

WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Tradução de Manuela Rocha. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2009, 436 pp.

Paulo César Alves  
Universidade Federal da Bahia

Se existem pontos de convergência nas teorias sociais contemporâneas, um deles é a centralidade concedida à noção de historicidade. É importante não confundir historicidade com história. A historicidade lhe é prévia; é o que possibilita a construção histórica. Refere-se primordialmente à ideia de que os fenômenos socioculturais estão regidos pela temporalidade (e espacialidade) e diz respeito ao fato de que é da propriedade humana a faculdade de agir, de iniciar processos novos (embora necessariamente assentados em “contextos” pré-existentes), cujos resultados podem ter certas imprevisibilidades e incertezas. Nesse sentido, historicidade é condição ontológica dos seres humanos.

A noção de historicidade guarda três importantes aspectos nas teorias sociais contemporâneas: a) lida com construções passadas (o mundo social é construído a partir das condições diretamente dadas e herdadas do passado); b) estas construções são atualizadas nas práticas, em espaços concretos, e nas interações da vida cotidiana dos atores (as formas sociais passadas são apropriadas, reproduzidas, transformadas, criadas); c) e abrem campos de possibilidades para outras condutas (a herança passada e o trabalho cotidiano sempre abrem perspectivas para o futuro). O conceito de historicidade, portanto, apresenta simultaneamente aspectos de objetivações e interiorizações da realidade social: re-

mete a mundos objetivados (os indivíduos e os grupos se servem de palavras, objetos, coisas, regras, instituições etc., legados pelas gerações anteriores, transformando-os e criando novas formas) e se inscreve em mundos subjetivos e interiorizados, constituídos de sensibilidade, de percepção, de conhecimento. Nesse sentido, as ações humanas estão sujeitas a ser ilimitadas e imprevisíveis. Afinal, toda ação – estando sempre situada em contextos específicos – está voltada para outros (humanos ou não humanos) e esses, atingidos ou afetados por elas, são também capazes de reagir. O ator nunca é simples “agente”; também é, ao mesmo tempo, “paciente”.

Mas é fundamental salientar que ao afirmar o caráter ilimitado e imprevisível da ação – base sobre a qual está alicerçada a ideia de “liberdade” humana –, não se está admitindo que a ação é um processo “cego”, algo que pode ser reduzido às meras acumulações de resultados aleatórios que se sedimentam ao longo do tempo. A condição básica do privilégio da “liberdade” da ação consiste no fato paradoxal de que nunca há desprendimento da integração geral das ações no todo social e material. É justamente essa integração, esse laço que une a atividade humana ao seu mundo (social, físico, biológico), que é indispensável para que a ação possa “transcender”, ultrapassar parte daquilo que mantém a relação.

Sendo um processo de interação com o mundo, o discurso sobre ação é uma modalidade de ação e, portanto, forma de interação que se realiza em contextos ou situações concretas. É o caso, por exemplo, da etnografia, um modo de expressão dialógica na qual o pesquisador, através de momentos específicos e circunstanciais de interação com seus interlocutores, cria um mundo, ou melhor, cria uma compreensão de mundo pelas diferenças entre as pessoas que participam de um diálogo. Nesse processo, é importante salientar o caráter eventual do encontro. Compreender é também produto de relações entre pessoas em espaço e tempo determinados, portanto de condutas, aparências, *performances*.

Em outras palavras, enquanto uma dimensão da ação social, o discurso científico é, primordialmente, uma forma de envolvimento com o outro. É desse envolvimento – do “ver com o outro”, de discursos montados por fragmentos de diálogos e encontros – que o pesquisador expressa, em seus textos, a historicidade dos acontecimentos humanos.

A etnografia de Harry West, *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*, não deixa de estar atenta às considerações esboçadas aqui. Professor de Antropologia Social na Escola de Estudos Orientais e Africanos (SOAS) da Universidade de Londres, ganhou por esse livro o prêmio Amaury Talbot do Instituto Real de Antropologia (2005). Fruto de pesquisa desenvolvida entre 1993 e 2004 no planalto de Mueda, norte de Moçambique – região habitada majoritariamente pelo grupo étnico maconde e, durante a guerra anticolonial (1964-1974), base da guerrilha nacionalista –, a etnografia tem por objetivo caracterizar o mundo da feitiçaria (*uwavi*, na língua shimaconde) como resultante de múltiplas interações das diferentes linguagens de poder existentes na história política de Moçambique. Nesse processo, a feitiçaria tem se transformado e se constitui, ao mesmo tempo, como uma forma distintiva de “conhecimento local” sobre o funcionamento do poder. Conforme admite o autor, a ambição do trabalho é dupla: reconhecer a relevância do discurso da feitiçaria como concepção e funcionamento do poder no planalto de Mueda – e, por extensão, em outras partes da África contemporânea – e, por outro lado, contribuir para o surgimento de um novo domínio de pesquisa: “o estudo comparativo do neoliberalismo e das cosmologias que continuam a encontrar expressão na esteira da expansão global do primeiro” (p. 39).

