceitos que utilizava de uma tradição intelectual estreitamente definida proveniente das que já existiam: Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski. Nessa base, observou que se o estudo da religião estava em estagnação, duvidaria que se pudesse pôr em movimento novamente apresentando apenas variações sobre temas teóricos clássicos, na essência da predominância de que o culto dos ancestrais apoia a autoridade dos mais velhos, de que os ritos de iniciação são meios de estabelecer a identidade sexual e a posição de adulto, de que os grupos rituais reflectem oposições políticas ou ainda de que os mitos fornecem os quadros das instituições sociais e as racionalizações dos privilégios sociais, poderá

convencer um grande número de pessoas de que os antropólogos e os teólogos dedicaram-se a comprovar o indubitável.

Após essa crítica Geertz (2012) iniciou dando relevância aos símbolos sagrados, afirmando que os mesmos funcionam para sintetizar o *ethos*[23] de um povo - o tom, o carácter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Assim sendo, considera ainda que na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida que se adapta ao estado de coisas que o mundo descreve, sendo que essa visão de mundo torna-se convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, e com capacidade de acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e confirmação mutuas têm dois efeitos fundamentais; de um lado, objetivam preferências morais e estéticas retratando-as condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Assim sendo, continua afirmando que os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica, e ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada de outro.

Para conseguir isso, Geertz (2012) aconselha não ser necessário abandonar as tradições estabelecidas da antropologia social nesse campo, mas sim ampliá-las. Entretanto, pelo menos os quatro dos autores acima mencionados dominam a presente análise: a discussão de Durkheim sobre a natureza do sagrado, a metodologia de *Verstehenden* de Weber, o paralelo de Freud entre rituais pessoais e coletivos, e a exploração feita por Malinowski sobre a diferença entre religião e senso comum.

Nesse âmbito importa-nos em primeira instância dar ênfase à definição de religião na perspectiva de Geertz. Para o autor, uma religião é: *um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas* (GEERTZ, 2012:67).

[23]O que é característico e predominante nas atitudes e sentimentos de um povo, grupo, comunidade e seus respectivos membros, e que marca suas realizações ou manifestações culturais (Aurelio-Séc. XXI).

Esses sistemas de símbolos representam fontes extrínsecas de informações[24]; o que quer dizer que eles estão fora dos limites do organismo dos indivíduos, intersubjetivo de compreensões comuns no qual nascem todos os indivíduos, no qual eles seguem carreiras separadas e que persiste após sua morte, o que reforça o argumento de que os padrões culturais são modelos e conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros modelam as relações entre as entidades, dentro de uma perspectiva da realidade e para a realidade (GEERTZ, 2012).

Geertz qualifica o homem como ser dependente ao considerar que ele tem uma relação de dependência tão grande aos símbolos e sistemas de símbolos, a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura, e sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência; esse fato provoca nele a mais grave ansiedade, no sentido de que o homem pode adaptar-se a qualquer coisa, que sua imaginação pode enfrentar, mas ele não pode enfrentar-se com o caos; seu maior medo é encontrar algo que não possa construir, o sobrenatural (GEERTZ, 2012, p.67).

Entretanto, (Geertz, 2012, p.67) afirmou também que o interesse pela aura emocional foi também vista por Malinowski, na qual manifestou que a religião ajuda as pessoas a suportarem situações de pressão emocional, abrindo fugas a tais situações e tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria excepto através do ritual da crença no domínio do sobrenatural. Durante sua carreira a religião perturbou os homens tanto quanto os estimulou; forçou-os a uma confrontação cara a cara com o fato de terem nascido para a luta, da mesma maneira que lhes permitiu evitar tal confrontação projectando-os numa espécie de mundo infantil de contos de fadas onde a esperança não pode falhar nem o desejo enganar. Enquanto os aspectos mais intelectos do que Weber chamou o Problema do Significado constituem assunto de afirmação da explicabilidade final da experiência, os aspectos mais efetivos são assunto da afirmação da sua tolerância final. Como a religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias analíticas, de um lado, na concepção autoritária da forma total da realidade, da mesma forma ela ancora, no outro lado, o poder de nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções, disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações, numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente (GEERTZ, 2012).

[24]Diferente das fontes extrínsecas o autor faz também referência das fontes intrínsecas, caracterizadas pelos genes que agem dentro do organismo dos indivíduos, fornecendo um diagrama mediante o qual se pode dar uma forma definida a processos externos a eles mesmos.

No estudo realizado o autor coloca como exemplo a sociedade do Navajos. Considera como que os ritos dos Navajos são considerados "cânticos"; e descreve que " *os Navajos têm cerca de sessenta cânticos diferentes para propósitos diferentes, mas todos eles são dedicados à remoção de algum tipo de doença física ou mental. Um cântico,* por exemplo*, é uma espécie de psicodrama religioso, no qual há três actores principais: o cantor ou curandeiro, o paciente e, como uma espécie de coro antifonal, a família e os amigos do paciente. A estrutura de todos os cânticos – o enredo do drama – é bastante similar. Existem três actos principais: uma purificação do paciente e da audiência; uma declaração, através de cantos repetitivos e manipulações rituais, do desejo de restaurar o bem-estar ("harmonia") do paciente; uma identificação do paciente com Povo Sagrado e sua consequente "cura". Os ritos de purificação envolvem o suadouro forçado, o vômito induzido e assim por diante, para expelir fisicamente a doença do paciente. Os cantos, que são inúmeros, consistem principalmente em frases simples optativas ("que o paciente fique bom", "já estou me sentindo muito melhor", etc.). Finalmente, a identificação do paciente com o Povo Sagrado e, assim, com a ordem cósmica geral é conseguida através da mediação mediação de uma pintura na areia, retratando o Povo Sagrado em um de seus ambientes apropriados. O cantor coloca o paciente sobre a pintura, toca os pés, as mãos, os joelhos, os ombros, o peito, as costas e a cabeça das figuras divinas, e depois as partes correspondentes ao paciente, fazendo assim o que é, em essência, uma identificação corporal do humano e do divino.* Esse é o clímax do cântico: *todo o processo de cura pode ser comparado a uma osmose espiritual na qual a doença do homem e o poder da divindade penetram a membrana cerimonial em ambas as direcções, sendo a primeira neutralizada pela segunda. A doença sai através do suor, do vómito e de outros ritos de purificação; a saúde penetra quando o paciente Navajo toca, por intermédio do cantor, a pintura sagrada da areia (GEERTZ, 2012, p.77).* Entretanto, a própria religião é um ato de manifestação de fé, um estado subjectivo imensurável de indivíduo para indivíduo que se manifesta de forma abstracto. Apesar do ritual de cura ter sido realizado, constata-se que o substrato final para a concretização dessa cura é a fé. Ou seja, nesse contexto, o sujeito de cura deve ser o primeiro a acreditar pela sua cura.

Nas religiões tribais, também chamadas de religiões tradicionais, a autoridade reside no poder persuasivo das imagens tradicionais; nas religiões místicas, ela reside na força apodíctica da experiência super acessível, e nas religiões carismáticas ela reside na atração hipnótica de uma personalidade extraordinária. O axioma básico subjacente

naquilo que se poderia chamar de "perspectiva religiosa" é o mesmo em todo lugar: aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar, conforme referimos anteriormente. Assim, falar de "perspectiva religiosa" é, por implicação, falar de uma perspectiva entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de *ver* como significando *discernir, apreender, compreender, e entender.* É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando se fala de uma perspectiva histórica, uma perspectiva científica, uma perspectiva estética e uma perspectiva do senso comum (GEERTZ, 2012, p.67).

Essa perspectiva religiosa nos faz chegar finalmente ao ritual. É no ritual que se origina essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as directivas religiosas são correctas. É em alguma espécie de forma cerimonial que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, também visto por Mauss (2003) ao falar sobre ritos de magia, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática. Qualquer que seja o papel que a intervenção divina possa ou não exercer na criação da fé, ela permanece fora do contexto dos atos concretos de observância religiosa que a convicção religiosa faz emergir no ser humano (GEERTZ, 2012, p.67).

Em parte, essa penetração no corpo do ritual ocorre através da mediação de vários personagens secundários que dele fazem parte, por exemplo: bruxas secundárias, demónios, vários tipos de figuras legendárias e mitológicas, representados por aldeões selecionados. Na maioria das vezes isso ocorre através da mediação de uma capacidade extraordinariamente desenvolvida de dissociação psicológica por parte de um segmento muito grande da população. Trata-se do chamado "transe". Por exemplo, como afirma Geertz (2012), em Bali ocorre o chamado "transe em massa", espalhando-se com um pânico que projecta os indivíduos balineses para fora do seu mundo ordinário, no qual vivem habitualmente, para o mundo incomum em que vivem Rangda-Barong. Ficar em transe é, para o balinês, cruzar a soleira de uma outra existência.

Geertz fez questão de diferenciar a forma como os atores encaram a religião, de forma particular numa condição dos que a praticam e os que são considerados, como ele chamou de "visitantes". Nesse âmbito afirmou que a religião é uma forma de arte;

enquanto para os visitantes, pela natureza do caso, as realizações religiosas só podem ser apresentadas de uma perspectiva religiosa particular, podendo ser apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente; ao passo que para os praticantes, elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião, ou seja, não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos para a crença nela, atingindo desse modo à fé (GEERTZ, 2012, p.67).

Tolra e Warnier (2010) ao tratarem sobre o simbólico como domínio do sentido afirmaram que a sociedade investe a vida quotidiana e ao meio ambiente humano de sentido, isto é, de direções e intencionalidades, de traços culturais normativos, ou valores, e de organização nos domínios morais, religiosos e filosóficos. A função que desempenha esse papel denomina-se função simbólica.

Consideram o simbólico, no sentido mais englobante e vago, como sendo o conjunto dos fenómenos de significação à medida que forem fenómenos sociais. Não é uma dada sociedade uma simples mistura de elementos diversos. O simbólico é passível de ser estudado na dupla perspectiva de sua organização interna e de sua aplicação social (TOLRA e WARNIER, 2010).

Entretanto, para esses autores o domínio das significações compreende um mínimo de ordem. As significações repousam sobre um código, isto é, sobre um conjunto de elementos indecomponíveis, e em número finito, que permite construir um sistema mais ou menos consciente de representações coletivas e comunicar para o interior de um campo social dado, sendo que os símbolos não têm muito sentido senão em função deste campo. Ordenadas entre elas, tais significações formam uma visão de mundo mais ou menos coerente, uma ideologia[25] que implica um mínimo de classificação dos fenómenos e correspondência dos fenómenos e correspondência entre eles (TOLRA e WARNIER, 2010).

De acordo com Tolra e Warnier (2010) o domínio de aplicação do simbólico compreende a religião, os mitos, os ritos, os fenómenos de classificação, as línguas, os gestos, a semântica, a arte, o pensamento, as ideologias, as crenças, na maneira pela qual influenciam o comportamento humano.

[25] Os autores empregaram a palavra ideologia no sentido neutro que adquiriu com K. Mannheim; por exemplo, quando diz que, se os grupos dominantes produzem uma ideologia justificadora, os dominados elaboram uma ideologia contestadora ou utópica. A ideologia é o conjunto das ideias e valores que informam o ethos (atmosfera ética) de uma sociedade ou de um grupo.

Tolra e Warnier (2010) afirmaram que encontraram no estruturalismo de Lévi-Strauss, que a propósito do átomo de parentesco, era antes de tudo um método de investigação daquilo que poderia ser o objecto de um curso relacionado a parentesco, mitos, símbolos nas civilizações tradicionais, mas com a ambição de decifrar desse modo as regras de navegação do espírito humano e de estabelecer uma semiologia geral.

Os autores consideraram ainda que o método consistia em constituir um corpus (mitológico por exemplo) tão completo quanto possível; se esse corpus possui um sentido susceptível de ser comunicado no interior de uma civilização dada, é porque necessariamente é regido por um código. Seus significantes definem-se segundo suas diferenças, segundo as relações de oposição mútuas. A análise estrutural deduz esse código a partir do corpus por procedimentos muito próximos dos que permitem identificar um código fonológico. Por exemplo, essa análise apreende pelo método comparativo motivos mitológicos, ou mitemas, que formam um sistema, e estuda a transformação desses motivos (por inversão, divisão, enfraquecimento) quando passam de uma mitologia a outra: a virgem de piroga dos irmãos Sol e Lua transforma-se em disputa a propósito de sua esposas Mulher e Rã, etc (TOLRA e WARNIER, 2010).

Ao tratarem sobre o fenómeno religioso, Tolra e Warnier (2010) afirmaram que a religião parece ser a mais antiga das manifestações do pensamento. Chegaram a definir o homem como animal religioso, aquele que inicia sepultamentos e outros rituais. Mas as atitudes religiosas em si mesmas são extraordinariamente variadas, para não dizer heteróclitas. Assim sendo, para eles a religião consiste, em primeiro lugar, em crenças; a crença religiosa é antes de tudo o fato de postular a existência de um meio ambiente invisível, talvez imanente, em pé de igualdade com o visível, mas em todo caso diferente pelo simples fato de sua não evidência.

Consequentemente os homens não podem apreender a totalidade do real; algo lhes escapa, talvez até o essencial. O verdadeiro sentido está em outro lugar. O sagrado será assim oposto do profano. O conceito de sagrado é ambíguo. Tolra e Warnier (2010) afirmaram que R. Otto o analisou como um misto de tremendum, fascinans, daquilo que arrepia, que provoca espanto e fascínio. Para J. Cazeneuve, o sagrado corresponde ao que está fora da esfera do normal, a mácula e a impureza se junta à santidade. Daí os tabus e outras condutas de evitamento que caracterizam o sagrado. Como veremos ao discutirmos

os resultados no Capítulo V, o sagrado na comunidade das *Bakama* significa o que é proibido e permitido apenas aos autorizados.

Etimologicamente, santo e sagrado significam "separado colocado à parte". Entretanto, a palavra "tabu", como afirmam Tolra e Warnier (2010) foi tomada da língua polinésia para designar o interdito com conotação religiosa; Eles afirmaram ainda que Mary Douglas conceitualizou a função da impureza, como sendo a mistura de fenómenos que pertencem a categorias diferentes. Sujeira, poluição e tabu procedem da maneira como classificamos os fenómenos.

De acordo com Tolra e Earnier (2010) no domínio do sagrado o objetivo do homem é viver; e procurar os meios para isso é tudo o que limita e entra o desejo de viver em plenitude. É preciso então conjugar, reduzir o mal, reunir força para obter a salvação, que não é outra coisa senão a própria vida, isto é, de crenças e ritos no qual se pode enquadrar a manifestação do sagrado.

Esses autores consideram que na impossibilidade dos homens não serem capazes de dar a si próprios a salvação que desejam, eles admitem que uma força que os excede poderia dominar o mal e a ordem do mundo dando-lhes a vida. A esta força superior, misteriosa chamam, conforme o caso, Deus, espírito, etc. Ela pode comunicar-se com o homem, que capta assim o maná, palavra proveniente da Oceania para designar o elemento indefinido que proporciona sorte e sucesso (TOLRA e WARNIER, 2010).

Assim sendo, iniciando a discussão sobre forças superiores, os autores afirmaram que por espíritos são designados os seres que não são humanos e que dispõem de um poder superior ao dos homens em certos domínios. Seria preferível falar de uma presença oculta ou invisível que se manifesta por uma atividade; presença pouco definida no tocante à sua forma, mas na vontade precisa no tempo e no espaço. Esta manifestação de poder que pode conferir o maná, nunca é com certeza boa ou com certeza má; mas vale esperar o pior, daí a complexidade das relações com os espíritos, só os especialistas podem decifrar suas intenções, exigências e conhecer as condições para entrar em acordo com eles, que darão eficácia aos rituais (TOLRA e WARNIER, 2010).

Tolra e Warnier (2010) consideram que os espíritos malignos são objeto de exorcismos, ou seja, de procedimentos para os expulsar e se livrar deles. Os espíritos benéficos são chamados por adorcismos ou tentativas de se unir intimamente a eles,

chegando às vezes ao êxtase ou ao transe. Afirmaram que a manifestação do êxtase é sair literalmente de si por uma elevação ao mundo de cima que os xamãs siberianos ou de numerosos povos indígenas das terras baixas da América do sul. Entretanto no transe e na possessão, ao contrário, a divindade ou o espírito ancestral se apossa do fiel a fim de encarná-lo ou torná-lo sua esposa ou seu aparelho. O movimento vem desde os deuses em direção ao homem, como na inspiração profética na mensagem oracular ou na revelação.

Assim sendo, a crença nos espíritos caracteriza também o animismo das civilizações antigas, onde a colecta e a vida rural, ritmadas pelo trabalho sazonal e pelas colheitas, produziram um vivo sentimento de solidariedade aos homens (vivos e mortos) com o meio ambiente de sua participação no mesmo "cosmos". Os seres da natureza, segundo Tolra e Warnier, encarnam a personalidade e a vontade de um Deus; seu comportamento interfere no comportamento dos homens como se fossem dotados de uma espécie de alma. A mentalidade animista atribui à água uma espécie de personalidade: existem "espíritos da água" que favorecem a pesca, determinam os afogamentos ou inundações. Na religião romana, via-se um Deus em cada elemento da natureza e atrás de cada ato humano (TOLRA e WARNIER, 2010).

Para Tolra e Warnier (2010) as religiões antigas unem o animismo e o xamanismo (do latim "manes": alma dos mortos), isto é, a crença no papel dos espíritos ancestrais e o culto que lhes é prestado. A crença pressupõe a existência de vários espíritos ou almas no homem e cada uma possui um destino particular: o sopro, o duplo, a sombra e a personalidade. Os homens assim como os outros seres, podem se duplicar como na experiência do sonho em vida, pela feitiçaria, ou depois da morte, onde certos aspectos do morto podem prejudicar ou proporcionar benefícios vitais. É nesse âmbito que os autores consideraram que na cultura chinesa, por exemplo, cada casa tinha seu altar onde se poderia homenagear seus ancestrais, pelo menos até 25 vezes obedecendo a linhagem patrilinear, similar à vila romana que possuía seus penates junto ao altar e honrava as divindades locais (os lares, deuses protectores dos lares). À medida que cada família mora em diferentes lugares e possui diferentes ancestrais, os deuses de cada uma são diversos, e se toleram reciprocamente. Essa tolerância tinha por limite o fato de que toda religião caracterizava-se por crenças, as quais não se pode recusar sob pena de blasfémia ou de exclusão do grupo. Quando essas crenças são definidas conceitualmente tornam-se dogmas metafísicos ou morais, e também são transmitidos em forma de mito.

Consideraram também que os mitos são relatos fundadores, histórias de deuses ou de coisas, que fornecem um conjunto de representações das relações do mundo e da humanidade com os seres invisíveis. Nesse contexto, oscilando entre a lenda e a ciência, o mito já é uma ordenação racional. Ele situa o homem em seu lugar no universo graças a um sistema de referências no interior de um todo, cuja organização (cosmos) é afirmada e não apenas constatada. O mito refere-se à destinação do mundo (criação da terra, dos homens e dos espíritos), à origem das técnicas (agricultura, fogo, metalurgia), isto é, à tudo que sustenta ou dá a vida (TOLRA e WARNIER, 2010, p.204).

Segundo Tolra e Warnier (2010), o mito é igualmente parte de um "*antigamente"* (no princípio) onde se confundem escandalosamente as regiões do ser, onde reina um caos lógico, social ou natural que é preciso reduzir. O objetivo ou função do mito é forjar por consenso uma aceitação social comum da realidade presente. O mito apaga sua crueza anedótica para tornar-se comparável com as outras visões da mesma ordem e converter-se em exemplo. Os autores recorreram a Malinowski e perceberam que ele via no mito o suporte textual necessário ao rito (poderia se generalizar: ao poder social). Quando ocorre uma evolução da sociedade ou uma revolução, os mitos se transformam ou morrem. Tornam-se mentiras, ou, em termos exactos, fábula ou poesia; é o caso de Platão que opõe os *logos*, ou razão filosófica, ao mito, mesmo sabendo que este continua sendo indispensável; é o caso do Lucrécio, no *De natura*, que tenta substituir os antigos deuses pelo novo mito de génese materialista; é o caso das conversões a novas religiões, ou quando se desfazem os quadros de pensamento, como no século XV, ou a esperança marxista em nossos dias.

Os ritos religiosos, de acordo com os autores Tolra e Warnier (2010), são procedimentos mais ou menos estereotipados ou elaborados, compostos por atos e símbolos, que se manifestam frequentemente por objetos, e palavras provenientes de um longínquo passado. Pode-se dividi-los em proibições e prescrições (Mauss, 2003); em ritos de controlo, compreendendo interditos e receitas mais ou menos mágicas, e em ritos comemorativos ou celebrações, formados pelos mitos cuja situação ou estrutura reproduzem; os ritos também tentam, pela repetição, criar uma espécie de temporalidade específica, e talvez mesmo escapar do correr do tempo. O próprio sistema de relações entre o homem e a esfera do sagrado seria expressado pelos mitos e vivido nos ritos, conforme se tratará melhor sobre essa relação durante a discussão dos resultados. Entretanto, da análise feita pelos autores, o rito deve ser considerado em si como formando um sistema

que se desenvolve segundo o movimento das estações ou da existência, e segundo as provações experimentadas pela comunidade ou pelo indivíduo. Estas dimensões podem estar juntas; a iniciação dos jovens pode estar ligada com a semeadura, ou a uma expiação, o ano litúrgico cristão liga o curso das estações à vida de Cristo (TOLRA e WARNIER, 2010).

Os ritos continuam também desempenhar a mesma função de integração da sociedade em todo cósmico, conforme se poderá observar através de Kikhimba (2013), Martins (1972) e Milando (2013). O que constitui a força do rito não é realmente o seu sentido intrínseco, sua eficácia prática, ou a segurança subjectiva que proporciona, mas o fato de que transforma a situação reforçando a solidariedade do grupo que o executa. Por exemplo, a chuva talvez não venha apesar da realização do ritual, mas a mobilização dos participantes lhes permitirá enfrentar melhor a seca.

É preciso distinguir ritos do culto. Segundo Tolra e Warnier (2010), o culto é considerado como uma homenagem que é prestada a uma divindade, ao passo que os ritos integram as cerimónias do culto. De acordo com os autores, os ritos mais importantes são os de passagem e sacrifícios. Os ritos de passagem foram chamados por Van Gennep como sendo os que presidem as grandes passagens e que marcam os tempos fortes de existência, tais como: nascimento, iniciação, casamento, morte. Van Gennep afirmou ainda que apesar da sua diversidade, os ritos de passagem obedecem a uma lógica universal[26]; assim sendo, estes são empregados para separar indivíduos de um *status* para lhes dar um outro*s tatus*, criando assim um ser novo, muitas vezes dotado de um nome novo, e munido de um segredo iniciático cujo objetivo é o de assegurar a solidariedade e a submissão sociais (TOLRA e WARNIER, 2010).

Assim sendo, designa-se iniciação o conjunto dos ritos que marcam o acesso dos grupos a identidade social de adulto. O nascimento é o primeiro dos ritos de passagem que transforma um acontecimento biológico em acontecimento social. Sobre a morte, se pode dizer que as primeiras etapas ocorrem muitas vezes logo após a morte. Por exemplo, o cadáver pode participar do ordálio que serve para encontrar os responsáveis por sua morte, ou o espírito do morto pode passar por uma iniciação, dialogar com os seus, chamá-los da mata, aparecer em sonhos a seus herdeiros (TOLRA e WARNIER, 2010).

[26] Os autores enfatizam que nesse processo o rito consiste em desenvolver, na comunidade, de maneira simbólica ou realista, o ciclo morte –vida e geração. Assim como o grão deve apodrecer na terra antes de germinar, assim também o iniciado deve morrer de diversas maneiras para levar uma nova vida na sociedade.

Tolra e Warnier (2010) afirmaram que Berguson, ao definir as *Duas fontes da moral e da religião*, determinou dois pólos entre os quais se estendem as diversas formas de religião existente: de um lado, a expressão social, que expressa, na forma da obrigação moral do direito, o instinto de conservação dos grupos, como Durkheim viu muito bem; de outro lado, a exigência de autenticidade que é acompanhada pela recusa do conformismo e pela busca de uma relação verdadeira com o outro, o que também caracterizou para Max Weber o carisma do profeta. Na primeira perspectiva o objetivo dessa religião estática é de preservar, a qualquer preço, a coesão da sociedade fechada, quer negando ou fugindo da realidade. A religião é, no sentido mais forte da palavra, conservadora. Ao contrário na religião dinâmica, o homem das sociedades abertas poderá participar de um ideal de universalidade que transcende o grupo social e o coloca em comunhão com todos os homens, em busca de um Deus que não é mais ideologia, isto é, simples ficção disciplinar, mas inclinação criadora, livre e constitutiva da pessoa, tal como o revela a experiência mística.

No entanto, Tolra e Warnier (2010), afirmaram que os ritos mágicos produzem um efeito automático, não levando em consideração a liberdade das pessoas (divinas ou humanas), indiferentes ao valor moral do ato ou do sujeito: são um meio de coagir as forças superiores. Manipulando oferendas e sangue, imagina-se colocar a força vital ao seu serviço; mas da mesma forma ao usar amuletos, fetiches ou talismãs, acredita-se aprisionar o espírito ou imã faculdade particular. As proibições ou tabus relativos aos objetos, atos ou pessoas que constituem um perigo para o indivíduo, são estranhos à noção de responsabilidade pessoal ou de intenção, pois a infração acarreta automaticamente um dano. Assim, a morte e a doença tornam-se o resultado de influências malignas estranhas; e nesse âmbito distingue-se a magia branca, que visa desempenhar um papel benéfico, da magia negra, que procura prejudicar o outro. Entretanto, a magia de protecção procura subtrair o indivíduo dessas influências malignas estranhas. Assim distinga-se a magia branca, que visa subtrair o indivíduo dessas influências maléficas. No enfeitiçamento, o indivíduo tenta conquistar as forças vivas de outrem a partir de um elemento de esse homem: unha, cabelo, rastros, roupa; no sentido de que se acredita que essa parte desse ser se projetará sobre o todo.

De acordo com Tolra e Warnier (2010), a dimensão propriamente religiosa, segundo Bergson, corresponde a certo número de características que mencionamos a seguir: Os ritos manifestam, em primeiro lugar, uma submissão ao sagrado: procuram exprimir a

conformidade com a "alma do mundo"; As atitudes são pessoais, independentes da pressão, da coletividade mesmo se elas se exprimem em comportamentos comunitários. A falta é da responsabilidade de cada um. O culto é o ato de liberdade; o ato religioso não toma o lugar do trabalho, da iniciativa e da atividade: mas lhes dá sentido, orientação e explicação; a atitude religiosa insere-se na história; ela reconhece que nunca é perfeita, que deve progredir, tanto do ponto de vista do devir individual quanto da história universal; ela mantém deste modo, uma preocupação de reforma ou de conversão permanentes; o fiel preocupado com os outros tende a lhes dizer o sentido da vida tal como ela a descobriu; torna-se prosélito. Entre os homens, a atitude religiosa não faz acepção da pessoa; ela tende ao universalismo.

Ao tratarem sobre a arte tradicional sacra, Tolra e Warnier afirmaram que Malraux sugeria que toda arte de dimensão maior nasceu da religião e exprime uma visão de mundo idêntica ou equivalente a esta, sendo a obra de arte um microcosmo, um modelo reduzido ou signo do mundo apreendido numa totalidade que se tornou inteligível (Tolra e Warnier, 2010). Nessa óptica, observando para o modelo africano de religião tradicional a partir da sua originalidade, podemos pois compreender que toda forma de arte africana, no passado, nasceu duma crença, poderia até não ser divina, mas de alguma entidade relacionada com a vida social e a ordem natural da existência das coisas.

Exaltando as representações culturais africanas, os autores consideraram ainda que África era excelente na escultura, música e dança. Entretanto, o projeto de copiar servilmente a natureza, que obedeceu a Europa dos séculos XVI ao XIX, era estranho à arte figurativa tradicional. Mas o essencial era o nome ou a função que se dava ao objeto, seu sentido, o que ele apresenta. Mesmo quando feita em madeira, era impossível uma coisa designar um ser sem nunca identificar-se com ele; era o motivo pelo qual a arte tradicional era simbólica e expressionista. Submetida a uma função religiosa, a arte tem frequentemente o papel de designar o transcendente, de estabelecer o laço, além da morte, entre os vivos e os ancestrais, este mundo e o outro, afirmaram (TOLRA e WARNIER, 2010).

Entretanto, um fenómeno ameaça continuamente a arte na sua forma simbólica e expressionista da religião em África. Segundo Tolra e Warnier (2010), a arte autóctone encontra-se constantemente ameaçada em seus próprios países. Afirmam também que *"a arte africana tão estimada no exterior corre o perigo de desaparecer na África. O Islão em*

expansão proíbe as imagens. No Senegal, segundo Béart, o mais grave na influência Islâmica foi fazer os negros perderem a sua música, mal substituída por uma cópia ruim da música árabe… (TOLRA e WARNIER, 2010)*".*

No entanto, as estátuas descobertas na África levam consigo uma cultura insuspeita (estátuas ioruba, arte sucuba, estátuas sudanesas). Consideram que as máscaras também morrem. Nesse contexto, muito se tem estado a fazer para constituir uma arte africana moderna. Dentre os esforços que se têm feito figuram a formação de escolas de pintura, como as de Poto-Poto, subúrbio de Brazzaville, em Makerere (Uganda), em Lubumbaschi. Alguns grandes artistas romperam com sua formação académica reaproximando-se da tradição africana: foi o caso dos escultores Idah e Félix Idubor, do pintor Bem Enwonwu na Nigéria e Oku Ampofo em Gana. Nesse âmbito, os autores consideraram finalmente que políticas de reativação cultural como os Festivais de Arte Negra (Gakar, Abril 1966, e Lagos, 1974), favoreceram bastante para o avanço da vida artística africana (TOLRA e WARNIER, 2010). Entretanto, o mais significativo é fazer com que as escolas se adaptem à realidade tradicional da arte como forma de preservar os saberes que nele existem, e não o inverso; sob pena de se perder a essência da originalidade desse conhecimento que é particular e identitário dessa sociedade tradicional, e não universal.

4.3. A interface entre a educação ocidental e a oral africana

A educação é o mecanismo através do qual uma sociedade produz os conhecimentos necessários à sua sobrevivência e à sua subsistência, transmitindo-os de geração a outra, essencialmente, pela instrução dos jovens. Essa educação pode ter lugar, de maneira não institucionalizada, em casa, no trabalho ou em área de entretenimento. Em termos gerais, ela se desenrola em contexto de ensino organizado, naqueles lugares e estruturas especialmente concebidos para a orientação dos jovens e para a formação das gerações mais anciãs (HABTE e WAGAW, 2011, p. 817).

Nesse contexto, os jovens são formados para adquirirem os conhecimentos, as competências e as aptidões, das quais necessitam, tanto para preservarem e defenderem as instituições e os valores fundamentais da sociedade, quanto para adaptarem-nos em função da evolução das circunstâncias e do surgimento de novos desafios (HABTE e WAGAW, 2011, p. 817).

Na África pré-colonial, estas competências eram asseguradas pelos diferentes sistemas de educação, dependendo da região. São três sistemas que se reencontraram no continente: a educação autóctone, a educação islâmica e aquilo que se poderia designar por sistema de educação afro-cristã, referente às primeiras tradições cristãs que sobreviveram na Europa e junto aos coptas do Egipto (HABTE e WAGAW, 2011, p. 817-818).

Em 1935, o modelo educacional ocidental marginalizou todos os sistemas pré-coloniais de educação. Esse modelo privilegiava o conhecimento dos idiomas europeus, comparativamente ao árabe ou outras línguas africanas, transformando-se em um dos fatores determinantes para a formação das classes sociais, tendendo separar a elite instruída à moda ocidental, das massas, comummente consideradas com desdém, como analfabetas ou iletradas, a despeito da grande virtuosidade verbal das culturas orais, produto especial das características tonais próprias às línguas africanas (HABTE e WAGAW, 2011, p. 818).

Para os regimes coloniais, a educação ocidental tornara-se uma arma poderosa de "aculturação"; ela modelava a mentalidade da elite por ela formada, adestrando-a a desejar certos aspectos da cultura europeia. Essa elite instruída começava a conhecer mais superficialmente e não mais atribuir valor algum à história da África, às ideias religiosas, aos seus costumes indumentários, à sua culinária, à sua arte, à sua música, aos seus modos de vida em geral, muito distantes dos grandes centros urbanos, porém, sempre predominante nas regiões rurais (HABTE e WAGAW, 2011, p. 819).

Boa parte dessa elite tornara-se em dirigentes nacionalistas que foram conduzidos a julgarem positivamente a formação intelectual da qual se beneficiaram e a perceberem, na educação, a mais eficaz arma para se construir uma nação e favorecer a mudança social, com vista a descolonizar os espíritos e assegurar o desenvolvimento económico. Para os dirigentes nacionalistas, era competência da educação o exercício da mudança social, através da formação do homem novo (HABTE e WAGAW, 2011, p. 820).

A elite educada no sistema ocidental não estava dissociada completamente das massas, por razões relacionadas às tradições pré-coloniais, no que diz respeito à educação e essencialmente, sobreviveram graças à família e à religião. A escolarização da criança africana não podia apagar por completo a infância sobre ela exercida pela

família, anteriormente à sua entrada na escola, durante os cinco primeiros anos de sua vida, quando ela está bem próxima da sua mãe. Esta, por sua vez, ensinava a sua própria língua, transmitia-lhe os valores fundamentais da sua cultura, pois mesmo quando ela mesmo fora exposta à uma educação e às ideias religiosas estrangeiras, os seus laços com a sua cultura de origem jamais haviam sido rompidos. Além disso, a necessidade religiosa da colectividade, principalmente nas regiões de tradição islâmica ou afro-cristã, supunham a preservação do sistema tradicional de educação (HABTE e WAGAW, 2011, p. 821-822).

A educação autóctone oferecida no meio das culturas de tradição oral foi amplamente perseguida fora das escolas fundadas sobre o sistema ocidental. Contrariamente a uma falsa ideia difundida durante o período colonial, essa forma de educação desdobrava-se além das formas de socialização no interior da família extensa, característica de uma família africana, do sistema das salas de aula e das instituições dos ritos de passagem. No nível fundamental, ensinava-se à criança contar, se lhe narrava histórias e instruíam-na a apreciar a cultura do seu povo, os seus valores, a sua visão de mundo e o seu passado. A responsabilidade paternal transmitiam às crianças diversas competências familiarizando-as à diferentes contextos de aprendizagem tais como ao ambiente, as plantas e os animais, ensinando a caça ou a pesca. Ensinavam-se certos procedimentos de fabricação, mostrava-se às meninas como manter um lar e aos meninos como praticar a agricultura ou construir uma casa. Do mesmo modo, elas aprendiam manifestações da arte, a música, a dança e a religião. Entretanto, essa educação, embora não estruturada, ela era direcionada para a sua sobrevivência e subsistência, ao mesmo tempo que era realizada tendo em consideração a separação de tarefas e aprendizagem por género (HABTE e WAGAW, 2011, p. 824-825).

Após a independência, os dirigentes africanos, em sua maioria, decidiram realizar reformas no sistema de ensino colonial, conforme se pode perceber nos discursos realizados por alguns desses líderes. Na Guiné, o presidente Sékou Touré, afirmava: *"Nós devemos africanizar a nossa educação e livrarmo-nos das falsas ideias herdadas de um sistema educativo concebido para servir aos objectivos coloniais"*; O chefe de Estado tanzaniano, Julius Nyerere, apresentou, com extrema clareza, uma filosofia da educação africana, em sua obra "*Education for self-reliance",* na qual sublinhava o papel da educação no âmbito da construção do socialismo africano, proposta na declaração de Arusha, preconizando quatro grandes reformas: (1) integrar a

educação ocidental à vida da família e da colectividade; (2) pôr fim ao elitismo da educação colonial através de um currículo para o ensino primário universal que integrasse os sistemas ocidental e tradicional de educação; (3) preencher o abismo entre a elite instruída e as massas, levando as pessoas instruídas a melhor apreciarem o saber e a sabedoria acumulados no seio das sociedades tradicionais e; (4) inculcar o espírito do trabalho e do serviço à colectividade nos processos educacionais (HABTE e WAGAW, 2011, p. 826-827). Essa integração era uma ação necessária no sentido de no período colonial, a educação ocidental exercia influências negativas para a cultura tradicional africana. Os colonizadores proibiam inclusive aos jovens africanos falar suas línguas durante o ensino, ou seja, no recinto escolar. E frequentemente era atribuído a causa do insucesso escolar, não ao fato de não compreenderem bem a língua estrangeira com a qual eram editados os livros didáticos ou a do colonizador, mas ao fato de estarem falando a língua materna, nativa, na escola. Nesse contexto, era preciso, após independência, realizar reformas que viabilizassem a integração da cultura tradicional no ensino escolar no sentido de se evitar a fragilização sobre conhecimentos de valores herdados das gerações passadas e que identificam a existência histórica dos povos africanos.

