



Expediente

Editor

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Edição & Revisão

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Duarte Luciano Antunes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, Brasil

Apoena Canuto Cosenza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Eva Aparecida dos Santos, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Helena Wokim Moreno, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Maria Rosa Dória Ribeiro, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Renata Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Thiago Sapede, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas, Brasil

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Ana Mônica Henriques Lopes, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Carlos Moreira Henriques Serrano, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Irinéia M. Franco dos Santos, Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Kabenguelê Munanga, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Maria Cristina Cortez Wissenbach, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Brasil

Marina de Mello e Souza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Marina Gusmão de Mendonça, Fundação Armando Álvares Penteado, Brasil

Mônica Lima e Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

Nkolo Foé, Université de Yaoundé, Ecole Normale Supérieure, Camarões

Rodrigo Bonciani, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Ronilda Iyakemi Ribeiro, Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, Brasil

Sebastião Vargas Ferreira Netto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Autor Corporativo

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, NºXIII, Julho/2014

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária. Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

revistasankofa@gmail.com

<http://site.google.com/site/neacpusp>

neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. Artigos: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. Resenhas: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. Entrevistas: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. Documentação: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.
6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.
7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.
8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês, acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico:

revistasankofa@gmail.com.

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XVI, Ano IX, Janeiro. São Paulo, NEACP, 2016.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre a Sankofa.....	5
Apresentação.....	6
Do geral ao particular: direito e justiça nas colônias portuguesas em África (1822-1894).....	8
Tradição Oral do Império de Gaza, Identidade <i>Nyanga</i> e Contestação ao colonialismo no sul de Moçambique (C. 1895-1956).....	37
Fontes de pesquisa em Cabo Verde: o caso da Revolta dos Rendeiros no interior de Santiago (1822-1841).....	63
O poder político entre os Mbundu.....	96
Feitiçaria e esfera pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano.....	135
RESENHA - Achebe and Friends at Umuahia: The Making of a Literary Elite Terri Ochiagha.....	162
Entrevista: Percurso Artístico do Angolano Eleutério Sanches.....	164

Sobre a Sankofa

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nos possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

Apresentação

Apresentamos com grande satisfação a décima sexta edição da Revista Sankofa, marcando, mais uma vez, a nossa presença nos campos de estudos de África e da Diáspora Africana.

Nesta edição, daremos início com o artigo de Esmeralda Martinez que demonstra como, em um momento de mudanças no sistema jurídico português em 1820, leis foram mantidas nas colônias africanas para controlar as populações indígenas, definindo uma cidadania para os portugueses e marginalizando os africanos. No artigo seguinte, em um período posterior (1895-1956), Jacimara Santana retrata a contestação do colonialismo português pelos Tinyanga (médicos-sacerdotes) através da tradição oral. No sul de Moçambique, a presença portuguesa foi responsável por um processo contínuo de desprestígio do Império de Gaza. Contudo, os Tinyanga, que tinham grande prestígio no império, protagonizaram uma reação com a reinvenção de tradições que reforçavam a grandeza de Gaza.

Já Eduardo Pereira, através da análise dos ofícios de governo geral de Cabo Verde, se preocupa em compreender as relações de poder e os instrumentos legais disponíveis contra injustiças no interior da ilha de Santiago, revelando as tensões em torno do monopólio de terras e da exploração do trabalho na primeira metade do século XIX. Patrício Batsikama, em uma outra perspectiva, demonstra o modo como se estruturou o poder entre os Mbândus - grupo étnico de Angola- e destaca as incongruências entre as instituições políticas da nação angolana e o tradicional exercício de poder entre os membros do grupo.

Para finalizar a seção de artigos, contamos ainda com o artigo de Luena Pereira, que analisa o debate em Angola e África do Sul sobre a feitiçaria, identificando diferentes percepções sobre o tema. A autora se baseia em relatórios sobre feitiçaria nos dois países, que apontaram políticas para evitar ataques àqueles considerados feiticeiros, revelando conflitos em contextos nacionais distintos entre projetos de modernização e de direito tradicional.

Ainda contamos nesta edição com a resenha de Ana Luiza Silva, que nos apresenta o livro escrito por Terri Ochiagha, intitulado *Achebe and Friends at Umuahia: The Making of a Literary Elite*. Silva destaca a contribuição de Ochiagha para os campos da História da Cultura e da Crítica Literária em uma obra que examina as instituições educacionais na Nigéria que formaram uma geração de escritores pós-coloniais, dentre eles Chinua Achebe.

Encerramos a Sankofa número 16 com a reprodução da entrevista com o artista angolano Eleutério Sanches em 1997, conduzida por Carlos Alberto Alves. Aqui nos deparamos com informações interessantes sobre a sua formação e sua concepção de arte num contexto de produção angolana e africana.

Desejamos uma boa leitura!

Do geral ao particular: direito e justiça nas colônias portuguesas em África (1822-1894)

Esmeralda S. Martinez¹

Resumo: O artigo demonstra como Portugal instituiu a separação de poderes e como observou dita separação em relação às suas colônias na África. Através de leis gerais com aplicação em todo território português, (Metrópole e Ultramar) que vigoraram lado a lado com leis especiais aplicáveis somente àqueles que eram considerados indígenas pela própria legislação Especial, o Estado afastou a divisão tripartite de poderes na África, o que permitiu a aplicação de uma Justiça Especialíssima para os indígenas distribuída por autoridades que não faziam parte do Poder Judiciário, fomentando, legalmente, a exclusão dos indígenas dos direitos atribuídos aos cidadãos portugueses.

Palavras chave: justiça, colonialismo, direito, indígenas

Abstract: Resume: The article shows how Portugal established the separation of powers and how this separation was observed regarding to their colonies in Africa. Through general laws with application throughout Portuguese territory (Metropolis and Overseas) which lived with particular laws (specials) applicable only to those who were considered indigenous by its own special legislation, the State withdrew the three party division of powers in Africa, allowing the application of a Special Justice for indigenous by different authorities, who did not belong to the Judiciary Power, encouraging the indigenous exclusion of those rights attributed to Portuguese Citizens.

Keywords: justice, colonialism, law, indigenous..

A CONSTITUIÇÃO DE 1822 - PRINCÍPIOS E SEPARAÇÃO DOS PODERES

Após a Revolução Liberal de 1820 as Cortes Portuguesas foram convocadas para adoção de uma Constituição, que observasse os princípios liberais originários da Revolução Francesa, no que se refere à igualdade de todos perante a lei.

As Cortes se reuniram entre janeiro de 1821 e novembro do mesmo ano, período em que as discussões sobre os princípios a serem adotados na Constituição foram realizadas a partir das bases fixadas pelas próprias Cortes. Dentre essas bases estava a que estabelecia a divisão “tripartite” dos

¹ Mestre e Doutora em História – área de concentração história da África, Universidade de Lisboa. Email: es.martinez@uol.com.br.

poderes, o que realmente restou consagrado no Art. 30º da Constituição Monárquica: Executivo-Rei; Legislativo-Cortes, e o Judiciário. Esta separação dos poderes idealizada há séculos atrás por Montesquieu, não implicava em uma separação rígida, e sim numa divisão de funções. As funções executiva e legislativa podiam ser exercidas tanto pelo poder Legislativo quanto Executivo, que, entretanto, não poderiam exercer a função judicial.

O artigo 20º declarava que a Nação portuguesa era a união de todos os portugueses em todos os hemisférios e compreendia as colônias africanas, considerando todos os portugueses como cidadãos, inclusive os escravos que tivessem sido alforriados; portanto, todos tinham direitos e deveres iguais, o que incluía o acesso à justiça.

O país se encontrava, no que se refere à administração, incluindo-se aí Justiça, em um verdadeiro caos. Nas cortes discutia-se a adoção do sistema “tripartite” e o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei com a consequente extinção dos privilégios pessoais de foro nas causas. O relatório apresentado por Fernandes Thomaz, na sessão das Cortes Constituintes dos dias 2 e 5 de fevereiro de 1821 solicitava que uma medida urgente fosse tomada em relação à administração da justiça, tendo em vista a situação de escândalo em que ela vivia:

[...] Mas vós não ignorais, Senhores, que o meio de conservar o povo em socego He administrar rectamente a justiça. O poder da lei He o único poder respeitável porque delle vem toda a auctoridade do governo, a sua força e segurança.

Em Portugal o arbítrio dictava muitas vezes a decisão do Magistrado, porque elle o podia fazer sem responsabilidade. Nesta ordem há como nas outras grandes abusos, mas nenhuma precisa talvez de ser reformada, nem com mais promptidão, nem com mais cuidado. O escândalo He geral e geral deve ser em consequência a satisfação e a emenda [...] com tudo He preciso dar nova forma aos juisos e às instancias: He preciso facilitar por todos os meios e por todos os modos a prompta administração da justiça. Se Ella He indispensável na ordem social para fazer a felicidade do cidadão, porque há de elle vir tão longe buscar a decisão da sua demanda? Porque não há de o fraco achar em seu auxilio contra o despotismo do poderosos a auctoridadeda ley, no mesmo lugar em que Ella foi ofendida.²

Entretanto, a separação dos poderes não teria, por si só, a capacidade de fazer com que a justiça fosse igualitariamente distribuída a todos com a igualdade determinada, também, pela própria Constituição, que inspirada da Declaração dos Direitos dos Homens estabeleceu a igualdade de todos os cidadãos diante da lei, necessário se fazia uma reforma na administração, inclusive para

2 *Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias*, nº 07 de 05.02.1821, pg.39 doravante identificado como DCGE.

adaptá-la à nova Constituição, que estabelecia o princípio da liberdade e da igualdade de todos perante a lei e o princípio da legalidade. O primeiro consistia em fazer tudo o que a lei não proibia; o segundo (Art. 9º) determinava o tratamento igual de todos os cidadãos diante da lei; abolia os privilégios de foro (foro eclesiástico e o foro militar em causas cíveis) nas causas cíveis e criminais; o terceiro, o da legalidade, consistia em que a lei é que fundamentava todas as ações dos três poderes, nada poderia ser feito se não estivesse ao seu abrigo, Artigos. 2º, 3º. Em termos penais, no qual o princípio da legalidade tinha a sua aplicação mais visível, estabeleceu-se o princípio da “*nulla crime sine lege*” e em consequência, “*nulla poena sine lege*”; ou seja; não há crime sem lei que o defina e não há pena que não esteja determinada na lei.