Em vez de expor os argumentos em capítulos dimensionados como artigos, West utiliza-se de capítulos curtos, amplamente enquadrados por excertos narrativos extraídos das inúmeras conversas mantidas com habitantes do planalto de Mueda. Os diálogos centrados no tema da

feitiçaria constituem a fonte e substância do livro. Com isso, produz o que James Clifford denominou de “etnografia dialógica”. Como reconhece o autor, a compreensão da *uwavi* deve-se também à colaboração, metodológica e logística, de três assistentes de trabalho de campo (Marcos Mandumbwe, Eusébio Tissa Kairo e Felista Elias Mkaima), que, embora não tenham participado na redação do livro, figuram na página de rosto.

Na senda de Bakhtin – que nos diz que os discursos estão sempre impregnados pela voz do outro e que sempre se tornam propriedade de outrem –, West situa seu estudo no campo denominado por ele mesmo de “sociologia histórica”. Discorrendo sobre o esquema cultural da *uwavi*, analisa como os habitantes do planalto de Mueda mantêm distintas sensibilidades sobre as manobras transformadoras do poder no mundo onde vivem, desenvolvendo suas próprias contramanobras e reviravoltas (*kupilikula*) nos diálogos travados historicamente com seus diversos interlocutores (administradores coloniais, missionários católicos, guerrilheiros nacionalistas, planejadores socialistas e, principalmente, os reformadores neoliberais). Na dinâmica perturbadora das diversas ordens políticas instauradas, o discurso da feitiçaria preserva “o seu entendimento de que a vida social é, inevitavelmente, uma luta infundável entre forças rivais potencialmente perigosas” (p. 46), cujos resultados são, por vezes, incertos.

O livro está dividido em três partes. A primeira apresenta uma descrição sucinta da lógica, que caracteriza genericamente o reino da *uwavi* e como ela reflete e refrata as relações sociais. Cabe observar, como West nos chama a atenção, que apesar de utilizarem a linguagem da feitiçaria, como se esta formasse um sistema estático, os habitantes de Mueda reconhecem a dinamicidade da lógica da *uwavi*. Embora mostre sinais de “repetição”, de continuidade ao longo de mais de um século de mudan-

ças turbulentas, o discurso da feitiçaria está assentado num passado histórico consideravelmente diferente do presente.

Na verdade, ainda que esse discurso constituísse uma característica da identidade maconde, recordava um passado anterior ao povoamento humano do planalto de Mueda e ao surgimento do grupo étnico maconde, ligando, assim, os habitantes contemporâneos aos actuais moradores das regiões vizinhas e membros de outros grupos étnicos, tanto quanto os distinguia deles (p. 59).

E prossegue:

Juntamente com um mundo dividido em reino visível e reino invisível, os habitantes da Mueda pré-colonial legaram aos seus descendentes uma compulsão, e um meio, para vigiarem o mundo visível em busca de indícios do funcionamento invisível e caprichoso do poder, bem como uma propensão e um método para julgarem permanentemente os motivos e as ações dos poderosos (p. 61).

Partindo desse pressuposto, West descreve a forma como, através da *uwavi*, a população local tem interpretado as forças que moldaram o seu mundo do último século, e como com elas têm interagido (parte II). No embate com os poderes exógenos, a própria *uwavi* se transforma. Os macondes e suas “tradições” emergem e cristalizam-se em interfaces com os Outros historicamente construídos, como os portugueses e guerrilheiros nacionalistas. Assim, envolvidos em processos simultâneos de alianças e divisões internas, os habitantes do planalto chegam a adotar, por vezes, as identidades desses Outros, mas, noutras casos, aspiram e conseguem diferenciar-se deles, embora percam pelo caminho algumas das “tradições” que os distinguiam.