4.3.1. A experiência da educação oral em Angola

De acordo com Neto (2012, p.77), em *história da educação e cultura de Angola*, na qual realizou a abordagem sobre a educação oral dos nativos, considerou que não obstante da educação realizada nos grupos fosse transmitida de forma oral, os meios usados para essa transmissão permitiram com que as pessoas conseguissem preservar os valores culturais como as línguas nacionais e outros valores da cultura. Entretanto, esse desiderato da preservação é mais evidente nos espaços que compreendem às sociedades tradicionais mais homogéneas, do que nas sociedades com maior influência ocidental e tidas como sendo menos homogéneas. Nesse sentido, torna-se necessário relembrar que a etnia , ou também atualmente designado por grupo étnico, são sociedades tradicionais caracterizadas pela existência de uma mesma língua, mesmos costumes, mesmas tradições e instituições, cujos membros vivem em comunidade, sob orientação de um ou mais chefes (NETO, 2012, p. 77)

Para Neto, a *educação nas etnias*[27] era transmitida através do saber tradicional, com o intuito de inserir o indivíduo dentro da cultura por meio da capacidade e habilidades de conversar, na memória popular, as verdades indispensáveis e a capacidade de liderar com a cultura e a tradição. A educação oral das etnias é exercida mediante os contos, os provérbios, as histórias, os mitos, a música e dança, ou seja, em todas as manifestações culturais dos membros da etnia. Essa aprendizagem que se processa com base na tradição oral como testemunho transmitido de geração em geração, foi também identificada por Durkheim numa perspectiva de transmitir os conhecimentos das gerações mais velhas para as mais jovens, constituindo-se uma forma de perpetuar saberes que identificam o grupo social.

Essa educação é realizada nas sociedades de maneira diferenciada; não existe uma fórmula única nem um único modelo de educação. A educação da etnia é o processo para perpetuar e tornar comum as ideias, os saberes, os valores, as crenças e tudo aquilo que é comunitário, também considerado como *bem comum,* como por exemplo, o trabalho e formas de manifestação que concorrem para a vida. Ela é transmitida por indivíduos que usam o saber, e o controle sobre este, como práticas que reforçam a identidade étnica entre os membros da etnia. Embora a colonização classificasse os nativos como primitivos, ela admitiu a existência da educação e do ensino na sociedade nativa e deixou de exaltar que a educação permanecesse vinculada ao plano de promover as condições necessárias para auxiliar o encontro da inteligência da criança com a formação da identidade (NETO, 2012, p.77-78).

A educação tradicional deve ser observada como uma característica dos povos bantu, que desde os tempos mais remotos, tiveram sempre a preocupação com a preparação cuidada de seus descendentes, ensinando-lhes a serem úteis a si e a sociedade. Essas práticas se explicam ao fato de que nas famílias das etnias angolanas, desde muito cedo as crianças eram ensinadas a acompanhar os adultos (pais, tios, avôs etc.) nas lavouras onde participavam de serviços leves, adequados a sua idade, como cuidar do irmão menor, espantar os pássaros etc. O menino era orientado a seguir as acções do pai, e a menina a seguir as acções da mãe. Na aldeia o menino era

[27] De acordo com Teresa José Adelina da Silva Neto, o conceito de educação na etnia é subjectivo, podendo ser definida da maneira como cada leitor o interpreta. Entretanto, na sua perspectiva, ela o interpreta na visão de como os adultos educavam as crianças nas etnia s, antes da chegada dos portugueses aos territórios nativos. Ninguém se escapava da educação familiar em casa, educação no campo, na caça, nas manifestações culturais, e de um modo geral, todos se envolviam em um processo de ensino e aprendizagem, para saber, para fazer, para ser ou para conviver; todos os dias misturando a vida com a educação. (77 a 78)

encarregado de pegar a lenha no mato para a fogueira, caçar aves, pescar e aprender a fazer diversos trabalhos e redes artesanais de pesca, e também a prender a construir casas; ao passo que a menina fazia farinha de mandioca (fubá) ou de milho, pegava água potável do rio para casa e preparava as refeições.

Neto afirma ainda que essa aprendizagem se estendia nos momentos dos serões, na qual se descansavam as sementes, preparavam-se as armadilhas e utensílios de artesanato diversos. Os adultos contavam histórias, anedotas, adágios e suas experiências da juventude. A questão sexual não era conversada com as crianças dentro da família, mesmo que estas ousassem perguntar sobre o assunto. Quando atingissem a idade da puberdade aos (15 anos), considerada própria para a educação de iniciação, as crianças de ambos os sexos saiam do convívio familiar durante meses; os meninos entravam na mukanda, e as meninas entram no tchicumbi onde completavam suas preparações para a vida adulta. Só nessas escolas de iniciação (mukanda e tchicumbi) as crianças ouviam pela primeira vez falar de assuntos considerados "para adultos", porque nessa idade as crianças começavam a ser consideradas maduras para esses assuntos (NETO, 2012, p. 79).

Essa educação existia por onde não havia escola e por toda parte existiam grupos sociais estruturados de transmissão do saber de uma geração para outra, sem nenhum modelo de ensino formal como se conhece hoje, porém, transmitindo os valores da vida. Atualmente apesar da educação formal e das políticas públicas para a educação implementadas pelo Estado, como por exemplo, o *Programa de Educação para Todos*, ainda se conserva a educação tradicional nas sociedades tradicionais e até mesmo nas sociedades modernas (NETO, 2012, p. 80).

4.4. Contextualizando os aspectos da religião, mito e magia no contexto afro-brasileiro e nas sociedades tradicionais africanas: Senegal, Congo, e Cabinda.

A crença nos mundos visíveis e invisíveis é uma característica das sociedades tradicionais africanas, tendo em consideração o determinante comum dessa crença que se baseia na existência de um ser supremo invisível e todo poderoso ao qual se lhe atribuí a razão da existência, e a crença aos ancestrais. Esses dois mundos estão unidos por relações vitais com intercâmbios permanentes.

A vida está hierarquizada; As aparências sensíveis apresentam-se sob formas divergentes nos reinos vegetal, animal e mineral. Mas estas são essencialmente manifestações de uma só realidade fundamental: o universo, rede de forças divergentes, porém suplementares (ALTUNA, 2006, p. 62).

Esta rigorosa hierarquia de forças concretiza-se num sistema de relações activas porque os seres influenciam-se mutuamente segundo a modalidade existencial marcada e o seu grau de energia. Energia e eficácia são valores existenciais.

De acordo com Altuna, pode-se resumir em uma forma de pirâmide a hierarquia do poder vital que rege o poder do mundo visível e invisível. Para esse autor, o mundo invisível no seu vértice está Deus; Ele é a vida, o que a possuí por Si mesmo, plenitude de ser, fonte da vida e de todas as suas modalidades. Seguem-se os antepassados. Os mais categorizados são os fundadores do género humano, os fundadores de grupos primitivos e os de algumas famílias. Semelhantes a Deus não se sabem bem como foram criados e são fundadores do primeiro género humano, e receberam a vida directamente de Deus com o encargo de perpetuá-la (ALTUNA, 2006, p. 62).

Estes aquipatriarcas, os primeiros aos quais Deus comunicou a própria força vital e o poder de exercitar sobre toda a sua descendência a influência da energia vital, constituem o elo de união mais elevado que une os homens com Deus. Na concepção negra, ocupam uma categoria tão elevada que não são considerados como simples defuntos. São os máximos reforçadores da vida, depois de Deus, e para todos os clãs são como a imagem, a personificação de Deus. Depois estão os antigos heróis. A crença nestes heróis civilizadores não aparece em todos os grupos banto nem parece ser muito antiga. Podem ser considerados como demiurgos ou colaboradores de Deus, heróis salvadores a quem Deus encarregou de inaugurar técnicas e reforçar e fluir na vida (ALTUNA, 2006, p. 62-63).

Os espíritos e os génios, que os seguem, em geral estão localizados em lugares ou objectos materiais: rios, montes, cavernas, bosques, árvores ou lagunas, embora possam mover-se com liberdade sem estar localizados. A sua influência sobre os homens é muito poderosa. No final, estão situados os demais defuntos. Estes antepassados, que podem ser benéficos ou maléficos, interferem sem cessar no mundo visível. Destacam os patriarcas dos grupos, chefes, caçadores e guerreiros famosos, assim como pastores e especialistas da magia notáveis.

O mundo visível está integrado por forças pessoais e impessoais. Assim sendo, de acordo com o autor, a força pessoal é o homem, centro da pirâmide por ser o único existente activo inteligente capaz de aumentar a sua vida e de dominar as forças inferiores. Toda a criação se centra na pessoa humana. Todos os seres estão destinados a realizar, com plenitude, a pessoa humana, centro do sistema. O homem é a força suprema, a mais poderosa entre ao seres criados. Ele é assistido por outros seres criados por Deus: os animais, as plantas e os minerais. Entre os vivos, a vida não é participada com igualdade. Quanto mais próximo se encontrar o homem dos seus antepassados ou seres superiores, tanto mais gozará da plenitude vital. Porque os antepassados prolongam-se nos seus descendentes. O rei ocupa o vértice, seguem-se os chefes de etnia , clã e família, os especialistas de magia e os anciãos. Os homens livres formam a comunidade de vida participada do epónimo (ALTUNA, 2006, p. 63).

A força vital está presente em todos os seres existentes: homens (tanto os vivos quanto os antepassados), animais, vegetais, seres inanimados (minerais, objectos, etc.) e mesmo nas qualidades ou modalidades desses mesmos seres (entre os quais o belo, o feio, a verdade, a mentira etc.). Esse conceito, fundamental na filosofia africana, subentende que o conjunto dos seres mantem entre si uma unidade vital e uma relação ontológica que propicia o equilíbrio, uma visão do mundo, na qual o homem ocupa lugar central. A corrente vital constituiu uma força ou energia de idêntica qualidade para todos os seres. Pode ser ampliada ou diminuída em conformidade com o uso que o homem faz dela. Omnipresente em todo mundo sensível, sua difusão habilita que os especialistas se refiram a esta energia no plural: forças vitais (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 139).

A força primordial ou a preexistente é concebida como o princípio do qual se originou a criação e a expansão do universo. Essa compreensão está presente em mitos de criação africanos. Entre os *dogon*, as narrativas indicam que o universo decorreu de um acto criador de *Amma* /Deus), sentada por uma espiral, cujos desdobramentos irão estruturar o universo. Com base nessas premissas, a criação dos primeiros homens representa igualmente o surgimento dos primeiros ancestrais míticos, que estabelecem uma hierarquia de forças. Nessa visão, os antepassados antigos ocupam o topo de uma pirâmide vital englobando todos os seres acima enumerados. A unidade participativa, já enunciada, é um dos princípios fundamentais da filosofia africana. Entre os seres humanos ela rege a solidariedade e a participação ativa de cada indivíduo no seio da comunidade à qual

pertence. A unidade participativa, constituí um fundamento de humanismo que impregna o pensamento e a ética tradicional africana (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 141).

Um dos aspectos mais destacados reside na importância do chefe da comunidade nessa relação. Ele configura o intermediário obrigatório entre o mundo visível e o invisível, intercedendo junto aos ancestrais. É por meio dele que os vivos recebem o fluxo vital. O chefe, é por conseguinte, considerado gerador de vida e de fecundidade, que transmite a toda comunidade. A transmissão do fluxo vital pelo chefe, tal como os laços de parentesco, um dos alicerces da construção da solidariedade clânica. Ela cria uma união vital, uma rede de relações unindo os homens e os seus antepassados num plano tanto vertical quanto horizontal, totalizada na unidade inquebrantável existente entre o tempo e o espaço. Nesse cenário, a história mítica torna-se o principal paradigma do discurso de pertencimento a uma comunidade (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 141).

Alguns desses mitos ainda são reproduzidos de forma oral, independentemente de não mais existirem processos rituais que induzam a sua teatralização. Também na diáspora africana, encontramos, como no Brasil, a permanência de mitos que têm os seus espaços de memória no contexto dos terreiros do candomblé, mantendo desse modo, por meio dos ritos, a preservação dessa memória mítica (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 142).

Particularmente entre etnias, consideradas integrantes do grupo linguístico bantu, a experiência no continente de origem estabelece que os indivíduos, quando deslocados dos seus espaços, ou seja, quer por migrações, quer pela necessidade de uma novas terras, quer por fatores de qualquer outra ordem, reverenciam os génios locais. Tais espíritos "territoriais" ou "tectônicos", considerados senhores ou donos da terra, são denominados *nkissi-nsi*. É justamente esse paradigma que propicia um momento essencial, um renascimento iniciático por intermédio do qual se restabelece a harmonia com o cosmos, alicerçado pela incorporação de novas entidades pelo indivíduo que perdeu seus laços com as divindades territoriais anteriores (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 142).

Na América, tal processo repetiu-se, originando entidades como os caboclos da umbanda, reverenciadas por novas formas de religião. Nesse reconhecimento dos poderes e das forças das entidades territoriais que habitam outros espaços, mesmo que associadas aos outros (caso dos indígenas), estas estão em larga medida, iguais.

Simultaneamente, assinala-se que, em muitas sociedades tradicionais, a comunicação fruía por intermédio da oralidade. Ademais, é necessário enfatizar que, em muitas das sociedades que conheciam a escrita, formas não orais de comunicação eram entendidas como parciais e completas. Isso justifica por que em espaços como os da África Ocidental o conhecimento fosse resguardado pelos griots, homens de memória prodigiosa que armazenavam na mente milhares de contos, histórias e provérbios, além das genealogias e dos efeitos de reis e de imperadores famosos.

Nesse contexto, junto ao amplo conjunto de sociedades tradicionais africanas que esposaram a oralidade, a transmissão da herança cultural tornou vital a importância do elo que une o indivíduo à palavra. É pela palavra que se reconstituí a história tradicional de um povo. Além disso, a própria coesão da sociedade também depende do valor e respeito que impregnam a palavra (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 145-146).

Nas tradições africanas, a palavra falada, além do seu valor moral fundamental, possuí carácter sagrado, que a associa com uma origem divina e com as forças ocultas nela depositadas. Segundo a tradição africana, a palavra pode retirar do sagrado o seu poder criador e operacional, encontrando-se em relação direta tanto com a manutenção quanto com a ruptura da harmonia, seja do homem, seja do mundo que o cerca. Isso porque os humanos, uma vez constituindo suporte privilegiado da força vital que anima a palavra, tornam compreensíveis os contextos mágico, religioso e social no qual se situa o respeito pela palavra nas sociedades de tradição oral (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 146).

Para haver o que significa serem modernos, os intelectuais ocidentais e africanos têm interesses que devem partilhar. Grande parte do pensamento ocidental sobre a vida intelectual e social baseia-se num entendimento do que é ser moderno e nas reações, positivas ou negativas, ao fato da modernidade.

Entretanto, para o intelectual africano o problema é se, ou mesmo afirmando, como nossas culturas devem tornar-se modernas. O que para o ocidente é um *fait accompli*, na qual se pode definir a modernidade como a formação intelectual e social característica do mundo industrializado, e que oferece aos africanos, na melhor das hipóteses, panoramas esperançosos, e na pior, perspectivas a temer (APPIAH, 1997, p. 155).

Procura entender o moderno através do tradicional, que é a sua antítese, examinando a cultura tradicional *Achanti rural.* Após examinar aspectos ritualísticos da religião Achanti, na que ele descreve da seguinte forma:

> Ao chegarmos, uma figura masculina, trajando uma saia de capim e amuletos no pescoço, dança ao som de tambores e cânticos. De repente, ele salta num riacho próximo e emerge segurando alguma coisa contra o peito. Coloca isso num tacho de latão e soca-o juntamente com argila… e com folhas ou cascas de várias plantas, um pouco de ouro em pó e uma coisa chamada "aggrey bead". Durante a trituração, a figura enuncia palavras que podemos traduzir da seguinte maneira:
>
> Deus, Kwame, Aquele-em-Quem-os-homens-se-apóiam-e-não-caem; Deusa da terra, Yaa; Leopardo e todos os animais e plantas da floresta, hoje é sexta-feira sagrada: e tu, Ta Kwesi, nós te estamos instalando, nós te estamos empossando para que tenhamos vida, para que não morramos, para que não nos tornemos impotentes. Ao chefe de aldeia desta aldeia, vida; aos moços homens da aldeia, vida; àqueles que dão à luz, vida; às crianças da aldeia, vida. Espíritos das árvores, nós vos invocamos a todos para que entreis aqui agora, e deixeis que tudo o que há em nossa cabeça seja posto nesse santuário…
>
> A peroração continua e o espírito é repetidamente solicitado a dizer a verdade sobre as origens do mal que adoece os homens. O sacerdote termina dizendo:
>
> Trouxemos cordeiros e uma galinha, e trouxemos aguardente de palma, que estamos para te oferecer, para que mores nesta aldeia e preserves sua vida (…) (APPIAH, 1997, p. 156-157).

Appiah afirma ainda que fazem-se os sacrifícios dos animais, e deixa-se que o sangue seja vertido no tacho do latão. Durante esse processo, é possível que outro sacerdote entre em transe e entoe o cântico do outro espírito local menor. Nessa perspectiva, Appiah considerou que entre compreender o conteúdo das crenças subentendidas nos atos de uma prática religiosa, de um lado, e compreender de que modo essas crenças se estabeleceram na cultura, de outro, Appiah entendeu que era preciso ter-se em mente três tipos separados de compreensão: Primeiro, compreender o ritual e as crenças que lhe são subjacentes; segundo, compreender as origens históricas do ritual e das crenças; e terceiro compreender o que os sustenta. Uma das vantagens de estabelecer essas distinções, relaciona-se à permissão que estes nos concedem para compreender quais crenças e intenções lhe são subjacentes o que os atores pensam estar fazendo, o que estão tentando fazer. Permite afirmar, inclusive, que esses sujeitos estão convidando um espírito para assumir seu lugar num santuário, e controlar suas vidas, num gesto de reconhecimento de suas crenças e de suas intenções (APPIAH, 1997, p. 158).

Entretanto, é importante apegarmo-nos na pergunta realizada por Appiah em virtude do ritual Achanti: por que haveria o sacerdote de achar que vale a pena apegar-se a esse costume ancestral, sobretudo se não tivesse a menor ideia da razão de os ancestrais o

considerarem parte essencial da invocação de um espírito? Appiah considera que muitos antropólogos culturais analisariam atenciosamente o uso do ouro em pó, que lhes chamaria mais atenção, porque obviamente simboliza algo na cultura Achanti. Suponha-se, por exemplo, que o que ele simboliza seja a doação de riqueza ao espírito; uma espécie de adoçante espiritual para esse contrato entre a aldeia e o espírito. Para esse caso, nem o sacerdote sabia explicar a razão pela qual o ouro em pó deveria ser usado no ritual.

De acordo com Appiah, o sacerdote apenas está executando aquilo que estava prescrito; ou seja, as pessoas que conceberam o ritual, a quem o sacerdote chama de ancestrais, sabiam a razão da presença do ouro em pó. Mas ao oferece-lo trata-se o espírito tal como se trataria um ser humano a quem se respeitasse. Para esses ancestrais, a oferenda de ouro em pó é um ato cuja eficácia depende do reconhecimento, pelo espírito, de que isso é uma expressão de respeito. Considera ainda que o espírito vem, não porque se lhe tenha dado dinheiro, mas por se ter realizado algo que demonstra respeito; e dar ouro em pó demonstra respeito porque, a parte desses contextos ritualísticos, o oferecimento de ouro em pó é padronizadamente acompanhado pelo respeito (APPIAH, 1997, p. 160-161).

Appiah recorre a Clifford Geertz, ao considerar que o carácter singularizante dos atos religiosos era deles serem simbólicos, ou seja, são um "sistema de símbolos"; pois o simbolismo é uma característica de todas as grandes ocasiões cerimoniais de qualquer cultura. Como por exemplo, quando um homem abre uma garrafa de gim, ele derrama uma pequena quantidade no chão, pedindo aos ancestrais que bebam um pouco e protejam sua família e suas ações (APPIAH, 1997, p. 162). Essas manifestações culturais africanas fazem parte da maioria dos cultos religiosos tradicionais, na qual, a oferta aos deuses da terra e espíritos dos ancestrais, entidades que passam a fazer o elo de intercessão com o Deus Todo-poderoso, é realizada com o intuito de alcançar benefícios idiviuais ou coletivos. Essas formas de manifestação, apesar de terem sido combatidas como vimos anteriormente, Tshibangu (2011); Opoku (2011) e Altuna (2006), elas rexistiram tanto em África, como na diáspora para onde foram levadas pelso africanos escravizados como veremos a seguir com a experiência afro-brasileira.

4.4.1. A experiência da cultura afro-brasileira

Para falarmos sobre o contexto da cultura africana no Brasil, hoje comumente designado por *cultura afro-brasileira*, apegamo-nos das obras de Roger Bastide, para compreendermos essa dinâmica que iniciou sendo exercida no Brasil do século XVII,

pelos negros na condição de escravos africanos na América. Essa cultura é um conjunto de conhecimentos tradicionais herdados, que permitiram aos africanos sobreviver diante da pior condição humana da qual se pode submeter o homem.

Roger Bastide em sua obra "*As religiões afro-brasileiras"publicada em 1960,* analisou os efeitos causados pela escravidão às culturas étnicas dos escravos trazidos para o Brasil, na época e reconhece a dura resistência dos escravos negros em manter vivas as tradições que herdaram dos seus antepassados, Bá (1977), e afirma que a aculturação não é inteiramente a assimilação cultural, o desaparecimento de todas as civilizações na grande noite destruidora da escravidão. A prova disso está em que, se de um lado o africano e o crioulo aceitaram os valores brancos tingindo-os de preto, por outro lado, a aproximação das raças na organização da escravidão ocasionou uma transferência de traços culturais africanos para a civilização luso-brasileira.

O fato aconteceu num contexto em que a criança branca era deixada, nos seus primeiros anos de vida, no meio das crianças negras para se recrear, nadando no charco junto com elas, e fazendo todo o tipo de brincadeiras que eram características para a criança negra (o esconde-esconde nos canaviais, aprender a armar arapucas para passarinhos na floresta). O menino branco tinha sido alimentado por uma ama negra que a mimava com cantigas africanas e dava-lhe seu leite com toda ternura. Contava-lhe histórias de Quinbungo e bicho grande que comia crianças, contava-lhe da moça que canta no saco ou do marinheiro casado com Calunga (BASTIDE, 1960, p. 102).

Esse processo fazia com que a criança branca se impregnasse com os valores africanos na idade em que a alma era mais maleável às impressões de fora e às influências estranhas. Quando ela adoecesse sua mamãe negra tratava-o com ervas colhidas pelo feiticeiro e juntava à sua corrente as medalhas bentas, às suas imagens de santos dadas pela mãe branca, outros sortilégios mais poderosos banhados com sangue de animal sacrificado contra o mau-olhado ou contra a enfermidade da primeira infância.

Entretanto, mais tarde quando seu interesse sexual começasse a despertar, olhava as negras nuas a banharem no rio, esgotava-se em jogos excitantes e eróticos com as pretinhas, tornava-se homem com a primeira negra que encontrava nos campos. Daí, não cessará de ter amantes negras, de colocar no mundo mulatinhos, de reanimar seus

sentidos adormecidos pela idade ou pelo abuso, pedindo ao feiticeiro africano, se este se encontrasse em sua plantação, filtros necessários (BASTIDES, 1960, p.102).

A África não cessava com a passagem da infância à adolescência; essa união mais se verificava à medida que passamos da geração dos negros "selvagens" como eram chamados, os recentemente chegados da África, à geração dos negros crioulos, nascidos ou educados na plantação. A própria civilização se assenta na natureza e responde aos instintos ou às necessidades naturais porque ela mais criava do que satisfazia necessidades, não era nunca inata mas sim adquirida. O grande órgão de socialização da criança é sempre a família; mesmo quando nos ritos de iniciação houvesse uma aprendizagem tribal, essa aprendizagem era do tipo escolar (BASTIDES, 1960, p. 103).

4.4.1.1. A sobrevivência das formas religiosas africanas no Brasil

Em que sentido o catolicismo do negro adulterou as religiões africanas? O meio em que o negro era introduzido o induzia a aceitar, até a desejar, o batismo que melhorava seu status social sem o que os negros crioulos caçoavam dos africanos pagãos, chegando a injuria-los enquanto os brancos os tratavam como animais, ou seja, "sem alma". Dessa forma apressavam-se a aprender de cor as orações de que não compreendiam o sentido de suas palavras. Se excluísse-mos as tentativas feitas pelos Jesuítas para fazer vir padres que sabiam a língua de Angola ou escravos dos conventos que seguiam o catecismo regularmente e confessavam pelo menos duas vezes por ano, no Natal e na Páscoa, a catequização permaneceria superficial: o catolicismo se sobrepôs à religião africana, durante o período colonial mas não a substituiu. À sombra da Cruz da capela do engenho e da igreja urbana, o culto ancestral continuou. A catequese era ilusão. Ilusão porque os senhores ou proprietários de escravos não estavam interessados em suas almas e sim em seus corpos. Ainda no século XVIII, segundo afirmou Bastide, o arcebispo D. Sebastião Monteiro de Vide se queixara amargamente quando afirmava que:

> "… o de que tratam principalmente os compradores é de porem os escravos ao trabalho, e descuidam-se tanto de lhes ensinar a doutrina cristã, que poucos são os que têm a fortuna de serem batizados dentro de um ano" (BASTIDE, 1960, P. 182).

Além das dificuldades do ensino religioso aos negros escravos, outras dificuldades começaram a aparecer, segundo Bastide (1960). O escravo escapava pela rua, ao estreito controle de seus senhores; encontrava-se com os membros de sua nação nos batuques nocturnos em que se alimentava de lembranças de sua civilização nativa; os brancos da cidade mais ocupados que o dos campos pelos negócios políticos se fosse um homem, e se fosse uma mulher, pela vida mundana principalmente, não se interessavam nem mesmo ensinar aos seus empregados de cor o sinal da cruz ou o Padre-nosso.

Nesse sentido, era compreensível, naquelas condições, que o catolicismo negro em geral se sobrepusesse, mais do que a penetrou, à religião africana, e a confraria frequentemente prolongou-se em candomblé. Bastide (1960) cita Vilhena que tivera reconhecido que era impossível arrancar do coração dos africanos os costumes e as cerimônias que beberam com o leite de sua mãe e que seus pais lhes ensinaram; afirma ainda que entre mil negros havia talvez um que seguisse voluntariamente o cristianismo; entre todos os outros este era imposto de fora, um simples verniz superficial. Por exemplo, o autor fez referência que em 1738, o pior dos Beneditinos da Bahia, num documento encontrado nos arquivos por Luiz Vianna Filho, lamentava de que os Angolas, os negros de São Tomé e de outros lugares, se bem que catequizados, batizados e vivendo no meio dos brancos, "não abandonavam por isto as superstições que aprenderam em suas terras, reúnem-se em sociedades (às escondidas) para fazer seus calundus" (BASTIDE, 1960, P. 184).

Observamos que a escravidão, destruindo o regime familiar, não permitiu mais a subsistência do culto aos ancestrais no Brasil. Esse culto estava tão enraizado nos costumes e na civilização de todas as etnias da África negra, que deixou um certo número de atitudes mentais, de formas de comportamento e de tendências sentimentais entre os escravos, como entre os negros crioulos, educados por esse escravo: a importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos, a ideia de que as almas dos falecidos reuniam-se à grande família espiritual dos ancestrais no outro lado do oceano.[28]

No Brasil pelo menos, esse cerimonial preservou-se durante os dois primeiros séculos de escravidão, devido aos brancos terem considerado o negro como um animal

[28] Esse cuidado de render aos mortos o culto que se lhes devia, a fim de que não se vingassem, era para que não viessem perturbar os filhos com doenças ou pesadelos.

sem alma. Lamentava-se sobre o abandono que os negros sofriam dos seus donos e senhores no momento da morte. Os negros mantinham suas representações coletivas a respeito dos maus tratos de que eram vítimas conforme se pode observar no folclore a seguir:

O branco, Deus o fez
O mulato, deus o pintou
O caboclo é um peido de porco
E o negro, o diabo o cagou [29]

O negro não nasce, aparece
Não morre, desaparece
O branco dá sua alma a Deus
O negro dá a sua ao diabo[30]

Se o padre que diz a missa é branco
A de um negro não seria mais que mentira…
O negro nasceu para ser um cão
Quando morre, morre latindo [31]

São uma série de provérbios que traduzem a impossibilidade, naquele momento, do negro vir a tornar-se cristão e que expressam a discriminação racial e cultural que lhe era imposta; ou seja, era uma forma de protesto e chamada de atenção para aquilo que desejavam que eles viessem ser, mas que não o eram: *"o negro se confessa mas não toma comunhão", "o negro não entra na igreja, espia por fora", "o negro não acompanha a procissão, corre a trás dela", e por fim, o que toca o nosso objeto mais de perto: "o negro não morre, acaba"* (BASTIDE, 1960, p. 186).

[29] José LINS DO RÊGO, Bangue (romance), j.Olympo, s.d. (310 pp.), p. 258. (Texto contido em BASTIDES, 1960, P. 186).
[30] Câmara CASCUDO, Vaqueiros e Cantadores, p. 113. (Texto contido em BASTIDES, 1960, P. 186).
[31] Novos estudos, p. 56. (Texto contido em BASTIDES, 1960, P. 186).

Compreendia-se que os brancos não se incomodavam em assistir um escravo no momento da sua morte; os companheiros negros velavam sozinhos seus derradeiros instantes e se ocupavam do seu enterro. Assim sendo, Bastide afirmou que durante a ocupação holandesa, o pastor Soler havia escrito a um de seu amigos que quando um negro morria, homens, mulheres e crianças rodeavam o cadáver, e, ao som dos tambores, o interrogavam cantando: *"Ai, ai, ai, por que morreste? Ai, ai, ai, faltava-te pão? Ai, ai, ai, faltava-te peixe?"* E assim passavam em revista todo o tipo de alimentos e de bebidas (BASTIDE, 1960, p. 187).

Bastide (1960) baseou-se também das descrições feitas por Debret, que demonstraram no início do século XIX enterros de negros impregnados de cristianismo. Segundo Bastide, Debret notou que tal cristianismo era mais ou menos aparente, e apresentavam-se segundo as nações; para ele, os Moçambiques o denotam ao máximo, afirmando que:

> "os enterros de negras são acompanhados somente por mulheres, com exceção de dois carregadores, um mestre de cerimónia e um de tambor. Durante todo o cortejo as carpideiras lançam gemidos e gritos. Chegadas a igreja dos negros, o cadáver é transportado numa rede acompanhado de 8 parentes ou amigas íntimas, devendo cada uma pousar sua mão sobre o corpo. Para um rei negro, a cerimónia é ainda mais impressionante. Uma moeda é posta na boca do defunto, e uma fita ao redor da cabeça para manter os maxilares presos. É estendido sobre uma esteira, envolvido sobre suas roupas de gala, e os dignitários de todas as diversas nações negras o vêm visitar, o embaixador, o porta-bandeira, o capitão da guarda. Toda a noite seus súditos o velam, ressoando no ar o som das batidas abafadas de suas mãos ou de seus instrumentos musicais. O enterro é acompanhado por uma multidão que solta bombas, chora, canta; alguns executam mesmo saltos perigosos (BASTIDE, 1960, P. 187)".

Na sequência Bastide baseou-se também das descrições feitas por Melo Moraes Filho afirmando que esse autor deixara uma descrição de um enterro Moçambique em 1830 que lembra a descrição de Debret: "as mulheres seguindo o cadáver de uma mulher, os homens o de um homem, os dois sexos assistindo o de um rei ou o de uma criança, todos com um grande acompanhamento de palmas, de tambor, de cantos e lamentações fúnebres (BASTIDE, 1960, P. 187)".

É evidente que essas narrativas não vão além da superfície das coisas, mas provam ainda assim que o manismo africano subsistia, era vivo. Os dados de S. Vampré são mais interessantes, na ótica de Bastide, porque nos mostram os negros de São Paulo reunidos em suas confrarias do Rosário no fim do período escravista, dirigindo-se ao

morto da mesma forma que, no século XVII, os negros do Pernambuco holandês, lhe diziam em seu falar crioulo:

> "Tu que amavas tanto a vida. Tu, boca, que tanto falou. Tu, boca, que tanto comeu e bebeu. Teu corpo que tanto trabalhou. Vós, pernas, que tanto andastes" (BASTIDE, 1960, P. 188).

Essa duração do costume mostra a resistência das cerimónias mortuárias africanas. Rocha Pombo assinala também que é esse domínio dos ritos fúnebres que as sobrevivências são mais numerosas.

Bastide evoca um segundo campo em que se tem informações sobre a magia africana, na qual afirmou que um pequeno número de cirurgiões médicos e de boticários durante todo o período colonial forçava os doentes a infusões de ervas ou emplastros que não chegavam a curar, a consultar curandeiros ou algebristas; e como os africanos eram versados na arte da magia curativa, impuseram-se a seus senhores brancos e mantiveram, dessa forma, alguns de seus processos nativos, misturando-os aos processos de feiticeiros brancos. Dessa mesma forma, o negro tendo uma dupla qualificação, a de estrangeiro, ou seja, a de estranho, e a de cor, que é a cor de diabo, lhes pareceria feiticeiro. Mas também a atitude do branco era ambivalente em relação ao preto. De um lado aceitava sua magia medicinal, seus filtros amorosos que davam aos senhores esgotados sexualmente o vigor desaparecido, e do outro, tinha receio do feiticeiro escravo que conhecia as plantas venenosas, e preparava os venenos para se desembaraçar de senhores odiosos. Antonil aludiu a essa guerra mística, aos feitiços preparados pelos negros e lançados contra os proprietários de terras ou de minas. A esse respeito teve-se por exemplo afirmado por Bastide (1960, p. 189) o seguinte:

1º Tantas condenações durante todo o período colonial ou imperial, como a de Luzia Pinto, negra livre, de Sabará, nativa de Angola, condenada a quatro anos de prisão "por crime de feitiçaria e presunção de ter feito um pacto com o diabo" (1744), ou a do negro de Santo António de Cahoeira que "ordenou a revolução" em seu bairro (1888).

2º Ao mesmo tempo o reconhecimento oficial do curandeiro negro pela metrópole, como o prova o caso do Rei D. João VI dando uma pensão de 40 $ ao soldado António Rodrigues, que curava com o auxílio de certas palavras poderosas; os viajantes da época imperial se admiraram por esta aceitação da parte do branco, dos processos africanos de medicina (BASTIDE, 1960, P. 189).

Essa dualidade de atitude do branco em relação à magia associou-se, às vezes, à dualidade da estrutura social, à oposição cidade-campo. Nas zonas rurais, sobretudo nas regiões afastadas, isoladas, o negro tinha mais prestígio, pois que substituía o papel do médico ausente.

Essa necessidade reconhecida de uma magia, tanto para o mal, como para o bem, e, ao mesmo tempo, esse temor do branco pela feitiçaria de seus escravos, conforme afirmou Bastide (1960), explicam por que os documentos sobre magia africana no Brasil são relativamente numerosos. A questão apresentava um interesse prático, mais que a descrição de cerimónias mortuárias ou de danças místicas. Entre esses documentos, os que são mais explícitos, que contêm mais detalhes são os que tratam sobre serpentes. O que é compreensível numa época em que a vacinação antiofídica não existia e onde os humildes trabalhadores dos campos eram frequentemente picados por esses répteis.

Bastide também fez referência ao Tollenare quando ele afirmou que "os negros curandeiros se cercavam de serpentes que obedeciam as suas ordens, resultado de determinadas preparações. Ensinavam seus segredos a seus sucessores, e este ensino tomava forma de uma iniciação religiosa"; uma amiga de Tollenare, mordida tão profundamente por uma serpente, que o sangue lhe saía por todos orifícios da cabeça, fez-lhe ir a um desses curandeiros que, estando ele ocupado, contentou-se em lhe enviar (…) seu chapéu. Esse chapéu foi colocado sobre a cabeça da moribunda que se sentiu melhor no mesmo instante. À tarde veio o curandeiro, chamou a serpente culpada que, de fato, apareceu, andou em torno do leito, para grande terror dos assistentes, depois enrolou-se no corpo do negro, que a matou. Tollenare viu igualmente em Recife um feiticeiro fazendo dançar duas serpentes numa praça da cidade (BASTIDE, 1960, P. 190-191).