Constando na Constituição estes três princípios e, tendo sido estabelecido no Art.20º que a Nação Portuguesa era a união de todos os portugueses de ambos os hemisférios, temos que a lei portuguesa tinha aplicação em todo o território português, o que significava que as colônias eram também regidas pelas leis gerais e implicava, em tese, na igualdade entre os africanos e portugueses.

O que começou em 1821 não teve, entretanto, grandes efeitos na estrutura do judiciário, nem na Metrópole e nem nas possessões, observe-se que, mesmo com a aprovação das bases em que se estabelecia a separação dos poderes, o Congresso Português, exercendo uma jurisdição não mais legítima, reabriu processos findos, decretou prisões, manteve cidadãos presos. (PINTO DE ALBUQUERQUE, 2003:81).

Uma nova Carta Constitucional foi outorgada em 1826, esta Carta, a exemplo da anterior, não se referia, explicitamente, ao Ultramar, isto porque, à altura, o ultramar era considerado como fazendo parte da Nação, art. 2º, ou seja; a nação era um todo formado pelo reino e seus domínios e a Constituição tinha vigência, sem ressalvas, em todo este território, o que implica em que as leis portuguesas eram válidas para as colônias, sem quaisquer alterações, portanto, a estrutura do judiciário português era a que deveria ser implantada nas Colônias. A Carta agrega mais um poder aos três já existentes: o Poder Moderador que competia ao Rei. O Art. 11º da Carta. A competência para fazer as leis, interpretá-las, suspendê-las, e revogá-las era do Legislativo embora o Rei tivesse o poder de veto através da sanção da lei.

Também a Carta de 1826, não foi suficiente para que a estrutura do judiciário fosse modificada, seja na Metrópole, seja no Ultramar, tanto é assim em 1832 foi editada a lei que

regulamentava a Justiça Portuguesa.

REFORMAR O ESTADO COLONIAL: SEPARAÇÃO DE PODERES NA METRÓPOLE, CONCENTRAÇÃO DE PODERES NAS COLÔNIAS - JUDICIÁRIO E EXECUTIVO

Esse regulamento foi feito através do Decreto nº 24 de 16 de Maio de 1832 e na introdução dele, e de mais outros que o acompanhavam, Mouzinho da Silveira, então Ministro e Secretário dos Negócios da Fazenda e Interino dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, condição em que editou as portarias acima identificadas que introduziram modificações relevantes no sistema Judiciário Português dizia:

Senhor! A mais bela e útil descoberta moral do Seculo passado foi, sem dúvida a differença de administrar, e julgar; [...]. Sem tratar precisamente das questões de jurisdição contenciosa, posso dizer com verdade, que entre os Portuguezes nunca foi bem definido, e por isso nunca bem sabido, o que podia fazer um General, e um Juiz; um Eclesiástico, ou um Capitão Mór: attribuições diferentes eram dadas indiferentemente, e sobre o mesmo individuo eram acumuladas jurisdicções não só incompatíveis, mas destruidoras umas das outras [...].³

Ele referia-se à separação de poderes do Estado: Judiciário, Executivo e Legislativo, (art. 30º da Constituição de 1822) e, com tal decreto, confirmava-se independência do Judiciário português, que passou a ter a seguinte organização: na capital do reino, e com jurisdição em todo o território nacional e no Ultramar, funcionaria o Supremo Tribunal de Justiça dividido em duas secções (civil e criminal), com composição de um presidente e oito conselheiros; nos círculos judiciais (reino e ultramar) haveria um Tribunal de segunda instância formado por um presidente e seis juizes. Os círculos judiciais seriam divididos em comarcas em que funcionaria um Juiz de Direito e os competentes jurados. Cada Comarca compreenderia julgados em que funcionaria um Juiz ordinário, e se os julgados fossem divididos em freguesias, nestas, haveria um juiz de paz. Os membros do Supremo Tribunal, os Juizes da Relação e os de Direito seriam de nomeação governamental, os juizes ordinários e os de paz seriam eleitos. (art. 178º) ⁴.

A preocupação de Mouzinho da Silveira em relação às autoridades que administravam a

3 *Collecção de Decretos e Regulamentos publicados durante o Governo da Regência do Reino estabelecida na Ilha Terceira*, 1836, p.59

4 *Idem*.

justiça era pelo fato de que essas, muitas vezes, estavam comprometidas com muitas outras situações dentro da província, o que lhes retirava, até mesmo, a própria idoneidade moral para realizar os julgamentos:

“Era um absurdo que as Camaras dependessem dos Generaes, que os Juizes fossem fornecedores, e que os Eclesiasticos fossem administradores e ás vezes Soldados; era absurdo que a lei exigisse dos Magistrados conhecimentos locais, e ao mesmo tempo os retirasse, quando começavam a adquiri-los; e era absurdo que os Militares chamassem os Julgadores, e os reprehendessem por maus fornecedores; e era absurda tanta cousa, e tanta, que a sua enumeração formaria um livro, e não um Relatório.”⁵

Vê-se, pois, que a inquietação de Mouzinho tinha razão de ser, mas não foi com a sua reforma que, no Ultramar, o problema da Justiça foi resolvido; a situação estava bem longe disto, saliente-se o fato de que, à época (1832), ainda perdurava a escravidão e a África portuguesa não tinha sido devidamente ocupada.

Mouzinho já identificara no seu relatório o fato dos aplicadores da lei no ultramar desconhecerem os costumes locais, e também o fato de que, quando eles começavam a conhecê-los, eram transferidos.

O certo é que o problema da aplicação da Justiça no ultramar não era recente, e também não foi resolvido com a reforma proposta, que logo foi objeto de novas reformas em 1836 e 1837, que restauraram a Relação de Goa e retiraram a intervenção de jurados em processos crimes;⁶ nesse último ano procedeu-se a organização judiciária em Moçambique, Angola e em S. Tomé e Príncipe.

A existência de um Poder Judiciário independente, composto de juízes e jurados, entretanto, não impediu que uma Justiça privada tivesse execução em Quelimane e Rios de Sena, o que levou à edição da Portaria de nº 35 do Governador Geral de Moçambique, Joaquim Pinto de Magalhães, determinando que o Governador local (Quelimane e Rios de Sena), fizesse valer a autoridade legal dos capitães-mores. A mudança protagonizada na reforma de Mouzinho também não afastou a autoridade, no ultramar, dos administradores- capitães-mores- bem como das Juntas de Justiça no julgamento das causas crimes.

5 Ibidem.

6 Decretos de 7.12.1836 e de 16.01.1837

Constando-me que alguns moradores do districto de Quilimane e Rios de Sena têm arrogado a si attribuições, que lhes não competem, **decidindo, ou sentenciando milandos cafreaes, que frequentemente se dão entre os colonos das terras da côroa, ou entre os mesmos colonos e os escravos dos moradores**, resultando de semelhante abuso quasi sempre o damno e prejuízo de uma das partes litigantes, pelo desconhecimento dos uzos e costumes cafreaes, que constituem direito e legislação especialmente applicavel a questões de tal natureza, ou por alguma parcialidade, quando se acham nas mesmas questões envolvidos os escravos dos moradores; e sendo certo que, em tão abusivo procedimento, há uma verdadeira invasão e usurpação das attribuições dos capitães-móres das terras firmes [...]” Citado por Almeida Cunha, 1883, p. XVIII-XIX .(grifo nosso)

As comarcas eram servidas por um juiz de direito e um ou dois juizes ordinários e, caso existissem freguesias, haveria um juiz eleito e um juiz de paz. Nas causas cíveis os juizes de direito das comarcas da África Ocidental enviavam os recursos para a Relação de Lisboa e o de Moçambique para a Relação de Goa. Nas causas crimes, entretanto, as causas eram julgadas pelas Juntas de Justiça, inclusive em relação aos crimes apenados com a pena capital. Tais juntas tinham a organização mista, pois dela participavam o governador, oficiais militares e os juizes. Os processos eram julgados verbal e sumariamente sem recursos, com sentenças que eram executadas no próprio dia em que proferidas, tudo era aplicado, indistintamente, fossem as partes africanas, ou não.

UTILIZAÇÃO DAS ESTRUTURAS “TRADICIONAIS” RESPEITO PELOS USOS E COSTUMES “INDÍGENAS”.

A maior dificuldade encontrada pelas autoridades portuguesas em relação à aplicação das leis no ultramar era o desconhecimento dos usos e costumes dos indígenas que teriam de ser observados. Para tentar resolver esta dificuldade, porquanto os usos e costumes dos indígenas eram muito diversos das condutas reguladas pelas leis portuguesas, o Governo Português, autorizado pela própria Constituição Portuguesa editava leis especiais que obedeciam a certos princípios, princípios estes que justificavam a exclusão dos indígenas, como eram denominados os africanos, dos direitos relativos aos cidadãos portugueses. Assim é que na edição dessas leis observava-se os princípios da especialidade e da urgência, tudo como uma estratégia de tirar do parlamento a apreciação das medidas aplicáveis ao ultramar, bem como afastar o acesso dos indígenas aos direitos inerentes aos

cidadãos portugueses. Ao lado destes dois princípios, estavam outros, o da missão civilizadora e o de maior relevância maior, no que se refere à aplicação da justiça, o do *respeito aos usos e costumes*, que foi observado mesmo quando Portugal decidiu pela política da assimilação.