No vórtice de encontros entre os macondes e os poderes externos, a *uwavi* é objeto de debate. Com a conquista das tropas portuguesas, por volta de 1917, a administração colonial passou a impelir os jovens para a economia assalariada, afastando-os das suas povoações e, com isso, diminuindo a sua dependência das redes familiares. No início da década de 1960, esses jovens aderiram em massa à Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) e apoiaram a guerra de guerrilha. Após a independência, o partido revolucionário Frelimo tentou substituir as formas de autoridades baseadas no parentesco e, simultaneamente, passou a repudiar as crenças na feitiçaria como “falsa consciência”, censurando-as como uma forma de “obscurantismo”, que devia ser desafiada e substituída por uma visão científica e revolucionária do mundo. Nesse processo, paradoxalmente, a *uwavi* proliferou, embora tenha sofrido mudanças substanciais. O discurso da feitiçaria inverteu, anulou ou transformou (*kupilikula*) o discurso das autoridades da Frelimo. Os anciãos viram, nos quadros da Frelimo, uma capacidade do indivíduo em transcender o mundo conhecido e visível. Eram poderosos feiticeiros que sabiam como executar “feitiços de construção”. Assim, o discurso socialista contra o obscurantismo era, para os curandeiros, apenas uma condenação (louvável) às formas malévolas de feitiçaria: os feiticeiros de perigo, de ruína e de morte. As manobras evasivas da luta de guerrilha foram compreendidas, na linguagem familiar da *uwavi*, como “ataques mortíferos a formas portuguesas de feitiçaria e/ou à colaboração com os portugueses de feiticeiros malévolos que viviam entre eles” (p. 144). As instalações de aldeias comunais, depois da guerra (1974), foram interpretadas como “uma tentativa de consolidar o poder de Estado graças à criação de condições para uma vigilância mais apertada tanto do reino visível como do invisível” (p. 144).

A terceira parte da etnografia é dedicada a examinar como os habitantes do planalto de Mueda interpretam as transformações da Moçam-

bique pós-socialista. Nesse momento, em nome da democracia, da revitalização da sociedade civil e do pluralismo cultural, os agentes da reforma neoliberal (assim como várias organizações ocidentais não governamentais) passaram a defender tanto a “validação” e o “reconhecimento” das várias “tradições” moçambicanas (visto como uma forma de “afirmação sociocultural de Africanidade”) quanto os laços de parentesco historicamente constituídos. Nesse contexto, os “curandeiros tradicionais” foram descritos como guardiões de formas de “conhecimento indígena” que valem a pena ser preservados no novo “Estado democrático” e que poderiam ter um papel a desempenhar na reconstrução das redes rurais de assistência médica. Em 1992, por exemplo, foi criada, com o consentimento do governo de Maputo, a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo) para, entre outros objetivos, mobilizar, registrar e fomentar a cooperação entre os curandeiros do país e proteger os doentes e a comunidade contra os falsos praticantes da medicina tradicional. No entanto, os curandeiros têm revelado ser agentes históricos “complicados”, resistindo às expectativas estatais e vivenciando o “desenvolvimento” neoliberal com profunda ambivalência. Embora tenham passado a praticar o curandeirismo mais abertamente, são céticos quanto à sugestão, dos novos reformadores, de criar os alicerces de uma maior liberdade e prosperidade para a população de Mueda. Nos espaços políticos e econômicos recém-abertos pela reforma neoliberal, anciãos e curandeiros consideram que o Estado atual, diferente do que aconteceu com o período socialista, abandonou os aldeões entregues aos seus próprios meios tanto para policiar o reino invisível quanto para instaurar práticas e instituições sociais através das quais se pudesse fazer justiça. Sem o compromisso estatal em fornecer recursos e serviços sociais aos seus cidadãos, a justiça extrajudicial executada pelos aldeões na nova era democrática punha em causa os direitos à segurança de pessoas e bens. Para o pensamento da *uwavi*, devido à “ina-

ção” do governo liberal, qualquer indivíduo podia agora ser mais facilmente afetado por feiticeiros e, conseqüentemente, muita gente passou a ser acusada ou suspeita de ter cumplicidade com feiticeiros maléficos.

Em suma, ao analisar a feitiçaria no planalto de Mueda, West mais uma vez explicita como as ações humanas, sendo decorrentes de um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de interações, são sempre fontes de incerteza e indeterminação do “mundo social”.