Assim sendo o negro das irmandades, membro de nações, dançador de batuques, encarava os santos e a virgem de uma igreja negra, exatamente como seus deuses ou seus ancestrais não como concessores de graças celestiais, mas sim como protectores de sua vida terrestre. Pedia-lhes como a seus Orixás ou a seus Voduns, um bom marido, volta da amante, a morte de seus inimigos, a libertação de sua sorte desde aqui na terra. Sem dúvida, o culto dos santos também tem esse carácter para o povo; os portugueses oravam a santo António para mandar chuva, as moças a são João Batísta para lhes dar

um marido, as velhas solteiras a São Gonçalves. Pediam contudo, também a seus santos abreviar-lhes o tempo no Purgatório, faze-los entrar, por suas intercessões, no Céu do bom Deus e da Virgem Maria (BASTIDE, 1960, P. 201).

4.4.1.2. O Candomblé e o rito fúnebre na Bahia

Tratando sobre o misticismo dos negros da Bahia, Bastide (1973) considerou que enquanto o misticismo do cristão ou do muçulmano consiste numa longa ascensão da alma em direção a Deus, o outro misticismo consiste em fazer Deus ou espírito, por meio de ritos apropriados, vir, por um momento apossar-se da alma de seu fiel. Bastide considerou que a os fenómenos de transe são encontrados em quase todas as religiões da África. Esses espíritos tomam na abissínia o nome de zar e a pessoa possuída por ela toma o nome de "cavalo do zar".

Todos os que recebem a visita de um mesmo espírito formam uma comunidade, uma espécie de confraria religiosa que prestam ao seu zar, um culto de sacrifícios e oferendas; um parentesco místico os une daí por diante, e tão estreitamente que os maridos passam, por vezes, a um segundo plano; têm ciúmes desses deuses que possuem às suas esposas mais intimamente do que eles o conseguem, mesmo durante o ato de amor, e chegam por vezes, por esse motivo, a requerer divórcio. Entretanto, esses zar, depois de contatos culturais, podem vir a ser espíritos cristãos, judeus ou muçulmanos; podem também se suceder num mesmo cavalo, ao som dos tambores, de palmas, de cantos de apelo: "Vendo Malkam Ayyahon viver durante vários meses cheguei a considerar que esses zars lhe forneciam uma espécie de vestuário de personalidade que ele podia revestir segundo a necessidade e o caso de sua existência cotidiana, personalidades que ofereciam comportamentos e atitudes prontas e algo intermediário entre a vida real e o teatro" (BASTIDE, 1973, p. 250).

Nesse contexto, existe um pessoal ativo que nunca é possuído pelos espíritos e que compreende: a pessoa que pede a vinda do bori, por um motivo qualquer; a mulher velha que canta e bate em sua cabaça; o tocador de violão; e, por fim, o Magadja que tem olhos capazes de discernir a identidade do deus que descerá e que lhe falará. Entretanto, um elemento entre a multidão escolherá o cavalo sobre o qual o zar ou espírito montará (BASTIDE, 1973, p. 250).

Esses deuses possuídos são ao mesmo tempo, protectores e portadores de doenças, ou seja, são sempre mais ou menos ambivalentes. Por exemplo, a transformação pode ser sexual: um homem possuído por um espírito feminino age como uma mulher, cozinha, acalenta a criança e chega a lhe oferecer os peitos para mamar; outros sobem em árvores, saltam, e fazem mil acrobacias.

Bastide afirmou que quando se quer estudar o candomblé, pode-se procurar elementos originais nesta ou naquela etnia, fazer balanço das diferentes heranças africanas, ver o que vem dos yorubas e o que vem dos daomeanos e o que é uma sobrevivência dos fanti-ashanti e o que é da origem bantu. Essa estrutura mística foi trazida ao Brasil, assim como a diversos outros países americanos, pelos negros, com seus tambores, seus ritos seus padres escravizados (BASTIDE, 1973, p. 251).

Existe na África uma união estreita entre a mística da descida dos santos e os ritos de iniciação. É que o indivíduo não nasce completo; nasce por fragmentos sucessivos, por etapas, de modo que também não morre de uma só vez quando dá o último suspiro; morre também pouco a pouco. O candomblé é uma família mística que se sobrepõe às famílias carnais.

Num dos seus livros, Artur Ramos contou a história de uma lavadeira que tinha sido possuída selvagemente por Iemanjá, enquanto lavava a sua roupa, e por essa maneira, ficara sabendo qual era seu santo. Bastide afirmou também que conheceu uma moça branca que era de Oxum; ora, para ele, essa deusa é hipócrita, mentirosa e astuta, e o autor conta como conseguiu com que ela a servisse. Divertindo-se com sua saúde, causando-lhe perturbações, persuadiu-a de ir ao terreiro de uma amiga, Joana de Ogum, a fim de pedir a tranquilidade de corpo e espírito. A astuta Oxum não esperava se não por isso; enquanto a devota realizava seus deveres piedosos, atirou-se sobre ela, fê-la rolar por terra, agitou-a em tremores convulsivos e lhe declarou que não devia sair do candomblé sob pena de morte. E a mulher ficou presa. É preciso considerar que ela era casada com um tenente do exército que acabava de ter um filho, e que ainda o amamentava; naquele mesmo dia deveria receber seus amigos, ia dar uma recepção, e sua presença em casa era duplamente indispensável; Oxum não se preocupa com essas contingências demasiadamente humanas: seu “cavalo” foi obrigado a ficar durante semanas na “camarinha” para aí aprender os segredos da adoração, enquanto uma filha-

de-santo, se encarregava das visitas, tomar conta da casa, do marido e cuidar da criança (BASTIDE, 1973, p. 253).

Essa historieta, segundo Bastide, não mostra apenas como se entra nas confrarias fetichistas, como também, mostra o poder dos orixás sobre a vida dos bahianos.

Bastide trás uma experiência de uma moça que se tornara *asiam* após ouvir o apelo divino. Nesse contexto afirmou que duas cerimônias se cruzam; de um lado o zelador ou pai-de-santo (mas o termo correto é zelador) que prepara o fetiche descoberto banha-o em azeite-de-cheiro, em mel ou em qualquer infusão de ervas sagradas, cercando-o de gestos litúrgicos e pronunciando orações apropriadas. Por outro lado, o candidato se despoja de suas roupas, que não mais lhe são entregues, pois o ato simboliza o despojamento da personalidade profana; banha seu corpo na água lustral, ao ar livre, sob a doce luz das estrelas. *"A partir desse momento as duas cerimónias separadas se unem. Os animais consagrados são mortos, e rega-se com o seu sangue ao mesmo tempo o fetiche preparado e a cabeça da candidata. Cada "encantado" tem suas contas especiais; estas sofrem uma preparação: são colocadas numa bacia nova, lavadas com sabão da costa pelo padre, que tornou poderosa as suas mãos friccionando nelas ervas mágicas. Da mesma maneira a moça é depilada. Diz-se que antigamente depilava-se o seu corpo todo; hoje raspa-se apenas a cabeça (para permitir a entrada do orixá e dar fim também a vaidade feminina). Nem todo orixá, porém, exige essa prática, alguns se contentam em arrancar tufos de cabelo nos quatro pontos cardeais da cabeça. Terminada essa cerimónia, passa-se ao efum, isto é, à pintura da cabeça com pedras de uma cor especial, conforme o santo que o babalaô indicou; essas pinturas são depois apagadas por uma infusão feitas com as ervas-de-santo ... segundo Bastide, uma pessoa limpa de corpo mascaria obi e pimenta da costa, depois jogaria essas matérias bem mastigadas sobre as plantas dos arredores e por fim, depois de ter dançado e cantado certos cânticos que não foram conservados, enterrava algumas moedas (sabe-se que o dinheiro é considerado como um símbolo de fertilidade)"* (BASTIDE, 1973, P. 254-255).

De acordo com o autor, os ritos enumerados, a depilação, o efum, a lavagem repetida da cabeça, têm todos por finalidade abrir a cabeça para que o orixá possa penetrar. Podia-se chamar todos esses ritos, de ritos de entrada: fazem os objetos

materiais, como fetiches contas, bem como as pessoas, passar de um mundo a outro, do profano ao sagrado (BASTIDE, 1973, P. 254-255).

De acordo com Bastide (1973), as cerimónias fúnebres não foram estudadas com a mesma atenção com que se atribuíram aos outros ritos. Reconhece-se a existência de um candomblé funerário, cuja maior ou menor importância para sua manifestação depende dos recursos da família do morto. Outrossim, a igreja católica alterou profundamente as sobrevivências ancestrais. O nome concedido à esse ritual é "axexê", mas ignoram-lhe o nome e afirmam que o candomblé dura um dia ou dois, quando ele dura obrigatoriamente de três a sete dias, fazendo-o constituir em:

1) Sacrifícios à alma do morto e aos deuses;
2) Um despacho dos oxês e das vestimentas litúrgicas do morto, o qual é atirado ao mar, num rio, na floresta ou junto a alguma árvore sagrada, conforme a vontade do defunto. Entretanto o autor afirmou que entre os dois itens, tudo é omitido, e manifesta a consciência de haver existido sociedade secreta dos eguns, espécie de franco-maçonaria aberta apenas aos homens e encarregada de invocar as almas dos mortos.

Os negros acreditam que, após a morte, a alma não abandona definitivamente a terra, mas fica rodando entre os vivos; e como os mortos ou eguns são perigosos, é preciso expulsa-los.

Esse ritual, o candomblé funerário, tem por missão expulsar a alma do mundo dos vivos. Assim, baseado às descrições de Manuel Querino, Bastide (1973) afirmou que "as pessoas reúnem-se para cantar e dançar, sete dias a fio: é o axexê. No sétimo dia há uma missa, em geral no convento de S. Francisco, e depois da missa tornam-se a reunir, cantando e dançando ao som dos atabaques, até às seis horas da tarde. Só um ano depois, no dia do aniversário da morte, será feita a evocação dos eguns, por um médium africano. Entretanto Bastide reconhece um erro por parte de Manuel Querino, ao ter afirmado que os atabaques são tocados; para ele, nesse ritual não se toca os atabaques porque os mesmos estão de luto. Faz uma observação sobre a importância dos tambores como os fieis intermediários entre os homens e os orixás; e se os tocassem no ritual fúnebre com certeza que eles desceriam, e nesse caso, o mundo dos deuses não combina com o dos mortos e os dos orixás com os eguns.

Bastide ao dialogar com Edison Carneiro em seu livro sobre *os Candomblés da Bahia*, encontrou o candomblé funerário com duas designações diferentes: axexê e sirrum. Essa diferença é atribuída a existência de uma diferença de nações: o axexê seria o candomblé funerário nagô, e o sirrum o candomblé funerário angolense. O candomblé axexê designa o conjunto de 3 ou 7 dias de cerimónias consagradas à expulsão da alma do morto e o sirrum, apenas o último dia do complexo, o rito que se segue à missa do sétimo dia. Manda-se dizer uma missa no sétimo dia, outra um mês depois, outra no fim de 2, 3 ou 6 meses e a outra finalmente no aniversário da morte um ano e dói anos depois.

Bastide (1973) afirmou ainda que o Sirrum daomeano, ao contrário, dura muitos dias após o enterro da pessoa falecida. A festa é para a alma separada do corpo: é completamente *diferente* da festa alegre dos orixás com os quais as almas dos mortos não podem ter relações. Entre eles só pode haver um traço de união: Iansã a soberana dos mortos, de que as almas são súditos. É por isso que Iansã pode entoar os cânticos durante o sirrum sendo ela também a única divindade presente durante o axexê ou sirrum. Nesse caso, o espírito desce ao axexê mas não é visível aos homens. O primeiro sinal de sua presença é quando todas as luzes se apagam e ninguém as torna a acender; só assim é que começa a cerimónia:

"Entoam-se os cânticos que dão força ao aparecimento do espírito, ou seja, os cânticos trazem paz ao espírito; em seguida chama-se o espírito para que venha buscar os sacrifícios que lhe oferecem. Assim, eru, quer dizer sacrifício; eru-cu, o sacrifício dos mortos (em oposição a eru-orixá, sacrifício do santo). Eru-cu é um galo ou uma galinha, carne para o santo, galo para os homens, galinha para as mulheres. O sacrifício é colocado num caminho bem conhecido, jamais numa encruzilhada…Eru-cu é colocado num atalho afastado da floresta. No eru-cu há de tudo (isto é, todos objetos que pertenceram o morto), a comida para o santo (do morto) e até suas panelas: não há atabaques, não há tambores no axexê… A última cerimónia termina com esse último depacho; a alma não tem nada mais a ver com este mundo, virou alma do outro mundo, *egum ixibó ouroum"* (BASTIDE, 1973, P. 138-139).

De acordo com Bastide (1973), não existe apenas axexê, mas vários axexês. O ritual varia mais ou menos com a nação e, devem ser distinguidos na Bahia pelo menos

4 tipos de rituais: 1) o axexê daomeano; 2) o axexê queto ou nagô; 3) o axexê iguexá e; 4) o axexê Angola (BASTIDE, 1973, p.340).

4.4.2. O Senegal

Ao estudar a fala relacionada com a magia e religiosidade Bá (1977) afirmou que deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como sinal, a concretização ou envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em constante movimento. No interior dessa unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo em relação ao mundo que o cerca será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões.

A visão de Bá na africanidade das tradições o fenómeno da violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestariam em distúrbios de diversos tipos. Por isso a ação mágica, ou seja, a manipulação das forças, geralmente almejava restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia, da qual o Homem havia sido designado Guardião por seu Criador (BÁ, 1977). Um elemento muito importante está relacionado com os métodos e formas como as sociedades tradicionais eram reguladas por essas forças e o papel do designado Guardião desses entes espirituais que tinha o poder de intermediar a relação entre os entes espirituais e a sociedade, através regras e leis sobre o que realmente era permissível e o que não era; o que era sagrado, de acordo com Tolra e Warnier (2010), na perspectiva de inviolável, proibido, e permissível apenas para os autorizados. Como veremos mais adiante, ao exemplo da sociedade das *Bakama* com as leis de Lusunzi, as sociedades tradicionais eram regidas por essas leis antes da lei positiva, conforme discutiremos mais adiante no Capítulo IV, dos resultados, e anunciado por Martins (1972) e Milando (2013).

Na Europa, por exemplo, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: “nem a magia nem o destino são maus em si. As utilizações que deles fazemos os tornam bons ou maus” (BÁ, 1977, p.5).

Bá afirmou que a boa magia se destina a purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem. E nesse contexto é decisiva a força da fala, conforme vimos anteriormente, é através dela que se proferem as palavras e se entoam as canções que dominam os ritos. Disse ainda que assim como a fala divina de Maa Ngala animou as forças cósmicas que dormiam, estáticas, em Maa, assim também a fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas. Mas para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas rítmicamente, porque o movimento precisa de ritmo. A fala deve produzir o vaivém que é a essência do ritmo. Nas canções rituais e nas fórmulas encantadoras, a fala é a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez as potências da ação (BÁ, 1977).

Na tradição africana, considerou Bá (1977), a fala que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação directa com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. Por esse motivo a maior parte das sociedades orais tradicionais considera a mentira uma verdadeira lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus (Bá, 1977). A fala, a canção e o ritmo estão assim presentes em todas as manifestações, sejam elas de magia ou de religião, mas desde que estejam relacionadas com crenças de fé, e que consequentemente, estão sempre relacionadas com as forças que agem sobre os espíritos. Não se conhece, por exemplo, na tradição oral africana manifestações de género sem a presença desses elementos.

4.4.3. O Congo

Phanzu (2013) tratou sobre uma instituição Kongo, da etnia Yombe, que são os Kíkhimba, considerada como sendo uma fraternidade ou irmandade, que alguns chamaram de uma “sociedade secreta” cujos membros são todos irmãos considerados (Biphwaamvi). Do ponto de vista da sua existência histórica, o autor afirma que a fraternidade chegou a desempenhar um papel fundamental na sobrevivência das sociedades indígenas do povo Yombe do Congo Democrático ou em outro lugar. Phanzu (2013), destacou que vários estudos foram dedicados a esse fenómeno Kongo-Yombe, ou seja, se referiram a ele de uma forma ou de outra. Isso significa que seu estudo

não foi necessariamente original para estudiosos de kíkhimba. Entretanto, além de descrições e outras abordagens sobre a instituição Kongo, pretendeu observar as suas manifestações (hiérodulie totemismo, a sociedade fetiche, secreta, etc).

De acordo com Phanzu, Leo Bittremieux escreveu que "o Bakhimba dançaram durante séculos"; Leo Bittremieux é "autor semelhante a quem se referiu também o Pe. Joaquim Martins (1992) nas suas anotações sobre *"Cabindas: Histórias, Crenças, Usos e Costumes"*, conforme veremos mais adiante". Isso significa que, segundo suas fontes, a origem do kíkhiimba se perde nas brumas do tempo e não sabemos exatamente quando começou (PHANZU, 2013).

Entretanto, ao continuar falando sobre a existência dos Kikhimba, Phanzu (2013) afirmou que:

> "se devemos tentar até à data, ainda que aproximada, dos primórdios desta instituição, eu diria que ela já existia antes ou no início do século 17, desde 1668", e justifica que "Dapper descreveu as danças executadas por "" Kymbos - Bombas "em honra de" Bomba ". E em sua forma Yombe, kíkhiimba está em seu pico durante os séculos seguintes ao longo do século 17 e 18, apenas para sucumbir na primeira metade do século 20, sob os efeitos combinados do cristianismo (a partir de 1660) e de agressões do colonialismo (depois da famosa Conferência de Berlim, a partir de Novembro 1884 a Fevereiro de 1885)" (PHANZU,2013).

Atribuí a provável procedência do Kikhimba ao reino do Lwangu, ao afirmar que:

> "parece que a prática de kíkhiimba Mayombe foi importada do Reino de Lwangu ex-soberano do reino de Kakongo que fez os sumos sacerdotes (Banganga) da "liderança" do Mayombe Vungu para recarregar centros culto de espírito Mbumba. Assim, provavelmente, o nome do Mbúúmbá Lwáángu, ou seja Mbumba de Lwangu, Mbumba nativa do Lwangu, concedeu o céu, python-arco-íris, mediar objeto de culto entre Bákhiimba"(PHANZU, 2013).

Quanto a sua expansão geográfica Phanzu (2013) afirmou que em primeiro observou que quase todos os ritos praticados no reino do Kongo, como em Mayombe, a invocação de Mbumba constituí a base principal ou auxiliar. Nesse âmbito, kíkhiimba foi estudada em Kionzo (para Matadi, na República Democrática do Congo (RDC)), e foi apresentada como uma variante do Kimpansi Mpangu-Ntandu (Área Kisantu Inkisi, Lemfu, Kimpangu ... RDC), que o duplo fetiche kíkhiimba o málwaángu Tháfú ou Tánsio é também encontrado no culto lemba Manianga (Luozi e RDC circundante), esta prática foi observada no início do Reino de Lovango (Lwangu em Cabinda (Angola) e na República do Congo), bem como no Soyo (Angola), e que se encontrou conexões muito importantes

com as crenças sectárias que antigamente eram difundidas em Gana e Serra Leoa (Phanzu, 2013). Além disso, observa-se agora que o kíkhiimba chegou ao continente americano através do então "comércio triangular" por onde se pode encontrar sua manifestação, particularmente, no contexto de Vodu haitiano como uma das manifestações de religião tradicional que identifica as originalidades africanas naquela ilha do Caribe, conforme se pode constatar (PHANZU, 2013).

Quanto a educação, os Kikhimba transmitem uma educação secular aos jovens, no sentido de garantir a sua vida diária. Para eles, o homem deve ser entendido em sua plenitude, obtendo conhecimentos na agricultura e pecuária (phátúlu) na caça (com armas ou armadilhas) e pesca (usando bídondolo, armadilhas, ou Nkama uma barragem). Nesse âmbito, consideram ser mais importante para o novato ou jovem, adquirir o verdadeiro conhecimento sobre a natureza do homem. O homem deve ser considerado mais que um animal que é basicamente apenas nsuúni (carne, carne); o ser humano deve ser considerado em sua plenitude, como já referimos, nas dimensões de que ele é nyíítú (corpo), ntíímá (coração, a sede do pensamento) kitswíísúlu (sombra) e nduúnzi ou Ngudi múútu (espírito etéreo Duplo considerado o homem real). Pressionando um ou ambos desses componentes atingirá a todo o indivíduo (PHANZU, 2013).

Entretanto, pode-se afirmar inicialmente que é precisamente esse aspecto da kíkhiimba de ensino que exigiam silêncio, o segredo, uma espécie de *omertà* em (khiimba conhecimento). Para o Ntenda (jovem) e seus companheiros passaram pelos mitos fundamentais ao saber, essas histórias sagradas e misteriosas que não são colocadas ao alcance de todos. Lendas, adivinhas, parábolas, contagem de histórias e outros elementos da etnia Yombe, em particular, e do Congo em geral, referentes ao mundo espiritual, foram solicitadas para serem ensinadas (PHANZU, 2013).

Phanzu faz também uma observação a respeito do topo do panteão Kongo-Yombe Nzáambi Phuungu “Deus poderoso” no trono hoje. Afirma que o Khiimba sabe que Nzáambi não procede do ser supremo e, que antes da evangelização do reino e paízes vizinhos, Búúnzi ou, Ngoma Búúnzi é que era conhecido como ser supremo. Assim sendo, Búúnzi não era o único mestre; segundo o autor, também existia o Nzáambi yíilu, “Senhor lá em cima”. O Nzáambi Yíilu se opõe ao Mbuúmba (ou Mbéénzá) reverenciado como Nzáambi tsi, “Senhor deste mundo”. E estes dois senhores, inseparáveis como realidades, são dotados da capacidade de intervenção no campo do outro. Assim, combinada com a chuva que cai na terra, Búúnzi era dos assuntos da Terra e se manifestava em duas formas principais: na de Phúúlú Búúnzi e na de Nzáazi. O primeiro, como chefe dos espíritos da

água, provoca inundações e chuvas torrenciais; ao passo que o segundo, Nzáazi, relâmpago. Com um significado cultural muito forte, continua formidável e a ser temido pelos danos que causa quando atinge o solo (PHANZU,2013). Quanto Mbuúmba, o senhor da terra e de tudo o que nele contém, voasse para o céu em forma de Mbúúmbá Lwáángu, e no céu pintava o arco-íris; era para proteger, principalmente, os homens neutros, da perversidade de Ngoma Búúnzi. E, através de seus avatares, bakíísí bá nene, era a fonte da prosperidade humana, enquanto era capaz de punir os criminosos e perversos. O campo de Mbuúmba também pertencem Bakíísí bá nene, grandes gênios mentes superiores. Uma vez que eles foram chamados bikííndá, os fortes. Anexado à terra, eles também são chamados de bakíísí bá tsi.

E como manifestações locais do espírito Mbuúmba, eles também são homenageados com o título de Nzáambí tsi, senhor da terra. Fontes de fertilidade e segurança na terra, por onde tudo estava sob a sua égide e nenhuma autoridade só poderia ser exercido por homens sobre os homens e para os homens sem o seu estrito consentimento. Os bakíísí tsi podem ser encontrados sob a forma de bákhiita, "pedras tão bonitas", grandes pedras ou rochas imponentes e majestosas. E nas águas, lugares assombrados Phúúlú Búúnzi, observamos a presença de bisiímbí, espíritos da água capazes de apreender (siímba), revestir os seres humanos e seu mundo, inclusive fazendo a água tornar-se amarga causando doenças aos animais e portes, conforme afirmou o autor. Em relação a sua função social, observou-se que mais do que uma sociedade secreta, a kíkhiimba era, de fato, uma escola, uma academia criada para preparar as novas gerações Kongo -Yombe para uma herança cultural. É uma espécie de complementação dos conhecimentos adquiridos na escola atual, ou melhor, na universidade de hoje (PHANZU, 2013).

A ação salvadora de Bákhiimba se desenrola principalmente contra a bruxaria, kindoóki que se constituiu num verdadeiro câncer que pode roer a sociedade e desorganizá-la, a tal ponto que alguns têm considerado esta instituição como uma polícia secreta contra bruxas. A importância sócio-política de kíkhiimba permanece inquestionável. Ela está fundamentada ao fato de os futuros líderes terem treinamento na escola da verdade. Ele ensinou seus membros a arte de falar (kiphóóví), possuir a retórica e parábolas baseados em Kongo Yombe, e outras parábolas da oralidade Kongo.

O autor afirma que acima de tudo as qualidades oratórias em uma cultura oral como a nossa, significa valor e prestígio porque em todas as épocas e em todas as culturas, a eloquência sempre foi uma arma formidável. E com o advento da kíkhiimba Mayombe, no entanto, ninguém poderia validamente exercer o poder político nesse país, se não tivesse

sido iniciado no kíkhiimba. Em Bákhiimba, o ideal da beleza artística era revelada sobretudo nas danças.

Na verdade, os discípulos do Mbuúmba, embelezados nas festividades são virtuosas e, especialmente quando em cerimônias oficiais. Veja que a dança era uma ocupação saudável e um deleite para os seus concidadãos.

Quando os níveis da dança atingiam o seu ápice, alguns dançarinos, *"especialmente entre Nganga "curandeiro", entram em transe e, possuídos por seus espíritos tutelares, pode ser obrigado a subir ao telhado de uma casa que eles transformam em uma pista de dança; os outros chegam a subir a força nas palmeiras para dançar, sem danificá-las (palma die), entre as longas folhas cobertas com bordas espinhosas; outros põem-se a lamber o fogo em brasas e em suas bocas moer as brasas; alguns mastigam com aplicação de videiras afiadas e espinhosas. Um deles me garantiu a dançar em um garrafão. Este desempenho já não era possível por falta de contexto adequado"*(PHANZU,2013). De qualquer forma, em suas danças, a maior preocupação era a Bakhiimba thoóko, (a beleza).

Afirma também, Por outro lado, que a dança khíímba foi suportada por uma música específica, sagrada, e que a orquestração e coreografia são associadas e foram elaboradas e as aprendeu durante a estadia dos noviços na matriz de vida após a morte, de modo que tinha a marca da vida em morte. Entretanto, considera que as músicas foram concebidas como mensagens do além-túmulo e a morte é mistério, como um assunto favorito na inspiração musical. Executar as músicas khíímba é uma representação melodiosa do mundo dos mortos, evocando o mundo dos ancestrais e espíritos, recriar o universo invisível e convidar os seus habitantes a se juntar à vida na Terra. Phanzu (2013) explica ainda que em outras palavras, a música de Bákhiimba promoveu a união mística dos seres, promovendo a articulação e interpenetração dos mundos. Ele provou ser um poderoso elemento de integração do homem no fluxo cósmico. Seu ritmo irresistível, inebriante, hipnotizante mobilizou todo o universo Yombe numa comunhão conjunta com a beleza e harmonia.

4.4.4. Cabinda

Milando nos trás uma abordagem que nos convida à reflexão sobre a relação tradicional histórica da convivência social dos cabindas com a esfera da espiritualidade religiosa, na qual duas realidades se observam em evidência: de um lado a existência do

benefício social insatisfatório da religiosidade cristã dos fiéis, e do outro a recorrência social aos métodos de religiosidade tradicional prevalecentes, como alternativa decorrente da necessidade de satisfação de carências do domínio material, espiritual ou psicológico. Na tradição cabindesa, afirmou Milando (2013), Deus parece não existir em grande parte das manifestações ideológicas quotidianas das pessoas. Inculcadas pelo Cristianismo, isto é, no âmbito das campanhas coloniais de missionação, a evocação vinculativa de Deus surge quase sempre a posteriori, como elemento de recurso, nas práticas sociais das populações locais. Estas lidam antes de mais, com entidades espirituais do meio envolvente imediato e só depois Deus é evocado. Outras vezes, Deus é reverenciado apenas enquanto as coisas estão no seu curso normal. Perante as dificuldades, as pessoas tendem a retroceder simbolicamente a outras entidades espirituais, que não Deus, em busca de auxílio ou de explicações sobre a razão de seus problemas e as possíveis soluções. Assim, essas populações agem essencialmente sob uma espécie de *racionalidade espiritocêntrica*, e menos teocêntrica (MILANDO, 2013).

Uma razão crítica atribuída por Milando a esse comportamento recorrente, está na base da própria Igreja Católica estar implicada na limitação do contato mais direto e mais substancial das pessoas com Deus. Através dos atos de beatificação e de canonização formal de numerosas figuras a si ligadas, a Igreja Católica contribuiu para o aumento progressivo da quantidade de agentes de intermediação entre os fiéis e Deus. Esta prática está tão enraizada nessa igreja que, as dulias anteriormente reservadas exclusivamente aos "anjos" e àqueles que são formalmente transformados em "santos" ou em "candidatos a santos" estenderam-se também aos vários "ministros de Cristo", tais como papas, bispos, padres e afins. Ou seja, junto aos processos formais de beatificação e canonização, ocorrem informalmente processos similares no seio da própria igreja ou nas organizações a elas ligadas (MILANDO, 2013).

Segundo Milando (2013) é nesse sentido que no caso de Cabinda, os "chefes espirituais" e os fundadores dos *binlongo* (células religiosas ou células de oração como são vulgarmente denominadas), são reverenciadas a amiúde como "fiéis intérpretes" da vontade de Deus, agindo como intermediários entre este e os homens. Contudo, a reverência a Deus parece ser mais por hábito e imitação, ou ainda por subserviência aos sacerdotes do que por uma necessidade interior de redenção. Isto porque há outras forças transcendentais cuja identidade é por elas conhecida, e que têm uma atuação que produz efeitos aparentemente mais visíveis e mais imediatos do que estar diante de Deus

(Milando, 2013). Permeia também essa aproximação pelo fato de ter havido uma razão, historicamente justificável, da missionização e do papel dos missionários Cristãos (sacerdotes e pastores) ao longo do período de colonização, considerando o papel social por estes desempenhados junto das populações autóctones. Sendo que as primeiras escolas de ensino formal em Cabinda no período colonial foram missionárias e controladas pela Igreja Católica.

O que parece reter as preocupações diárias das sociedades de linhagem em Cabinda é a gestão do seu relacionamento com entidades espirituais e afins, tais como os *bakulu* (antepassados ou ancestrais), *bakisi ba n'langu* (entidades espirituais do mar, lagoas e rios), *bakisi ba tchi ou si* (entidades espirituais da terra), *bimbindi* (zumbis, almas danadas), *babôngo* (entidades espirituais que funcionam como mercenários, infalíveis, nas missões que lhes são acometidas, sobretudo de proteção de pessoas), *zindoki* (homens com capacidades de se metamorfosearem, geralmente à noite, para adquirirem poderes ocultos, incluindo a capacidade de participar em campanhas noturnas de frustração dos projetos emancipatórios dos outros, e em banquetes canibalescos), *celiwata* ou *mamiwata* (sereias) e *zinganga-mambu* (contra-feiticeiros/curandeiros) (MILANDO, 2013).

É preciso reter aqui que para *bakulu*, conforme Milando afirmou, não existem explicações precisas de como uma determinada pessoa se torna *nkulu* (singular de *bakulu*), após a sua morte. Esse processo não é linear, e que remete geralmente para a consideração do lugar que as pessoas referidas como bakulu ocuparam no sistema das relações sociais vigentes, quando em vida. O tipo de papéis que elas desempenharam na estrutura dos fatores de coesão, nas suas respectivas linhagens, é a referência que geralmente se tem em conta na construção social da figura de bakulu. Referidos singularmente, estes são considerados bons ou maus, conforme a reputação de que tenham gozado, em vida. Porém, quando referidos coletivamente, os antepassados são entidades espirituais de bem, protetoras dos vivos e guardiões do patrimônio material e espiritual das sociedades, desde que não haja desvios no cumprimento dos preceitos tradicionais relativos a vida comunitária (MILANDO, 2013).

Entretanto, a violação desses preceitos corresponde, geralmente, ao eclodir da fúria dos bakulu, que deixam de velar pela proteção das pessoas e dos seus bens, podendo abrir-se o caminho para o surgimento de desgraças de toda índole, no seio das respectivas sociedades ou de parte delas. Por outro lado, o singular de bakulu (que é nkulu) tem

geralmente uma conotação negativa; nkulu refere-se, sobretudo, ao "espírito do mal" personificado por um antepassado cuja vontade tenha passado a ser temporariamente manipulada por um ndoki. Desse modo, nada é pior do que ser alvo da perseguição de um nkulu (MILANDO, 2013).

Do outro lado o ndoki (feiticeiro, bruxo) é antes de mais uma entidade material dotada de poder de ubiquidade. Ao mesmo tempo em que dorme, na vida real, na "outra dimensão", isto é, na dimensão espiritual para a qual ele se transmuta, desenvolve práticas de kindoki, que consiste em malfadar as suas vítimas. Assim sendo, o ndoki é uma pessoa normal durante o dia e enquanto está de vigília. Ao adormecer abandona o seu invólucro carnal no leito, e entra para a dimensão do kindoki com o intuito de exercer as suas práticas ocultas de malfeitorias (Milando, 2013). Todos esses entes espirituais e materiais regulam o comportamento da vida de famílias na tradição cabindesa quer seja na esfera da saúde, do trabalho, da ação conjugal e da herança familiar. Com efeito, suas manifestações estão mais relacionadas com a punição ou a reposição, manutenção da ordem em caso de transgressão de normas tradicionais, conforme veremos mais adiante.

Nessa perspectiva a obra *"Cabinda - História, Crença, usos e costumes"*, é um somatório das notas do Pe. Joaquim Martins (1972), realizadas a quase 22 anos da data de sua publicação, em contacto sempre muito íntimo com os povos de Cabinda, conforme afirmou e se faz constar:

> "Se me encontrasse por cá, afastado daquelas terras e daquelas gentes anos seguidos, certamente nunca me atreveria a escrever sobre elas. Foi-me dada porém a grande aventura de ter sido subsidiado pela junta de investigações do Ultramar para ir a Cabinda, e por duas vezes só e exclusivamente para in loco, em reuniões constantes com os naturais de diferentes partes e clãs de Cabinda, poder investigar, corrigir, comparar, poder confirmar, aumentar, e até eliminar fatos menos verdadeiros, e compilar documentação para a "SABEDORIA CABINDA"" (MARTINS, 1972, p.2).

Ao descrever suas anotações precisou primeiro demonstrar os procedimentos que viabilizaram penetrar e conquistar a confiança de seus informantes, assumindo a caracterização de um trabalho de campo, com pendor etnográfico, afirmando inicialmente, que para o efeito, *"era preciso conviver com eles, aceitar comer com eles uma muambada ou convidá-los para a nossa mesa. O que colhi do velho Estanislau Kimpolo, e foi muitíssimo, foi-o nas viagens de ministério missionário e cavaqueando a mesa, durante as refeições e logo a seguir a elas, sobretudo nas noites quentes e de luar do mês de Janeiro e Fevereiro… É preciso fazer-se um deles e entrar-lhes na alma através dos conhecimentos*

de sua língua. É preciso ouvir um e outros e muitas. Estar presente nas suas horas tristes ou nas horas alegres, que também as têm" (MARTINS, 1972, p.2).

Como se pode constatar a interação entre o autor e seus informantes era a mais estreita possível dado a razão do papel social missionador que desempenhava e da qual era identificado como sacerdote, também pelo grau de aproximação e de quebra de padrões civilizadores do ponto de vista cultural que diferenciavam o autor dos seus informantes, quando o primeiro chega a participar da vida das comunidades que o acolhiam como missionário, isto é, comparticipando nos momentos de alegria e de tristeza. Esse procedimento fez com que o nível de confiança dos membros das comunidades para com a presença do missionário aumentasse, razão pela qual, permitiu o diálogo facilitado através do mesmo foi possível realizar as anotações.