No campo da aplicação da lei este é o princípio mais importante, porque é por ele que se realiza, na prática, o reconhecimento das instituições tradicionais dos indígenas e dos demais povos ressaltados pelo Código Civil português, porquanto é por causa dele que as autoridades administrativas e judiciais reconhecem o direito consuetudinário, e aplicam-no, o que pode ser constatado através do Acórdão de nº 31 da Relação de Moçambique em que eram partes: Apelante - Nuno Zena Binte Abdul Cadir e Apelado- Mohamade Amade Omar, ambos *mouros*: houve apelação da decisão do “*a quo*” na qual se discutia se deveria ser aplicada a lei maometana ou a lei civil portuguesa. O caso envolvia direito sucessório e o Juiz aplicou a lei maometana para decidir a questão, tendo a sua sentença confirmada pela Relação. O acordão traz em seu bojo muitas informações a respeito da aplicação dos usos e costumes determinado pelo Código Civil, de grande importância para observação deles:

“ [...] O appellante opta por esta lei e assim se procedeu na primeira instancia; a appellada, alegando que os usos e costumes dos mouros ainda não foram codificados, como ordenou o § 3º do artigo 8 do decreto de 18 de novembro de 1869, e que por isso não podem seguir-se, opta pelo Codigo Civil, e appellou. O artigo 8 do decreto citado dispoz que, desde que principiasse a vigorar o Codigo Civil, isto é, desde 1 de Julho de 1870(artigo 2º), ficaria revogada toda a legislação anterior que recaísse nas matérias civis abrangidas pelo mesmo Codigo, mas no seu 1º§ ressaltou: e em Moçambique os usos e costumes dos baneanos, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas nas questões entre elles; e no § 3º determinou que o governador geral mandasse immediatamente proceder á codificação dos usos e costumes ressaltados, que ainda não estivessem codificados, submettendo os respectivos projectos á approvação do Governo. Esta codificação não estava feita, nem ainda se fez nesta provincia, apesar das varias tentativas, e obstará esta falta a que os usos e costumes, que foram ressaltados, possam ser, aqui applicados nos tribunaes, servindo de base a julgamentos em matéria civil? Entendo que não. Os usos e costumes a que o decreto se refere, existiam já e formavam o corpo de direito da grande maioria e dos habitantes da Provincia, conforme as raças e religiões, não constituindo por isso doutrina nova que o Codigo Civil viesse introduzir e que necessitasse para a sua observância da criação de instituições ou repartições ainda não existentes, e foram ressaltados taes quaes eram para continuarem a ser lei entre aquelles que por elles se regulavam, salvo – e isto é que é doutrina nova que o § 2º do mesmo decreto estabeleceu – quando os interessados de commum accordo optassem pelas disposições do Codigo Civil. O citado § 3º, ordenando que os usos e costumes fossem

codificados, não teve em vista senão facilitar e regularizar o seu conhecimento a fim de evitar aos juizes e aos interessados os meios mais longos de que tem de lançar mão para fazer a sua demonstração nos tribunales, e não determinou a vigência dos usos e costumes até que a codificação fosse aprovada, porque não diz, e, sem isto estar bem claramente expresso, não deve entender-se que houve a intenção de, tão rápida e violentamente, substituir as normas civis de africanos estranhos aos preceitos da civilização e da sciencia jurídica dos povos europeus, por um código organizado de accordo com esses preceitos e essa sciencia[...]” p.98. O nome do Juiz que relatou a presente Tenção é Reis e Lima (grifo nosso).⁷

Também se pode constatar o respeito aos usos e costumes nas inúmeras decisões sobre divórcio, devolução de lobolo, guarda de filhos, sucessão, nos milandos submetidos ao julgamento dos administradores de circunscrição e comandantes militares.

Entretanto a grande maioria dos administradores não conheciam os usos e costumes dos indígenas, que muitas vezes, embora não houvesse cumprimento, tenha sido determinada a sua codificação, devendo-se atribuir isto, exatamente, à diversidade existente entre os inúmeros povos que habitavam as colônias, além da desídia (negligência) dos funcionários a quem incumbia este estudo e codificação. Em uma só colônia, a exemplo de Moçambique, deveriam ser pelo determinado no Código Civil de 1867 e decreto de 18 de novembro de 1869 que tornou a sua aplicação obrigatória no ultramar, respeitadas os usos e costumes dos baneanos, bathiás, parses, mouros, gentios e indígenas,⁸ o que significava a codificação de todos, e especificamente no caso dos indígenas, muitas outras teriam de ser observadas dada a diversidade étnica.

Inúmeras comissões foram criadas para a codificação, entretanto, somente uma delas, criada em 1852, elaborou o *Código Cafreal do Districto de Inhambane*, que muitas vezes serviu de guia na aplicação, pelos administradores, dos usos e costumes nas questões indígenas – milandos, que lhes eram submetidos, embora muito poucos o conhecessem e soubessem da sua existência.⁹

Quando, mais uma vez determinada a codificação, e desta vez em 1869, só há notícia do

7 *Accordãos da Relação de Moçambique*, Vol. I, (1906: 97-99)

8 *Colecção da Legislação Novíssima do Ultramar*, (1868-1869:335), daqui para frente identificado como CLNU.

9 MAGALHÃES, A. de (1907:276-304). Há neste código cafreal disposições sobre: direito civil (direito de família, sucessões, casamento, contratos); direito penal (adultério, estupro, espancamento, mortes, roubo, fogo posto); direito administrativo (reinado e sucessão do trono; emigrados e foragidos), direito processual (das provas). A autoridade que deveria decidir os milandos era o capitão-mór, cujas atribuições também podem ser encontradas também nesse código.

Código de Milandos Inhambanenses, assim mesmo, este só foi aprovado por Portaria Provincial em 1889.

A “FABRICAÇÃO” DO “INDÍGENA”: LEI ESPECIAL PARA QUEM ERA ESPECIAL - A LIBERDADE, A DIFERENÇA E A AUSÊNCIA DA CIDADANIA

A especialidade e o respeito aos usos e costumes resultou em que o tratamento para com os africanos restasse diferenciado, e quando em 1875 através do Decreto datado de 29 de abril declarou-se a extinção da condição servil e, em consequência, livres, um ano após a publicação desta lei nas províncias ultramarinas,¹⁰ todos aqueles que detinham esta condição, que fora estabelecida pela lei de 25 de Fevereiro de 1869, abolindo a escravidão em Portugal, embora não passassem, de imediato, à condição de indivíduos livres, pois, esta mesma lei, declarava a obrigação dos libertos de trabalharem para os seus patrões até o ano de 1878; tornou-se, imprescindível que esta diferença, que já se impunha na prática, fosse realmente regulamentada, legalizada.

Assim, a partir desta lei começa a delinear-se a figura do indígena fabricada pela própria legislação, para afastar qualquer a assimilação possível com os portugueses e, também, para que não se perdesse a força de trabalho que o final da escravidão e da situação de libertos, possivelmente, causaria. Doravante o indígena africano deixa de ser cidadão português perante a legislação e passa, efetivamente, a ser o diferente, o outro, aquele a quem as leis especiais deveriam ser aplicadas e de uma maneira, também, especial.

Portugal acaba com a escravidão e cria a condição de liberto e com ela a de indivíduo “tutelado”, uma vez que a lei de 1869 considerava-os menores, e, por força disto, incapazes que precisavam da tutela pública; todos os que tiveram a condição de liberdade, de acordo com a lei, ficavam sujeitos à tutela pública, art. 2º.¹¹

O que significava esta tutela pública? Significava que até o dia 29 de Abril de 1878, os que obtiveram a liberdade seriam tutelados pelo Curador Geral e pelo Governador da província e estavam *obrigados* a contratar os seus serviços por dois anos, de preferência com os antigos patrões, e tais contratos deveriam ser apresentados à autoridade.

10 D.G 293 de 24.12.1875 – Regulamento para execução da lei de 29 de Abril de 1875

11 D.G. nº 104 de 11.05.1875, p.125. Tutela é o encargo que alguém recebe para suprir o poder paternal na falta ou impedimento dos pais, Artigos 185 e 186 do Código Civil de 1867.

Estavam sujeitos a esta tutela pública, de acordo com o art. 21º do *Regulamento para execução da lei de 28 de Abril de 1875*,¹² aqueles que tivessem mais de *sete anos de idade*, que contratariam por si, ou por quem os representassem.

Caso os indivíduos identificados no art. 1º da lei e 21º do regulamento de execução (livres) que, na forma do art. 48º¹³ “recusarem-se contratar-se, ou abandonarem depois o trabalho, serão considerados *vadios*”¹⁴ e estavam “sujeitos a trabalho obrigatório até dois anos nos estabelecimentos do estado [...]”.¹⁵ Também era considerado vadio aquele que, sem motivo justificado, se ausentasse do trabalho por 15 dias consecutivos, art. 50º.¹⁶

O vadio, nos termos do Código Penal era conceituado como sendo “aquele que não tem domicílio certo em que habite, nem meios de subsistência, nem exercita habitualmente alguma profissão, ou ofício, ou outro mister em que ganhe sua vida, não provando necessidade de força maior, que o justifique de se achar n’estas circunstâncias [...]”.¹⁷

O Código Penal vigia em todo o território português, o que incluía o ultramar, entretanto, no que se refere a este último, em relação ao crime de vadiagem tinha aplicação da lei especial, inclusive porque norma de natureza especial revoga a lei geral no que ela regula. O Regulamento previa a pena de trabalho forçado pelo prazo de, até 2 anos,¹⁸ enquanto na Metrópole a pena máxima era de 6 meses. Observe-se a sutileza: na capital do reino a pena era de até seis meses; nas colônias, esta pena poderia alcançar até dois anos, ou seja, ela poderia ultrapassar o máximo estabelecido para a metrópole a critério exclusivo do julgador.

No art. 89º o regulamento refere-se aos reincidentes, acreditando-se que seja o caso dos indivíduos que já tivessem sido condenados e cumprido a pena pelo crime de vadiagem, ou seja; tenham trabalhado por dois anos, e não comprovem que, depois deste período, tenham sido contratados; nesses casos eles estariam “sujeitos ao trabalho obrigatório pelo máximo de tempo determinado no art. 27º e nos termos ahi estabelecidos, conforme a disposição do art. 86º do Código

12 D.G. nº 293 de 24.12.1875, pp. 329-336

13 Idem.

14 D.G. nº 104 de 11.05.1875, art. 27º

15 Idem, § 1º do art. 27º

16 D.G. nº 293 de 24.12.1875, p. 332

17 Art. 256º do Código Penal Português de 1852

Penal [...]”¹⁹ A pena estabelecida no art. 27º seria de 2 anos, não existindo qualquer graduação, era a pena máxima que deveria ser aplicada.

Em relação ao processo, não há indicação na lei a que autoridade pertencia a competência para o julgamento dos vadios, porque necessariamente teria de existir julgamento e uma sentença, porque a lei, no art. 88º refere-se, textualmente, que os indivíduos que “forem julgados vadios”.

As leis transformadoras do status do indígena não pararam por aí, muitas outras foram criadas não só em termos de direito material, como de direito formal, as desta última natureza criavam procedimentos e autorizavam autoridades processantes, não pertencentes ao judiciário, a lhes dar aplicação, ou seja, havia uma jurisdição especial para os indígenas.

Logo após a edição da reforma do Judiciário é editado o *Regulamento para os contratos de serviços e colonos nas províncias da África portuguesa*. O regulamento introduz medidas de proteção ao trabalhador indígena, pode-se dizer até: com ele começa o que a ser criado um “direito do trabalho” a ser aplicado nas colônias, que ratifica inúmeras medidas já existentes no regulamento de 1875, medidas que foram muito contestadas e que, por causa destas contestações, foram criadas outras leis, leis que continuavam a modificar o “*status quo*” do indígena, identificação que é acatada pela lei exatamente para criar normas que só a estes seriam aplicadas.

Nessa lei, e continuando o iniciado no Regulamento de 1875, o indígena, caso não fosse considerado vadio, e isto deveria ser declarado judicialmente, ou seja, através de uma sentença penal, tinha a liberdade de contratar o seu trabalho nos termos definidos no Regulamento, sob o império da liberdade contratual. Já não era mais tutelado, isto no dizer da letra da lei, artigos. 6º a 8º do Decreto, mas como um indivíduo que deve merecer a atenção do Estado para não ser enganado, ludibriado, e para que a contratação do seu trabalho não lhe fosse prejudicial; enfim, cabia ao Estado exercer a fiscalização do cumprimento da lei.

Com a edição do *Regulamento para os contratos de serviços e colonos nas províncias da África portuguesa*, instaurou-se, teoricamente, a era da liberdade contratual em relação ao trabalho indígena, embora isto tenha durado muito pouco, e a liberdade não passasse do mero tom do discurso.²⁰

18 Art. 88º da Lei de 20.12.1875

19 Art. 89º da Lei de 20.12.1875

20 O Regulamento local de Moçambique que deu execução ao Regulamento Geral de 1878 naquela província, contrariando todo e qualquer princípio liberal, cerceia a liberdade de ir e vir dos serviços, ao estabelecer no seu art.

A lei em questão fixava os limites mínimos que deveriam ser observados para a contratação dos serviçais e, por isso mesmo, era necessária uma fiscalização por parte das autoridades competentes, a fim de que estas condições mínimas fossem cumpridas, aliás, um princípio do direito do trabalho até hoje considerado. O Estado, em proteção ao trabalhador, aquele considerado mais fraco na relação de trabalho, fixa as condições mínimas que devem ser atendidas nas contratações, admitindo, entretanto, que as partes possam, através de negociação coletiva, estabelecer condições inferiores, diante de situações que possam justificá-las e desde que assim acordem. No entanto, e ainda assim, esta liberdade é fiscalizada, porque estas negociações são feitas com a participação dos representantes do Estado.

O fato é que, no caso da lei analisada, o Estado estava presente com a obrigação de assegurar a pseudo “liberdade contratual”, dentro do que a lei estabelecia, nos moldes já explicitados, acabava-se com a tutela, criando-se a figura do “protector nato”.

O Regulamento traz muitas obrigações para os patrões que, indubitavelmente, beneficiavam os indígenas e que traduziam a intenção do legislador de lhes dar um tratamento mais humanizado e mais condizente com os princípios liberais inspiradores da lei, e fixa as obrigações dos indígenas, que além da própria obrigação do trabalho em si, também deveriam cumprir outras ali especificadas. A pena para o caso descumprimento dessas obrigações era o “trabalho forçado”, porquanto aquele que faltasse por 15 dias ao serviço seria tido como “vadio” art. 53º e, nos termos do art. 90º, estava sujeito ao trabalho obrigatório, de até dois anos, em estabelecimentos públicos.

O regulamento em questão tem importância para o nosso tema, porque traz para a jurisdição civil, que é o caso de qualquer assunto relacionado com a contratação de serviçais, questões que teriam de ser tratadas na jurisdição penal. Apropria-se de tipos penais, desconfigurando-os, para, inclusive, aumentar a punição, e, não só: estabelecia procedimentos diversos e autoridades estranhas ao judiciário para julgar e aplicar a pena.

Observe-se bem o que as hipóteses para o crime de vadiagem eram inúmeras e o *Regulamento Provincial para a Execução do Regulamento de 1878 em Moçambique*,²¹ estabelece

31º que: “Posto sejam de folga os dias santificados, os serviçais obrigar-se-hão a não sair da propriedade *sem licença do patrão*” (grifo nosso). Aqui o discurso não foi traído pelas palavras, ele diz exatamente o que se queria dizer, não havia qualquer liberdade, os indígenas estavam confinados na propriedade de onde não saíam caso não autorizados. Regulamento aprovado em 25 de maio de 1881, *CLNU*, Vol. XI, 1881-1882, Lisboa, Imprensa Nacional, pp. 54-65.

21 *CLNU* Vol. XI, 1881-1882, pp. 54-65.

mais uma, porque nele há um dispositivo que determina o prazo em que é permitida a ausência do indígena por motivo de doença; digo que há uma fixação do prazo, porque o doente só tem o direito a recebimento de salário pela doença que tenha duração de “três dias”, mas do que isto, art. 9º § 1º, perde o direito ao recebimento do salário²².

Assim, o regulamento de 1878 abre a porta para a “especialização” da aplicação da justiça no que se refere às questões relativas aos contratos de trabalho dos “serviçais”, que nessa categoria somente poderiam ser “indígenas”. Daí para frente muitas autoridades tiveram competência para julgar os indígenas, competência que se estendia desde as questões do próprio trabalho em si, passando pelas das infrações aos regulamentos, que se transformavam em crimes e assim eram punidos com penas de trabalhos correcionais, até às questões cíveis e penais.

ESTRUTURAS E REFORMAS PARA O ULTRAMAR: A OBSERVAÇÃO DOS CODIGOS METROPOLITANOS – PENAL, CIVIL E PROCESSUAL CIVIL

Leis Especiais, como o caso da acima citada, tinham autorização constitucional para serem criadas, mas junto a essas, e muitas vezes conflitando com elas, vigiam os Códigos da Metrópole nos territórios ultramarinos e o Código Penal Português que foi publicado em 1852 não foi exceção.²³

A aplicação do Código Penal no ultramar foi criticada no Reino, por força do estabelecido em relação aos castigos corporais, que restaram proibidos. A preocupação é bem demonstrada em artigo publicado no Jornal *Gazeta dos Tribunais* em que o seu autor faz comentários e ponderações a respeito do entendimento do Juiz de direito e do delegado da comarca em que deveria ser aplicado o Código Penal no caso do escravo ser castigado pelo senhor, uma vez que tal código deve ser aplicado a todos, que “[...] a lei (dizem elles) é igual para todos quer proteja, quer castigue. Senhor. – escravo – liberto sujeito ao trabalho, etc., todos são ali cidadãos iguaes perante a lei do Cod. Penal [...]”²⁴. Dizia ele:

Estes princípios, só agora em sua plena execução pela primeira vez n’este juízo de direito de Loanda, tem produzido, como era de esperar, um certo

22 Idem, p.54.

23 *Annaes do Conselho Ultramarino*, Parte Oficial, série I, pp.271-272

24 *Gazeta dos Tribunais*, Vigésimo Quinto Anno, nº 3654, 1865, pp. 494-504- Um assinante.

alarme n' esta cidade, que traz sobressaltada a gente que possui escravos ou libertos, pelo constante risco que está de ir parar á cadeia.[...] Quem dá uma bengalada, um bofetão no seu escravo ou liberto, por desobediente e insubordinado, e não querer trabalhar, fazendo-lhe uma leve arranhadura, ou contusão, é querelado e pronunciado, ela vai parar na horrenda cadeia d' esta cidade, e lá vai fazer companhia n' aquella tão asquerosa e repugnante prisão aos escravos e pretos gentios facinorosos; e o escravo assim *injuriado e contuso*, indiferente a taes injúrias e contusões vai saltar de contente em plena liberdade e ócio todos os dias em frente da cadeia, escarnecendo do seu próprio senhor em sua presença [...].²⁵

Em conclusão, o autor diz que é impossível aplicar na Colônia, indistintamente, em relação aos escravos e libertos o Código Penal, acrescentando que eles são “pretos boçaes e gentios, que não trabalham, senão obrigados, e que não ligam a menor idéa á nossa justiça [...]”²⁶. A Colônia em questão era a de Angola.

O fato é que o Código Penal deveria ter aplicação nas Províncias, embora algumas leis especiais, editadas com a permissão do Acto Adicional de 1852, criassem muitos tipos penais e penalidades diversos dos estabelecidos na codificação metropolitana.