Martins (1972) maravilhado com as experiências vividas ao longo de sua estadia em Cabinda, tomou a iniciativa de convidar seus leitores a visitar Cabinda, afirmando o seguinte: *"Quem, dera que, depois de ter lido este trabalho, escrito sem pretensões de técnico ou de cientista, conseguisse o leitor passar uma temporada naquelas terras feiticeiras e de sonho, a terra dos mascarados* ZINDUNGA *e das donzelas que ainda passam pela NZO IKUMBI e NZO KUALAMA" (MARTINS, 1972, p.4.)*

Percebendo da riqueza dos padrões e valores da cultura de Cabinda foi peremptório em manifestar o desejo de que estudos mais aprimorados viessem ser feitos por especialistas tendo afirmado também, que *"tanto o leitor que habita Cabinda e terras de Cabinda como o que viesse passar por elas faria comparações, encontraria outros assuntos, outras facetas do mesmo assunto para descrever, acrescentaria coisas novas e até aperfeiçoaria este despretensioso trabalho" (MARTINS, 1972, p.4).*

Entretanto, as anotações do Martins (1972) estavam relacionadas com a explicação de variadas formas de manifestação da cultura do povo de Cabinda, entretanto, cabe-nos nesse momento revisar, na ótica desse autor, aspectos relacionados com a manifestação da religião e a dos Zindunga (como muito bem ele tratou), que para o contexto de nosso trabalho o trataremos no capítulo correspondente por *Bakama*.

De acordo com Martnis (1972), os dados sobre religião e crenças mitológicas em Cabinda são frutos das anotações facultadas por seu amigo Sr. António João Fernandes, natural de Cabinda, antigo e valioso funcionário do Estado (nesse contexto, Estado

Português colonial), nascido aos 7 de Fevereiro de 1879, e veio a falecer a 23 de Junho de 1945, descreveu as principais crenças do género da mitologia de Cabinda, as seguintes: Kuiti-Kuiti, Mboze, Lusunzi, Nkanga, Mvemba, Lunga, Bunzí, Nkunda, Makunku, Mbaki, Mbungi e Nranda.

Segundo Martins (1972), seu significado passa a ser descrito da seguinte forma:

1. Kuiti-Kuiti (Nzambi-Mpungu, uivanga naveka = O Nzambi-Mpungu, o que se fez a si mesmo). Apresenta-se como filho de um deus que nasceu velho na terra, em Mboma Yala Linsongo. Teve como irmãos a Nkunda, Mbaki, Nranda e Mboze. A mulher era sua própria irmã, Mbonze, de quem teve dois filhos: Né-Mbinda Né-Mboma e NKanga;
2. Mboze: é irmã e mulher de Kuiti-Kuiti, como se deixou dito. Depois da ressurreição Kuiti-Kuiti, Mboze reformou a sua vida. Mulher de grande beleza, umas vezes era encontrado muito bem vestida, outras fingindo de pobre miserável, esfarrapada e imundas. Quando sofria algum roubo, levantava-se durante a noite e descia às povoações a gritar e a reclamar o que lhe haviam roubado. Ameaçava os ladrões com todos os castigos e males possíveis. Quando fingia de pobre, amaldiçoava quantos lhe negassem esmola. Foi pouco amiga das mulheres por ter sido uma mulher quem lhe negou água um dia em que, cheia de sede lha pediu;
3. Lusunzi: Filha de Né-Mbinda Né-Mboma e de Mbonze. Teve por marido seu irmão Nkanga. Seus irmãos: Bunzi (irmão e sobrinho), Mvemba (irmã e sobrinha) e Madia-Mamboze (irmã e prima). Depois desta vida tumultuosa e devassa do período de Kuiti-Kuiti, é Lusunzi, *"produto daqueles actos ião desonestos e revestidos de tanta imoralidade"*, quem vem ensinar e impor, na verdade, doutrinas e sistemas sociais de *"alta moralidade"* que o povo tão bem recebeu a ponto de eles fazer leis, usos e costumes.
4. Nkanga: Filho de Kuiti-Kuiti e Mboze é marido de sua própria irmã Lusunzi, presidia a todas as grandes cerimónias. Governava, espiritualmente, as terras de Kingangaka, Ngoio, Kankatu e outras.
5. Mvemba: Filha de Né-Mbinda Né-Mboma e de Mboze e irmã de Lusunzi e de Bunzi.
6. Lunga: Também Filha de Né-Mbinda Né-Mboma e de Mboze e irmã de Lusunzi. É "deusa" de muita representação nos casos que dizem respeito à salvação do "seu" mundo. Habitava nas pequenas florestas das margens do rio que

tem o seu nome, na Muanda (Rep. Do Zaíre atual República Democrático do Congo), junto à foz.

7. Bunzi ou, melhor, Mbungi: Filha de Nkanga e de Mboze. Foi por causa deste nascimento incestuoso que Kuiti-Kuiti, marido de Mboze, matou esta e seu filho Nkaga. No momento em que os dois homens lutavam, Mboze, antes de morrer, ouviu dentro de si uma voz que lhe dizia: *"Telemena bobo, kaza minu nzoleze umona monso mivioka avava"*, ou seja, *"Espera que eu quero ver tudo o que se passa aqui"*. E nesse mesmo instante nasceu Mbungi e esse nome recebeu porque nessa altura, dizem, havia muito nevoeiro (Nevoeiro é o mesmo que Mbungi).

8. Mpangi: Filha adoptiva de Lusunzi. Mpangi pairava na região de Cabinda, junto à sua baía. O seu habitat era numa pedra que se encontrava na encosta do morro do antigo Porto Rico. A essa pedra lhe chamavam: Limanha li Mpangi (Pedra de Mpangi). Era o Nkisi-Nsi da terra, o espírito protector. Os naturais nem lhe tocavam, tanto o respeito ou medo que lhe tinham. Contudo, com a escolha do local de Porto Rico – comprado à família Franque – para a construção do Palácio do Governo de Cabinda, foi utilizada essa pedra nas obras. E por causa dessa destruição, afirmam os naturais de Cabinda, tanto Mpangi como Lusunzi deixaram as terras do Ngoio. Lusunzi foi para S. Tomé e Mpangi para antiga capital do Reino do Loango, Buáli. Mas não deixaram, contudo, de ter influência sobre as gentes de Cabinda.

9. Nkunda Mbaki Nranda: Irmão de Kuiti-Kuiti e marido de Nsansa-Kunda. Era o "deus" da chuva. Tinha cauda. Quando invocado para fazer cair chuva, apontava a cauda para o céu. Mas quando julgasse bem, como castigo, apontar a cauda para baixo era mais do que o bastante para não chover!

10. Makunku: Filho adoptivo de Lusunzi. Era "deus" das preocupações. Era grande o seu poder sobre o movimento do sol. Trabalho que começasse, tinha que ser terminado antes do sol se pôr. Mas se, se enganava e o trabalho levava mais tempo do que contara? Era simples. Mandava recuar o sol para que lho desse tempo de terminar a tarefa! (Até parece o dito milagre de Josué, na Bíblia – Cf. Livro de Josué, X12,15). O Makunku usava um cinto de cacto. Viajava muito. Os muitos afazeres e preocupações, de toda ordem e em toda parte, não lhe concediam descanso.

11. Divindades da Segunda Ordem: São todos filhos adoptivos de Lusunzi, dos bons costumes e a restauradora da moral natural nas terras de Ngoio. São elas: Vela-ke-Lusunzi (andrajoso e pobretão, vagueava pela praia e pelo Kizu); Mbaki-Lukola-LiMpangi; Mundala-Mpangi; Lukika-LiMpangi; Estes habitavam junto ao riacho Lukola. Kikinda e Kilili – habitava na Muanda. Kimpukulo e Kinsunda – habitava por várias regiões.

De acordo com Martins (1972) as Leis, usos e costumes que até hoje existem e são ainda se seguidas, são de Lusunzi; essas leis regem todos os actos da vida moral e social dos povos de Ngoio. 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 esteira de papiros);

b) A que proíbe terminantemente relações com uma jovem (kinkumpa ou kikumbi) sem que tenha passado pela cerimónia do kualama (designada, comummente, por "casa de tinta");

c) A que proíbe à mulher, nos seus dias do mês, ter relações seja com quem for e o 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.

Entretanto, para as pessoas casadas instituiu LUSUNZI e LEMBA, as mútuas confissões íntimas de tudo quanto se julgue, num certo momento, ser causa e males para um dos cônjuges, ou seja, *(o marido adoecendo depois de uma infidelidade uma infidelidade da esposa, a doença é tida como efeito dessa infidelidade; a mulher terá que confessar essa falta ao marido, aliás, ele não curará).* O que quer dizer que, de acordo com essa Lei, sempre que haver uma infidelidade conjugal por parte da mulher casada, seu marido adoecerá por causa dessa infidelidade; nesse sentido a mulher deverá confessar a traição para salvar seu marido da terrível doença, do contrário ele não curará e poderá morrer, de acordo com a Lei de Lusunzi.

De acordo com o autor, Lusunzi para os Cabindas é o maior de todos os Bakisi-Basi, o espírito protector da terra. Por sua vez, ela constituí um seu representante na terra, o Nganga-Lusunzi (o sacerdote de Lusunzi) encarregado de vigiar e fazer cumprir todas estas

leis com a ajuda dos ZINDUNGA (Martins, 1972). Como veremos nos resultados do presente trabalho, Lusunzi continua a exercer uma forte influência sobre a existência das *Bakama* do Tchizo, aqui denominado por Martins de Zindunga. Suas leis não regem a sociedade, como também a existência, o comportamento e a dinâmica das *Bakama* ou Zindunga, nesse contexto.

Segundo Martins, a lenda diz ainda que Lusunzi tinha duas caras na mesma cabeça. Uma cara era branca, e branca era a parte do corpo que estivesse do mesmo lado da cara branca. Outra cara era preta, e preta era a parte do corpo que estivesse do lado da cara preta. As duas caras se explicam pela seguinte razão: Para fazer compreender a toda gente que "Nandi kaizila muna nza buingi sukula mambu mivala ke bafiote i ke mindele" ou seja, Ela veio ao mundo para expor doutrina de valor e proveito para pretos e para brancos (MARTINS, 1972).

É na aldeia de Kizu ou Tchizo, que tem assento a LUSUNZI, o Nganga-Lusunzi, os ZINDUNGA, o Ntoma-Nsi e o Nfumu-Nsi.

Entretanto, Martins afirmou também que o povo estava de tal modo sugestionado que, havendo qualquer falta ou violação de uma dessas leis chamadas de Lusunzi, se denunciava pessoalmente, ou denunciavam os próprios familiares, ou ainda, depois de uma crise geral (falta de chuvas, de caça, de pesca, etc), atribuíam-na a algum desses atos imorais e, por si mesmos ou por outrem, confessavam ao Nganga-Lusunzi ou ao Ntoma-Nsi para que a Lusunzi fosse devidamente apaziguada.

Segundo Martins (1972), essa mitologia de Cabinda, não destrói nem excluí o sistema Religioso comum a todos os clãs Bakongo. Afirmou ainda que *"conhecemos os nomes, os nomes dos Bakisi-Basi, Bandoki, Nlunda, Konde (Kondo"),* conforme observado também por Milando (2013) e Phanzu (2013), *"e ouvimo-los, imensas vezes da boca dos Cabindas. Nas nossas belas e saudosas viagens pelo mato, tivemos a confirmação de que tudo era como o P. Bittremieux contava. E, falando destes assuntos, sentados ao – fogo ou debaixo de uma "muanza" (sombra), regando a conversa com "malavu" (bebida), os velhos Matuda, Liluala, Jorge Bakisi, Estanislau Kimpolo e tantos outros, quantas vezes ficavam boquiabertos, espantados mesmo, ao reconhecerem que aquilo que tinham como segredo só deles era do conhecimento dos missionários" (MARTINS, 1972).*

Ao *P. Bittremieux* temo-lo por mestre. E, desta forma, queremos prestar-lhe homenagem de muita gratidão pelo que nos fez saber sobre esta gente admirável, continuou afirmando (MARTINS, 1972).

De acordo com Martins, todos os clãs Valongo conhecem Deus sob o vocábulo NZAMBI ou NZAMBI MPUNGU. NZAMBI é bom. Chamam-lhe Tata, Tata itu: Pai, Pai Nosso; Tata NZAMBI = Deus Pai.

Os Bakongo reconhecem também que, ainda que muito vagamente, a Providência divina no governo do mundo (NZAMBI KEBA = O DEUS QUE CUIDA) a sua veracidade e a sua omnisciência. São unânimes e explícitos em Lhe atribuir todo o poder criador. Por isso, encontramos muitas vezes Deus ser chamado, indiferente, NZAMBI ou NZAMBI MPUNGU = Deus Todo Poderoso, ou NZAMBI MVANGI = Deus Criador (MARTINS, 1972).

O designar Deus NZAMBI KEBA = Deus Providência, já é mais por influência missionária. Desde quando? O autor não respondeu a essa pergunta, mas recorrendo à história da chegada dos missionários em Cabinda pode-se perceber desde quando é que outros elementos de terminologia religiosa cristã começaram, de forma gradual, ser incorporados ao sistema de crença Divina dos Cabindas. Entretanto, como se pode perceber, antes da chegada dos missionários cristãos nas terras de Cabinda (Macongo, Mangoio e Maloango), já se acreditava na existência de um Ente Supremo ao qual se atribuía o nome de Nzambi ou Nzambi Mpungu (Deus ou Deus Todo Poderoso), ou ainda Nzambi Mvangi (Deus Criador), independentemente da crença na existência de outros deuses que exerceram ou continuam exercendo certa influência na vida de certas populações, como o autor abordará mais adiante.

Martins (1972) recorreu ao P. Bittremieux para afirmar que têm ainda algumas ideias quanto a obrigações morais para com Deus e para com o Próximo: O temor de castigos que Deus possa enviar e permitir; sentindo muito arreigado da justiça e da fuga a praticar injustiças. Têm a reminiscência de uma tradição oral, muito longínquo a que o P. Bittremieux diz chamarem KONGO – de que os antigos ensinavam certos mandamentos. Considerou ainda que a existência de culto prestado a Deus – Supremo Senhor e Criador -, como sacrifícios orações, etc. tanto quanto se podem investigar nada os dá, a saber, mesmo entre os mais antigos. Considerando que os não cristãos não prestam cultos ou ofereçam dons a NZAMBI MPUNGU, constata-se que têm fórmulas, de rotina sem dúvida, de

orações e invocações. Em certas circunstâncias dão, conscientemente, bênçãos – Kuvana miela – ou fazem votos de felicidade em nome de Deus. Vemos essas bênçãos quando um filho parte para longe e é abençoado pelo pai que toma um pouco de terra (e a terra é sempre sagrada) e, ao mesmo tempo em que a lança ao ar, abençoa o filho (MARTINS, 1972).

Martins (1972), afirmou que por analogia com os Bikinda Binsi (espíritos benfazejos) imaginaram os Bakisi Banene (Os Grandes Bakisi) ou Bakisi Basi, espíritos da terra, do sol, da região, de cada fundador e chefe de clã, por intermédio de um Nganga especial que tinha a seu cargo inaugurar o seu próprio Nkisi Nsi para presidir aos interesses da terra que acabam de tomar e ocupar. Ou seja, na tradição oral Cabinda, os fundadores de aldeias e áreas habitadas eram obrigados a terem o seu Nkisi Nsi, ao qual se recorria para proteger e gerir os interesses de sua circunscrição.

Nesse contexto, afirmou que o culto ao Bakisi Basi parece ser a manifestação principal dos sentimentos religiosos das populações Bakongo; esse culto regulava toda vida social e familiar, basta o que os Cabindas dizem sobre as leis da Lusunzi. É do Nkisi Nsi que o chefe recebe o poder. É do Nkisi Nsi que, nos Bauoio – Cabindas – procuravam conquistar graças e favores. É em nome do Nkisi Nsi que os Zindunga, chamados também mulheres do Nkisi Nsi (*Bakama* Bakisi-Basi) 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 (MARTINS, 1972:113).

4.4.4.1. A representação dos Zindunga na ótica de Padre Martins

De acordo com as anotações de P. Martins (1972), "os Zindunga são grupos de mascarados que ainda hoje se encontram em terras de Cabinda: no Kizu (ou Tchizo), Ngoio, Kinzazi (ou Chinzazi) e Susu".

Afirmou que se atualmente está a perder parte do seu carácter secreto, do género de ceita secreta, a instituição dos Zindunga era tida de carácter secreto e a única que se conhece ter existido em Cabinda. Enfatizou ainda que o P. Bittremieux quer compará-la à sociedade secreta dos Bakhimba, estudado também por (Phanzu, 2013), do Maiombe ex-belga (atual República Democrática do Congo). Os Zindunga ainda são considerados como uma instituição cautelosa e de sigilo (MARTINS, 1972, p.154).

Inicialmente a seita era formada por nove mascarados; mais tarde juntou-se-lhe mais um décimo mascarado. Entretanto segundo Martins (1972), ninguém soube justificar a razão de se ter aumentado para a décima máscara; para efeito, chegam a dizer que foi no tempo do Sr. Dr. Corte Real que passaram a ter dez mascarados, porque o mesmo gostou que fossem em número par.

Quanto às atividades em que eles participam, Martins afirmou que os Zindunga aparecem com frequência nas grandes solenidades e, com folclore, rara faltam nas festas do aniversário do tratado do Simulambuku e tendo as suas exibições na aldeia de Nova estrela. Fala das solenidades do Mpolo ou Nzimbu, relacionadas com os funerais dos nobres e ricos senhores, solenidade que hoje se realiza um ano após a morte, na qual os Zindunga estão sempre presente.

Ao caracterizar as mascaradas, o autor afirmou que eles apresentam-se escondidos debaixo de grandes máscaras pintadas de várias cores, e com uma espécie de coroa que lhes cobre até aos pés, feita de folhas de bananeiras, e seguram na mão direita uma espécie de vassoura feita com a nervura da folha de palmeira. Essa vassoura tem a função de afastar e fustigar os mais atrevidos. Também costumam trazer uma folha de Lisisa-sisa (Afromomum Laurentii), que é preso entre as espáduas e aparece por cima da cabeça (MARTINS, 1972).

De acordo com o Martins, o fato de nunca se ouvir pronunciar o nome, ou de alguém dizer que debaixo daquela máscara está o fulano, sicrano ou beltrano, confere o aspecto de seita secreta aos Zindunga.

Segundo Martins (1972), os Zindunga estão também ligados a defensores da ordem e das leis. Estão ligados ao Nkisi-Nsi, ao Ntoma-Nsi e ao Nfumu-Nsi. Quando o Ntoma-Nsi adoecem, nesse caso, a primeira reunião, dança e cerimonial, realiza-se no próprio local onde se encontra o Nkisi-Nsi, no meio da floresta. Ninguém pode assistir a essa primeira prece junto ao Nkisi-Nsi chama-se a isso o Kubila Kinkisi-Nsi, ou seja, Saudar o Nkisi-Nsi (para que cure o doente). Nessa cerimónia, o doente é colocado sobre uma esteira – nkuala. Cada um dos Zindunga, um por um, enquanto os outros rodopiam e dançam, vai junto ao doente e, num arremedo de dança individual circula à sua volta. É uma forma de abençoá-lo, (kuvana miela).

Os Zindunga têm lugares escolhidos e suficientemente resguardados. Dentro dos cercados que lhes preparam é onde descansam, dormem e comem à farta. Para a atividade, devem sair suados e forçosamente têm de comer muito bem e de não beber pior. Também nada se lhes nega nada se lhes recusa para onde forem quando convidados à cerimónias. Para os outros pode haver falha de comida e bebida. Mas com nada faltarão aos Zindunga até porque temem alguma maldição deixada por eles à partida (MARTINS, 1972).

Segundo a tradição do povo de Cabinda – Bauoio - a instituição dos Zindunga foi inspirada por Lusunzi. Por isso, o primeiro mascarado tem o nome de Mabobolo, o verdadeiro chefe dos Zindunga é chamado Nganga - Lusunzi (sacerdote da Lusunzi).

A comparência dos Zindunga, além das ocasiões mencionadas atrás, podia ser provocada por motivos seguintes:

1. Actos ofensivos à povoação do Kizu (sede dos Zindunga de Cabinda, a Roma dos Bauoio como ele chamou o falecido A.J. Fernandes) ou às outras povoações ditadas de Zindunga;
2. Falta às leis da Lusunzi, à moralidade pública, no que diz respeito a actos sexuais cometidos com raparigas antes de passarem pela "casa de tinta"; falta a umas leis conjugais (como relações sobre o solo, relações com pessoas do mesmo Mbingo ou incestuosas);
3. Se do Kizu (Kinzazi, Ngoio, Susu, Terras que possuem os Zindunga) os Zindunga podem rogar pragas e trazer malefícios, seja para quem for, também podem prodigalizar bênçãos e libertar de todos os males;
4. Por actos de simples representação: aniversários de festas, solenidades públicas, nomeação de algum chefe;
5. Em calamidades públicas, que sempre se atribuem à falta e malícia dos homens: carência de chuvas, sol tórrido, seca das plantações, ausência de caça e de pesca, etc.

Entretanto, nos casos de falta às leis da Lusunzi, injúrias ou actos ofensivos contra os Zindunga (ou povoações em que têm a sua sede), em calamidades públicas, os Zindunga podem reunir-se por sua própria iniciativa.

De acordo com Martins (1972), no fim de cada actuação, a não ser que haja uma outra de imediato, é queimada a espécie de invólucro, feita de folhas de bananeira com que

se vestem. São cuidadosamente guardadas as máscaras e os panos que as ornam. Há para isso um lugar escolhido e escondido na floresta, lugar a que ninguém se atreve a ir, sob pena de ficar cego se ceder com as máscaras fora das suas funções públicas.

Afirmou ainda que despenderam muitas "centenas de escudos" para fotografar os Zindunga em função por nós provocada, e mesmo em outras funções de carácter público. Por dinheiro nenhum podemos conseguir que nos fosse permitido ver o "santuário" onde eram guardadas as máscaras. A negativa de Ngimbi Nkonco foi acompanhada do *"desculpa, ser os nosso costume"*, e nada feito (MARTINS, 1972).

Quanto a existência e quantidade de Zindunga, explicou que "*são quatro diferentes grupos de* Zindunga *que nos foi dado a conhecer por Ngimbi Nkonko, de 68 anos de idade, é o chefe e guarda dos* Zindunga *(o Nganga*-Zindunga*), são os seguintes: no Kizu, Ngoio, Kinzazi e Susu*", cuja descrição passa a ser feita:

Os Zindunga do Kizu têm os seguintes nomes: (1) Mabobolo ou Nunu Kinguáli (Nunu Kinguáli – Chefe das perdizes), é o chefe de todos Zindunga ou *Bakama*; (2) Mampana, é o danado com o leopardo, tratou de entrar na capoeira para apanhar o galo e tirar-lhe uma pena da cauda para colocar na testa; (3) Kilamba, teria sido a máscara adicionada posteriormente; (4) Kumbukutu ou Matona Mambuambu, indica superioridade, por isso o mascarado se apresenta com a representação de uma espingarda e de uma espécie de lança; (5) Vanga Nsi, o que fez a terra: entorta a boca note-se como a máscara tem a boca torta; (6) Mbenge Meso, olhos vermelhos: deixa-o que está bêbado; (7) Duengie Meso, olhos cerrados: na máscara o que corresponde às pálpebras, está pintado a negro; (8) Makaia Makonde-Konde, são as folhas secas da bananeira. Paradas nada servem. Delas nada se faz; (9) Benvo Lumuana, Benvu (dócil), respeitador, obediente: Benvo Lumuana (como uma criança obediente e respeitadora); (10) Tendekele, são as palmeiras pequenas, Tendekele libá (são as palmeiras pequenas).

Os Zindunga do Ngoio, antiga sede do Reino do Ngoio: (1) Mpungu Biama, despreza o que tem atrás; (2) Nganga Balonda, tem cuidado de todas as pessoas que andam com ele; (3) Tendekele, palmeira (mesmo pequena), só se lhe podem ver os ramos mas não as raízes; (4) Mpengie Ivioka, todos têm direitos (mesmo os doentes e aleijados), por isso a máscara tem a boca de lado; (5) Mantandu, esta terra pertence a nós os dois; (6) Makaia Makonde-Konde, folhas secas de bananeira: porque estão secas, mirradas, já não podem segurar-se, dar nada; (7) Mbeia, ele é homem desprezado por todos: Desprezo pelos de

Kakongo e pelos de Ngoio; (8) Kilamba; (9) Masumba, quem comprou esta terra? Todos nós fomos feitos pelo mesmo Deus. O mundo é de todos e todos têm à vida; (10) Kumbukutu, a casa quando não tem tecto molha-se.

Os Zindunga do Kinzázi: Kinzázi é uma aldeia, ainda dentro das terras do Reino do Ngoyo, que fica quase na incidência das fronteiras Leste e Sul da atual República do Zaíre (atual República democrática do Congo).

Kinzázi – A terra do raio

(1) Kizi (Tchizi), a mãe dos Zindunga;

(2) Mabobolo;

(3) Bembele, Bembele Muana (menino obediente, dócil);

(4) IILU, no nariz não se atam cordões-feitiço (ou braceletes) – Cada coisa é para o que é;

(5) Vukili, ao que faltam os dentes (com que aspecto se apresenta e como pode comer?);

(6) Nkanka (espécie de esquilo), Nkanka que apanha chuva é que tem um ninho longe (se se tem família, está-se guardado e defendido);

(7) Tendekele;

(8) Iende, vai apontar a lepra: Na testa da sua sogra. Para que apontar o que toda gente vê, lançar aos quatro ventos, falando, o que está a vista de toda a gente?;

(9) Nsungu, estou presente (estou vivo a tomar posse do é meu). Também tenho o meu valor;

(10) Mabuaka, Mabuaka makuba ilimbu: é o porta-bandeira. É o que sai a frente dos outros a anunciar a vinda dos colegas.

Os Zindunga do Susu: o Susu é uma aldeia ainda em terras de Ngoio. Fica na estrada do Subantando ao Kimbuandi a caminho da fronteira leste com a República do Zaíre, atual República Democrática do Congo. Estão em declínio os Zindunga dessa aldeia. Não nos foi possível fotografar todas as máscaras. Mas pela fotografia que apresentamos, pode adivinhar-se a que ponto desceu a instituição Zindunga do Susu.

Segundo Martins (1972), também tinham 10 máscaras. Como Kizu, Ngoio e Kinzazi, haviam acrescentado mais uma ao número primitivo que era de nove. Os nomes dos Zindunga do Susu eram, praticamente, os mesmos do Kizu.

De notar que Bá (1977), tratando sobre o fenómeno da violação das leis sagradas da qual ao homem era confiado o papel de Guardião de seu Criador através do poder da fala como elemento sagrado; Phanzu (2013), descrevendo a sociedade Kikhimba como sendo uma sociedade secreta com leis sagradas e formas de manifestação específica da qual se atribuí a origem da religião Voudu; Martins (1972) com suas anotações sobre Zindunga como sociedade secreta regulada com base a Lei da sereia Lusunzi, leva-nos a perceber que o secretismo e o sagrado sempre caminham juntos nas sociedades tradicionais africanas. Aliás, toda sociedade por mais moderna que seja, sua modernidade é apenas um estágio avançado de desenvolvimento da qual ela se torna heterogénea e menos conservadora, tendo desse modo, passado por estágios iniciários donde se identificavam como sociedades homogéneas, tradicionais e conservadoras. É nesse sentido que no capítulo a seguir apresentaremos os resultados empíricos advindos da pesquisa de campo, feita com base a entrevistas e observações minuciosas sobre representações culturais das *Bakama* em Cabinda, com foco nas *Bakama* do Tchizo.

CAPÍTULO 5 – AS *BAKAMA* DO TCHIZO: FORMAS DE REPRESENTAÇÃO CULTURAL

5.1. Origem e significado: *Bakama* ou Zindunga?

Conforme abordamos nos capítulos 1 e 3, a cultura dos povos, em essência, é identificada através da sua manifestação linguística que a partir dela se realiza a comunicação entre os homens. Essa comunicação por sua vez permite a interação dos indivíduos membros de determinada etnia, grupo ou pequenas comunidades compreenderem códigos, símbolos por estes concebidos. Os códigos existem como manifestações de linguagens para representar e traduzir formas culturais específicas para se perceber as tradições, realçando a existência de maneiras diferentes de perceber o significado das expressões linguísticas tradicionais. O termo *Bakama*, por exemplo, do ponto de vista cultural etnolinguístico possui uma simbologia que retrata o respeito, o género, o grupo e o secretismo na tradição específica dos woios de Cabinda.

Nesse sentido, para se compreender o valor simbólico tradicional do termo *Bakama* foi necessário recorrer à entrevista com o Líder da organização das *Bakama* do Tchizo, tendo este feito a seguinte afirmação:

> "*Bakama* significa termo falado com respeito, porque mesmo o casal, a mulher pode dizer meu marido, mas você homem tem de chamar em ibinda "nkamami", então é transmitido pelo respeito de tal grupo das *Bakama*, como nome das *Bakama*. Porque para dar um respeito como Lusunzi, era uma sereia de mulher, segundo a informação que eu recebi, que era a dona de tal *Bakama*. Quando ela desapareceu dos olhos das pessoas, então apareceu em sonhos aos velhos daquela época para dar sempre o nome de cada máscara Nkama, Nkama[32], eles todos são *Bakama*, para respeitar, minu ivami Nkama, então bantu bami ibica…bau *Bakama* (eu também sou Nkama, então são minhas pessoas que deixei...elas são *Bakama*)".

Entretanto percebe-se da fala do Líder significados que se atribuem ao termo *Bakama*, conforme referimos inicialmente, baseados na simbologia etnolinguística, onde o *respeito* representa o carisma e importância sócio-cultural que se atribui as *Bakama*; o *género* representa a relação que se estabelece com a figura feminina das *Bakama*, assim sendo, nesse contexto representado e manifestado tradicionalmente por homens; o *grupo* representa o conjunto de elementos simbólicos que constituem culturalmente a tradição das *Bakama*; e o *secretismo* que representa a mística do desconhecido sobre as *Bakama*, que envolve as máscaras orientadas para o sentido do incognoscível e imperceptível de quem humanamente atribuí vida às máscaras e que se encontra por detrás das mesmas. Nesse

[32] Faço lembrar que Nkama (mulher) é o singular de *Bakama* (mulheres).

sentido, para cada uma dessas máscaras representa uma mulher (*nkama),* cujo conjunto das mesmas passou-se a chamar-se por *Bakama (mulheres).*

A origem das *Bakama* está directamente relacionada com a existência de figuras mitológicas. São seres sobrenaturais provenientes do ambiente aquático, rios e lagos, que surgiram seja fisicamente ou em sonhos aos chefes tradicionais da época no sentindo de ajudá-los a manter a ordem e a tranquilidade nos territórios sob sua jurisdição. Assim sendo, essas figuras mitológicas passaram a ser representadas por máscaras que elas orientavam para que fossem esculpidas, não na lógica do conhecimento ocidentalizado, mas na lógica do conhecimento adquirido pela tradição e na perspectiva mitológica da sereia *Lusunzi*, e que passaram a ser consideradas como sendo os militares do rei ou do chefe; ou seja, as máscaras são soldados que a sereia dotou de poderes sobrenaturais para guardar o rei ou o chefe, e regular o comportamento de sua população através de uma lei ou regulamento dado pela mesma sereia, chamada *Lusunzi*, conforme veremos mais adiante.

Entretanto, os relatos dos arguidos não foram suficientes para determinar com exactidão sobre quando se iniciou a atividade dessa organização. Os dados obtidos demonstram que apesar de não se conhecer exactamente o período de sua origem, a resposta dos arguidos evidenciou que essa organização já realizava as suas manifestações desde há pelo menos duzentos e cinquenta anos, embora não ter sido ao mesmo tempo para todas as organizações das *Bakama* existentes. Essa afirmação pode ser justificada através da fala dos Líderes entrevistados no Tchizo, Povo Grande, Susso. Outrossim, retomando Martins (1972), ele afirmou que, a lenda de Lusunzi dizia que ela tinha duas caras na mesma cabeça. Uma cara era de pele branca, e branca era a parte do corpo que estivesse do mesmo lado da cara branca. Outra cara era de pele preta, e preta era também a parte do corpo que estivesse do lado da cara preta. As duas caras se explicam pela seguinte razão: Para fazer compreender a toda gente que *"Nandi kaizila muna nza buingi sukula mambu mivala ke bafiote i ke mindele",* ou seja, Ela veio ao mundo para expor a doutrina de valor e proveito para pretos e para brancos. São evidências que nos fazem inferir que a organização *Bakama* pode ter surgido num período em que os habitantes de Cabinda já

conviviam com o homem branco no seu território, que se iniciou aproximadamente em 1491[33].

Nessa perspectiva, o Líder das *Bakama* do Tchizo, com 69 anos de idade, não soube informar desde quando surgiu e iniciaram as atividades das *Bakama,* ao ter afirmado que:

> "não sei informar…essa parte não sei informar; desde aquela época… aquele homem era Chimpanzo Chimuámina é que movimentou as primeiras máscaras, mas não sei que mês que data que ano que século eu também não sei; essa parte também meu pai se soubesse podia me contar, parece que não sabia também...".

O Líder das *Bakama* do Povo Grande, ancião com 78 anos de idade, reconhece a transmissão das competências tradicionais, de liderança das *Bakama* do ponto de vista hereditário, dos conhecimentos e a liderança recebida da família de seu pai, tendo nos dito o seguinte:

> "Recebi da família do meu pai. O meu pai é que deixou e ele também recebeu do pai dele; Não tenho ideia da temporalidade mas sei que o meu avô, o pai do meu pai já encontrou".

Já o Líder das *Bakama* do Susso afirmou que:

> "Desde criança já víamos os mais velhos. Muitos deles morreram e deixaram aos nossos mais velhos. Mas se tivessem deixado livros escritos poderíamos saber; apenas sabemos porque os mais velhos foram nos ensinando transmitindo esses conhecimentos. Mas os nossos bisavós já encontraram também".

Nesse mesmo viés, de acordo com o historiador cultural que colabora com a Secretaria Provincial da Cultura de Cabinda, considerou que a origem das *Bakama* provém de uma figura mitológica chamada de *Lusunzi*. Tendo o seu discurso convergido com o do Líder do Tchizo, este faz referência da figura de Chimpanzo Chimuámina como o Shitoma shi si que tivera recebido a orientação da sereia *Lusunzi* para esculpir as máscaras, ao explicar o seguinte:

> "A origem das *Bakama* provém da Lusunzi; é uma sereia que habitava no Tchizo dentro de um bosque chamado ibundo-li-mpu é que orientou Chimpanzo Chimuámina, na era, terceira personalidade do Tchizo, para fabricar máscaras; é assim que surge as *Bakama*". Considerou ainda que "até à morte do décimo rei do ngoio "muen Ngimbi", o rei muen ngimbi já deixou *Bakama*. Ele faleceu em 1850 e já existia já *Bakama*".

Relativamente à quantidade de comunidades que possuem a organização das *Bakama,* como se poderá constatar a seguir, existem opiniões ainda divergentes quanto ao

[33]Os escritos da história dizem-nos, por intermédio de Pinto (2006), que Rui de Sousa, navegador português que se seguiu a Diogo Cão, desembarcou na "Baia da Almadias" em 1491, e teria conferenciado com um *Manfuka* cujo nome próprio era *Binda*, tendo sido o termo Cabinda, resultado da aglutinação dos dois vocábulos.

enquadramento dos nomes de acordo com o carácter dos grupos. Em primeira instância os escritos de Martins (1971) consideraram todas as organizações como sendo *Zindunga,* e identificou-os na quantidade de quatro: os Zindunga do Tchizo, do Chinzazi, do Ngoio e do Susso. Ao passo que atualmente das informações obtidas da Secretaria da cultura indicam que todas as organizações dessa natureza são *Bakama* e que existem em número de cinco: as *Bakama* do Tchizo, do Chinzazi, do Ngoio, do Susso, e o acréscimo que não se verifica nos escritos de Martins (1972), que é o *Bakama* do Povo Grande.