Sem dúvida alguma que a aplicação de uma legislação penal era necessária, pois o combate à criminalidade era essencial em territórios em que hábitos tradicionais levavam ao cometimento de crimes, que deveriam ter punição imediata, a exemplo dos assassinatos praticados por força de “feitiços”, isto é: quando algum africano achava que um outro fez algum feitiço, seja para si próprio, seja em relação a algum seu parente, matava ou mandava matar a pessoa que fez ou encomendou o tal “feitiço”.²⁷

Em 1883 o Governador Augusto Coelho em relatório enviado à Metrópole, depois de quase 30 anos de determinada a aplicação do Código Penal nas colônias diz:

Como v.ex^a verá pelos mappas, grande é o movimento criminal nesta comarca, enorme em extensão e bastante povoada, ainda que a percentagem da criminalidade seja em pequena escala, não deixa todavia de me causar, e a todos os empregados do juízo, os maiores embaraços. Rarissimo é o processo que não leve mais de um ou mais annos para se poder preparar;

25 Idem.

26 Ibidem.

27 *Accordãos da Relação de Moçambique*, VI. VI, Processo nº 1122 p. 5. O réu Massunguine ô Chaisse foi condenado a vinte e cinco annos de degredo por ter morto em 6 de fevereiro de 1908 com uma zagaiada, o seu filho de nome Nambora, por este o arguir de ter feito feitiço ao neto Mombolalena.

testemunhas a distancias enormes e que em geral não vem à cabeça da comarca, ou por não serem conhecidas de auctoridade administrativa, ou pela difficuldade da intimação; corpos de delicto incompletos, e em geral nullos, é quasi sempre o que do interior é enviado à comarca. Na ratificação do despacho de pronuncia tenho seguido o systema de apontar todas a nullidades e suppril-as conforme posso.”²⁸

O que a citação acima nos indica é que a aplicação tão somente do Código Penal e de seu processo, de muito pouco adiantaria no ultramar, como em termos gerais não funcionou na sua totalidade, tendo em vista a grande existência de “crimes especiais”, que somente poderiam ser praticados por indígenas, e tipificados em legislação especial. O que funcionava era a Justiça tradicional dos indígenas e aquela diretamente aplicada pelo capitão-mór, quando os milandos chegavam até ele. Na verdade, os capitães-mores, nos casos que eram da sua competência²⁹, não aplicavam o Código Penal, e sim uma justiça híbrida, fomentada pela lei, que autorizava essa autoridade a ser um aplicador daquela, continuando, exatamente, o que Mouzinho da Silveira queria combater em 1832, que era a unicidade da autoridade em uma pluralidade de funções.

A autoridade dos capitães-mores foi utilizada por um grande período colonial, não só em África, como, também, no Brasil colônia, quando estes detinham os poderes de administração e de aplicação da Justiça. O cargo desapareceu, mas a aplicação da Justiça, por quem não fazia parte do Judiciário, não; comandantes militares, chefes de posto, administradores de concelhos foram algumas das autoridades utilizadas na distribuição dela.

Acontece, entretanto, que apesar da aplicação de penas diversas das estabelecidas no código penal, bem como tipificação de crimes não pertencentes ao estatuto penal metropolitano, vez que se criou vários tipos penais em que só figuravam como agentes os indígenas, o monopólio da

28 COELHO, A; (1883, 332). Neste mesmo relatório o Juiz Antonio Almeida Cunha, que relata as suas atividades para compor o relatório final do Governador Geral Agostinho Coelho, critica a Junta de Justiça e acrescenta que na Comarca de Quelimane, da qual era ele titular “[...] O movimento criminal n’esta comarca seria muito maior se não fosse o decreto de 18 de novembro de 1869, e então impossível seria dar-lhe andamento. Os indígenas têm auctoridades propriamente suas, que lhes decidem as suas questões (milandos), e com nomes especiais (sangiras, samações, capitães); quando se não conformam com a decisão, vão ao capitão-mór, e na falta d’este ao arrendatário do prazo, e ainda em último recurso ao governador do districto. É uma organização muito semelhante á nossa. Quando o crime é de importância prendem o criminoso e trazem-no á villa, entregando-mo, trazendo também o ferido ou morto; aqui já tenho recebido cadáveres com cinco dias de viagem. [...] Crimes de morte também succedem com alguma frequência, e têm quasi todos por causa as mulheres; os indígenas são em extremo ciosos, e d’ahi a vingança. [...] Oxalá que com facilidade se podessen fazer desaparecer o maldito vicio do feitiço! Tudo em a sua rasão lógica na bruxaria e no feitiço. [...]”

29 Competência, delimitação da jurisdição a ser exercida pelas autoridades judiciais. Os limites são determinados em razão da matéria “ratione materiae”; do valor da causa; em razão do lugar (ratione loci) e em razão da função (competência originária e competência recursal).

punição, pertencia ao Estado português através dos seus agentes. A jurisdição penal, diversamente da jurisdição civil, não poderia ser dividida com as autoridades tradicionais, isto porque a punição deriva diretamente do poder, só pode punir quem está autorizado pelo Estado a fazê-lo, portanto, o Estado soberano é quem devia aplicar a pena, o que legitimava, ainda mais a soberania dos colonizadores sobre os colonizados, porque para os indígenas não havia a dissociação entre quem manda e quem pune, o chefe deve mandar e, também aplicar o castigo.

Só o Estado, como centro do poder é que poderia, nos termos da doutrina clássica adotada pelo Código Penal Português, tipificar a conduta criminosa e aplicar a pena correspondente. O princípio da “*nulla poena sine lege*”³⁰ não permitia a analogia e nem a interpretação³¹. Neste sistema, as penas são fixas, embora esteja previsto o mínimo e o máximo a ser aplicado, não se admitindo os castigos corporais e deveriam ser consideradas na fixação da pena as circunstâncias atenuantes e agravantes³². As penas são classificadas em maiores, correcionais e especiais. A pena de prisão substitui a pena do castigo corporal. A proporcionalidade entre o ato praticado e a punição é mais uma direção seguida pelo Código, que também está atento à culpabilidade do agente. O crime, de acordo com a definição do art. 1º, é um fato voluntário, e aqui mais um corolário da escola clássica. O homem é livre, tem o livre arbítrio e, portanto, capacidade de determinar-se de acordo com a sua vontade³³.

A reforma de 1884 traz de volta o princípio retributivo da pena, no entanto, não afasta a característica de intimidação, da sua necessidade para a manutenção do pacto social. O indivíduo que se afasta deste pacto tem de ser punido e esta punição deve funcionar como uma intimidação, não só a ele próprio, como a sociedade como um todo. Alie-se a estas duas funções da pena a da regeneração do criminoso.

A personalidade do agente e a reincidência são fatores primordiais na aplicação da pena, são os reflexos das doutrinas positivistas que voltam a sua atenção para o agente do crime, estudando-lhes a índole, bem como as circunstâncias da prática do crime. No decorrer deste trabalho, voltaremos a falar sobre tais correntes de pensamento e a sua aplicação no que se refere ao indígena e a influência que exercerão em inúmeras medidas a eles aplicáveis.

30 Idem, p.8 Art. 5º do Código Penal de 1852. “Nenhum facto, ou consista em acção, ou em omissão, pode julgar-se criminoso, sem que uma lei anterior o julgue como tal.”

31 Ibidem, p.14. Art. 18º

32 Ibidem, *Idem*, pp.10-13. Artigos. 19º e 20º

33 Ibid. pp.7. “Art. 1º Crime ou delicto é o facto voluntário declarado punível pela lei penal”.

O Código Penal de 1852, com as reformas que lhe foram posteriores, republicado em 16 de setembro de 1886, teve uma longa vigência, tendo sido alterado em diversas oportunidades, inclusive no que se refere ao sistema de aplicação das penas e o seu cumprimento, objeto da reforma de 05 de junho de 1954, que alterou o Título II do Livro I, passando a denominar-se *Das penas e seus efeitos e das medidas de segurança*.

Em 1869 as possessões portuguesas passam a constituir dois distritos judiciais, o do Oriente e o do Ocidente; o primeiro com sede em Nova Goa e o segundo com sede em Luanda. Moçambique tem duas Comarcas, a de Quelimane e a de Moçambique³⁴ e continua vinculada a Nova Goa, ou seja, os recursos das decisões dos Juizes de Moçambique são julgados pela Relação de Nova Goa. Recordemo-nos que nesse ano, no mês de novembro, através de Decreto, foi determinada a aplicação do *Código Civil Português de 1867*, bem como o *Regulamento do conselho de tutela e causas de divórcio de 12 de Março de 1868*, e o do *Registo Predial*³⁵ no ultramar.

O art. 8º, do Decreto que estendeu a aplicação do Código Civil às províncias ultramarinas, determinava, como dito anteriormente o respeito os usos e costumes dos povos que ali menciona.

Antes, tentou-se aprovar o Código de Milandos Ihambenses, mas ele não foi aprovado pelo Governador Geral de Moçambique e, de acordo com D'Almeida Cunha (1885), não há notícia de que tenha ele sido devolvido pela secretaria do distrito de Inhambane, para onde foi enviado para ser examinado pelo capitão-mór.

A notícia da aplicação desse código, ainda que não aprovado pelo Governador foi objeto de denúncia nas Cortes, pelo Deputado Pinto de Magalhães, que em sessão de 23 de Fevereiro de 1861 afirmava: “Há bastantes capitães-mores [...] e comandantes de terras firme que julgam as questões cafreais, e tem julgado sempre, desde o princípio da conquista, sem que a autoridade judicial nem o Governador Geral se metam n'isso; e julgam logo, sumariamente.”³⁶

Era exatamente esta aplicação diversificada da legislação que se queria regularizar com o Código Cafreal, mas um só Código não resolveria o problema, porque a quantidade de etnias existentes, cada uma com as suas especificidades, exigia um código especial, seja em Moçambique,

34 CLNU, Vol. VII, 1868-1869, pp.332-333

35 Idem, pp.335-336

36 D.L. de 26.02.1861, p. 522

seja em Angola, seja em Guiné ou em qualquer outra Província e tantos outros quantos fossem os povos que habitassem o território.