Entretanto, a pesquisa feita levou-nos à percepção de que todas as organizações não são *Bakama* apesar de os denominarem desse modo. E também não são todas elas Zindunga, conforme nos informou Martins. A pesquisa demonstrou que as organizações *Bakama* são: a do Tchizo, do Susso e a do Povo Grande; ao passo que as organizações Zindunga são: a do Ngoio e a do Chinzazi; essas últimas não se reconhecem como sendo *Bakama*, mas sim, se reconhecem e identificam-se como sendo Zindunga. Na visão dos arguidos do Zindunga do Ngoio, os Zindunga eram considerados como soldados do primeiro Rei do Ngoio "Moangoio". Afirmaram ainda que as *Bakama* só existem no território que compreende o antigo reino do Ngoio; O Rei Mangoio é que dividiu os Bakisi Zindunga que eram 24 e foram distribuídos da seguinte forma: 12 ficaram no Tchizo que são as *Bakama* (mulheres), e 12 vieram ao Ngoio que são Zindunga (que representam os homens). O Nkisi do Zindunga era o próprio Rei que trouxe; assim sendo, os Zindunga eram seguranças do Rei, e eram Bakisi ba si (sereia da terra). Quando o Rei morre os anciãos fizeram ritual para continuar a guardar os soldados do Rei que são os Bakisi os Zindunga. Essas são duas organizações diferentes, mas mesmo assim, possuem a mesma origem e subordinam-se às mesmas leis da *Lusunzi.*

Porém, um elemento particular precisa ser esclarecido diante da compreensão sobre *Bakama* e Zindunga. Normalmente ao se referirem sobre esses grupos todos são considerados como sendo *Bakama*, e para alguns consideram as *Bakama* como sendo ao mesmo tempo *Bakama* e também Zindunga. Quando se iniciou o presente trabalho, como se pode observar no projeto apresentado, todas as organizações eram consideradas como sendo *Bakama*, na quantidade de cinco existentes no território dos woios de Cabinda. Esse dado foi obtido mediante um documento da Secretaria Provincial de Cabinda da Cultura. A presente pesquisa constatou que das cinco organizações das *Bakama*, na verdade só existem três: a do Tchizo (mais antiga), a do Povo Grande e a do Susso. Esses são as

únicas *Bakama* existentes no território dos woios de Cabinda. As outras duas organizações são chamadas de Zindunga, elas são: os Zindunga do Chinzazi e os Zindunga do Ngoio.

De acordo com os arguidos, essa diferença se deve ao fato de as *Bakama* serem as mulheres e os Zindunga os homens, realçada também pela forma de esculpir e o adornar que se atribuí às suas máscaras, conforme se pode observar, elas são de formato diferente como passamos a apresentar:

Foto 1: Máscara *Bakama* (Tchizo)



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Foto 2: Máscara Zindunga (Chinzazi)



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Podemos constatar que a máscara da organização *Bakama* expressa à feminilidade na sua estrutura: pintura, textura, adornos com presença de lenço na cabeça; ao passo que as máscaras da organização Zindunga expressa a masculinidade na estrutura e formato, sendo que suas pinturas e textura acompanham também a expressão masculina.

Eis os nomes e significado dos Zindunga do Chinzazi, que são no total 12:

1- Nchizi: Mais velho de todos, que pertence o grupo, chefe do grupo;
2- Iende Lu Buazi Vu mbulu Nkuekezi (Manchas de lepra na testa do sogro); Lina li monikia liau li tuba (O que se vê é o que fala); Significado: Evita comentários de um assunto que todos conhecem. (É aplicado aos indivíduos agitadores e de má fé).
3- Mabuaka: Provocador, não pode rir, e se rir paga multa se não pagares não sais de lá; Significado: Pessoas que provocam a outra, e não assumem a sua culpa.
4- Mpenge Buingi Ivioka (Deixa-me passar): A frente e atrás quem pertence? Sai para eu passar, mas quem pertence a frente? Significado: Pessoas que colocam obstáculos na vida de outras.

5- Ntendekele Nsoche mu Nzumbu Biulu (Palmeira pequena no buraco): Monanga masanvi ka monanga ko lichina (Só se vê os ramos e não o tronco). Significado: Nada vem do nada; tudo tem sua origem. Quem se esconde, pode ser visto?
6- Mabóbolo Ma Ngonje: Apelador, o comunicador.
7- Lukama: Abu kabele Ngolo Nkassu (lunangu) Ba kusi ntula munu munteko (Por ter sido rabugento ficou com a boca torta; é o falta de respeito). Significado: A maldade tem as suas consequências.
8- Nkunka Nkossi: Nkossi zi uombo, bonguila va nsi lilala va luvala lu nti (Enxame de abelhas tira-se com um pau com duas pontas). Significado: Não se pode esposar a mulher na terra, porque a terra é sagrada.
9- Nanasi Nkua Ngá; Ngie liá sáaka uéka leveleve (O ananás é azedo, mas se comeres sáaka ela torna-se doce). Significado: A razão vale mais que a força.
10- Bémbe Li Muana (Criança mansa). Significado: No nosso dia-a-dia temos que aprender a ser humildes.
11- Mbaka Timba Chimona Kaloza Nkodi ko (Consegues cachimbo novo não deitas o antigo). Significado: Temos que preservar as coisas velhas.
12- Nkola Imonho ba koma Longo? (Caracol vivo não se põe medicamento, se ele enquanto vivo é medicamento). Significado: Enquanto estou em vida queres me substituir? Não se pode chegar ao poder a força. Espera a sua vez.

Como se pode observar, os nomes das máscaras dos Zindunga e assumem um valor proverbial assim como veremos no caso das *Bakama* quando às apresentarmos. O valor proverbial traduz modos de convivência e de educação popular que advém da cultura de um povo ou nação. Possuem um propósito de chamada de atenção ou alerta para algo que pode vir a acontecer e, ao mesmo tempo em que ajuda também na resolução de conflitos de âmbito familiar ou comunitário.

5.1.1. A relação entre as organizações e sua territorialidade

A existência de várias organizações emana delas uma relação de convivência e integração nos seus territórios e a comunicabilidade entre os seus chefes, conforme foi constatado com o Líder das *Bakama* do Tchizo, quando se perguntou sobre a relação entre as *Bakama* e sobre qual das organizações havia surgido primeiro, esse Líder considerou que as *Bakama* do Tchizo foram a primeira organização a existir dentre todas as outras, conforme se pode perceber no seu discurso; um discurso que se subordina dos

conhecimentos recebidos de seu pai, o Shintoma Shi Si Ngimbi Nkonko, de quem é herdeiro do trono, quando afirmou que:

> "... nós surgimos primeiramente; papa sempre me falou que nós os do Tchizo surgimos primeiro entre as *Bakama*. Os outros também vieram acompanhar, cada Rei cada chefia também vieram acompanhando e surgindo também, mas até cá nunca nos igualaram.

O poder das *Bakama* do Tchizo sobre todas as outras organizações se reconhece através da manifestação da cura exercida por estes, perante a transgressão às regras tradicionais estabelecidas pela lei de *Lusunzi*, cuja cura e restauro é atribuída ao poder do Shintoma Shi Si do Tchizo. É o caso, por exemplo, do exercício do ritual *Mbumba Bítica*, ritual que trataremos mais afrente, reconhecido pela liderança da organização das *Bakama* do Susso, quando afirmou que:

> "Ntoma Nsi é uma pessoa que antigamente quando uma moça concebia sem entrar na casa de tinta, é o Ntoma Nsi que fazia o tratamento da jovem; dantes tinha que ir ao Tchizo."

Entretanto, todas as demais organizações reconhecem a atribuição do poder de cura aas *Bakama* do Tchizo, perante a transgressão das normas tradicionais ou diante da profanação das leis sagradas da sereia a *Lusunzi*.

Outrossim, o campo de atuação dessas organizações possuem uma delimitação territorial. Seus chefes podem até estar juntos por razões de diversa ordem, mas para a manifestação de danças e rituais todas elas obedecem às normas de delimitação de territórios previamente estabelecidas. Esses territórios são divididos por rios relacionados com os Bakisi ba Nlangu, sereias que habitam ambiente e aquático (rios, lagos e lagoas), cuja origem das diversas organizações se atribui à elas. Por essa razão, as máscaras não podem atravessar os rios fronteiriços para realizar manifestações ritualisticas ou de dança em outros territórios, sob pena de haver confrontos de luta entre as organizações que podem resultar em morte. Quanto a esse fato o Líder das *Bakama* do Tchizo afirmou o seguinte:

> "Possamos estar juntos, desde os nossos velhos as chefias os reis podiam conversar, mas para exibir juntos não pode. Em particular nós aqui no Tchizo temos muitas regras para cumprir: Não podemos ir no Mbaca por causa do rio Teze, não podemos ir no Chiamputo Rico por causa do rio Lulondo, não podemos saltar lulondo, até no Mbuco mazi também não podemos ir porque ali também passa lulondo, podemos chegar Caio, podemos Chegar Subantando; mas para saltar lá e ir para o outro lado do lulondo não podemos".

O Líder das *Bakama* do Susso também disse que não podem manter relações de manifestação entre as organizações pelo fato de haver uma divisão dos territórios que o impeça, visto que as fronteiras andam divididas, e não se pode transpor as mesmas, explicando que,

> "não existe nenhuma relação sobre manifestação entre as *Bakama* porque os Bakisi dividiram o território; se nos encontrarmos sai luta e pode haver morte; quando dançamos os Bakisi nos encarnam e isso não pode acontecer... nós nunca atravessamos água, rios, os que foram à Luanda morreram. Não pode ir à cidade e atravessar lucola (rio que atravessa a cidade de Cabinda), deve parar no Simulambuco; não pode atravessar o rio Vemba; porque nesse rio tem Bakisi (sereia), que impede. No lucola podemos dançar, mas atravessar o rio não".

Essas fronteiras são determinadas por sereias que habitam nos rios que delimitam os territórios, como já afirmamos, associado ao fato de que para cada organização existe sempre uma sereia, Nkisi, que orienta a sua existência. Assim sendo, para a organização *Bakama* do Tchizo a sereia é a *Lusunzi*, uma mulher; para a organização de Povo Grande a sereia é *Muangoio*, um homem; para a organização de Susso a sereia é *Mantumba*, uma mulher; para a organização de Chinzazi a sereia é *Ngimbi Nkanga*, um homem; e para a organização do Ngoio a sereia, Nkisi, era o próprio Rei *Mangoio*, conforme se pode observar para com a organização do Povo Grande.

5.2. O ser *Bakama*: integração ao grupo, posse e poder do Líder

Um grupo social, de acordo com Bottomore (1996), pode ser definido como sendo um agregado de seres humanos no qual existem relações específicas entre os indivíduos que o compreendem e cada indivíduo tem consciência do próprio grupo e de seus símbolos; tem pelo menos uma estrutura e organização rudimentares, incluindo regras e rituais, e uma base psicológica na consciência de seus membros (BOTTOMORE, 1996). Nesse contexto *Bakama* é um grupo que, pela sua tradição, possui ritual de integração de seus membros e tomada de posse de seus Líderes. Veremos a seguir como os membros são admitidos ao grupo e quem realmente deve ser admitido. De acordo com o Líder da organização,

> "o membro só pode ser o que é da raiz; o nato do Tchizo, saber como ele é, se é membro familiar…, não pode ser outro que não sei donde vem… se vem do Povo Grande, vem do Caio, e veio viver aqui e quer ser membro, não pode ser membro. Esses só ficam para nos acompanhar ali no centro, mas para entrar lá onde se veste não pode. Nós pelo menos aqui temos muitas leis; por exemplo quem é membro temos que chamar atenção, é pedir praga e se violares qualquer

> coisa morres. Desde que eles nos deixaram nós também encontramos assim e temos que continuar assim".

Pode-se compreender que para ser membro do grupo é preciso ser nativo e genuíno da comunidade do Tchizo. Não basta ter descendência da mesma comunidade, mas ser alguém capaz de viver e interpretar as leis do grupo e se identificar como membro fiel ao grupo. Sobretudo, ingressam ao mesmo aqueles que cresceram e sempre viveram na comunidade; aqueles que ao longo do processo de seu crescimento foram internalizando os valores do grupo através da educação adquirida dentro do meio familiar e da comunidade. O processo de educação familiar é exercido fundamentalmente pela mãe, conforme veremos quando tratarmos sobre os processos educacionais. Trata-se de um cuidado extremo com a *preservação* dos valores da tradição deixada pelos ancestrais "antepassados", também dito em língua nativa "bakulus", no sentido de que só pode entrar no santuário e ter acesso ao segredo das máscaras e ser mascarado, quem é genuíno da comunidade e tenha internalizado as regras, normas e valores ou melhor dito, quem realmente tem o senso de pertencimento à comunidade.

Entretanto, é preciso perceber também que podem pertencer ao grupo elementos vindos de outras comunidades que vivem no território do Tchizo e convivem continuamente com os antigos membros e donos da comunidade. Estes não podem ter o direito de acesso aos santuários e muito menos às máscaras, porque a lei não permite e assim o deixaram os antepassados. Somente podem comparticipar nos apoios relativos a dança e outras atividades da organização.

5.2.1. O ser *Bakama* e a sucessão ao trono

Fazer parte de uma organização secreta como a das *Bakama* exige do membro a obtenção de qualidades específicas que se identificam com a genuinidade de pertença não só com o grupo, mas também a capacidade de poder assimilar normas e leis que dele emanam. Assim sendo o sentido de genuinidade é expressa pelo Líder das *Bakama* do Tchizo, ao firmar que só pode ser membro da organização quem é da raiz, ou seja, um nato do Tchizo, desde que seus pais também sejam como ele, naturais de Tchizo. À margem dessas condições tornam-se impossível vir a pertencer à organização, conforme explicou o Líder das *Bakama*.

Para eleger o novo membro é criado todo um aparato persuasivo para envolver o candidato à organização ao conhecimento efetivo das normas do grupo, levando-lhe à

consciência sobre a responsabilidade dele vir a ser, estar, saber fazer e assumir atitudes que garantem a preservação do grupo diante de valores considerados sagrados.

Esse contexto, para que o candidato se torne membro da organização existe, necessariamente, algum ritual de iniciação a ser cumprido, conforme se tem observado nas distintas organizações e grupos sejam de carácter político, religioso, ou sociocultural. São rituais de passagem que condicionam a atribuição de um novo status ao novo membro do grupo, sendo que este passa a ser socialmente diferente ao que era anteriormente. Na realidade da organização das *Bakama* do Tchizo, o ritual de passagem que torna o indivíduo membro do grupo procede da seguinte forma, de acordo a explicação do de seu Líder:

> "… para ser membro é buscado em casa, não é que ele mesmo é que vai, é buscado em casa. Basta saber que ele merece aquele serve e merece, então é buscado a noite e lhe levam lá para dar bebida dinheiro, de fato tira bebida cabaça de mangenvu (bebida tradicional extraída da flor da palmeira) e um litro de aguardente, vinho, um dinheirozinho em cima, isso não tem preço, e ainda levas porrada em cima, antes de tudo, para você ser membro, para ser colocado como membro levas primeiro porrada, depois de te espancar, espancar, espancar, pronto calma pelo menos em particular eu saio e mando calmar todos e mando parar, deixam e pronto todos deixaram. Então daí deve-se explicar tudo como é que ele deve trabalhar e o que deve fazer, e assim ele fica como membro. Não é qualquer pessoa, é aquele que vocês provam… é aquele filho do falecido tal fulano, era membro e aquele filho dele que ele deixou vamos lhe apanhar; ele não sabe, só nós que fazemos nossa reunião particular é que sabemos e depois vamos lhe apanhar. Dali Ele é que leva todas as bebidas e dinheiro, e também vai beber, mas tem que levar as bebidas; Mangenvu, aguardente vinho e um dinheirito. Vai lá no santuário e lhe põe deitado perto do pau e vão te dar conselho sobre o que você vai fazer e que pode fazer e se fizeres isso vais morrer, se fizeres aquilo vais morrer e pronto vão começar te espancar com vassoura. A porrada é para tirar aquelas ideias dele que veio com ele, é para mudar um outro ritmo, seres uma outra pessoa para mudar um novo espírito".

Como se pode compreender da explicação do líder das *Bakama* do Tchizo, para ser novo membro obedece normas e etápas a seguir. Primeiro o ser Nkama não é para quem quer, mas para quem realmente merece. Esse merecimento não é algo avaliado pelo próprio candidato, mas por um comité de júri que em reunião prévia analisa as qualidades de quem eles desejarem que venha ser novo integrante da organização; em segundo o candidato é surpreendido em sua casa numa noite, sem que mais pessoas percebam, e é obrigado levar os elementos de que se referiu o líder ao santuário das *Bakama*, e é espancado severamente com vassouras feito de folhas de palmeira, até o líder ordenar que

chega; em terceiro, enquanto permanece deitado no chão ap+os o espancamento, o líder anuncia ao grupo e ao candidato sobre a existência de um novo membro com base no ritual que se está a realizar, e ministram ao novo membros conselhos sobre a sregras e normas que, doravante, deverá obedecer, sendo que a violação das mesmas implicará a sanção de morte, por supostamente ter violado o sagrado e; em quarto, todos bebem a bebida que o novo membro teve que oferecer, como parte intregrante do ritual.

Entretanto algo nos chama especial atenção no ritual de iniciação das *Bakama* é o simbolismo que se atribuí ao espanqueamento do neófito ao grupo. De acordo com o líder esse gesto serve para espantar as ideias antigas e incutir um novo espírito ao novo integrante, no sentido que ele passa viver as normas e se identificar com o novo grupo. Defender os interesses comuns sobre a preservação dos valores que garantem a sustentabilidade das *Bakama*.

Em caso de morte de um integrante da organização, quem pode substituir um *Bakama* após a sua morte, de acordo com esse Líder, é um dos filhos, sobrinho ou neto direto. Como observaremos em seguida, o poder não é só atribuído ao homem para exercê-lo; o mesmo se encontra também impregnado nos elementos simbólicos à ele atribuídos para o exercer. O poder nas *Bakama* é hereditário; não é por sufrágio e nem sofre a influência da comunidade e muito menos a interferência do poder público. As decisões são tomadas pelo líder na companhia de pessoas mais próximas, que muitas vezes chegam a formar uma assembleia.

Na África tradicional, o sagrado surge como um princípio importante para o exercício do poder legitimando-o. O chefe é aquele cujo perfil e carácter sintetiza a sociedade como um todo. Sua saúde constituí razão para o bem-estar da sociedade como um todo. É o principal mediador, com as forças vitais ancestrais que trazem fertilidade aos campos e a harmonia da sociedade. Portanto, ele estabelece um elo importante com o povo desde a sua entronização até a sua morte (SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 160). Assim a sucessão ao trono para a chefia (Shintoma Shi Si) das *Bakama*, também obedece a um ritual mais simples e menos exigente em relação ao que é feito para se tornar membro da organização. De acordo com o Líder, a escolha do sucessor é feita numa assembleia obedecendo a dois momentos fundamentais: quando ainda o chefe atual estiver ainda no poder, momento em que pode escolher o seu sucessor na sua presença, e após a morte do chefe. Nesse âmbito pode-se constatar que da afirmação do Líder nos leva perceber que ele

assumiu o trono quando o anterior Shintoma Shi Si ainda se encontrava em vida, conforme afirmou:

> "No momento tem que escolher lá mesmo no conjunto numa assembleia; ali na assembleia vão ver quem é quem, porque quando eu fui escolhido papa ainda não era falecido esteve em vida mas como eles já viram que pai não aguenta e ele também já não aguentava fazer nada, ele mesmo entregou-me; filho fica como chefe, me apresentou perante todo mundo e fiquei como candidato. Eu entrei lá com quantos anos… com dezassete anos que eu recebi esse cargo. E até agora já tenho sessenta e sete anos, já tenho cinquenta anos de trabalho".

Quanto ao ritual realizado para a posse, ele afirmou que:

> "Primeiro temos nossa pintura que se chama mpezo (uma pedra da qual se extrai a tinta), aquela pedra branca; mete na água pinta e faz dá Upu iobo (é um gesto de bênção da qual se levanta três vezes ao alto, as mãos e braços de quem é empossado) e todos berram hohohohoho… e começa a saltar três vezes".

Com esse ritual se empossa o novo chefe escolhido mediante a assembleia. Ele passa a ser o catalizador de todos os membros da organização, o conselheiro e detentor de conhecimentos cuja responsabilidade é transmiti-los às novas gerações. Passa ser também o mediador entre a comunidade e os ancestrais, bem como o elo de ligação com outros grupos e instituições que integram a sociedade. Deve, nesse contexto, cumprir e fazer cumprir todas as regras e normas que identificam a organização, e pune todos quantos eventualmente venham a violar as leis que regulam o grupo. Do ponto de vista religioso o líder é quem tem a responsabilidade de fazer curas espirituais sobre as chamadas doenças tradicionais que estão relacionadas com os bakisi ba si. Recorrendo a ajuda dos espíritos dos ancestrais mediante a evocação dos mesmos, bem como, conceder também a abênção tradicional à terra de Cabinda que é uma ligação de bem-estar e prosperidade que se solicita aos espíritos dos ancestrais e a Deus, no sentido de brindar a paz e tranquilidade à terra de Cabinda e aos seus habitantes. Ainda na sequência da abênção tradicional, além da bênção que se concede a terra de Cabinda, o líder também concede bênção nas inaugurações de empreendimentos públicos promovidos pelo Governo da Província sempre que for solicitado. É preciso enfatizar que no que diz respeito ao fator religioso que acabamos de nos referir, o líder trabalha como líder da Organização *Bakama*, mas nele não participam as *Bakama*. Ele apenas exerce o poder tradicional que lhe fora atribuído como líder da organização com maior poder tradicional de Cabinda.

De acordo com *Vicente Manguêbele* líder das *Bakama* do Tchizo, o material usado para a pintar o empossado é uma pedra, mpezo, também usado para pintar as máscaras *Bakama*. Essa pedra é um material natural de origem local da qual se extrai a tinta para esses efeitos. Os três pulos que o empossado dá após o "upo yobo" possuí um significado muito particular de cedência de poder; constituí uma ligação de poder atribuído com a permissão da divindade, o que os homens unem na terra Deus une no céu e daí o reconhecimento dos espíritos ancestrais que passam a proteger e interceder pelo empossado.

Após o empossamento desde os Dezassete anos, em 1964, *Vicente Manguêbele* assunmiu o trono substituindo seu pai o Ntoma si Ngimbi Nkonko, que na altura se sentia impossibilitado de continuar a liderar a organização. Entretanto, apesar de ter sido substituído, Ngimbi Nkonko não deixou de participar das *Bakama*, orientando ao filho e dando conselhos importantes que serviram de aprendizagem contínua para ganhar experiência e amadurecimento diante da responsabilidade que lhe fora atribuída.

Foto 3: *Vicente Manguêbele* (Machinu Ma Nkanku) Líder das *Bakama* do Tchizo



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Caracterização dos símbolos de poder do Líder das *Bakama* do Tchizo:

Chapéu (Ngunda): ngunda ai makuku matatu matelekela nzungo linná mbábu (sobre três pedras repousam uma panela ao fogo, a quarta pedra fica sem importância); shikuete ngunda bakulu bambika (deixa usar meu chapéu deixado pelos antepassados).

Pele de leopardo (sinzi): muika sinzi malendo mango. Buna ka-kalila na ngó, babuna nkalila ivami (porque o leopardo tem poder eu também tenho poder) "o poder vem dali".

Está aqui presente uma simbologia totémica igualando o poder do líder das *Bakama* ao poder do leopardo. Do ponto de vista tradicional a figura de leopardo tem sido usado como simbologia do poder pelos nobres de Cabinda. Assim, para esse efeito partes do animal são retidos para simbolizar o poder e nobreza, conforme se pode observar com o lísder das *Bakama*.

Tecido de sisal (bonglefula): um tecido usado antigamente pelos reis e os que pertenciam a nobreza. Simboliza o poder. "É apenas um pedaço para simbolizar, mas antigamente usava-se em volta do corpo da cintura para baixo".

Tecido azul (nlele bundi): um tecido usado pelos reis, desde o ntoma nsi (chefes tradicionais) ao nkotukuanda (advogado tradicional). "era mesmo de cor azul e usava-se com uma camisa da mesma cor e tecido, de mangas curtas, sem gola. Tem como referência as vestimentas de papá Kimbagu[34], e se usava descalço".

Toda a vestimenta é usada atualmente só para fazer a bênção tradicional, e deve ser usada descalço. Somente falta um casaquete de nome *chinguembe*, usado no tórax por cima da roupa.

5.3. As máscaras como símbolo de identificação e caracterização do grupo

Franz Boas (2010, p. 30-31), ao explicar sobre a comparação de fenómenos culturais similares de várias partes do mundo, a fim de descobrir a história uniforme de seu

[34] Profeta da religião com o mesmo nome, o Kimbaguismo ascendeu a um estatuto internacionalmente reconhecido, não só pela legitimidade que lhe foi atribuída pela sua oficialização e reconhecimento pelo Governo da República do Zaíre, desde 24 de Dezembro de 1959, mas também por fazer parte do Conselho Ecuménico das Igrejas desde 1969 (OLIVEIRA, 2013).

desenvolvimento, afirmou que essa comparação não procederia porque não haveria provas para tal, e que os mesmos fenómenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos. Assim toma por exemplo o uso das máscaras, afirmando que as mesmas são encontradas num grande número de povos. Entretanto, a origem do costume das máscaras, não é absolutamente clara para todos os casos, mas pode-se distinguir com facilidade algumas formas típicas de uso. As máscaras são usadas para enganar os espíritos quanto à identidade daquele que as usa. O espírito da doença que pretende atacar a pessoa não a reconhece quando ela está de máscara, e esta serve como proteção. Em outros casos a máscara representa um espírito personificado pelo mascarado, que, dessa forma, afugenta outros espíritos hostis. Outras máscaras, ainda, são comemorativas. O mascarado encarna uma pessoa morta cuja memória deve ser relembrada. Máscaras também são empregadas em representações teatrais para ilustrar incidentes mitológicos (BOAS, 2010, p. 30-31). A lógica de Frans sobre o uso das máscars faz-nos refletir que as máscaras *Bakama* são comemorativas e participam das bênçãos da terra, dos atos fúnebres e encarnam espíritos dos ancestrais.

No contexto da organização das *Bakama* as máscaras são o seu símbolo de identificação universal e de diferenciação com outras organisações tradicionais. Em termos gerais, a lógica ocidental das máscaras está relacionada com a externalização de desejos e sentimentos de quem às esculpe ou usa, no sentido de se tornar oculto a verdadeira imagem facial ou identidade de quem por detrás dela estiver. Porém a lógica das máscaras das *Bakama* vai mais além, do que uma simples ideologia de se tornar oculto a identidade de quem as usa. Essas máscaras são uma expressão da ancestralidade cultural de um grupo étnico específico, os woio de Cabinda, que através delas se pode externalizar o poder, o mito, as leis, formas de sabedoria e conhecimento; ou seja, é uma forma de expressar a tradição de um povo da qual se pode observar suas habilidades e conhecimentos sob forma de escrita mediante traços iconográficos gravados nas máscaras, com os quais se pode realizar a leitura proverbial de suas nomenclaturas.

Esse conhecimento não foi adquirido numa sala de aula ou que tenha sofrido algum tipo de influência dos métodos de educação formal ocidental. É um conhecimento que demonstra que, apesar da crítica que se atribuí à história oral africana com a falta de escrita Altuna (2006), Opoku (20011) e Neto (2012), os africanos desenvolveram modos diversificados de criar, desenvolver, conservar e transmitir conhecimentos adquiridos secularmente de geração em geração.

Quando arguido sobre o número de máscaras que compõem a organização *Bakama*, o Líder fez questão de explicar exaustivamente quantas existiam antes e quantas existem agora, afirmando o seguinte:

> "Anteriormente aqui no Tchizo eram dez, mas o meu pai me tinha dito que "teu avô me mandou fazer mais uma máscara e eu perguntei qual era o feitio e ele me disse o feitio e o nome era Nguinguisi Manha", acabei de fazer e ele mesmo abençoou. Nguinguisi porque é a pedra grande, em iwoyo se a pedra é muito grande chama-se Nguinguisi. "Nguinguisi Manha Lintu" quer dizer é quebra cabeça grossa. E agora já são onze, se não eram só dez".

Das onze máscaras atuais são as seguintes com algumas das suas funções no grupo: Mabóbolo (Líder e ancião das mascaradas, também conhecido por Nkaka Inunu), Mampana (responsável do ritual fúnebre e da tiragem de luto), Chilamba e Nguinguizi Manha li Ntu. Essas são as consideradas máscaras mais velhas, anciães das *Bakama*. Logo após as mais velhas temos as máscaras jovens: Kumbukuto Matona Mambuama, Vanga Nsi (da logística), Mbenge Mesu, Makaia Mankondonkondo, Nduenge Mesu, Benvu li Muana (conselheiro e responsável pelo ritual da chuva) e Tendequele (advogado).

Das cores das máscaras

Amarelo: ngunza (uma pedra local que após pisada ou moída, seu pó quando diluído com água produz a tinta amarela);

Branca: mpezo (uma pedra local que após pisada ou moída, seu pó quando diluído com a água produz a tinta branca);

Vermelho: brik (uma pedra local que após pisada ou moída, seu pó quando diluído com a água produz a tinta vermelha);

Preta: mpusso nkondo (mucua a fruta do embondeiro), após queimar e moída, seu pó quando diluído com a água produz a tinta preta.

Quando questionado sobre a razão pela qual os leva usar essas cores e, por que não outras cores, o líder respondeu conforme fez menção Sonynka (2011) ao se referir sobre a resistência de artistas conservadores quando pintavam suas máscaras optando o uso do material local e tradicional porque permitia manter uma relação orgânica local com a natureza e sua ancestralidade:

> "Encontramos assim e não se pode mudar de outra maneira. Será mesmo assim. A forma de pintar e a forma da máscara não muda, mas são da mesma família porque todos levam as mesmas cores, só variam as máscaras".

Para o líder *Bakama*, existe uma originalidade natural e ancestral que deve ser valorizada ao se continuar a pintar as máscaras usando o material local conforme foi concebido inicialmente. Essa conservação expressa uma continuação a identidade e uma negação a ruptura que pode ceder espaço a modernidade, mediante uso de tintas de fábrica que poderiam até dar maior realce às máscaras e descaracterizar a orinalidade de que muito se defende no conservadorismo. Mas esse não é o interesse e finalidade das *Bakama*, mesmo que fosse uma arte turística direcionada para fins comerciais, ainda assim, era de fato necessário manter a originalidade dessa arte porque ao se usar esse material retém-se a memória dos ancestrais, uma espécie de ligação entre a ancestralidade e o presente. É dessa forma que se mantém a memória das tradições vivas.

Vansina (2011) ao tratar da arte tradicional africana constatou que a arte se conservava porque grande parte dos que praticavam a arte tradicional ainda habitavam nas zonas rurais e distantes das influências dos turistas que poderiam exercer pressão no adequamento das esculturas esculpidas ao desejo e exigências dos turistas estrangeiros. Outrossim, ele fez ênfase sobre a luta entre a modernidade e o tradicionalismo da arte tradicional africana, na qual a maioria dos artistas preferiam continuar a usar o material tradicional e de uso local. E explica que mesmo para aqueles que se enveredaram para a modernidade, sempre em algum momento do seu trabalho voltaram às origens para, no sentido de realçar sua identidade, fazer uso do material tradicional e de origem local.

As máscaras são, desse modo, esculpidas pelos integrantes do grupo, mediante orientação do seu líder, e este por sua vez, também recebe orientações dos bakisi em sonho sobre o formato que deve levar a máscara, isto é, em caso de haver necessidade de mais alguma máscara. Nos casos em que uma das máscaras tenha se degradado, o líder orienta para se esculpir uma outra idêntica. O trabalho deve ser feito quantas vezes forem necessário até que se acerte na dimensão e formato original da máscara correspondente. Entretanto, a madeira com que se esculpe a máscara é de origem local, seu nome é *Nsansanga.* Essa madeira foi escolhida porque possuí características especiais que se adequam ao tipo de trabalho que se quer que possa vir a ser útil para a organização. É uma madeira leve e de fácil manuseamento, permitindo que ao se usar a máscara, ela não se torna pesada no rosto do mascarado.

Passamos em seguida apresentar as máscaras e o seu significado, de acordo com as explicações colhidas do Líder das *Bakama* do Tchizo no dia específico da dança das *Bakama*, realizada em função deste estudo.

Máscaras Anciãs

Foto 4: Nome da máscara: Mabóbolo



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Mabobolo: mabobolo ngonje, nkuluntu bandunga (o chefe de todos). Nuni chinguali mosi nvumbi isi yakuko bakana vuata shishindi-ko (shishindi-luto).

Significado: se o óbito não te pertence não veste o luto.

Também denominado de: Nkaka Inunu (Vovó Inunu) lembrem-se que esse é o Líder das máscaras Mabóbolo também conhecido por Nkaka Inunu, e ao som do batuque e do ntenfu, ele se levanta dançando e dirige-se ao percussionista para reverenciá-lo e em seguida vem se apresentar abaixando-se num gesto de saudação para ser apresentado a mim, e o Líder apresenta-o afirmando: "*Este é o vovó ngonge (sino) ele é o mais velho de todos avós que estão aqui, Inunu Shi Nguali (Inunu da lebre), esse no nosso idioma é a lebre que esconde os chifres no mato: o que significa saber caminhar. Podes ir avó Inunu."*

Caracterização

Chapéu (Ngita): representa o poder simbólico de mais velho.

Possuí um sino junto a esquerda de sua face. O sino (ngonje) simboliza a ordem e autoridade do Mabobolo perante o povo.

Possuí na sua face, do lado esquerdo, três pintas de cor branca que significam o seguinte: makuku matatu matelemena nzungu linná mbabu (sobre três pedras repousam uma panela ao fogo, a quarta pedra fica sem importância).

Tem na boca o mbonze (folha de palmeira amarrada): "mbonze i kangama liambu ku sia ntima" (são folhas de palmeira amarradas, mas ninguém sabe o que tem no meio).

Possuí pano de cor azul amarrado sobre a cabeça. É libundi, tecido usado pelos chefes tradicionais para simbolizar o poder.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 5: Nome da máscara: Mampana



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Mampana: Mampana ntakulo-ngó ukota milulu li kueze, ubonga mungonde, wiza tentika va mbata ntu, wiza klósukua: Macongo, Mangoio.

Significado: o sogro dizia quem há de abuzar com a minha filha, há de saber quem sou eu; ele desafiou o sogro e combinou com a menina, foi de noite à casa do sogro, abusou da menina e foi à capoeira arrancou a pena cauda do galo e afixou-a na testa e proclamou sua vitória sobre o sogro.

Também conhecido por:*"Nkaka Mampana (vovó Mampana)".* Durante a apresentação ele levantou-se, dirigiu-se junto ao percussionista, reverenciou-o e dirigiu-se ao Líder que junto a nós apresentou-o da seguinte forma: *"Mampana Ntukulu Ngó: que entrou na capoeira do sogro, pegou o galo e tirou-lhe a pena e cravou-se na testa gritando, Macongo Mangoio. É uma violação feita em casa do sogro e par comemorar a vitória tinha que gritar Macongo Mangoio. Transporta uma víbora o que significa que, a víbora pode morrer, mas as dores de sua picada ficam".*

Caracterização:

Possuí uma víbora (mpili) na cabeça: ifua, mianga isiala (a víbora pode morrer mas seu veneno fica.

Possuí uma pena da cauda de galo (mungonde) na sua testa.

Possuí um pano preto (bundi li nombe).

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 6: Nome da máscara: TChilamba



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

TChilamba: TChilamba chikamba lishina, Nzambi kashivanga-ko (Nada pode germinar sobre a terra que não é feito por Deus). Buta limbumbo ubuta kantanga (Nasce e agrupa os filhos, como a galinha quando vê o corvo protege os pintos).

Significado: Tchilamba é a erva rastejante a longa distância; podes cortar, mas tem sempre o seu começo. Tchilamba chikamba lishina Nzambi kashivanga-ko.

Em seguida chamou: *"Chilamba.* O Chilamba levantou-se em gesto de dança foi reverenciar o percussionista e caminhando lateralmente veio apresentar-se ao Líder e abaixando em gesto de saudação foi apresentado da seguinte forma*: "Chilamba, o Chilamba significa Chilambata, o que é rastejeiro e que não falta o local de sua origem; o que não tem origem não foi feito por Deus. Se uma árvore germinar pode não ter a origem de sua germinação? Então, se assim for essa árvore não foi feita por Deus. Kuica shengu ibola kasa liambu libolanga-ko (o cabo da enxada apodrece, mas a palavra nunca apodrece); o cabo da enxada deve guiar a enxada, porque para nascer e cuidar os filhos tens que levar a enxada para plantar a produção".*

Caracterização:

Possuí uma enxada (sengu) na cabeça: Nkuksengu ya ibolanga, liambo libolanga-ko (o ferro com que se fez a enxada apodrece, mas a palavra não apodrece).

Possuí um pano azul (bundi).

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 7: Nome da máscara: Nguinguizi Manha Li Ntu



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Nguinguizi Manha Li Ntu (carrega uma pedra na cabeça): Nguinguizi Manha Li Ntu, bika inata liau ka nsalulu likele;

Leva uma Chikuanga[35] do seu lado direito da cabeça: Muana ileze ai mungo néne; bika iliakuami kaza vana bampene ka bakuluntu.

Significado: com tantos mais velhos aqui e deram o poder no miúdo? Deixa eu reinar que eu também o poder me deixaram.

Para a apresentação o Líder chamou o próximo "Nguinguizi", tendo afirmado o seguinte: *"Nguinguizi Manha li Ntu, quer dizer uma pedra... Nguinguizi Manha li Ntu muntovo zaba buna bu natina, ou seja, uma quebra cabeça grande, então quem leva essa pedra deve saber levar; e tem uma chicuanga (alimento feito de mandioca) grande que lhe deram na família; oh esse miúdo está levar essa chicuanga para fazer o que? E ele responde: deram-me e tenho que levar; é como se dissessem: um miúdo pode fazer com grande responsabilidade... o que um miúdo pode fazer com a grande responsabilidade em vez de dar aos mais velhos? E a criança responde: não, deram-me essa responsabilidade a vou carregar".*

Caracterização

Carrega uma pedra na cabeça (limanha)

Possuí um pano azul (bundi).

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

[35] Uma massa de mandioca cozida e embrulhada em folhas de bananeira. É alimento típico dos Bacongos.

Máscaras Jovens

Foto 8: Nome da máscara: Kumbukuto "Matona Mambuambu"



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Kumbukuto Matona Mambuambo (Kumbukuto apanhou varicela e sua cara ficou cheia de pintinhos): Kumbukuto ukotula mbanza mangoio (Kumbukuto despertou a cidade de mangoio).

Significado: Homem de guerra conseguiu vencer a batalha, por isso porta uma arma "kaiangulu[36]".

E o Líder chamou *Kumbukutu* para a apresentação. É o primeiro dos jovens; ele levantou-se e dirigiu-se ao percussionista, reverenciou-o e veio para ser apresentado. O Líder apresenta-o dizendo *"kumbukutu Matona Mambuamba ele é homem da guerra; teve a vitória e disse que venceu a guerra. Tem seu Kaiangulo (arma ou espingarda tradicional), tem levado um monte de lenha, que nesse momento não se fez transportar, após a guerra ele faz fogo na rua. E tem um outro nome que é Matona Mambuambu o que significa homem da bexiga"*

Caracterização:

[36]Kaiangulu: uma arma tradicional usada para caçar.

Possuí uma lança (lionga) na sua mão esquerda, enquanto os demais portam bengala.

Carrega uma arma (kaiangulu) do seu lado direito.

Usa um cachimbo (Sangavala) como estilo, apesar de não ter usado no momento que se tirou a fotografia.

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pano comum na cabeça.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 9: Nome da máscara: Vanga Nsi



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Vanga Nsi: umana nhema ndaka buna si fuili (Se pensares que sabes tudo, então matarás o povo). Por isso a boca dele ficou torta. Ele é aquele que não ouve o subordinado e deixa andar.

Significado: você que é chefe o subordinado está a te dizer que assim estão mal e você deixar andar, estarás a matar o povo.

O líder apresentou-lhe da seguinte forma: *"NVanga Nsi vana unhema ndaka vana si kuiba, (o que ele faz na terra não se pode deixar passar, ou seja, se você é chefe que manda o povo não pode dizer que deixa passar, se fizer isso o povo fica perdido. Ele trás o "lucondo" (um pau curvo numa das pontas que serve para coletar frutas como a laranja). Ou seja, onde chega esse pau que coleta laranjas, sua mão não pode chegar; possuí uma canoa, "bá y buatu kasabulo mpili ko" quando tens a canoa para atravessar o rio, não faz atravessar a víbora porque ao chegar para a outra margem a víbora te picará".*

Caracterização

Possuí um pano comum na cabeça e sua boca é torta para baixo.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Porta uma canoa do lado direito: Bá ai buatu kasábulu mpili-ko (você com a canoa ao atravessar o rio se encontrar uma víbora não leva). Saiba a quem ajudar; se for um inimigo não te reconhecerá e te poderá fazer mal.

Possuí lukondo (pau para alcançar as frutas na árvore) na mão esquerda. Onu ke lukondo ai likondo kisa vitila vau-ko, ngeye ke ai koku ngeye kisa vitila vau? (o que está lá é uma outra pessoa e tem poder; e você que não tem poder queres lá chegar?

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 10: Nome da máscara: Mbenge Mesu



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Mbenge Mesu: Lula kasa saka isenga mesu una uiviokila mona kuami imona (posso ter olhos vermelhos mas estou mesmo a ver; mesmo com olhos doentes e vermelhos, mas ve mesmo para longe).

Tem parede de duas águas à esquerda; (ibaka shitelama shibalukuanga-ko) teto de duas águas não se pode virar para cima.

Significado: O que deixaram os antepassados não se pode mudar.

O Líder ao apresentar disse o seguinte: *"Mbenge Mesu muna lula likazu (olhos vermelhos no brilho da cola), quer dizer, mesu mabenga monanga likazu (olhos vermelhos como a cola[37]), mas estou a ver, mesmo o que está lá em frente, distante, eu estou a ver; carrega um teto de duas águas: um teto de duas águas pode ser virado o seu cume para baixo? Ubaka itimba kaloza nkodi ko (tens um cachimbo não deitas o seu cabo). Se alguém estiver a fumar o cachimbo com o cabo curvo para baixo, podes saber o que está dentro do cachimbo? Alguém responde saber fazer alguma coisa mas na verdade não sabe nada".*

[37] A "*cola"* de que se refere é uma fruta em forma de vagem (parecido com cacau) de uma espécie arbórea típica africana cujas sementes são comestíveis acompanhando com o magenvu (bebida extraída da palmeira) ou com qualquer bebida quente.

Caracterização:

Possuí Cachimbo na boca: nkode itimba ikondolala makele omukati chimazabizi-ko (alguém que responde saber fazer alguma coisa, mas no fundo não sabe nada).

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí um pano comum na cabeça e alguns enfeites com lenço em torno a cabeça que realçam a feminilidade.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 11: Nome da máscara: Makaia Mankondokondo



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Makaia Mankondokondo: Umana balagana, vakele nkasi-ko vakele muana-ko. Mesu mako mafuene vevomoka mu mpemo (as folhas secas voam por si). Fufuzica zintotu zivonda bana basusu mesu (grãos de areia mataram as vistas do pintinho).

Significado: é o mesmo com um pau, quando seca já não há salvação, seca e está apto para a fogueira.

Em seguida o líder apresentou Makaia Mankondonkondo nestes termos: *"as folhas quando ficam secas já não têm perdão, quando surge algum problema a justiça deve ser praticada, não tem pai, mãe, filho nem irmão".*

Caracterização

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí um pano comum na cabeça e alguns enfeites com lenço em torno a cabeça que realçam a feminilidade.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 12: Nome da máscara: Nduenge Mesu



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Nduenge Mesu: Nduenge Mesu nkuluntu mona (Homem de muita visão, que prevê o que pode vir a acontecer).

Significado: teus olhos podem ver distantes, mas no meu sorriso não podem aparecer os dentes laterais e os do fundo.

"Nduenge Mesu nkuluntu mona (Nduenge Mesu mais velho de se ver), ela está sorrir, mas somente aparecem os dois dentes frontais, os laterais não aparecem".

Caracterização:

Possuí um sorriso de dois dentes: Meno manlusitoka ma uimona, mana makele muna matolo masimonikako (Nem toda pessoa que sorri, o faz por alegria; é preciso compreender o contexto da situação).

Carrega um pequeno sino para despertar às pessoas que ele está presente.

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí um pano comum na cabeça e alguns enfeites com lenço em torno a cabeça que realçam a feminilidade.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto13: Nome da máscara: Benvu Li Muana



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Benvu Li Muana: Muntu uivilikila bakuluntu ilionge (Criança que aconselha "escuta" os mais velhos).

Significado: Seja manso, obediente e conselheiro.

"Benvu li Muana, significa filha bem mansa, que aconselha os mais velhos e é obediente, pacificador de conflitos mesmo entre os mais velhos. Trás consigo a fruta "sáaca[38]" e ananás.

[38]É uma fruta de um arbustro que t em a forma de coração, pequena, que quando madura sua membrana externa assume a cor vermlha. Sua principal característica é que quando consumida mantem a boca por algumas hors adocicada, dando um sabor adocicado a qualquer alimento que vieres a consumir nesse período. A fruta é típica da região de Cabinda.

Caracterização

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí um lenço de cor castanho sobre o pano comum na cabeça que realça uma menina jovem.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque a medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

Foto 14: Nome da máscara: Tendekele



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Tendekele: Tendekele muna nzungu bulu, bakana kunmona va chanvu-ko, kunmuene vana shina (Primeiro é conviver com a pessoa para depois dizer como ela é); Shuengi (beija-flor) mbinda katina bá linkisi-ko.

Significado: Nunca julgar o outro pelas aparências.

"Tendequele muna nzungu bulu (Tendequele na panela de buraco), não se lhe pode ver no ramo, mas sim na base do caule; ou seja, um pau não se pode ver distante mesmo que o mesmo estiver direito; é preciso ir lá na base do caule. Tem arco[39] *como homem de palmar e uma cabaça para por mangenvu (bebida tradicional vindo da flor da palmeira); não lhe interessa se o mangenvu está estragado; mesmo estragado ela bebe assim. É como o beija-flor, qualquer flor que vê coloca o seu bico. Então já fiz toda apresentação".*

Caracterização:

Carrega por detrás um arco, uma faca e uma cabaça (sava);

Porta na cabeça pequenos ramos com folhas verdes que podem ser de cafeeiro ou bananeira.

Possuí um pau (likoko) na sua mão esquerda: é uma bengala para se apoiar.

Possuí um pano comum na cabeça e alguns enfeites com lenço em torno a cabeça que realçam a feminilidade.

Possuí uma vassoura de folhas de palmeira (nsensa) na sua mão direita: é usada para enxotar moscas, mas também é usado para exercer a amaldição dos que violam as regras. Quando fores batido com a vassoura o corpo inflama.

Revestido de folhas secas da bananeira: simbolizam os panos ou vestimentas femininas denominadas "sialu", zisialu (ficar), porque à medida que dançam seus restos vão ficando, caindo no chão.

5.4. A dança e rituais de participação das *Bakama*

Para compreender a dança das *Bakama* era necessário observá-los a manifestarem-se através dela. Foi possível fazer essa observação em duas ocasiões diferentes, e em espaços

[39]Arco é um instrumento feito de cipô, usado para subir a palmeira.

também diferentes. A primeira observação foi realizada no espaço dentro da própria comunidade do Tchizo, com a participação de todas as máscaras *Bakama*, o Líder, os servos, o percussionista, os tocadores do ntenfu, as mulheres e crianças. Era uma exibição festiva para que pudéssemos realizar o trabalho de pesquisa, a qual nos permitiu compreender etapas da manifestação da dança, conforme passaremos a apresentar a seguir. Já a segunda observação da dança das *Bakama* esteve relacionada com o ritual fúnebre da morte de uma integrante das *Bakama*. Assim, relativamente aos rituais das *Bakama* encontramos a dança festiva ou comemorativa, Mbese (ritual da bênção da terra), o ritual denominado por *Sanguila Ngó (ritual fúnebre), Nkungi Samba (Ritual de tiragem de luto), e o Mpuela (ritual da chuva).*

Quando perguntado sobre os rituais em que participam as *Bakama*, o Líder respondeu narrando os eventos em que participam fazendo ênfase também sobre a relação que, no âmbito da tradição, possuem com o Governo da Província, afirmando:

As *Bakama* participam em eventos políticos governamentais que envolve a vinda do Presidente da República de Angola em particular ou mesmo se vier acompanhado com um homólogo seu de um outro país à Província de Cabinda, ou de uma entidade governamental de alto escalão. Também podem sair e se manifestar em caso de ocasiões fúnebres de um alto governante da Província, como por exemplo a figura do Governador; nesses casos é preciso que as instituições do Governo solicitem à organização para que eles possam se preparar e sair, sempre que o local for favorável, com forme afirmou:

> "… por exemplo ali onde se hospeda o chefe máximo da província, Sr. Governador … é próximo do nosso santuário, é fácil dar lá uma saltada, ou se vier a falecer e sermos convidados nós vamos.

No caso de ser membro do grupo que tenha morrido, o próprio grupo avisa a família para estarem preparados sobre a presença das *Bakama* e, no caso da morte do próprio líder ou pessoa de família nobre também:

> Quando é membro, membro próprio do grupo, só vamos avisar a família que fiquem preparados que eles vão vir e para ficarem preparados… se eu morro aqui hoje ou amanhã, eles tem que sair também e isso não precisa convite, não precisa convite. E nos óbitos de uma família forte, uma família abençoada também pode convidar "ó tal fulano faleceu Sr. *Manguêbele* que tal", eu vou lá ver primeiro o lugar se dá, prepara aqui que nós vamos chegar.

Ocasions de festa da cidade de Cabinda as *Bakama* são sempre convidados para descer do Tchizo e participar das cerimónias fazendo o ritual de bênçãos para todo território de Cabinda:

> E mas, pelo menos temos o nosso 28 de Maio dia que batizaram a cidade de Cabinda "que é Cabinda", tem direito todos os anos quando chega essa data 28 de Maio, temos que sair.

Também podem fazer a exibição nos casos da bênção e cura tradicional às crianças da comunidade, ou num ato em que a própria família tenha manifestado o desejo:

> As crianças depois de 1 a 3 anos de nascidas os pais da comunidade podem leva-la e ir entregar ao Líder e ela ser levada ao santuário para ser apresentada e receber a benção. Pelo menos nós aqui no Tchizo há crianças que dão sonho "vocês não me levam lá porquê?" e você começa ver esses sonhos todos e você tem que levar.

Também servem para realizar rituais de purificação e cura sobre a violação de normas da tradição de Cabinda, como por exemplo, o ritual de *Mbumba bitika*, um ritual de purificação realizado às jovens que tenham realizado relações sexuais e que tenham engravidado sem antes passar pelo ritual de iniciação feminina do *Nzô Kualama* (Casa da tinta), que torna a jovem uma mulher com condições de se casar e suportar um lar:

> ... No caso do Mbumba bítica não é as *Bakama* que vai; Mbumba Bítica só eu e os meus filhos instruídos que vamos. Uns dizem que *Bakama* é que fazem Mbumba Bitica, mas desde da época do meu pai as *Bakama* nunca fizeram Mbumba bitica. Mbumba bítica são cerimónias particulares das famílias, e há famílias que não ligam nada disso…

Ainda existem rituais em que as *Bakama* dificilmente participarão como os que em seguida lhe apresentados; entretanto sempre que haver rituais de tiragem de luto de um grande membro da organização, eles são obrigados a participar:

> "Casamentos não podemos fazer rituais. Nem casamento nem aniversário; aniversário pelo menos da tiragem de luto de um Sr. Grande ou membro da comunidade que faleceu, podemos também ir; tem famílias que dizem que isso está ultrapassado; mas às vezes alguns por influência dos tios cumprem com o ritual".

Após observação dos principais momentos em que as *Bakama* do Tchizo participam dos rituais, passamos então a descrever como esses rituais são realizados, através dos resultados sobre filmagens e observações realizadas ao longo desta pesquisa.

5.4.1. A dança festiva das *Bakama*

Essa dança é realizada nas ocasions de festa. Quando se comemora o aniversário da cidade de Cabinda, a 28 de Maio de cada ano, a Administração local do Estado convida as

Bakama para dançar e dar a bênção à cidade de Cabinda por mais um aniversário; essa festa também se realiza em ocasião do dia das *Bakama*, 28 de Setembro de cada ano, data escolhida pelo grupo para confraternizar entre os membros e também recordar os que já se foram. É esse ritual que me permitiu ser observado para trabalhar e coletar dados meiante o processo de observação contínua das imagens audiovisuais e fotografia. Assim sendo, passamos a descrever a manifestação da dança das *Bakama* e as respectivas canções.

A construção do ritual para a dança iniciou a partir do momento em que se fez a entrega do dote para sustentação da dança festiva, requisito a ser cumprido para fazer sair as *Bakama*. Daí o grupo teve uma semana para preparar todos os elementos indumentários necessários para a dança, desde a coleta das folhas secas da bananeira, ajustá-las às máscaras para ter o formato adequado que protege a visibilidade do corpo do mascarado; o retiro de três dias antes da dança feito pelos principais membros do grupo, visto que, segundo a regra, um período antes da dança os membros não devem dormir com mulheres, até que se conclua a realização do ritual; preparação dos instrumentos de música; os trabalhos das comissões de apoio à dança, tais como os servos e os da logística.

Primeiro momento: Antes da chegada ao local

Após conversa com o Líder na sua casa, de onde nos esclareceu o local para onde se haveria de realizar a cerimônia ou ritual da dança, fomos convidados a vestir pano, para cobrir o corpo da cintura para baixo, um critério tradicional das *Bakama* durante sua exibição todos devem estar vestidos de pano da cintura para baixo em gesto de respeito aos espíritos ancestrais, e em seguida fomos conduzidos ao local do ritual da dança. Entretanto, os integrantes do grupo, as mascaradas e os acompanhantes "selo" ou servos, já se encontravam no santuário "Ilombe", localizado na parte traseira do quintal do Líder. Esse santuário é um matagal conservado para os rituais preparatórios das *Bakama*, bem como para outros rituais relacionados á cura e libertação com base na religião e crenças tradicional realizadas pelo próprio Líder.

Segundo momento: No local da cerimônia

Tendo chegado ao local da cerimônia, fomos convidados a sentarmo-nos nas cadeiras, enquanto já lá se encontrava um grupo de mulheres e crianças, bem como alguns jovens que também fazem parte da comunidade e do grupo. Os jovens estavam vestidos de pano da cintura aos pés, conforme manda a regra da tradição, porque são *Bakama* todos

devem se vestir como Nkama (mulher). Eles conversavam com o Líder sobre o posicionamento de cada parte dos agentes integrantes da cerimônia. Como se pode observar, a cerimônia ocorreu de baixo de uma mangueira secular, com uma enorme copa. Ela situa-se próximo ao matagal santuário das *Bakama*.

Foto 15: Local da realização da dança



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Foto 16: *Bakama* vindos do santuário para o local da dança



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Terceiro momento: O começo do ritual e entrada das *Bakama*

Já estava posicionado o jovem da percussão com um batuque (tambor) de 30 cm de diâmetro e pelo menos 1,60m de comprimento. Esse instrumento possuí uma importância extrema na dança das *Bakama*, porque é considerada como sendo a alma do ritual. É o único instrumento que é reverenciado pelas *Bakama* e que move a alegria do rodopiar das *Bakama*, em harmonia com as canções entoadas e as palmas das mulheres e crianças. Mesmo quando se tratar de ritual fúnebre, elas caminham orientando-se com o sonar do tambor que as convida a participar das diferentes etapas que estruturam o ritual.

Foto 17: Percussionista das *Bakama*



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Para começar veio o Líder informar-nos que ao início se fará uma apresentação formal das entidades mascaradas ou das máscaras a nós, no sentido de podermos observar de perto e conhecermos as mesmas, apesar de que em primeira instância seria difícil retê-las em nome, função e imagem, mas era um procedimento formal de apresentação que realizou e que, na verdade, foi uma ação recíproca. Diz-se recíproca porque ao mesmo tempo em que nos apresetou as máscaras, nós também fomos formalmente apresentados à elas, e explicado o motivo pelo qual nos fazia-mos presentes naquele espaço, para juntos convivermos e interagir, procurando, do nosso lado, perceber todos os elementos culturais simbólicos que estavam representando a tradição das *Bakama* do Tchizo.

Foto 18: Jovens *Bakama* tocando o instrumento de sopro "Ntenfu"



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Em seguida ouviu-se o sonar do "*ntenfu",* uma espécie de flauta de bambu que é tocado mediante sopro, que anuncia a chegada das *Bakama*. Eram os jovens que chegavam soprando para anunciar que já estavam a chegar as *Mascaradas Bakama*. Perfilados, eles vinham do santuário para entrar ao local da cerimônia, por ordem de hierarquia: Mabóbolo (Líder e ancião das mascaradas, também conhecido por Nkaka Inunu), e seguiam-no os outros três anciãos, Mampana, Chilamba e Nguinguizi Manha li Ntu. Esses são os considerados mais velhos, anciãos das *Bakama*. Após os mais velhos vinham em seguida, também por ordem de hierarquia, perfilados as máscaras jovens: Kumbukuto Matona Mambuama, Vanga Nsi, Mbenge Mesu, Makaia Mankondonkondo, Nduenge Mesu, Benvu li Muana e Tendequele. E assim foram entrando e se posicionando no chão, da esquerda para a direita, por ordem de hierarquia (ver foto) com o auxílio dos "*Selo"* servidores e acompanhantes, sob o som do ntenfu e se ouvia também um som proveniente das máscaras (uma espécie de gemido surdo que ecoava das máscaras).

Foto 19: Posicionamento hierárquico das *Bakama* da esquerda à direita, no local da dança



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Nesse interregno o Líder conversava com os anciãos e jovens *Bakama* mascarados sobre o motivo da dança afirmando o seguinte: "*Então senhores aqui onde estamos vão ser chamados um a um para virem e serem apresentados a esse mais velho que nos faz estar aqui; ouviram? Ouviu avó Mampana, ele veio para saber e conhecer os vossos nomes e saber o que quer dizer na nossa língua woio e para vocês também lhe conhecerem".*

Terminada a apresentação das máscaras anciãs e jovens, era momento de se iniciar com a dança festiva das *Bakama*.

Quarto momento: A dança festiva e suas canções

A dança festiva é um momento de interação das *Bakama* com a comunidade. É um ritual que é realizado em todas as manifestações em que são convidados para ocasiões especiais, nas quais representam a conceção de bênção ao evento e entidades presentes ao mesmo. Constitui um reencontro entre a comunidade e a ancestralidade, na qual se revive a tradição da Lusunzi, recebida por Velebende o Shintoma Shi Si que recebeu as leis da

sereia Lusunzi e depois por seu sucessor Tchimpanzu Chimuamina. A festa é um momento de identidade, de educação tradicional e de internalização de valores para as novas gerações.

Observou-se, pois que, após o término da apresentação do último integrante, a máscara Tendequele, tendo sido a última a ser apresentada, já não voltou ao seu lugar; a mesma passou de fronte de cada uma das máscaras jovens, tocando-as com a vassoura, num gesto de convite às mesmas para a dança. Iniciava desse modo, o ritmo da dança festiva das *Bakama* ao som do batuque, do ntenfu, e das canções tradicionais iniciadas por um homem que as animava ao meio da roda. As canções eram respondidas por um coro formado de mulheres e crianças com auxílio de palmas, conforme se observa nos seguintes retratos.

Foto 20: Mulheres participam das canções das *Bakama*



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Foto 21: Crianças participam das canções das *Bakama* batendo palmas: uma das formas de transmissão do conhecimento às gerações mais jovens



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Foto 22: *Bakama* em manifestação de dança (duas máscaras anciãs dançando Mampana a esquerda e Mabobolo a direita)



Legenda:

Fonte da foto: Pesquisa de campo

Autor da foto: Alberto Mavinga

Assim, todas as máscaras jovens rodapeavam dançando e emitindo gemidos surdos inicialmente, enquanto as mais velhas ainda permaneciam sentadas no chão. Durante essa manifestação que se pode considerar como sendo o primeiro momento da cerimônia de dança participou apenas um mais velho, Nguinguizi Manha, que acompanhava e dançava com os jovens sem ter se deslocado bastante do seu lugar. No segundo momento dessa cerimônia notou-se a integração das máscaras anciãs à dança, e todas elas dançavam ao mesmo tempo em que cada parte integrante do processo conseguia exercer o seu papel, e garantir a funcionalidade da cerimônia; refiro-me aqui, além dos mascaradas *Bakama*, do Líder geral do grupo, dos servos que cuidam das mascaradas e suas indumentárias, do percussionista que sona continuamente o batuque, dos tocadores do ntenfu que contribuem para a harmonia rítmica das canções, do entoador e iniciante de canções, e das mulheres e crianças que cantam respondendo as canções e conjugando-as com o bater sincrônico das palmas.

A dança manifesta-se num ambiente alegre e de interação contínua entre todos os agentes envolvidos. As *Bakama* rodam para esquerda e para a direita, num movimento rítmico que permite as folhas secas levantarem-se ao vento, ao mesmo tempo em que reverenciam os visitantes ou figuras ilustres do evento num gesto de saudação contínua. Entretanto, aos Servos lhes é reservado a tarefa de continuar trabalhando para a manutenção das *Bakama*, endireitando as folhas secas da bananeira (munkondo), de modo em que se torna invisível o corpo de quem está mascarado, porque as folhas secas devem cobrir todo corpo do máscarado.

Durante a cerimónia, quando um das mascaradas precisasse retirar-se por alguma necessidade, os servos acompanhavam-lhe não o deixando ir sozinho. Por diversas vezes as máscaras jovens precisaram retirar-se e foram acompanhados pelos Servos. Durante a dança era notório a interação entre as máscaras anciãs com o Líder geral e com o entoador de canções, além dos Servos que continuamente o faziam, no sentido de solicitarem canções que desejassem dançar. Num som quase imperceptível até mesmo para os que próximo delas se encontravam, percebeu-se a anormalidade no tom de voz que ecoava das máscaras; Esse fato leva a perceber que durante a dança as mascaradas assumem personalidades diferentes das que comummente são na vida real. Tornam-se possessos de entidades espirituais que passam a governá-los e a participar da cerimónia. É uma forma de

convivência com as crenças espirituais que envolvem a tradição das *Bakama*. Essa experiência é também vivida pelos balineses de maneira diferente; no caso do balineses trata-se do transe em massa que acontece em Bali conforme afirmou Geertz (2012), fazendo os indivíduos viverem num mundo incomum do que vivem, cruzando berreiras de uma outra existência.

É com essas entidades espirituais que assumem o papel, não de mascarados, mas sim das máscaras, se identificando como tal no âmbito de sua funcionabilidade, sendo chamado pelo mesmo nome e desempenhando papéis correspondentes a sua posição social no grupo.

O terceiro momento da cerimônia se evidencia quando as máscaras jovens se retiram da dança e ficam apenas as anciãs a dançarem e a solicitarem canções que desejavam dançar. Além de rodar para a esquerda e para a direita, dançavam também pareados como se desejassem unir as testas das máscaras, até que nesse momento fomos convidados a entrar ao meio da dança para com elas dançar. Era, finalmente, um gesto de bênção tradicional e ocasião de despedida em função do término da cerimônia. Primeiro foi a retirada das máscaras jovens para o santuário acompanhadas dos Servos, e depois foi a vez das máscaras anciãs a fazerem-no, também acompanhadas dos Servos.

As canções cantadas durante o ritual da dança são canções alegres e de entretenimento; entretanto possuem uma característica comum quanto ao seu significado. São canções proverbiais e educativas que procuram sempre transmitir uma mensagem de chamada de atenção e aconselhamento, para algum tipo de situação ou problema relacionado com a convivência em sociedade. Situações essas que têm a ver com formas de ser, estar e agir que caracterizam a identidade desse grupo, conforme passamos a apresentar:

1ª Canção: é usada para a animação;

(Refrão) Kene bonso me bwila (Como aconteceu)

(Coro) Ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge

(Refrão) Kene bonso bw tubila (Como dizer)

(Coro) Ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge, ngenge

Essa canção é apenas uma animação inicial onde grande parte da dança é praticada por jovens, conforme explicado inicialmente. É uma canção que simboliza algo que tenha acontecido e que se deseja despertar e chamar atenção aos membros da sociedade.

2ª Canção: expressa a alegria em estar aqui. Nhenze, significa alegria.

(Refrão) Iaway nhenze? (É alegria?)

(Coro) Nhenze (É alegria)

(Refrão) Ho bakana nhenze ko? (Não é alegria?)

(Coro) Nhenze (É alegria)

Significado: Estamos vivendo momentos de alegria; estamos alegres.

3ª Canção: É uma chamada de atenção ao Líder para que escute o que o povo diz

(Refrão) Wanga leka iwanga mana mi tuba si (Oiça e escuta o que o povo diz)

(Coro) Wanga leka iwanga mana mi tuba si (Oiça e escuta o que o povo diz)

Significado: O Líder é aquele que sabe ouvir a voz de seu povo.

4ª Canção: Expressa a desconfiança do discurso de alguém que está a faltar com a verdade.

(Refrão) Nsinga dezu me votangana nday (A corda do feijoeiro enrolou-se)

liambu liambu li ke vóvu he (Algum problema existe ali)

(Coro) Nsinga dezu me votangana nday he (A corda do feijoeiro enrolou-se)

Liambu liambu li ke vóvu he (Algum problema existe ali)

Significado: Agora está complicado; a pessoa contradiz o que afirmou e agora está sem palavra certa.

5ª Canção: Expressa o sentido de não temer o espaço que lhe pertence, o seu lugar.

(Refrão) Ntandu ay itu he tu tina boma (Esta planície é nossa não tenhamos medo)

(Coro) he he he tu tina boma (he he he não tenhamos medo)

(Refrão) Ho Tendequele wiza tu tina boma (Ó Tendequele venha não tenhamos medo)

(Coro) he he he tu tina boma (he he he não tenhamos medo)

(Refrão) Ntandu ay itu he tu tina boma (Esta planície é nossa não tenhamos medo)

(Coro) he he he tu tina boma (he he he não tenhamos medo)

Significado: A terra é nossa não tememos; conheço melhor a minha terra, os meus problemas e não temo.

6ª Canção: Expressa a persistência de problemas e diante dos mesmos se exige que se faça algo.

(Refrão) He lelo bula mbembue he a liwe (Desta vez diga algo ouviu)

(Coro) He lelo bula mbembue he a liwe (Diga algo ouviu)

(Refrão) He he lelo tuba liambue he a liwe (Desta vez diga algo ouviu)

(Coro) He lelo bula mbembue he a liwe (Diga algo ouviu)

Significado: gora diga algo; agora mostra alguma coisa; agora faça algo diante dessa situação.

7ª Canção: Expressa a eminência de um perigo no meio familiar ou num outro grupo

(Refrão) Bana ba nunvu bakatukua he (Filhotes de águia voaram)

(Coro) Bana ba nunvu bakatukua (Filhotes da águia voaram)

Significado: As crias da águia voaram. Se elas são crias, não têm asas com penas para voar, então como voaram? Sairam por quê? Para onde foram? Então existe um perigo no meio.

Finalmente as máscaras jovens saem e vão-se, ao passo que as mais velhas ficam e dançam até ao fim, havendo uma interação entre estes os entoedores de canções compostos por iniciante, coristas integrados entre crianças e mulheres jovens e adultas numa sincronia de canto e palmas ao som do batuque e do ntenfu (um instrumento de sopro).

O tenfu simboliza uma relação entre os dançarinos e o povo mantém a harmonia com as palmas das mulheres e as crianças quando algo que se tenha dito harmoniza-se com o tenfu.

5.4.2. A dança – ritual fúnebre sanguila ngó

O Sanguila Ngó é uma dança que é realizada no ritual fúnebre em que morre um integrante da organização *Bakama*, ou um grande Chefe ou Líder, desde que sejam convidados. De acordo com o Líder dessa organização, o ritual fúnebre é realizado da seguinte forma: *"Sanguila ngó tem que sair as Bakama e cantar as canções em particular para ele em uma roda, e quando no momento do enterro também tem que acompanhar, como se fosse um casal quando morre uma mulher ou um homem, devemos acompanhar e empurrar o caixão quando chega o momento de levar ao cemitério, em seguida o caixão é levado e o grupo volta. O grupo deve estar vestido conforme veste nas cerimónias e com máscaras*".

A canção:

(Refrão) Nsina lalanzi bu kuange he he (Cortaram a base da laranjeira)

He he liambu lieke nene he he (O problema já está grande)

(Coro) he he nsina lalanzi bu kuange hehe (cortaram a base da laranjeira)

Significado: Ele como velho é que fazia tudo, agora já morreu, agora está o problema grande.

Essas são palavras proverbiais que relatam o significado dos que está a acontecer para com a família da pessoa que falece. Normalmente são lamentações sobre a falta ou vazio que essa pessoa, falecida, deixa no seio familiar. Expressa o grau de vulnerabilidade ao qual a família que ficou passa a sofrer, tendo enconta a dimensão dos problemas que a família possuí e que a sua solução dependia, em grande medida, da pessoa falecida. Nesse contexto, para a cultura tradicional africana, conforme afirmou Altuna (2006), quando morre um velho é uma bibliotéca que desaparece e que se perde. Com ele, podemos afirmar, vão-se também ensinamentos experiências de vida, conhecimentos e possibilidades de consulta que a geração mais jovem, com certeza, sentirá muita falta. Não se trata, nesse contexto, de uma riqueza finenceira ou económica em que as pessoas ou a família que fica sentiriam muita falta, mas sim, de uma riqueza cultural, simbólica de que

mais falta os possa causar. Trata-se da perda de um capital social e cultural, de acordo com Goldstein (2010) e Setton (2010) em seus artigos sobre *"Hierarquias da cultura"* e *"Uma introdução a Pierre Bourdieu"*, na qual determina a posição ocupada por um agente específico e reconhecido pelo grupo que pertence e que aufere posições determinantes. Os que ficam se reconhecem que possuem um capital social de volume menor.

Etapas do ritual sanguila ngó

Primeiro momento: A entrada com os mais velhos a frente. Não veio todo grupo, vieram as seguintes máscaras e integrantes:

Mampana e Chilamba, como anciãs, Vanga Nsi e Makaia Mankondonkondo como jovens, três senhoras, servos, o percussionista e o Líder geral.

Segundo momento: Após a chegada ao local, a máscara mais velha entre as anciãs e líder do ritual sanguila ngó Mampana, foi conduzida pelo servo em frente da urna da pessoa falecida. Esta reverenciou a felecida de joelhos e abaixando a cabeça três vezes, ao mesmo tempo que fazia o movimento do pau e da vassoura para frente em direção a falecida. Depois levantou-se e balançava lateralmente, a esquerda e a direita, e bate um pé no chão; balança de novo a esquerda e a direita, bate o outro pé no chão, e balança de novo a esquerda e a direita, e bate o pé no chão. Ao finalizar o batimento do último pé movimenta o pau e a vassoura para junto da cabeça três vezes, e o apito do ntenfu é tocado três vezes. Ela se retira para se sentar.

Em seguida o servo conduz a Chilamba para o mesmo procedimento. Ela reverenciou a falecida de joelhos e abaixando a cabeça três vezes, ao mesmo tempo que fazia o movimento do pau e da vassoura para frente em direção a falecida. Depois levantou-se e balançava lateralmente, a esquerda e a direita, e bate um pé no chão; balança de novo a esquerda e a direita, bate o outro pé no chão, e balança de novo a esquerda e a direita, e bate o pé no chão. Ao finalizar o batimento do último pé movimenta o pau e a vassoura para junto da cabeça três vezes, entretanto o apito do ntenfu não tocado e se retira para se sentar.

Em seguida o servo conduz a primeira jovem Vanga Nsi, para o mesmo procedimento. Ela reverenciou a falecida de joelhos e abaixando a cabeça três vezes, ao mesmo tempo que fazia o movimento do pau e da vassoura para frente em direção a falecida. Depois levantou-se e balançava lateralmente, a esquerda e a direita, e bate um pé

no chão; balança de novo a esquerda e a direita, bate o outro pé no chão, e balança de novo a esquerda e a direita, e bate o pé no chão. Ao finalizar o batimento do último pé movimenta o pau e a vassoura para junto da cabeça três vezes, entretanto o apito do ntenfu não tocado e se retira para se sentar.

Em seguida o servo conduz a segunda jovem Makaia Mankondonkondo para o mesmo procedimento. Ela reverenciou a falecida de joelhos e abaixando a cabeça três vezes, ao mesmo tempo que fazia o movimento do pau e da vassoura para frente em direção a falecida. Depois levantou-se e balançava lateralmente, a esquerda e a direita, e bate um pé no chão; balança de novo a esquerda e a direita, bate o outro pé no chão, e balança de novo a esquerda e a direita, e bate o pé no chão. Ao finalizar o batimento do último pé movimenta o pau e a vassoura para junto da cabeça três vezes o apito do ntenfu é tocado três vezes e se retira para se sentar.

De notar que por questão de liderança, o apito do ntenfu só toca na retirada inicial que é feita pela líder responsável do ritual sanguila ngó a máscara Mampana.

Terceiro momento: Ao terminar a reverência à falecida todos as *Bakama* e as senhoras põem-se a caminhar em círculo ao som do ntenfu, ao mesmo tempo que as senhoras anunciam continuamente o "*Muene wolemuanabene"*... após caminharem em círculo durante três vezes uma das senhoras grita em voz alta o anúncio do *a Muene wole muene hehe*...as senhoras se afastam do círculo as *Bakama* rodam ao som do batuque, e num gesto de respeito e reverência sentam-se no chão na mesma posição de círculo e todos começam a reverenciar, tanto mulheres como as *Bakama*.