Por isso mesmo as tentativas de codificação se sucederam, embora com nenhum sucesso, e em 1875, o Conselheiro José Guedes de Carvalho e Menezes, em relatório, comentava:

Mas todo este marchismo marcha por si, com a força adquirida; a regra é a tradição; esses diversos agentes não tem regimento; não há atribuições definidas, nada há escripto; não há remuneração para esse pessoal, excepto alguns das terras firmes do districto de Moçambique propriamente dito; não se mantêm relações officiais com essas auctoridades, são quase todos os negócios tratados verbalmente com os xeques, não há correspondência dos capitães-mores que possa servir de instrucção, não há finalmente onde ler a história de todos estes povos.³⁷

Em 1883, portanto, 51 anos após a reforma tencionada por Mouzinho da Silveira, o então Juiz de Direito Antonio de Almeida Cunha em relatório enviado ao Governador Geral da Província de Moçambique declarava:

[...] demonstrei que no interior as auctoridades eram menos competentes para o exercício das funções judiciais, porém que as não podia haver melhores [...] Não posso deixar de repetir, que julgo necessidade absoluta o acabamento de um tribunal existente n' esta província, e que se chama junta de Justiça; composto de homens aliás respeitáveis, porém completamente leigos na matéria, e sendo só competente o sr. Juiz relator; este tribunal parece á primeira vista que o seu único empenho é tirar a força dos magistrados das comarcas, e crear por sua conta e risco doutrina nova. Não é porém isto; e aquelle tribunal deixa-se iludir na sua boa fé pelos criminosos, que têm a certeza do resultado quando levam a sua causa para o lado do sentimentalismo, apelando para a generosidade e cavalheirismo; d'ahi resulta a tal doutrina nova; e o relator, vendo-se só, não poderá arcar com as dificuldades que se levantam.³⁸

Ainda no ano de 1869 uma nova reforma no Judiciário ultramarino, que não mexeu na sua estrutura, visava regularizar a movimentação dos Juizes, estabelecendo normas para as transferências dos magistrados, que somente poderiam acontecer dentro da própria província, sempre, entretanto, precedida do voto afirmativo do Conselho do Estado.

A situação agora, e com mais razão, prescindia da codificação e o Conselheiro

37 Citado por Joaquim d'Almeida Cunha, ob.cit, p.X, e por Albano de Magalhaes, ob.,cit, p. 260-261

38 COELHO, A.(1883: 332)

Francisco Maria da Cunha nomeou comissões distritais para elaborarem as codificações, no que, mais uma vez não alcançou sucesso, tendo a Comissão de Moçambique informado “[...] não julgar necessária a codificação dos usos e costumes, por conformarem-se os povos indígenas com as nossas leis, e acharem-se já codificados na Índia os usos e costumes dos banianes, bathias, parses mouros e gentios”³⁹.

O certo é que, não promovida codificação dos usos e costumes a Justiça ia se fazendo, atendendo-se ao que já existia e era conhecido através da tradição oral e até pelos próprios projetos de códigos cafreais, que se não tiveram autorização governamental para serem observados, de qualquer maneira eram balizadores de decisões das autoridades, mui principalmente, no caso dos milandos entre os próprios indígenas.

Também neste ano de 1869, o Decreto com força de lei de 01 de Dezembro faz uma reforma administrativa e divide o território português na África e Ásia em seis províncias, cada uma delas com um governador com atribuições civis e militares e com jurisdição em no respectivo território. Em Moçambique, Cabo Verde, Angola e estado da Índia o governador recebe o título de *Governador Geral*, junto a estes funcionaria um Conselho de Governo e uma Junta geral da Província.

O Decreto especifica a competência dos Governadores nos arts. 13º a 15º e nos artigos. 11º e Parágrafos do 15º estão discriminadas as materiais sobre as quais os Governadores não podiam legislar, mesmo em caráter de urgência, dentre elas estão: “[...] 9º Alterar a organização do poder judicial ou as leis do processo; 10º Suspender Juizes do seu exercício ou vencimentos, [...]”⁴⁰

E assim, mais uma vez, utilizando a faculdade estabelecida no Acto Adicional de 1852 edita-se o Decreto de 14 de Novembro de 1878, que reforma a organização judiciária do ultramar, que o então Ministro e Secretario d’Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar (Thomás Antonio Ribeiro Ferreira) justifica a sua necessidade com diversos argumentos, inclusive a extinção que é justificada pelo Ministro:

Se no continente reconheceu o governo de Vossa Majestade a urgencia de tirar competências e alçadas aos antigos juizes ordinários, que, por via de regra, leigos e interessados ou apaixonados por dependencias ou enlaces de

39 D’ALMEIDA CUNHA, J. (1885:.X)

40 *Colecção Official da Legislação Portuguesa*, Ano 1869, pp. 609-616, doravante identificada como COLP.

vizinhança, não sabiam ou não podiam ser árbitros entre queixosos e ofensores, se teve por isso de aumentar o número de comarcas, por multiplicadas rasões é forçoso acudir ás urgencias do ultramar com idêntico remedio. Se no continente europeu era necessária esta providência, ninguém pôde negar que seja essencial em paizes que alem de menos ilustrados, teimam em continuar erriçados de preeminências inacessíveis e maculados de castas e raças intransigentes.⁴¹

A aplicação da Justiça, entretanto, tem que observar um procedimento, ainda que este, no caso dos indígenas, seja de natureza especialíssima, portanto, completamente diverso do estabelecido para a Metrópole, mas há casos que estão fora desta exceção e que tem de observar a lei geral, assim é que através de Decreto datado de 04 de Agosto 1881, o *Código de Processo Civil Portuguez* aprovado pela Carta de Lei de 8 de Dezembro de 1876 é declarado em vigor nas províncias ultramarinas, com as modificações constantes do próprio decreto.⁴²

O código tinha 1178 artigos e ainda oito disposições transitórias e obedecia ao princípio dispositivo e a uma concepção jus privatista do processo. A Comissão que apreciou o projeto de Alexandre de Seabra elegeu como prioridade “simplificar quanto possível os termos do processo, sem deixar de garantir os direitos dos litigantes» e «harmonizá-los com os princípios consignados no Código Civil, tornando exequíveis as suas disposições”⁴³. Quando da apreciação pela Câmara dos Pares foi dito que: “Um Código não é o rompimento com as leis e com a prática existente, inova no que é preciso, mas não destrói o que constitui o estado presente a que se aplica; modifica de ordinário mais do que cria; aperfeiçoa mais do que inventa; desenvolve mais do que aniquila,”⁴⁴ isto para justificar as mudanças e as permanências.

O Decreto suspendia a aplicação dos artigos. 401º e 405º do Código no ultramar e proibia a qualquer agente do Ministério Público junto de qualquer tribunal exercer a advocacia, e no art. 11º uma norma regulamentava a citação de membros de uma família gentil, que deveria ser feita “na pessoa do maioral”⁴⁵ ou do administrador dela, de acordo com os usos e costumes, os quais a lei civil mandava observar.

41 D.G. nº 260 de 14.11.1878, p 351.

42 GONÇALVES.C. (1900:99)

43Relatório da comissão revisora do Projecto do Código do processo apresentado à Câmara dos Srs. Deputados pelo Ministro da Justiça. *Revista de Legislação e de Jurisprudência*, 9º anno (1876-1877)p.274

44«Parecer da comissão de legislação da câmara dos dignos pares sobre o Projecto do Código de processo»
Idem, p. 387.

45 Ibidem, p. 100

No que se refere aos juramentos o art. 14º determinava que este devia ser feito “com a assistência e intervenção de um ministro da religião respectiva”⁴⁶ isto para observar o estabelecido no art. 8º do Decreto que tornou extensivo o Código Civil às províncias. O Decreto, nos artigos. 14º, 16º, refere-se, literalmente, ao respeito aos costumes dos brahmanes, maometanos e famílias gentias da Índia⁴⁷.

Como o regulamento referia-se apenas aos brahmanes, maometanos e famílias gentis da Índia, em princípio poderíamos excluir as demais Províncias, o que não pode ser o raciocínio, uma vez que o *Código de Processo Civil* era de aplicação geral, Reino e Províncias, portanto, os costumes das demais etnias das diversas províncias deveriam ser observados, também, em relação ao que o Decreto de extensão estabelece, embora no ultramar não houvesse qualquer condição burocrática para que isto pudesse ser cumprido.

Instituiu-se o processo escrito e a prova testemunhal era feita, dentro do processo civil ordinário, sem a presença do juiz, admitindo a discussão oral da causa quando o júri interviesse; em audiência extraordinária sem a presença do juiz, ou mediante acordo das partes, o que se obtinha antes da designação da audiência para a inquirição das testemunhas perante o juiz da ação, exatamente o artigo que não tinha aplicação no Ultramar.

Ainda consagrava o princípio da publicidade, ou seja, os atos processuais eram públicos, art. 59º e a prova era livremente apreciada: artigos. 2416º, 2419º, 2514º e 2519º do Código Civil de 1967.

A formalidade era intrínseca ao processo, e a sua não observação determinava nulidades, Isto é: se os atos processuais não observassem as formalidades estabelecidas no código seriam nulos, o que importava na sua repetição e determinava o atraso na resolução da causa.

Era evidente que o processo, na forma que idealizada, não poderia ser aplicado no Ultramar: primeiro, a falta de Juízes era uma das dificuldades, pois somente um técnico em direito poderia saber conduzir a audiência e o processo em todos os seus termos sem provocar nulidades; segundo, toda a formalidade prevista no código em relação aos atos processuais acarretava uma morosidade, que não poderia ser permitida no Ultramar, onde a imediatidade das decisões fazia parte do direito tradicional dos povos da África portuguesa e se os colonizadores queriam, como o fizeram, retirar das autoridades tradicionais indígenas os seus poderes, tinham de substituí-los de

46 Ibidem, *Idem*, p. 101.

47 Ibid.

uma maneira tal que os indígenas acreditassem na sua efetividade, na pronta resposta a que estavam acostumados.

A ressalva, pois, tinha razão de ser: os processos no ultramar, principalmente aqueles que envolviam indígenas, não poderiam obedecer a tantas formalidades, quanto pior, em um território em que as distâncias eram imensas, as autoridades poucas, uma população nativa grande, costumes diversificados. Segundo o Juiz de Direito, Antonio de Almeida Cunha (1883),

[...] rarissimo é o processo que não leve um ou mais annos para se poder preparar; testemunhas a distancias enormes, e que em geral não vem á cabeça de comarca, ou por não serem conhecidos de auctoridade administrativa, ou pela difficuldade da intimação; corpos de delicto incompletos, e em geral nullos, é quasi sempre o que do interior é enviado á comarca.⁴⁸

O Juiz ainda dá outras informações no relatório enviado ao Governador Agostinho Coelho, que corroboram as dificuldades acima assinaladas: dificuldades de realizar exames de corpo de delicto; a completa ignorância judicial dos participantes das Juntas de Justiça; a dificuldade de prender os receptores dos furtos; a dificuldade de ouvir testemunhas devido às grandes distâncias; a continuidade do vício do feitiço que leva à prática de muitos crimes:

“Apresento a v. ex^a um exemplo do que acabo de expor: No princípio do anno findo praticou-se um crime de bastante ponderação nas proximidades de Sena; e digo que era de ponderação não só pelo crime (homicídio), mas também pela qualidade das pessoas que entraram n’elle; o ferido foi levado a Sena, e o commandante militar, que faz as vezes de juiz ordinário, mandou chamar o enfermeiro; este veio e quando viu o ferido declarou única e simplesmente que o homem estava muito inchado, e que o mandasse para baixo; d’isto tudo lavrou-se o competente auto. No caminho de Mopeia, dia e meio de Sena, o homem morre, e tendo os pretos conduzido o cadáver áquelle logar, o capitão mor mandou enterrar.