Levantam-se e começam a andar de novo em círculo sob o anúncio da oração de A Muene Ole por parte do Líder geral das *Bakama*:

A Muene wole ... Mabóbolo, Mampana, Chilamba, Nguinguizi Manha li Ntu, Kumbukuto Matona Mambuama, Vanga Nsi, Mbenge Mesu, Makaia Mankondonkondo, Nduenge Mesu, Benvu li Muana, Tendequele

As mulheres respondem:

A Muene muene hehehe… liambu bi tu sile madangamuna tionsi isina malavu; a mionhitu atchiom!

Tradução da oração: *A Mwene Li Wole Mwenitue*

A Mwene Li Wole Mwenitue (Nosso Chefe, Nobre)

Significado: Nosso Chefe, Nobre vai repousar à vontade.

Tradução: *A Muene muene hehehe… liambu bi tu sile madangamuna tionsi isina malavu; a mionhitu atchiom!* (Nosso Chefe, Nobre… o problema que nós fizemos entornamos toda bebida; para os nossos corações está bom).

Significado: Nos livramos do malfeitor!

Quando termina a oração, ao som do batuque todos reverenciam e dessa vez participa também a família da falecida;

Quarto momento: Levanta-se o Líder das *Bakama* anunciando a oração *a Muene wole* e as mulheres respondem a oração (ver acima), as *Bakama* voltam a se levantar e a andar de novo em círculo, e voltam a reverenciar a falecida ao som do batuque com a participação da família da malograda;

O Líder inicia de novo a oração *a Muene wole...*,e as mulheres respondem (ver acima), e as *Bakama* levantam-se e começam a caminhar em círculo ao som do ntenfu e voltam a reverenciar ao som do batuque todos: as *Bakama*, as senhoras e a família da falecida;

O Líder entoa de novo a oração *a Muene wole...*, e as mulheres respondem (ver acima), e as *Bakama* levantam-se e começam a dançar rodando para a esquerda e para a direita em círculo ao som do ntenfu; e ao anúncio do *"Muene wole..."* eles voltam a reverenciar ao som do batuque todos as *Bakama*, as senhoras e a família da falecida;

O Líder entoa de novo a canção *a Muene wole...*, e as mulheres respondem (ver acima), as *Bakama* levantam-se e começam a dançar rodando para a esquerda e para a direita em círculo ao som do ntenfu e ao responder das senhoras; e ao anúncio do Líder *"Muene wole..."* eles voltam a reverenciar ao som do batuque todos as *Bakama*, as senhoras e a família da falecida, se ajoelham abaixando a cabeça;

E por fim o Líder inicia a canção de *Bana ba nuni Bakatuka*...

Canção: Expressa a eminência de um perigo no meio familiar com a morte da falecida.

(Refrão) Bana ba nuni bakatukua he (Filhotes de pássaro voaram)

(Coro) Bana ba nuni bakatukua (Filhotes do pássaro voaram)

Significado: As crias do pássaro voaram. Se elas são crias, não têm asas com penas para voar, então como voaram? Sairam por quê? Para onde foram? Então existe um perigo no meio.

… e todos se levantam e começam a cantar e a bater palmas, no sentido de que a família da falecida entra ao meio da roda das *Bakama*, e estes a rodarem e a dançar. E em seguida ao anúncio do Líder *"Muene wole..."* eles voltam a reverenciar ao som do batuque todos as *Bakama*, as senhoras e a família da falecida, se ajoelham abaixando a cabeça;

Depois as mulheres se ajoelham e as *Bakama* em reverencia também, e elas fazem o *"Bula makunku"*(são palmas batidas por mulheres em gesto de agradecimento e respeito na resolução de problemas da tradição; enquanto se bate o *makunku*, o Líder também se abaixa e nesse momento deve haver silêncio absoluto, sob pena de quem interromper vier a pagar uma multa). Em seguida continuou a dança das *Bakama* (não tendo demorado).

Quinto momento: As *Bakama* alinham-se voltados para a urna da falecida, e o Líder anuncia a oração "*a Muene wole..."* para cada *Bakama* despedir-se a falecida de joelho e em reverência diante da urna. Uma a uma da anciã à jovem fizeram o gesto, passando também a reverênciar ao som do batuque e dançando como se tem feito comummente, e depois passam a sentar-se.

Sexto momento: Finalmente, a pós o reverenciamento a família dança também com as *Bakama* ao som do batuque, do ntenfu e das canções iniciadas pelas mulheres (não tendo demorado); em seguida as máscaras jovens vão se retirando, ficando as anciãs, como orienta a hierarquia das *Bakama*. Essa dança é mais feita com a participação de netos da falecida cantado o "*Nkaka wôwe hehe... (À Deus avó)"*; não demora e também as anciãs se retiram e o ritual termina).

A experiência afro-brasileira trazida por Bastide (1973) nos demonstra que essas práticas seculares que vigoram com o grupo por diversos períodos da história da existência das *Bakama* transpuseram o oceano, e resistem, quanto a sua prártica, no território brasileiro da Bahia, onde ainda se realizam esses rituais fúnebres do *Axexê*, com orações em forma de canto e rodando em volta do morto.

Dentro da relação de poder e das responsabilidades dos rituais que o grupo participa, o ritual do Sanguila Ngó é todo ele chefiado por Mampana, apesar de Mabóbolo ser a chefe principal entre as máscaras. Ela, a Mabóbolo, desta vez não participou; só participa nos casos em o dono do óbito solicitar três máscaras anciãs para participar. e mesmo assim, ela seria a terceira anciã: a primeira é a Mampana (líder), a segunda é a Chilamba e a terceira a Mabóbolo. Entretanto, para esse ritual somente participam quatro máscaras: duas anciãs e duas jovens, relembrando que a chefe será sempre a máscara Mampana.

Considerando que dentro da cultura dos woios de Cabinda sempre que um mais velho morre, pode até não ser chefe da família mas desde que tenha uma idade adulta, tem-se o costume de vestir luto por um período mais ou menos longo e depois tirar, isto implica que também existe o ritual oposto ao do Sanguila Ngó, que é o de tiragem de luto. Esse ritual tem o nome de Nkungi Samba. Nesse ritual a responsável é igualmente a Mampana.

Esse ritual é normalmente realizado da seguinte forma:

Faz-se uma pequena sobra e coloca-se a fotografia do membro falecido no centro e faz-se a oração de A Mwene Wole. Nesse caso convida-se a participar os Zimpungi. Essa atividade é também dirigida por Mampana e também participa a líser Mabóbolo, nesse caso, como terceira anciã.

5.4.3. Mpuela: ritual da chuva

Durante o dia dança-se sob a orientação da Benvu Li Muana. Faz-se uma festa. Depois de noite vai-se ao satuário principal onde se faz o ritual da bebida aos ancestrais e se pede a chuva. Nesse momento todo povo da aldeia permanece dentro das casas e o grupo liderado por Benvu Li Muana a frente, circula por toda a aldeia de uma ponta a outra e vice versa, entoando canções de grupo:

Bana bi vanga mau banka (Os que arrajam problemas são outros)

Bana bela kakalanga banka (Os que resolvem são outros)

Significado: Numa família os que provocam os problemas são uns, e os que os resolvem são outros.

Nesse contexto, nas casas ninguém pode sair para fora, e nenhum candeeiro pode permanecer aceso. Apenas é permitido às mulheres que estiverem na cozinha a cozinhar permanecer.

No fim, para anunciar o término da atividade o grupo vai se embora e depois vem um mensageiro gritando de ponta a ponta da aldeia o seguinte:

"Kozintela; Kozintela (é um grito de chamada de atenção).

Kaza babuenha bekivioka… (Os visitantes estão passando…)

Daí vem o silêncio e logo depois a população sai de casa.

Atualmente é difícil realizar o ritual por causa das pessoas novas que já habitam na aldeia. Entretanto, após a dança, a chuva cai.

5.5. O género e seu significado entre as *Bakama*

Falar de género na organização *Bakama* é o mesmo que tratar sobre tabus da quebra de objetos religiosos considerados sagrados. Para começar devemos perceber que a palavra *Bakama* possuí o género feminino, e significa mulheres, conforme se explicou inicialmente. Do ponto de vista da crença mitológica a sereia da qual emana a organização *Bakama* é uma mulher. Entretanto, os que exercem o protagonismo na manifestação da dança e rituais religiosos atribuídos a organização, são os homens. Porque como veremos a seguir a constatação atual da questão de género é pouco aceite por diversas organizações. Com efeito, a consideração atribuída pelo Líder das *Bakama* do Tchizo à essa questão é a seguinte:

> "Mulher não pode e também nunca foi lá, … só temos uma mulher aqui no Tchizo que participa, mas não pode ver nada, mulher não pode participar porque ela anda ser menstruada se não vai desfazer os santuários. Porque ela se está menstruada não pode aproximar onde estamos. Ela não pode se aproximar de nós porque o corpo dela tem o que em fiote se diz "Nchieto Nzambi" (Mulher de Deus, mas o significado é "Pobre Mulher"); a mulher por causa do santuário pelo menos quando faz parto não pode segurar as coisas santas ou bíblia, terço ou que... não pode segurar; quando faz parto pelo menos uns três meses sem segurar coisas do santuário. Portanto, a mulher não pode ir lá. Nos outros grupos eu não sei, mas aqui no Tchizo isso não pode acontecer. Os nossos velhos nos chamaram atenção para isso".

O fato de o Líder ter recorrido aos utensílios sacros da religião Cristã para explicar a vetação da participação feminina nos santuários e certos rituais das *Bakama*, é importante

darmos ênfase que essa religião, teve um convívio secular com as populações dessa região, razão pela qual se pode afirmar que exerceu influência sobre a regra das *Bakama*, relacionada com a não participação das mulheres nos santuários e máscaras. Essa regra funciona com todas as organizações *Bakama*, como na dos Zindunga.

Em função dessa condição biológica da mulher, ela é permitida apenas participar das canções dos eventos e preparar as refeições das *Bakama* antes de uma exibição ou ritual, desde que seja uma anciã que já esteja isenta dos períodos cíclicos da mestruação, e quando escolhida pelo Líder da organização. Mesmo nesses casos, não é permitida a entrada dessa anciã no santuário, local onde as *Bakama* conservam as máscaras, fazem seus rituais e se preparam para as manifestações externas.

Um outro elemento muito importante é a relação que se estabelece entre a educação das novas gerações e a figura da mulher na comunidade e no meio familiar, como veremos a seguir.

5.6. Os processos educacionais: das gerações adultas às mais jovens

Ora, as mulheres, na família e pela família, exercem um poder disciplinar maior e é como agentes de polícia que eles surgem desde o século XVII. No qual a Revolução Francesa reconhece o poder da família, abolindo o código que suplantava as mulheres tornando-as submissas aos irmãos e a seus maridos, não tendo, desse modo, direito a herdar bens, a não ser no caso em que fossem filhas únicas. Nesse contexto a Revolução Francesa aboliu a desigualdade de direitos e instaurou o poder da família colocando a mulher no cerne do equilíbrio familiar. Nesse contexto, Foucault vê, primeiro, as mulheres como esposa e mãe e se interessa pela função materna na organização disciplinar e pelo controle dos costumes, dos espíritos e dos corpos (PERROT, 2006, p. 68-69).

A transmissão de conhecimentos das gerações adultas para as mais jovens no contexto das sociedades das *Bakama* não foge da generalidade das características das sociedades tradicionais africanas conforme observado por Bá (1977) e Neto (2012), na qual um dos fatores envolventes do processo educacional para a transmissão de valores é de fato a oralidade. Entretanto a falta de registos escritos não impediu com que os conhecimentos pudessem ser transmitidos de geração para geração, tendo estes adotado formas e métodos de transmissão relacionados com o emprego da oralidade, leitura,

observação e registos iconográficos, que permitem a aprendizagem e internalização dos valores e conhecimentos às gerações mais jovens, conforme respodeu o líder das *Bakama*, o senhor *Vicente Manguêbele*: *"Os ensinamentos são transmitidos ... quando estamos a conviver eu ando dar conselhos que é assim, assim, tipo conversando".*

Perante o processo de transmissão de conhecimentos e valores das *Bakama* das gerações adultas às mais jovens, constatou-se que a conversa com os mais velhos, a observação das máscaras, a participação nas manifestações de dança através da entoação de cânticos e batidas de palmas junto com os mais velhos, como veremos, são ferramentas fundamentais que intervêm contribuindo para o processo educacional dentro da comunidade. Nesse caso, o êxito desse processo de aprendizagem é atribuído, em demasia ao papel da mulher. Assim, quando falamos das gerações jovens, buscamos compreender as crianças e os jovens da comunidade, que como observaremos, são dois grupos que vivenciam épocas e contextos diferentes e cada um dos grupos procurou expressar sua experiência sobre a relação com a organização.

5.6.1. A conversa com as crianças da comunidade do Tchizo

A conversa com as crianças da e na comunidade das *Bakama* do Tchizo realizou-se num dos espaços do quintal da casa do Líder das *Bakama* do Tchizo. Ao chegar no local encontrei no total eram 8 crianças, das quais 3 são meninas e 5 meninos. Ao saudá-las todas responderam-me a saudação em coro, num tom educativo característico para a própria comunidade que luta para se manter ainda conservadora.

No âmbito da cultura de pares, Corsaro (2009), observa-se que as crianças conseguem partilhar a vivência das regras, os artefatos e, os valores que identificam as *Bakama*. Esses artefatos e valores passam a ser também de seu interesse.

Assim, as crianças a prendem a construir gradualmente uma consciência sobre o *"saber ser porque ela é"*, num sentido de que a própria sociedade lhe chama para essa responsabilidade, que não lhe começa a ser apenas cobrada no grupo, mas também dos sujeitos sociais externos que observam o grupo de fora.

Nesse contexto, pude, nesse momento, constatar que elas estavam sentadas nas cadeiras e agrupadas em dois grupos diferentes, obedecendo ao princípio de género: os meninos de um lado e as meninas do outro, evidenciando a manifestação de género de acordo com os padrões culturais inculcados pela comunidade. Após as formalidades da

minha apresentação, uma pergunta, porém, introduzi para a roda de conversa com as crianças: Sabem o que é *Bakama*? Em sua resposta constatou-se que elas sabem porque os pais lhes contam a história do passado nas suas conversas e sabem que o primeiro rei chamou-se *"Tchizo Kongo.* E também, "*porque quando os Bakama saiem ninguém deve ficar no caminho, quem ficar no caminho eles batem e você fica doente, tem que pagar multa... eu dependo dos meus pais e eles pagam multa"*. Responderam entretanto, complementando entre si as respostas.

Mas o mais surpreendente foi que logo na primeira resposta a pergunta feita para sustentar a nossa conversa, as crianças revelaram dados que os mais velhos não puderam informar no momento da entrevista, talvez por esquecimento, ou poque se esperava uma ocasião especial para mu dizerem. Mas o fato é que nunca tinha escutado o nome de *"Tchizo Kongo"*, de que elas se referiram, sua posição social e papel social, antes da roda de conversa com as crianças; possuem *consciência do respeito e do sagrado* que envolve sobre aquilo que não se deve realizar durante a presença das *Bakama*, ou seja, o que é profano, bem como a *consciência de punição* perante a violação e quebra dos valores do que é sagrado, e isto chama uma terceira forma de consciência identificada com as crianças que é a "*consciência de dependência*", quando reconhecem que não podem pagar a multa por elas causada porque são dependentes dos seus pais. E aqui se evidencia o papel da família para educar seus filhos no sentido que, em primeiro lugar, devem aprender e compreender as normas que regem uma sociedade tradicional extremamente regrada, primeiro com os seus e depois com os outros.

Sobre o conhecimento do nome da área onde vivem, constatou-se nas suas respostas a seguinte afirmação:

> *"este bairro foi chamado de Tchizo porque aqui vivia o Sr. Tchizo Kongo, em sua homenagem*".

Na verdade o fato das crianças terem revelado o *Tchizo kongo* como rei e depois terem relacionado a origem do nome da aldeia em homenagem à esse rei, despertou especial atenção em abrir uma nova perspectiva de conversa com o líder das *Bakama* o Shintoma Shi Si *Vicente Manguêbele* e alguns membros de seu elenco diretivo, para abordarmos questões relacionadas com o origem da aldeia e a sucessão ao trono. Esses dados foram aproveitados para a abordagem no capítulo 2, conforme pudemos observar.

Continuando a conversa, disse-lhes que quem soubesse o que era *Bakama* poderia levantar-se; e nesse momento todos se levantaram batendo palmas cantando e afirmando o seguinte:

(Refrão) Ntandu ai ito tu tina boma-ko (a planície é nossa não temos medo)

(Coro) He he…he tu tina boma-ko (sim não tenhamos medo)

Significado: A terra é nossa não tememos; conheço melhor a minha terra, os meus problemas e não temo. Este espaço, e este chão me pertencem.

Essa é uma afirmação da identidade e do sentimento de pertença, ao qual as crianças têm consciência através das conversas que mantêm com os mais velhos. Essa canção tem um significado altruísta e de grupo, um aviso de proteção e preservação ante toda e qualquer forma de tendência a ruptura das normas sagradas que suatentam a comunidade do Tchizo e das *Bakama*. Esses valores são passados desde tenra idade às crianças da comunidade. É algo diferente, podemos nesse âmbito nos referir, de outras crianças não só de culturas ocidentais, mas das que também são de cultura tradicional africana, mas que entretanto, não se revêem como pertecentes à cultura das *Bakama*, sendo ou não sendo da cultura do woio de Cabinda.

É com esse sentimento que envolve o senso de pertencimento à cultura que partimos para outra abordagem sobre as regras que normatizam a convivência das *Bakama*, na ótica e percepção das crianças, tendo colocado a discussão sobre o que os pais aconselham em relação às *Bakama*. Nesse caso uma a uma, as crianças foram mencionando os principais conselhos que lhes são passados pelos pais em casa, ao dizerem o seuinte:

"Não deve se aproximar quando estão a dançar; É fator de respeito e de cedência de espaço ao grupo durante a dança, visto que sua forma de dançar requer que haja espaço suficiente para se realizar os movimentos de rodagem que as máscaras dançantes exercem. Outrossim a dança dos *Bakama* desperta sempre muita curiosidade e a tendência é que as pessoas se aproximam para, por perto, apreciarem a mesma.

Não podemos falar coisas que eles não fazem para as outras pessoas; O secretismo das *Bakama* suscita muitos mistérios. É comum que as pessoas fora da comunidade queiram conhecer mais algo sobre a organização e, nesse sentido, existem rituais e acontecimentos que as crianças não sabem, e até mesmo os mais velhos que não são

autorizados frequentar o Ilombe (Santuário das *Bakama*). Para se evitar especulações, elas são educadas a não proferirem informações infudadas a qualquer pessoa a respeito da organização.

Quando as Bakama estão a dançar se você se aproximar e a vassoura te apanhar ficas doente; Essa regra tem uma estreita relação com a primeira, no sentido de que se deve garantir maior espaço para a dança, e é tradição que os utensílios que elas transportam não devem tocar às pessoas sob pena de estas virem a ficar doentes e merecerem o tratamento tradicional das próprias *Bakama*.

Não pode correr onde estão a dançar, se corres ficas doente; Esse é um princípio de respeito da tradição. Onde se está a resolver problemas é preciso evitar a constante circulação de pessoas no sentido de se manter a ordem e tranquilidade no espaço. As *Bakama* exigem esse respeito porque é uma regra e norma vivida por elas.

Não pode sorrir; o problema aqui está mais pela razão pela qual se exerce sorrizo. Porque o sorrizo pode partir do próprio ritual que se está a realizar. Toda manifestação das *Bakama* é tida como sagrada. São momentos de concentração e não deve haver nada que venha deturpar o ritual que está a realizar, incorporando no mesmo elementos de fora e que podem decaracterizar o ritual.

Quando estão a passar o carro não pode passar deve parar; O respeito às *Bakama* não está apenas relacionado aos que pertencem a comunidade. Ele transpõe à toda sociedade e a todos quanto visitam o território que compreende a manifestação das *Bakama*. É norma que quando elas estiverem a passar as pessoas que estiverem próximas delas, devem evitar movimentações que possam colocar em perigo a integridade delas.

Quando estão a dançar não se pode pular coisas a toa; Essa regra esclarece que os utensílios que representam as *Bakama*, por serem coisas sagradas, não se podem pular os mesmos. Deve-se passar ao lado para se evitar outras consequências. Pode se dar ao caso que durante a manifestação uma mulher em estado de menstruação venha pular esses utensílios; logo seria algo que daria severas consequências para a mesma.

Quando alguém quer saber sobre eles, não deve ir nas crianças, deve ir nos mais velhos que conhecem a tradição; Essa regra mantém o controle sobre a comunidade e sobre a própria organização. As crianças são instruídas a dirigirem aos mais velhos toda pessoa que lhes vier solicitar qualquer informação. Como pesquisadores, essa tem sido

uma regra para o trabalho etnológico e que concorre muito para o sucesso da obtenção de informações que nos conduzem aos dados de que precisamos. O ir aos mais velhos, não é apenas porque eles conhecem a tradição, é muito mais que isso, o maior sentido é porque a própria tradição é que manda e procede dessa maneira.

É uma tradição que tem a ver com a cultura angolana"; Esta regra demonstra que as crianças desde cedo começam a perceber o lugar da sua cultura e das suas tradições. O patriotismo cultural é um desiderato que precisa ser inculcado às novas gerações, para que estas possam estar preparadas com o fenómeno incontornável da chamada *culturas globalizantes,* responsáveis pela corrente modernista. Assim, essa geração não precisará negar a tradição em virtude da chegada da cultura moderna. Ao contrário, ela saberá e compreenderá o lugar que cabe para cada uma delas.

Como se pode observar temos nove regras sobre as *Bakama*, que na ótica das crianças, não podem ser violadas.

Após procurar saber como tem sido a relação com outros meninos que não são da comunidade na escola. Um dos meninos afirmou reclamando da seguinte forma: "*Eu costumam me instigar. Falam: essa banda (lugar onde habitam pessoas) é feia, a banda não cuia (não é boa). Dizem isso porque aqui tinha falta de água e energia".*

A outra complementa a explicação da primeira afirmando que: "*Os nossos colegas não falam sobre as Bakama porque eles não saiem quando é momento da escola. Deixaram de falar não cuia e é feia, porque agora já tem água e energia. Já se aproximam junto de nós*".

As crianças em idade escolar das zonas e bairros próximos à aldeia do Tchizo, habitualmente, frequentam as aulas na escola do Tchizo, por ser a única escola mais próxima na qual os pais podem matricular os seus filhos e facilitar a mobilidade casa-escola e escola-casa. Ora, face a essa situação, as dificuldades que os alunos externos a aldeia encontravam no recinto escolar e fora do mesmo, ná ótica das crianças, era imputada ao estado de precariedade que vivia a aldeia, produto da deficiente concessão de benefícios dos serviços sociais básicos. Esse fator era percebido pelas crianças de fora, que rapidamente externalizavam essas angústias praticando o bulling às crianças colegas da aldeia, conforme se pode observar na fala das mesmas, num gesto de comparação sobre condições sociais dos locais de suas residências com o espaço que compreende a zina

escolar. Entretanto, após a superação dessas dificuldades sociais, as crianças de fora passaram a identificar condições sociais de igualdade entre ambas as comunidades, a da escola e a de residência.

> Tecnicamente, o preconceito pode ser positivo ou negativo. Pode-se ser, por exemplo, a favor ou contra estrangeiros, dependendo de sua nacionalidade. No entanto a psicologia social o termo é usado apenas no caso de atitudes negativas. Assim, o preconceito poderia ser definido como uma atitude hostil ou negativa em relação a um determinado grupo, não levando necessariamente, pois, a atos hostis ou comportamentos discriminatórios (RODRIGUES; ASSMAR; JABLONSKI, 2009, p. 150).

Outro fator importante a ser considerado é o da atual configuração demográfica do Tchizo e a facilidade de acesso à essa aldeia. O aumento da população do Tchizo, fruto da ocupação desordenada de terrenos que continua acontecendo nesse território, restringe a capacidade de mobilidade das *Bakama*, por alegadamente estarem limitadas em sair, não obedecendo ao mesmo ritmo com que se saía antigamente.

Conforme afirmaram as crianças, as *Bakama* não saiem quando a escola estiver em funcionamento. Por essa causa, não existe uma interação direta das crianças da escola com a organização, o que talvez deveria sucitar uma percepção diferenciada a respeito de comportamentos de outras crianças, ou seja, as que não são da comunidade, mas que frequentam o ambiente escolar. Essa foi uma medida tomada pela organização, no sentido de prevenir que as normas vivenciadas pela comunidade durante a sua saída fossem violadas. É uma forma de preservar a imagem da tradição e evitar que punições severas possam ser dadas a pessoas ou famílias por causa da transgressão dessas normas.

Pretendia-mos então conhecer a percepção delas com relação às máscaras *Bakama*. E para esse efeito, tínhamos que submete-las a identificação de algumas máscaras, por via de retratos feitos durante a exibição que a organização fez para satisfazer o presente estudo. Ao mostrar-lhes a foto de uma máscara, uma das meninas de 14 anos reconheceu que era Tendekele; Ao mostrar mais uma máscara três crianças reconhecem que é Nguinguisi Manha, apesar de não terem concluído o nome dizendo apenas Nguinguisi, identificaram a menina de 14 anos, o rapaz de 14 anos e o outro de 13 anos.

Ao mostrar a última foto da máscara todos reconheceram que é *"Nkaka Inunu" é o Mabóbolo*. Mabóbolo é o Líder das máscaras ou a máscara Líder das *Bakama*. Entretanto a percepção e reconhecimento foi coletivo e suscitou imensa alegria às crianças; Logo uma das crianças perguntou ao Líder das *Bakama*, que me havia acompanhado o que significa "Inunu"? Ele respondeu: *"Inunu significa o que já envelheceu muito, por isso ele é a máscara Líder".*

Então finalmente voltei a perguntar: O que vos faz saber que é *Nkaka* (avó)? Elas emitiam opiniões respondendo: *"Por causa do chapéu dele, os três pontinhos e o ngonje "sino" que carrega; Também costumam nos dizer nos mais velhos".* Disseram!

A capacidade de identificação das máscaras pelas crianças da comunidade do Tchizo foi surpreendente, ao ponto de identificarem traços específicos que pudessem diferenciar uma áscara da outra, percebendo ao mesmo tempo, o status hierárquico das máscaras ao identificarem a máscara Mabóbolo, que a áscara líder. Também puderam reconhecer positivamente as máscaras jovens e diferencia-las da máscara anciã. Estou em crer que esse reconhecimento positivo das máscaras, também teria sido feito de forma negativa se tivesse-mos que as apresentar também máscaras que, em nada tivessem que estar relacionadas com as *Bakama*. Pelo fato de não se reverem representadas nas mesmas. Assim, o reconhecimento das máscaras pelas crianças simboliza a manifestação das representações coletivas que identificam o grupo ao qual elas pertencem.

Esse domínio é fruto de um processo contínuo de socialização educativa que é estabelecida mediante a interação das crianças com os mais velhos, conforme elas afirmaram, e também pela observação, feita por elas, durante as manifestações festivas ou de outra natureza ritualistica dessa organização, nas quais têm participado direta ou indiretamente. Assim, é possível afirmar que as crianças, durante seu processo de crescimento, absorvem de forma continuada as normas e valores que identificam a comunidade à qual pertencem e põem em prática essas regras com a cosciencia de não transgredi-las.

5.6.2. A conversa com jovens da comunidade do Tchizo

A conversa com os jovens ocorreu no santuário da organização situada por de trás da casa do Líder. O ritual de apresentação foi realizado por um dos jovens responsáveis, entornando bebida num espaço sagrado (denominado Ioua) no solo próximo à base de uma

grande árvore, intercalando com o pronunciar de algumas palavras que simbolizavam o pedido de permissão aos espíritos ancestrai. E em seguida fez-se a auto apresentação de ambas as partes, bem como os objetivos da roda de conversa. Após o rito de apresentação, os cinco jovens estavam prontos para iniciar a roda de conversa. Procuramos compreender em primeira instância como esses jovens vinham lidando com a tradição das *Bakama* desde a infância. Com base no tema os jovens foram explicando suas experiências de vida desde a infância com as *Bakama*, como passamos a discutir.

Inicialmente percebe-se a partir da fala dos jovens a forma como eram educados a partir de seus pais, sobre a forma como devem se comportar em relação às *Bakama*. Como crianças pertencentes a comunidade, não apenas porque lá viviam, mas sim, porque também lá nasceram e seus pais também muito antes do que eles foi-lhes também instruído como deveriam se proceder na presença das *Bakama*. O que nos faz compreender também, que para os pais era muito mais importante instruir às crianças sobre a necessidade de se evitar o encontro com as *Bakama*, por uma imposição de condições ambivalentes: de um lado tem-se a questão da transgressão de valores, que moralmente afetam não só a criança, como também a família à que ela pertence, e do outro lado tem-se a questão económica advinda da transgressão desses valores, e que impõem aos pais o pagamento da multa severa diante dessa transgressão. Assim se configura a dupla condição, da necessidade dos pais instruírem os seus filhos sobre como se comportar diante das *Bakama*.

Como se poder constatar, a maioria dos jovens em roda de conversa enfatizou sobre a prudência que se deve ter em não se encontrar com as *Bakama*, sobretudo, frontalmente enquanto estiverem a sair.

> "Naquele tempo falando das *Bakama*, é… por exemplo quando eles estiverem para sair, vão numa atividade, quando estiverem a vir tem que se esconder até quando eles passarem dali é que você pode sair…"; "estás a ver que estão a vir em frente tem que afastar depois de eles passarem você vai seguindo."

Um outro aspecto apontado pelos jovens sobre o evitar o encontro frontal com as *Bakama*, está relacionado com questões de espiritualidade. A saída no grupo é rodeado de elementos místicos relacionados com a tradição. O que acontece quando as *Bakama* estão saindo para uma atividade? Aqui põe-se em evidência o que Milando (2013) denominou por *racionalidade espiritocêntrica*, na qual se acredita que o que faz mover

as *Bakama* são os espíritos dos ancestrais e os Bakisi Ba Si. De acordo com os jovens, quando as *Bakama* saem do santuário, vêem consigo também os espíritos dos ancestrais.

> "eles quando estiverem a vir vêm com uma ventania hostil; por exemplo dizemos assim: naquele momento que eles já estão a sair lá do santuário principal para vir aqui, todos aqueles membros que já estão falecidos todos, os espíritos deles naquele momento, naquela hora estão com eles. Estão andar para proteger; naquela hora todos aqueles já estão acordados; por isso é que você não pode dar encontro… seja o mais velho *Manguêbele*, ele não pode fazer isso".

Como se pode notar, essa regra ultrapassa a vontade humana, visto que abrange inclusive ao líder da organização sem exceção.

Assim, era preciso instruir às crianças sobre como se comportar perante a saída das *Bakama* e suas manifestações. Esse ato contem uma grande influência da mãe como figura reservada no núcleo familiar para educar diretamente os filhos, pelo fato de termos percebido que em certos momentos que envolvem a saída das *Bakama*, o pai pode não estar presente mas a mãe sempre poderá estar presente e, aliás, deve sempre estar presente e atenta para não ser surpreendida com a saída do grupo, pois se algo vier a acontecer o marido a responsabilizará.

> "Dizia a mãe que nos tempos passados até o candeeiro era proibido estar aceso se eles estivessem a passar para uma atividade para uma outra localidade ou quando estivessem numa atividade".

A narrativa em torno da experiência que os jovens possuem com relação as *Bakama*, ainda é diferente à que obtivemos das crianças entrevistadas. Nesse sentido entendemos que isso tenha acontecido porque os contextos são diferentes. Embora todas as experiências narradas pelos jovens estarem relacionadas com sua infância e adolescência, é preciso perceber que eles estão a narrar um Tchizo que ainda conservava grande parte de seus territórios e consecutivamente mantinha pouquíssimo contato com pessoas externas.

Um Tchizo *aldeia-pura* e que não tinha se beneficiado ainda dos serviços sociais básicos por parte do Estado, e que ainda fechava-se para si mesma. Ao passo que o Tchizo das crianças entrevistadas é o de hoje e totalmente diferente daquele dos jovens; um Tchizo que luta contra o avanço da heterogeneidade que se observa irreversível, fruto da presença de pessoas culturalmente diferentes, que podem provocar a crise de identidade conforme Hall (1992), fazendo surgir uma sociedade multicultural Bauman (2012). A esse respeito os jovens afirmaram que:

> "Naquela altura já não é como estamos a ver a gora, principalmente as crianças; as crianças já não têm aquele medo vejam as *Bakama* como uma coisa de brincadeira; naquele momento as crianças mesmo quando elas estiverem em exibição, você criança não pode enfrentar logo ultrapassar os mais velhos para ir a frente e ir bater palmas; não pode ficar à frente não, tem que esperar os mais velhos irem à frente depois é que vêm as crianças".

Apesar da educação que se tem dado às crianças, o contato com crianças de outras origens pode ao longo prazo trazer consequências que vão incidir nos valores do grupo. Esse processo já iniciou com a invasão dos territórios, em primeiro plano, fato que tem vindo a comprometer os espaços de sustentação e apoio às atividades da organização. A invasão aos territórios que compreendem o Tchizo é um fenómeno que iniciou no final dos anos 1980, fruto do conflito armado que provocou a migração forçada de populações rurais para o principal centro urbano da província de Cabinda, para onde passaram a fixar-se nas zonas priféricas dos bairros suburbanos da cidade de Cabinda, e consequentemente a invasão de terrenos do território do Tchizo. Os efeitos dessa invasão, atualmente, atingem diretamente a sustentabilidade do funcionamento das *Bakama* do Tchizo, pelo fato de não haver mais espaços onde os habitantes de Tchizo possam realizar as suas lavras, bem como a pória organização *Bakama* também. Os espaços com cultivo e também os que não possuem o cultivo, anteriormente, serviam de apoio à construção de todo o envolucro que se observa ao redor da máscara *Bakama*, salvaguardando a visibilidade e a identificação do sujeito mascarado, por formas a conservar o carácter sagrado e a inviolabilidade do secretismo das máscaras. Presentemente, as *Bakama* são obrigadas a viajar distâncias de 25 a 40 km, em busca desse material vegetal, que antes era encontrado ao redor de suas casas, para construir o envolucro das máscaras.

É de se compreender também, que grande parte dos locais sagrados: os santuários, o espaço onde se realizava o ritual de purificação *Mbumba Bitika* e que também se encontram enterradas as unhas de ancestrais chsfes das *Bakama*, e o cemitério das *Bakama*, permanecem nesses espaços que sofrem essa invasão de famíias com o intuito de ali construrem suas habitações e, existe uma ameaça permanente sobre a sustetabilidade desses espaços.

Os três tipos de consciência identificados nas crianças as encontramos também com os jovens: a *consciência do respeito e do sagrado, consciência de punição e a consciência de dependência*. Porém, os dois primeiros tipos de consciência possuem um

carácter geral, visto que o mesmo se aplica de forma genérica ao que tange o cumprimento de normas e regras que enaltecem os valores do grupo. São tipos de consciência vividos por todos e que garantem a coesão do grupo e de seus indivíduos, ao passo que o terceiro e último tipo de consciência, a *consciência de dependência,* ela dependente do grau de responsabilidade e independência dos indivíduos; é mais exercido nas crianças do que nos adultos, já que os adultos vão se tornando independentes dos cuidados de seus pais, podendo até possuir recursos para pagar multas em caso de haver cometido alguma transgressão com as *Bakama*, conforme explicamos anteriormente.

Assim sendo, os jovens são cientes das punições que são aplicadas quando se cometer a ruptura do que é considerado sagrado na Lei das *Bakama*, que é a lei da sereia Lusunzi. Entretanto, é preciso perceber que na convivência das *Bakama* vamos encontrar, por um lado, aquelas que são as Leis da sereia Lusunzi, que são de origem espiritual, e de carácter sagrado e que manifestam sua inviolabilidade, cujo controle e aplicação se destina aos integrantes do grupo e membros da comunidade; e por outro lado, aquelas que são a normas que devem ser seguidas pela comunidade e outras pessoas que não fazem parte dela, cuja trnasgressão das mesmas, o indivíduo fica sujeito a paramento de multas, conforme será desenvolvido mais adiante. Essas normas e multas são reconhecidas pelos jovens como se pode perceber quando afirmam que:

> …, quando eras apanhado eras submetido a uma multa; às vezes pode ser um cabrito, garrafão de vinho, garrafa de aguardente, são as coisas … e a cerveja não falta".

A multa é uma sanção pecuniária que faz parte da punição para quem viola as normas na tradição das *Bakama*. Recorrendo a explicação de seu líder principal, percebemos que existem dois tipos de transgressões: a transgressão à Lei da Lusunzi, e a transgressão às normas. O primeiro tipo se enquadra no caso em que o transgressor chega a pagar com a própria vida, essas transgressões são as que estão diretamente relacionadas com a profanação do sagrado para as *Bakama*, como por exemplo, denunciar publicamente quem é *Bakama*, ou mesmo revelar o segredo das máscaras.

Entretanto, para os membros do grupo que chegam a transgredir a lei, também existem casos em que se exige da pessoa retratar-se pedindo perdão. Esse perdão lhe é concedido mediante cumprimento das normas que eles orientarem de acordo com o peso

da transgressão realizada como por exemplo, o despedimento, conforme afirmou o líder *Vicente Manguêbele*: "*A punição é ir embora em casa e não participar mais. É dizer você já erraste… e como não podia ser, vai embora em casa e não volta mais.*

A grande dor de cabeça que atravessa a organização *Bakama* hoje é lidar com os elementos externos, conforme já nos referimos anteriormente. Assim sendo, é preciso esclarecer que os novos habitantes que ingressam na aldeia de Tchizo e os que habitam em zonas vizinhas da aldeia, encontram imensas dificuldades em poder aceitar as normas tradicionais que regulam os habitantes do Tchizo. Essas pessoas emigram de territórios diferentes trazendo consigo hábitos diferenciados, que muitos deles chocam com a ordem tradicional do Tchizo.

A fala dos jovens identifica o estado da angústia e indignação pelo que se está vivendo hoje a aldeia do Tchizo, quando a violação das normas por parte das novos habitantes do Tchizo, quando estes afirma o seguinte:

> "Agora tem outros, desde que já tem aqui muitas raças (diga-se pessoas de outras etnias ou nacionalidades), isso ali desde que já tem outras raças ignoram…"
>
> "Eu pelo menos da minha parte, eu digo, que esses nossos irmãos que vivem connosco cá no território de Cabinda sim, aqui não queremos pessoas que podem distanciar de nós não, as pessoas podem conviver connosco… mas o que é que eles estão a fazer: ignoram a tradição de outros e nós não sabemos porque quando se fala que, aqui não pode se passar, não pode se entrar, eles sempre estão a romper…"

Como se pode perceber, o que os jovens exigem é o respeito pelas normas e leis que os de fora encontraram no Tchizo. Apesar dessa convivência perturbante, até certo ponto, os donos[40] do Tchizo compreendem que é preciso haver convivência com os outros, mas desde que estes, mesmo não estando de acordo, respeitem a cultura, a tradição e a ancestralidade dos nativos.

Um fato por mim evidenciado durante a visita, em pesquisa de campo, realizada na aldeia do Tchizo, na qual o líder geral do Tchizo, na companhia de seus filhos e sobrinhos, levou-me a conhecer a aldeia, fomos até ao cemitério sagrado das *Bakama*, onde surpreendentemente encontramos uma construção sendo erguida no terreno do

[40] Do ponto de vista cultural compreende-se por donos de Tchizo os que constituem o clã fundador da aldeia. Esses são os chefes tradicionais da aldeia, com reconhecimento do poder local do Estado. Os outros formam o conjunto de habitantes que se juntaram depois engrossando a população da aldeia.

cemitério sagrado das *Bakama*. Ao presenciar o fato, tive a noção da batalha que dia pós dia os nativos de Tchizo travam para manter vivo as tradições de Tchizo.

Entretanto, alguns que violam esses espaços o fazem em tom desfiador dos poderes míticos que se atribui às *Bakama*, julgando que tais poderes já não existem, ou se calhar nunca existiram. Na visão dos jovens da roda de conversa, esse poder ainda existe, porque eles o presenciaram muito durante o seu crescimento e mesmo agora na fase adulta, quando afirmam que:

> "Mas são coisas que eles dizem que "ó *Bakama*, é nos tempos" agora nesse preciso momento eles pensam que *Bakama* já não vale nada; mas o poder ainda existe.

Ao tentar perceber com eles sobre o que os mais velhos lhes transmitem sobre a origem das *Bakama*, estes esclareceram que a origem vem da sereia Lusunzi. A sereia Lusunzi é quem foi dando explanação sobre o que fazer e como fazer, e isso incluía também para o esculpir das máscaras, bem como o nome a ser atribuído às mesmas. Consideraram ainda que a autoridade estava com um Rei que naquele momento tivera se encontrado com a sereia e recebeu as leis para as *Bakama*, ao se perceber da sua fala o seguinte discurso:

> "O Rei que estava naquele momento se encontrou com a sereia Lusunzi assim que se encontrava num santuário que já foi invadido libanda limpu, se encontrava naquele lugar onde somente tinha duas cadeiras, a sereia Lusunzi se encontrava com tal rei lá… e conversavam; a sereia Lusunzi é que estabeleceu todas essas leis que existem nas *Bakama*".

Reconhecem também na figura da sereia, como a mentora de toda a criação das *Bakama*, e explicam sobre a existência de santuários, espaços sagrados, das *Bakama*, afirmando que:

> "Tem um santuário ali na Amilcar Cabral (é um bairro próximo à cidade de Cabinda) este santuário foi criado para principalmente tratar gémeos, nascem aquelas crianças assim que vêm já sereia, essas crianças têm que vir aqui nesse lugar e ser tratado aqui. De igual modo estão os governantes "Governador(a)" quando chegam pela primeira vez para governar a província de Cabinda, também passam nesse santuário".

Desse modo, a organização tem três santuários a saber: Santuário de Amilcar[41], o santuário principal cujo nome é *Sumbi Itali*, e o santuário de casa cujo nome é *Ioua li Bakisi*. O santuário de Amilcar Cabral (é o mais próximo da cidade). O mesmo tem facilitado as *Bakama* prepararem o ritual de manifestação para quando forem solicitados para uma maifestação na cidade ou quando forem convidados a participar nas festividades da cidade de Cabinda, como tem sido frequente nos dias 28 de Maio de cada ano.

Um novo acréscimo ao que se disse foi feito mais uma vez por um deles reafirmando a origem e explicando a essência do género da sereia *Lusunzi* e o poder dela que se evidencia como sendo o que implantou o respeito perante a sociedade e as *Bakama*, e tendo também orientado a criação dos Santuários das *Bakama* (Ilombe), explicando que:

> "A origem das *Bakama* vem da sereia Lusunzi, porque a sereia é quem deu todas as pistas, não tem de ser feito isso, isso, isso, e a partir dali ela estabeleceu suas leis; e após estabelecer as leis é que se criou as *Bakama*. A sereia Lusunzi foi uma mulher, então ela estabeleceu o nome das *Bakama* porque, *Bakama* em ibinda, como disse o mais velho, é um respeito, é um respeito, naquela altura o homem para chamar a sua esposa não poderia empregar o nome dela, tinha que chamar nkama. Como a sereia era mulher, então o grupo que ela formou deram o nome de *Bakama*. As *Bakama* cada um deles tem o seu nome e o seu significado. Quer dizer cada um deles significa um provérbio. Agora atualmente já são onze e na lista dos onze ele é o quarto e o último de todos os onze é o Tendequele mas é o advogado do grupo. O Nguinguizi surgiu através daquele que tinha morrido numa guerra que tiveram com esses do povo grande. Uma guerra onde morreu um deles, porque *Bakama* entre *Bakama* não pode haver contato… *Bakama* do povo grande e do Tchizo se encontrarem não pode … se se encontrarem é guerra… é guerra entre eles; e dali morreu um que é daqui". Tive que perguntar se realmente lutam quando se encontram, o jovem respondeu que: "lutam… é mesmo assim… lutando mesmo assim do jeito como estão mascarados. Então, quando morre … a máscara Nhamusselengue é quando vem se criar… ou tiveram aquele sonho de criar de novo o Nguinguizi Manha.

Entretanto, lembram que quando crianças, quando as *Bakama* tivessem que sair, as crianças tinham que se econder, até a mãe tinha que apagar o candeeiro se fosse de noite. Nessa ocasião, a mãe quando ouvisse o apito a tocar anunciando a vinda deles ela tinha que esconder as crianças. Mesmo que tiver o pai no grupo quando for autuado na infração paga multa. Também não pode denunciar as *Bakama*; se o fizeres e eles derem conta, ao calar da noite eles matam patos, galinhas, cabras que eles encontrarem na rua e mandam a pessoa que denunciou pagar. Em caso não quizer pagar, pragueja-se e o homem começa a encher até que morre.

[41]É nome de um bairro periférico da cidade de Cabinda, abtribuído em homenagem ao Amilcar Cabral, heroi e Líder da luta anti-colonial para a independência da Guiné e Cabo Verde.

Reconhecem a existência de leis, conforme explicaram atrás e que, quando fosses apanhado a fazer uma infração pagava-se uma multa. Essa multa também podia ser paga dando: cabrito, dinheiro, peça de pano, vinho, cerveja e aguardente.

E, reafirmam que o poder das *Bakama* ainda existe; apesar de que os irmãos de Cabinda, estranhos, ignorarem a tradição, ele, o poder existe. Trata-se aqui de um poder sobrenatural proveniente da mística atribuída as *Bakama*, na qual se afirma que durante a sua manifestação ou quando saem, são revestidos e acompanhados pelos espíritos de ancestrais e dos *Bakisi Ba Si*. Eles quando saem do santuário principal vêm com os espíritos dos ancestrais. Mesmo o Líder não pode dar encontro. Hoje as crianças já dão encontro.

No contexto da relação com os colegas na escola, um dos jovens afirmou que quando estudava na escola de Amílcar e os colegas descobriram que ele era do Tchizo, começaram a chamá-lo de feiticeiro. Eram acusados que vestem máscaras e quando estivessem a falar era só aceitar a humilhação para evitar falar aquilo que não deve, afirmaram. Entretanto, afirmaram também que *"quando na escola da comunidade as Bakama estivessem a passar tinhamos que ajudar a esconder os colegas que não eram da comunidade"; "Anunciavam o dia que as Bakama iriam sair. Quando se tocava o apito ninguém podia sair. As mulheres não podem ir à lavra amarram um ramo de palmeira para não passar, e se passar é multa. Não pode dormir com mulher para os membros".* Esses conhecimentos formam obtidos dos mais velhos, principalmente com as mães, responsáveis principais pela manutenção e prevenção das crianças sobre seu comportamento perante as *Bakama,* sob pena de incorrer numa infração que os levasse a pagar multa. Outrossim, é importante perceber que a própria interação que as crianças mantinham nas relações sociais estabelecidas na comunidade e nas escolas, serviram de aprendizado para esses jovens.

Relativamente ao surgimento de novos habitantes nas terras do Tchizo, os jovens atribuem a culpa aos coordenadores sobre esse assunto; entretanto, esse assunto vai ser mais discutido com propriedade mais adiante: *"Os coordenadores cederam terrenos os que construíram não são culpados. A culpa é dos natos; agora temos membros que construíram ao longo do santuário. Os que violaram e venderam espaços próximos do santuário uns morreram e outros não gozam de boa saúde. O desafio é lutar que não desaparece para manter o poder".*

5.7. As regras e as punições: a busca da harmonia e integração social

De acordo com Foucault (2013), supõe-se que o cidadão tenha aceitado de uma vez por todas, com as leis da sociedade, também aquela que poderá puni-lo. O criminoso aparece então como um ser juridicamente paradoxal. Ele rompeu o pacto, é portanto inimigo da sociedade inteira, mas participa da punição que se exerce sobre ele. O menor crime ataca toda sociedade; e toda a sociedade está presente na menor punição. O castigo penal é então uma função generalizada, co-extensiva ao corpo social e a cada um de seus elementos. Coloca-se então o problema da medida e da economia do poder de punir.

Efetivamente a infração lança o indivíduo contra todo o corpo social; a sociedade tem o direito de se levantar em peso contra ele, para puni-lo, pois o infrator se torna o inimigo comum. Até mesmo pior que um inimigo, é um traidor, conforme veremos com as *Bakama*, pois ele desfere seus golpes dentro da sociedade (FOUCAULT, 2013, p. 86).

As organizações e grupos são regidos por leis que mantêm a sustentabilidade e manutenção dos mesmos, no sentido de que se possa torná-los mais coesos, alcançando os objetivos para os quais são fundados. Essas regras ditam as formas de ser e de estar de seus membros exercendo certa influência sobre o comportamento dos mesmos, ao ponto de se perceber se a manifestação de um comportamento é identificável ou inidentificável ao grupo. Assim sendo, de um lado a transgressão das regras do grupo suscita sempre uma chamada de atenção ou punição, de acordo com sua gravidade, do outro lado, a prática de ações que engrandecem e beneficiam o grupo suscitam elogios e promoção.

Na organização das *Bakama* a lógica do grupo não foge a regra. Quando perguntado ao Líder sobre as principais Leis das *Bakama*, este afirmou o seguinte:

"Praticamente nós aqui no Tchizo, um membro não pode ir contar nada que ele viu lá dentro:

1) *um membro não pode também dormir com mulher no dia da exibição;*
2) *não pode contar nada quem é aquele, e quem é quem, e também aquele que pergunta essas palavras, se te ouvir ele mesmo que você está lhe perguntar ou te encontrar lá dentro, vão te exigir pagar multa e se não pagares morres…*
3) *para ser um membro para chegar lá tem que chamar atenção; chamar atenção e dormir no chão e é ali onde vão te dar todas leis que você deve cumprir".*

Conforme visto através de Foucault (2013) o maior golpe para um grupo não o que vem de fora, porque ele revela-se apenas como um inimigo. O maior golpe para um grupo é o que vem de dentro da própria estrutura do grupo, aquele que convive com o grupo, aquele que opina com o grupo e com ele partilha as ideias; e esse se revê ao grupo como traidor e pessoa capaz de destruir o próprio grupo porque o conhece muito bem. Nesse âmbito, para as *Bakama*, quem viola as leis consideradas sagradas, sua punição de acordo com o Líder do Tchizo, é ir embora para casa e não participar mais; se não obedeceres pagas com a própria vida. O Líder diz à esse indivíduo nestes termos: *"você já erraste assim, assim, assim e como não podia ser, vai embora em casa e não volta mais. Se refilares podes causar sua morte".*

Cabe-nos então realizar na ótica dos resultados o que se configura em norma para a sociedade das *Bakama*, e que deve ser vivenciado por todos que possam conviver com os habitantes do Tchizo:

1) Não aproximar das *Bakama* quando elas estão saindo do santuário indo para uma atividade;
2) Não se pode apontar dedo às máscaras;
3) Não pode passar no meio das *Bakama*;
4) De noite quando estão a passar deve-se manter dentro das casas e apagar o candeeiro; nesse caso apenas permitem às mulheres que estiverem na cozinha preparando os alimentos a permanecerem lá;
5) Quando as *Bakama* estiverem passando os veículos devem afroxar a marcha ou mesmo parar;
6) A jovem não pode contrair relações sexuais antes de entrar na casa de tinta;
7) Não se deve relacionar com a mulher no chão;
8) Sempre que alguém de fora precisar saber sobre Tchizo e as *Bakama*, deve dirigir-se aos chefes da aldeia.

Constitui Lei da Lusunzi na ótica dos resultados tudo que se refere o carácter sagrado das *Bakama*, e que deve ser vivenciado pelos membros da organização como passamos a descrever:

1) Agredir a integridade física das máscaras;
2) Revelar quem é *Bakama*;
3) Dormir com mulher antes de uma exibição;

4) Violar os santuários das *Bakama*;
5) Não deve revelar segredos que acontecem dentro do santuário;

Essas normas e Leis regulam a convivência no universo *Bakama* garantindo a sua sobrevivência como grupo. O cumprimento das mesmas garantiram, determinantemente, a existência secular dessa organização que se estiva que exista desde 1491. Ressaltar que essas normas tiveram muita importância no passado de acordo com Martins (1972), porque regulavam o comportamento dos membros da sociedade cabindesa, sendo que grande parte das famílias recorriam ao Tchizo para resolver a purificação de membros familiares, quando estes violassem as normas acima enunciadas. Era um período em que o direito positivo não vigorava ainda no território de Cabinda. Atualmente, com o avanço da modernidade, da mudança e mobilidade sociais que se registam existe o livre arbítrio no cumprimento dessas normas.

Considerações finais

Os resultados do presente estudo levaram-nos a compreender a dinâmica existencial e funcional da mais tradicional organização secreta da província de Cabinda, pertecente, particularmente, à etnia dos woio. Um trabalho aturado de pesquisa etnográfica da qual contamos com a colaboração dos integrantes das organizações *Bakama* do Tchizo donde se centrou o presente estudo, as *Bakama* do Susso, as *Bakama* do Povo Grande, os Zindunga do Chinzazi, e os Zindunga do Ngoio.

Prestar prudência na observação, na audição e nas anotações de campo contribuíram para o êxito da obtenção de dados que viabilizaram responder as questões formuladas inicialmente ao conceber o projeto de pesquisa, bem como atingir aos objetivos preconizados, no sentido de garantir resposta aos valores da episteme atribuídos ao presente trabalho.

É assim que munidos de legitimidade científica, passamos a apresentar as considerações finais advindas dos resultados obtidos no decorrer do processo de interação científica realizada ao longo do período de pesquisa, que permitiram clarear elementos culturais que ao longo da história permaneciam pouco compreendidos pelos sujeitos sociais.

Assim sendo, consideramos que o termo *Bakama* provém da simbologia étnico-linguística dos Woio de Cabinda, na qual para se designar mulher no sentido de pertença à algum homem, era preciso usar o termo Nkama (mulher), para o singular, e para o plural o termo psasa a ser *Bakama* (mulheres). É nesse sentido que as *Bakama*, no sentido epistemológico dos resultados obtidos, são uma sociedade secreta que possuem origens mitológicas através da sereia *Lusunzi*, que é representada por um conjunto de onze máscaras femininas designadas por *Bakama*, são consideradas soldados e guardiães da lei da sereia Lusunzi. Outossim, elas são catacterizadas pelo secretismo hierarquizado de suas máscaras, que simboliza a mística do incognoscível e imperceptível das *Bakama*.

Apesar de no nome da organização ter o nome feminino e ser regida por leis impostas por uma figura mitológica feminina, a organização não pervê a integração de mulheres como membros efetivos, salvo apenas uma, de idade adulta, atribuída a função de cozinhar para as *Bakama* no período de alguma manifestação. Nesse contexto, o líder geral

da organização deve ser um homem. O que restringe a mulher ser aceite efetivamente no grupo, é o fato de esta, biologicamente, ser submetida a ciclos de menstruação tornando-a impura perante o carácter sagrado da organização tradicional.

Os grupos, as organizações ou até mesmo agremiações possuem datas que explicam a sua existência; como organização, as *Bakama* também existem desde a sua formação, apesar de não se conhecer ao certo, sobre desde quando elas existem, por falta de arquivos escritos que possam evidenciar tais fatos. De acordo com os resultados da presente pesquisa e, com base nos dados obtidos das anotações de Martins (1972) e Pinto (2006), permitem-nos estimar que sua origem existe num período aproximadamente desde 1491, data em que se estima terem chegado os primeiros brancos à Cabinda; evidenciado também ao fato de que as leis da sereia *Lusunzi* vieram para regular o comportamento social dos negros como o dos brancos.

Nesse sentido, os conhecimentos sobre essa organização têm estado a ser passados de geração para geração desde o período em que se estima a sua existência, obedecendo a normas e métodos de educação tradicional. Esses conhecimentos sobre o grupo são passados dos mais velhos aos jovens e crianças, com maior participação da mulher na qualidade de mãe, de acordo com os sujeitos pesquisados. Além da mãe como responsável principal para educar as crianças sobre as normas, esses conhecimentos são também absorvidos, por estas, nos momentos de coparticipação nas atividades de dança das *Bakama*; entretanto na fase da juventude, muitos conhecimentos têm sido também transmitidos diretamente em conversa dos mais velhos com os jovens, contando com a participação do líder e Ntoma Nsi Vicente Manguêbele "*Machino ma nkanku" (dançar de esquilo).*

A prevalência e sustentabilidade da organização são determinadas pela capacidade interventora de seus membros; nessa ótica, percebemos que os homens passam, mas as instituições ficam, porque vão sendo munidas periodicamente por homens capazes e que sustentam perfis adequados para corresponder com as exigências das instituições. Como todas as outras organizações, a organização *Bakama* também incorpora novos membros no sentido de reforçar ou substituir, para melhorar seu desempenho e funcionamento. Esse processo é realizado mediante um ritual de escolha criteriosa e de iniciação ao grupo, donde o novo membro passa a receber finalmente as normas e leis com as quais deve conviver para a sustentação e equilíbrio da organização. Só pode ser submetido ao

processo de ingresso às *Bakama*, quem for natural do Tchizo e que seus pais também tenham nascido no Tchizo. Nesse contexto a sucessão ao trono da chefia da organização é de caraécter hereditário e obedece ao ritual de sucessão e concessão de poder.

Inicialmente, soubemos através de informações recebidas da Secretaria da cultura da Província de Cabinda, que existiam cinco organizações *Bakama*. Para Martins (1972) todas as organizações eram chamadas de Zindunga; entretanto, a presente pesquisa apurou que dos cinco grupos identificados como sendo *Bakama* ou Zindunga inicialmente, três se identificaram como sendo *Bakama* (o do Tchizo, o do Susso e o do Povo Grande), e dois se identificaram como sendo Zindunga (o do Chinzazi e o do Ngoio). A existência de várias organizações *Bakama* e Zindunga no território que compreende hoje o antigo reino do Ngoio suscitou a divisão de seus territórios; nesse caso, suas fronteiras são definidas e separadas por rios. É justamente nesses rios onde se encontram as sereias (*Bakisi Ba Nlangu*) que orientam a cosmologia das *Bakama* e dos Zindunga, e também que ditam as regras que nenhuma dessas organizações pode violar suas fronteiras e ir fazer manifestações no território de uma outra organização; são fronteiras culturais e mitologicamente tradicionais que regulam a mobilidade dessas organizações no âmbito de suas manifestações.

Existe uma hierarquia que regula a organização das *Bakama*, na qual, apesar de possuir um líder geral, existe entre as máscaras que integram o grupo, o respeito por uma hierarquia na qual existem dois grupos de máscaras: as máscaras anciãs, que são quatro, e as máscaras jovens, que são sete. Do ponto de vista hierárquico a máscara chefe é a máscara anciã Mabóbolo; entretanto essa máscara participa como líder apenas nos rituais da dança de festa. Nos outros rituais designadamente: o fúnebre (sanguila ngó), de tiragem de luto (nkungi samba), e de chuva (mpuela), são outras máscaras que participam como líderes, mesmo que para tal a máscara chefe Mabóbolo venha ter participação em algum desses rituais, ela participará apenas como membro. Assim sendo, eis as atribuições das responsabilidades às máscaras *Bakama*: Mampana (responsável pelos rituais fúnebre "sanguila ngó" e de tiragem de luto "nkungi samba"), Benvu Li Muava (responsável pelo ritual da chuva "mpuela"), Kumbukuto Matona Mambuanbu e Vanga Nsi (são responsáveis pela logística do grupo), e Tendequele (é o advogado do grupo).

Diferentemente do estudo realizado na comunidade *dongon* sobre o secretismo de suas máscaras, Dolo (1999), na qual existe um duplo significado que se enquadra naquilo

que vemos, que é o homem oficial e que se destina para o exterior, por um lado, e por outro é o nome secreto que revela o verdadeiro sentido da máscara, observa-se que na organização *Bakama* o secretismo está evidenciado na identidade do homem que usa a máscara, traduzindo, desse modo, o verdadeiro sentido do secretismo da organização que atribuí vida própria às máscaras cujos nomes são revelados para todos. O secretismo *Bakama* é hierarquizado permitindo um certo conhecimento para cada grau ou nível de pertencimento ao grupo. Esse secretismo ancorado nas suas leis constitui um dos elementos de sustentabilidade da organização da qual se justifica sua existência secular.

A organização *Bakama* é regida por leis e normas que regulam seus membros e os integrantes da sociedade. Entretanto define-se por leis, na ótica das *Bakama*, as que resultam da cosmogonia espiritual da sereia Lusunzi, relacionados com a manutenção e sustentabilidade do secretismo das *Bakama* e que são imutáveis sob qualquer circunstância de natureza social, espriritual ou material, e que devem ser vivenciados pelos membros da organização; ao passo que as normas são os regulamentos que a organização mantém com a sociedade, sobre a forma de convivência e que são passíveis de serem mudadas de acordo com as mudanças que vão ocorrendo na sociedade, e que regulam, além dos membros da organização, os sujeitos sociais que não são membros da organização.

As *Bakama* resistem a um período secular de história, de tradições culturais e religiosas. Isso levou com que essas formas de existência e de manifestação culturais continuam sendo as formas de representação e identidade deixada pelos ancestrais através de rituais que até hoje são praticados pelas *Bakama*. Esses rituais são: a dança festiva ou comemorativa, Mbese (ritual da bênção da terra), o ritual denominado por *Sanguila Ngó (ritual fúnebre), Nkungi Samba (Ritual de tiragem de luto), e o Mpuela (ritual da chuva).*

Finalmente, essa pesquisa constatou também que os problemas de instabilidade ocorridos nos últimos vinte anos, resultantes do conflito armado estão a vulnerabilizar a sustentação material da organização das *Bakama* do Tchizo, ao mesmo tempo que constituí ameaça aos seus locais sagrados, pelo fato de haver sujetos sociais, nacionais e estrangeiros, realizando ocupações anárquicas de terrenos no território do Tchizo. Nesse contexto, caberia à autoridade do Estado ao nível do Município de Cabinda reordenar a ocupação desses espaços, de modo que se possa criar limites de proteção aos espaços sagrados do Tchizo, no sentido que se possam manter vivas as tradições seculares ali

existentes e, que do ponto de vista simbólico, representam o significado da nossa identidade cultural.

Recomendações

Recomenda-se realizar mais estudos sobre a cultura tradicional de Cabinda visto que a riqueza cultural que representa é enorme, e o fato de haver um défice na sua prática faz com que ela vai se perdendo lentamente sem, no entanto, a própria sociedade perceber sobre o seu desaparecimento, supostamente por sobreposição de outras formas de manifestação que muitas delas acabam vindo de contextos externos aos da sociedade de Cabinda;

Considerando que os resultados da tese demonstram o estado de preocupação sobre a ocupação anárquica que o território de Tchizo vive nos últimos vinte anos, e por forma a não agravar a situação relacionada com a preservação do património cultural das *Bakama* do Tchizo, a presente pesquisa recomenda que os organismos do Poder Local de Estado, nomeadamente a Administração do Município de Cabinda, em colaboração com a Secretaria Provincial da Cultura de Cabinda, adotem políticas e programas locais de preservação e sustentabilidade das culturas e tradições das *Bakama* e Zindunga, devendo para o efeito delimitar territórios sagrados que servem de herança e património cultural para essas sociedades tradicionais;

Finalmente, tendo em consideração ao manancial de dados de que dispõe a presente tese, recomenda-se que a mesma possa servir de fonte para consulta e elaboração de mateial didático para o aprendizado escolar de alunos, com o proprósito de cultivar aos mesmos valores culturais que possam contribuir a preservação das tradições e manter a cultura viva.

Referências bibliográficas

Adam Kuper: Cultura e civilização, capítulo 1. In: *Cultura a visão dos Antropólogos*. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros, 2002.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Bantu*. Portugal. Ed. Paulinas, 2006.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro. 1ª Edição, Contraponto, 1997, p 155-193.

BÁ, Hampate. *As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão*. In Introdução à Cultura Africana. Lisboa: edições 70, 1977

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Tradução Maria Eloísa Carpelo, Olívia Krahenbuhl. Primeiro volume. São Paulo. Editoda da Universidade de São Paulo, 1960.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro – Brasileiros*. São Paulo. Editora Perspectiva S.A, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Tradução José Gabriel. Rio de Janeiro. Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre conceito de cultura*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Tradução, Celso Castro. Rio de Janeiro: 6ª Ed. Jorge Zahar, 2010, p 25-40.

BOTTOMORE, T.. Grupo. In: *Dicionário do pensamento social do Século XXI*. editado por William Outhwaite, Tom Bottomore; com a consultoria de Ernest Gellner, Robert Nishet, Alain Touraine; editora da versão brasileira, Renato Lessa, Wanderley Guilherme dos Santos; Tradução de Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, p. 344-345, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro. 2ª ed: Zahar, 2011. Elias (2011)

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Rio de Janeiro. 41ª Edição: Vozes, 2013.

GEERTZ, Clifford. O Impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: *A interpretação das culturas*. 2012.

GIDDENS, Anthony. Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. *In: Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GOMES, José M. Sita. *Traços do hibridismo nas práticas de docentes universitários angolanos egressos de universidades brasileiras*. Tese, FAE-UFMG, 2011.

GREENE, Liz; SHAMAN-BURKE, Juliet. A herança familiar. In: *Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida.* Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janteiro: Jorge Zahar, 2001. P. 38-51.

HABTE, Aklilu; WAGAW, Teshome. Educação e mudança social. In: *História geral da África.* Volume VIII. África desde 1835. Editor Ali A. Mazrui, Editor assistente Christophe Wondji. Tradução MEC-Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: 3ª Ed. Cortez; Brasilia: UNESCO, 2011, p 817-847.

HALL, Stuart. *A diáspora: Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte. 1ª ed. UFMG, 2009.

HALL, Stuart. *Identidade cultural e pós-modernidade*. Belo Horizonte. (1992)

HARRIS, J.E. A diáspora africana no antigo e no novo mundo. In: *África do século XVI ao XVIII*. Tradução MEC-Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: 2ª Ed. Cortez; Brasilia: UNESCO, 2011, p135-165.

HODGES, Tony. *Angola do Afro-Stalinismo ao Capitalismo Selvagem.* Tradução: Francisco Ribeiro Soares, Miguel Miranda, Vasco Lorente Corisco, e Maria do Carmo Figueira. Principia, Publicações Universitárias e Ciências, 1º Ed. 2003.

KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: *História geral da África.* Volume VIII. África desde 1835. Editor Ali A. Mazrui, Editor assistente Christophe Wondji. Tradução MEC-Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: 3ª Ed. Cortez; Brasilia: UNESCO, 2011, p565-603.

KOENIG, Samuel. Elementos de sociologia. Tradução Vera Borda. Rio de Janeiro. Ed. 7ª, Editora Guanabara, 1968.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. A função Simbólica. Religião, arte, pensamento; língua, representações; saúde, feitiçaria, crenças. In: *Etnologia antropologia.* Tradução: Anna Hartmann Cavalcanti; revisão da tradução Jaime A. Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Souza Lima. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010. 191-225.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro. Zahar, 1986.

MACHADO, Vanda. Tradição oral e vida africana e afro-brasileira. In: *Literatura afro-brasileira*.Org. Forentina Sousa, Maria Nazaré Lima. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 77-112.

MARTINS, Pe. Joaquim. *Cabinda: Histórias – 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.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e antropologia*.Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.p 47-178.

MAZRUI, Ali A.; AJAYI, J.F. Ade. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: *História geral da África.* Volume VIII. África desde 1835. Editor Ali A. Mazrui, Editor assistente Christophe Wondji. Tradução MEC-Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: 3ª Ed. Cortez; Brasilia: UNESCO, 2011, p 761-817.

MELO, Rosa. REFLEXÕES SOBRE UMA IDENTIDADE ÉTNICA: OS HANDA. In: Identidade e género entre os Handa no Sul de Angola. Luanda. 1ª ed. Nzila.

MILANDO, JOÃO. Kindokismo (Feitiçaria) e Desenvolvimemnto. In: *Desenvolvimento e resiliência social em África: Dinâmicas rurais de Cabinda-Angola*. Luanda.1ª ed, Mayamba, 2013.

NETO, Teresa J. A. da Silva. História da educação e cultura de Angola: Grupos Nativos, Colonização e a Independência. Alpiarça. Garrido artes gráficas, 2ª Edição, 2012.

OLIVEIRA, Ana Maria de. *Elementos simbólicos do Kimbanguismo.* Luanda. EAL – edições, 2013.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: *África sob dominação colonial, 1880-1935*. Editor Albert Adu Boahen; Tradução MEC-Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: 3ª Ed. Cortez; Brasilia: UNESCO, 2011, p. 591-625.

PERROT, Michel. Michel Foucault e a história das mulheres. In: *O legado de Foucault*. Organizadores: Lucia Scanove, Marcos César Alvarez, Richard Miskolci. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 63-81.

PHANZU, Julien Nyimi. *Le Kikhimba, une « societe secrete » du peuple Kongo*. 1ª Jornada Epistemológica, (Re)pensar a dimensão científica do conhecimento. Universidade 11 de Novembro, Cabinda, Angola, 2013.

PINTO, Alberto Oliveira. A história de Cabinda na perspectiva dos cabindenses. In: *Cabinda e a construção da sua história, 1783-1887*. Lisboa. 1ª edição: Fergráfica, 2006, p. 155-211.

RODRIGUES, Aroldo; ASSMAR, E.M.Leal; JABLONSKI, Bernardo. *Psicologia social.* Petrópolis, Rio de Janeiro. 27ª Edição: Vozes, 2009.

SAHLINS, Marshall. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)*. Mana 3(1): 41-73, 1997.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Tradução do grupo de estudos sobre ideologia,

comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de psicologia da PUCRS. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

TOLRA, L. Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. A função Simbólica. Religião, arte, pensamento; língua, representações; saúde, feitiçaria, crenças. In: *Etnologia antropologia.* Tradução: Anna Hartmann Cavalcanti; revisão da tradução Jaime A. Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Souza Lima. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010. 191-225.

WALDMAN, Maurício. Africanidade, espaço e tradição: a topologia do imaginário africano tradicional nafala griot de Sundjata Keita do Mali. In: *África – Revista do Centro de Estuddos Africanos da Universidade de São Paulo*. São Paulo (SP). V.20/21, p. 219-268. 2000.

Documentos e Revistas

BRUMANA, Fernando G.. *Griaule, la etnografia del secreto*. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 11, n. 24,p. 255-295, Jul/dez. 2005.

Instituto Nacional de Estatística. Resultados preliminares do recenceamento geral da população e da habitação de Angola 2014. Setembro 2014. Disponível em: http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/2010_PHC/Angola/Angola%202014%20Census.pdf . Acesso aos 27 de Outubro de 2015.

CABRAL E BORGES. Cabinda. ESCOM, 1998.

GOLDSTEIN, Ilana. Hierarquias da cultura. In: *Revista cult.* Edi. 128, 2015. Disponível em: http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/hierarquias-da-cultura/. Acesso aos 5 de Novembro de 2015.

SETTON, Maria da G. Jacintho. Uma introdução a Pierre Bourdieu. In: Revista cult. Edit. 128, 2015. Disponível em: http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/uma-introducao-a-pierre-bourdieu/. Acesso aos 5 de Novembro de 2015.

Anexos

Anexo 1: Roteiro de entrevista semi-estruturada

PESQUISA SORE PROCESSOS EDUCACIONAIS DAS *BAKAMA*

Roteiro de entrevista semi-estruturada aos líderes

1. O que significa *Bakama*?
2. Os *Bakama* desde quando eles começaram?
3. Quantas comunidades dos *Bakama* existem aqui em Cabinda?
4. Todos *Bakama* funcionam activamente?
5. Quem é que pode ser *Bakama*?
6. Quais são as principais regras dos *Bakama*?
7. Existe algum ritual para que a pessoa possa ser *Bakama*?
8. Existem mulheres que são *Bakama*? Ou uma mulher pode ser *Bakama*?
9. Como é feita a sucessão ao trono?
10. Que tipo de ritual se faz quando um chefe morre e deve ser substituído?
11. Quem pode substituir um *Bakama* após a sua morte?
12. Como é feito o ritual fúnebre de um *Bakama* quando morre?
13. Quantas máscaras compõem os *Bakama*?
14. Além das máscaras quais são os outros instrumentos que fazem parte do ritual dos *Bakama*?
15. Em que rituais, quais são a cerimónias que os *Bakama* participam?
16. Quando vocês estão a dançar qual é o papel da mulher?
17. Como é que a geração mais velha educa a mais jovem quanto aos valores?
18. Os programas da televisão rádio não interrompem a educação dos mais novos?
19. Em termos de rituais da região como or exemplo o chicumbi, como são feitos ?
20. O que é sagrado aqui na comunidade?

Anexo 2: Mapa colonial de Cabinda



Fonte: Martins (1972).