Passados quatro a cinco mezes recebi os autos com o despacho de pronuncia lançado pelo juiz ordinario de Sena; pergunto, o que havia eu de fazer?

Impossibilidade absoluta para reformar o corpo de delicto com toda a certeza que não havia, mas havia a relativa, que na matéria dos autos era sufficiente para o revalidar; demonstrei que no interior as auctoridades eram menos competentes para o exercício das funções judiciaes, porem que as não podia haver melhores; que não eram três léguas em redor; que não havia facultativo algum para servir de perito, e confirme o despacho de pronuncia; e como este todos quantos vem do julgados.”

“Ainda ha pouco se deu um crime horroroso n’esta villa praticado por um

48 COELHO, A. (1883: 332)

empregado. Pae e allucinado pela perda de tres filhos, sem se lembrar que a causa estava em si próprio, porque um corpo rachitico não pode dar bons produtos, mata uma velha e um filho d'esta de seis annos, naturalmente porque o advinho lhe dizia que ella fazia bruxaria aos filhos!”

JUSTIÇAS ESPECIAIS – APLICAÇÃO EM ANGOLA E SÃO TOMÉ E MOÇAMBIQUE

Durante o período que transcorreu entre as adoções dos diversos Códigos Metropolitanos e as diversas reformas do judiciário, algumas leis especiais foram editadas para dar cumprimento ao estabelecido no Acto Adicional de 1852 é aprovada através Decreto de 30 de dezembro de 1852, a *Organização e Regimento da administração de Justiça nas Províncias de Angola e S.Tomé e Príncipe e suas dependências*, e o relatório que acompanhou o projeto informava da necessidade de reformular a Justiça declarando: “[...] É urgente prover á sua administração, que ali está no mais deplorável estado”.⁴⁹ O deplorável estado, ainda segundo o relatório, era porque existia

[...]uma Junta; um único juiz de primeira instância para todo o continente; juizes leigos e um impróprio regimento nas partes mais civilizadas da colónia; Juizes Militares, sem regimento algum, nos Presídios do sertão [...] as Leis da Metropole, ora regendo absolutamente, ora excepcionalmente, segundo o arbítrio, dos que mandam e dos que julgam; uma completa incerteza e vacilação de direito, e de suas fórmias [...].⁵⁰

Nesse Decreto, a Junta de Justiça, passaria a julgar, somente, os crimes públicos designados no art. 62º e seria composta pelo Governador-geral de Angola; três Juizes da Relação e três Vogais militares mais graduados do Conselho Superior de Justiça Militar, servindo de promotor o Procurador da Coroa e Fazenda, e de Secretario da Relação. O que o relatório informa a respeito da competência dessa Junta é que esta só atuaria em “casos excepcionais, em que a segurança da colónia exige imperiosamente que as Leis ordinárias cessem provisoriamente”⁵¹.

O decreto não surtiu os efeitos esperados em Angola, tanto que em 1858 Sá da Bandeira publica um outro, facultando a nomeação de juizes, independentemente de concurso, para a Relação de Loanda,⁵² em razão da dificuldade de se estabelecer a Relação de Angola pela falta de juizes proprietários.

49 Decreto de 30.12.1852. *COLP*, Ano 1852, Lisboa, Imprensa Nacional, 1853, p.872

50 Idem.

51 Ibidem.

52 *Revista de Jurisprudência*, Tomo III, (1859:185-191)

Este Decreto, conforme o título indica, somente vigoraria nas Províncias de Angola e São Thomé, por isso, no ano de 1866, foi editado o *Regimento para a administração da justiça nas províncias de Moçambique, estado da Índia e Macau e Timor*,⁵³ também em atenção ao estabelecido no art. 15º do Acto Adicional.

Moçambique, única colônia que era banhada pelo Índico,⁵⁴ se fazia importante, não só para o comércio com o Oriente, como, também, para o tráfico de escravos e, por isso mesmo, permaneceu por muito tempo sob a dependência do Estado da Índia, fazendo parte, da região geográfica abrangida por esta rota das especiarias e administrada à distância, através de Goa, o que, de acordo com Gilles Cistac (2009:4) provocou muitas desavenças não só entre o Reino e a administração em Goa, como entre os capitães que administravam as feitorias.

Quando da organização judiciária, este fato, esta circunstância histórica, esta unidade geográfica administrativa, inclusive por razões econômicas, uma vez que o Estado Português não poderia arcar com os custos da implantação de um Tribunal da Relação em cada colônia, foi levada em consideração e Moçambique permaneceu ligado a Goa, neste particular da Justiça, porque os recursos das decisões dos juízes ordinários seriam julgados pela Relação de Goa, que passa à condição de – *Districto Judicial de Nova Goa*⁵⁵, que se dividia em seis comarcas e três julgados independentes.

Moçambique ficava com duas comarcas: Moçambique, com sede na Ilha de Moçambique e Quelimane com sede na Vila de S.Martinho. A Relação tinha sede em Nova Goa.

Sabendo-se que Nova Goa é Índia, os juízes que ali atuassem teriam de saber os usos e costumes das diversas etnias que formavam o contingente populacional componente da jurisdição, o que em muito dificultava o acerto das decisões e da reforma delas pelo tribunal competente.

As Juntas de Justiça continuavam a fazer parte da estrutura do judiciário, e havia uma em Macau e outra em Moçambique, (art. 32º)⁵⁶ e eram compostas pelo governador da província, sete

53 *COLP*, Ano 1866 pp.. 503-534

54 “A Colônia portuguesa conheceu sempre uma história que a integra nas opções portuguesas, mas também a autonomiza, na medida em que pertence ao espaço do oceano Índico, enquanto as demais colônias africanas estão todas associadas ao Atlântico onde imperou sobretudo a partir do século XVIII a massa física e humana representada pelo Brasil [...]” HENRIQUES, I.C(2000.259-260)

55 De acordo com PINTO DE ALBUQUERQUE, P (2003:873), a relação de Goa foi a primeira no ultramar e foi criada em 1544 e a sua jurisdição abrangia a África Oriental, Índia, Macau e Timor.

56 *Gazeta dos Tribunais*, ob cit, p. 507

vogais, juiz de direito como relator, três oficiais superiores de primeira linha, de maior graduação e antiguidade e dois membros bienais do conselho de governo. Anteriormente (1761) era composta do governador; ouvidor; juiz de fora e por três militares, as decisões também eram irrecorríveis e tomadas pelos votos da maioria,⁵⁷ composição que foi alterada através do Alvará de 1811, sendo os membros: o governador geral, ouvidor e juiz de fora.

Tais Juntas, (art.36º) tinham competência para julgar, em *primeira e única instância*, todos os processos ordinários comuns instaurados na respectiva província, dentre outras de cunho militar, também conhecia dos recursos de agravo ou apelação nos processos crimes contra as decisões do Juízo de primeira instância, o que significava que a decisão da Junta era soberana, não existindo recursos destas decisões.

No (art.51º) ⁵⁸fixa-se a competência da Junta para aplicação da pena de morte, pena esta que também poderia ser aplicada em relação a crimes civis, o que foi extinto em 1870.

Em Quelimane existiria um tribunal de polícia correcional com competência para conhecer das apelações das sentenças de processos de polícia correcional. Estes tribunais foram criados com o intuito de dar celeridade às resoluções das querelas e tinham como autoridade processante os comandantes militares. Os processos eram orais e sumários, ou seja; os atos processuais não eram tomados por termo.

Os Juízes de direito tinham jurisdição na sua comarca e julgavam causas cíveis e criminais e tinham alçada estabelecida no (art. 56º), eles instruíam os processos crimes que seriam julgados pelas Juntas. Não sendo o distrito sede de Comarca, havia um Juiz ordinário com a alçada fixada no (art. 78º). Os Juízes de Paz atuavam nas freguesias.

Em relação aos Juízes ordinários, apesar do decreto em discussão ser editado em 1866, havia projeto de lei, de autoria de Augusto Cesar Barjona de Freitas, para a sua extinção. O autor da proposta justificava a extinção do cargo sob o argumento de que, por ser esta magistratura eletiva ela não tinha a imparcialidade devida, pois

[...] nascida e firmada na agitação e no tumulto das paixões populares, afeiçoada no molde dos interesses e dos caprichos locais, carecida de saber e habilitações, os juízes ordinários deslustram quasi sempre a elevada

57 Ver. ALBUQUERQUE,P.P.de (2003:.875)

58 *Gazeta dos Tribunais*, cit. p. 507.

missão que lhes é confiada, pondo a justiça a mercê das parcialidades a que devem o cargo, ou assumindo indiscretamente a responsabilidade das opiniões e conselhos de néscios e, não raro, pouco escrupulosos assessores [...] A frequência dos abusos há suscitado sucessivos e reiterados clamores.⁵⁹

A proposta extinguiria os juizes ordinários e os eleitos e os subdelegados do procurador régio, as atribuições dos primeiros passariam para os juizes de direito e as dos segundos aos juizes de paz. Tal proposta foi aceita, mas tão somente em 1878, quando da aprovação de uma nova reforma do judiciário ultramarino⁶⁰.

O rito processual obedeceria ao estabelecido na Novíssima Reforma Judicial de 21 de Maio de 1841, caso a lei não estabelecesse procedimento diverso; não há, entretanto, qualquer dispositivo que se refira aos usos e costumes dos indígenas, entendendo-se, portanto, que os artigos 71º e 128º reportam-se aos indígenas, porque o primeiro exige a presença de um intérprete, e o segundo aponta como causa de nulidade insanável no processo criminal a ausência deste, todavia não somente os indígenas precisavam de intérpretes, como também os indianos, baneanes, parses, mouros, gentios, etc., e ainda estrangeiros que ali estivessem sendo processados.

Muitas outras reformas na estrutura do judiciário aconteceram, entretanto, em relação ao ultramar, estava por vim a que, definitivamente, qualificaria o indígena como tal, e estabeleceria a aplicação da Justiça Especial para eles.

Esta reforma veio após a Convenção de Berlim (1885), quando Antonio Ennes seguiu para Moçambique para delimitar as suas fronteiras e estudar a viabilidade da colônia. Ali, convivendo com os costumes dos indígenas pode perceber as singularidades do direito consuetudinário deles e então idealizou a qualificação dos “indígenas portugueses” que a partir daí (1893) adquirem, legalmente, o status de INDÍGENA, que significava a exclusão legal de direitos atribuídos aos cidadãos portugueses. Com base nesta qualificação e no princípio da missão civilizacional é que os indígenas passaram a escravos disfarçados. A obrigação moral e legal de trabalhar como forma de melhorar a condição material e moral, e que, se não cumprida, voluntariamente, seria imposta pelo Estado, perenizou o verbo que caracterizou doravante a relação do indígena para com este, que com apoio da lei, **obrigava-o** a trabalhar, não só para si, Estado, como também para particulares, tudo,

59 *Gazeta dos Tribunais*, Ano 1865, nº 36, pp. 115-116, 119-120.

60 *D.G* de 14.11.1878, p. 349-353

porém, com o objetivo de cumprir a missão civilizacional a si atribuída, como bem expôs o Sr. Antonio Eduardo Villaça, Ministro da Marinha e Ultramar quando apresentou a proposta à Câmara dos Deputados:

Os princípios fundamentais d'essas providências [...] Não são violentos, não offendem direitos naturais, não transgridem os preceitos na nossa legislação liberal e humanitária, de que tanto nos ufanamos [...] Obrigar populações numerosas a trabalharem, obriga a facultar-lhes trabalho, o que pode ser ainda mais difficil commettimento; mas o systema de compulsão que se propõe atenua em grande parte essa difficuldade, permitindo que essa compulsão se gradue pela procura que houver de trabalhadores, tanto para os serviços públicos e municipaes, como para serviços particulares.⁶¹

Todo este processo, entretanto, passava por um outro, mais delicado ainda, que consistia em como obrigar o indígena a cumprir os contratos, aplicar-lhes as penas pelas faltas, condenar-lhes pelo crime de vadiagem. E é toda esta transformação na administração da Justiça em relação aos indígenas que foi o objeto do **Regimento da Administração da Justiça nas Províncias Ultramarinas (1894)** fixando-se ali os ritos, as penas e as autoridades que deveriam julgar as causas, autoridades estas que não pertenciam ao Poder Judiciário, desvinculando, de uma vez, a Justiça Metropolitana das causas que envolvessem indígenas, que teriam uma Justiça Especial, criada exclusivamente para eles, apta a julgar os seus milandos.⁶² Mais que isto, o regimento criou o status de INDÍGENA, ou melhor, o de excluído dos direitos inerentes aos cidadãos portugueses.

CONCLUSÃO

Durante o período de 1822 até 1894 muitas leis foram criadas e entraram em vigor em Portugal e nas suas colônias, entretanto, o que era para ser lei geral e para tratar com igualdade portugueses e africanos, estes últimos considerados portugueses pela própria lei, foi se tornando cada vez mais especial, e esta especialidade tinha como meta o afastamento do “indígenas” de direitos atribuídos aos portugueses. Isto não aconteceu tão somente com as leis de direito material, aquelas que tipificavam e regulavam as condutas, mas também as leis de direito processual, que fixavam os ritos, definiam as jurisdições as competências para julgamentos das causas e as penas

61 *DCSD* nº. 31 de 20.03.1899, p.58

62 *CLNU*, Vol. XV, pp. 201-204, Este Decreto, no seu art.19º dá competência ao administrador do concelho para a resolução de milandos, desde que estes não tenham gravidade tal que necessitem da interferência do judiciário.

aplicáveis.

Quando no ano de 1894 foi editado o Regimento da Administração da Justiça as Colônias, que criou, legalmente, o status de INDIGENA, consolidou-se, de uma vez por todas, a exclusão que vinha sendo arquitetada a passos lentos e que perdurou por todo o sempre, sendo ratificada em leis posteriores: Leis da Assimilação, Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, Tribunais Privativos dos Indígenas, Lei de Terras, Regulamentos do Trabalho Indígena e tantas outras, que vigoraram até o fim do colonialismo português em África.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Paulo Pinto de, *A Reforma da Justiça Criminal em Portugal e na Europa*, Lisboa, |Almedina, 2003

CASTRO HENRIQUES, I. “ A Sociedade Colonial em África, Ideologias, Hierarquia, Quotidianos” *Historia da Expansão Portuguesa, Vol 5, Ultimo Império e Recentramento 1930-1998*, (Dir) Francisco Bethencourt e Kirki Chaudhuri, 2000

COELHO, Agostinho. *Relatório do Governador da Província de Moçambique*, 1883

D’ALMEIDA CUNHA, J. *Estudo Acerca dos Usos e Costumes dos Baniães, Bathias, Pareses, Mouros, Gentios e Indígenas*. Moçambique, Imprensa Nacional, 1885

GONÇALVES, J. Cota. *Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique – Estudo de Etnologia mandado elaborar pelo Governo Geral da Colônia de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1944

MAGALHÃES, Albano de, *Legislação Colonial. Seu Espírito, Sua formação e seus defeitos*. Estudos Coloniais I, Lisboa, 1908

CÓDIGOS

Constituição Portuguesa de 1822 commentada e desenvolvida na pratica por Faustino José de Deus, Lisboa, Typografia Maignense, 1823.

Código Civil Português de 1867, Lisboa, Imprensa Nacional 1868.

Código Civil Português aprovado por carta de Lei de 01 de julho de 1867, Quarta edição, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874.

Código Penal Português, aprovado por Decreto de 10 de dezembro de 1852, Lisboa, Imprensa Nacional, 1855

REVISTAS E PERÍODICOS

Accordãos da Relação de Moçambique, Vol. I, (1906: 97-99); Vol VI

Annaes do Conselho Ultramarino, Parte Oficial, série I, pp.271-272

Collecção de Decretos e Regulamentos publicados durante o Governo da Regência do Reino estabelecida na Ilha Terceira, 1836.

Collecção da Legislação Novíssima do Ultramar Vol VII. (1868-1869). CLNU Vol. XI, 1881-1882, Vol XV. Lisboa, Imprensa Nacional.

Collecção Official da Legislação Portuguesa, 1852, 1866 e 1869

Diários do Governo, 293 de 24.12.1875; 104 de 11.05.1875

Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias, nº 07, 1821,

Gazeta dos Tribunais, Vigésimo Quinto Anno, nº 3654, 1865,

Revista de Jurisprudência, Tomo III, (1859:185-191)

Tradição Oral do Império de Gaza, Identidade *Nyanga* e Contestação ao colonialismo no sul de Moçambique (C. 1895-1956)

Jacimara Souza Santana¹

Resumo: Até os dias atuais, na província de Gaza, *Tinyanga* (médicos-sacerdotes) e demais pessoas recorrem com frequência à tradição oral do seu antigo Império, rememorando, sobretudo, a atitude de seu último governo contra a colonização portuguesa, o rei *Ngungunyane*. No século XIX, os *Tinyanga* exerciam considerável influência no poder político e militar do Estado de Gaza e mantinham certa autoridade e influência na vida pública e pessoal dos povos africanos, lugar social que lhes foi negado com o advento da colonização portuguesa. Após a conquista, este grupo social foi submetido a um processo galopante de desprestígio e marginalização social. Esta comunicação pretende mostrar como *Tinyanga*, ao sul de Moçambique, reagiram. Supomos que membros daquele coletivo serviram-se da tradição oral para reafirmar a legitimidade de seu papel na sociedade e, ao mesmo tempo, contestar a ordem colonizadora. Meu interesse é destacar a relevância do costume e suas reinvenções nos processos de contestação social movidos por coletivos subalternizados, inclusive, no campo ritual que aqui é visto como espaços políticos e de transformação social ao invés de meios de controle social e acomodação de conflitos. Tal análise segue caminhos teóricos já apontados por outros pesquisadores como Boubacar Barry, Terence Ranger, Paul Thompson e Van R. Dijk.

Palavras chave: Oralidade, Identidade, Poder, Contestação Política, Colonialismo.

Abstract: Until today, in Gaza province, *Tinyanga* (doctors-priests) and others frequently resort to the oral tradition of their former empire, remembering especially the attitude of its last government against Portuguese colonization, the King *Ngungunyane*. In the nineteenth century, *Tinyanga* exerted considerable influence on the political and military power of the state in Gaza and held some authority and influence in public and personal life of the African peoples, social place that was denied with the advent of Portuguese colonization. After the conquest, this social group has undergone a runaway process prestige and social marginalization. This text aims to show how *Tinyanga* south of Mozambique reacted. We assume that members of that collective served from the oral tradition to assert the legitimacy of their role in society and simultaneously rise up against the colonial order. My interest is to highlight the relevance of custom and its reinvention in social defense litigation by subordinate collectives, including the ritual field that is seen here as political spaces and social transformation instead of means of social control and accommodation of conflicts. This analysis follows the theoretical paths already pointed out by other researchers as Boubacar Barry, Terence Ranger, Paul Thompson e

¹ Doutora em história social da África pela UNICAMP e especialista em educação e desigualdades raciais pela UFBA. Professora de História da África na Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Líder do MALUNGU-Núcleo Africano e Afro-brasileiro de Estudos, Pesquisa e Extensão. Esta pesquisa foi financiada pela CAPES. Email: jacimaraafrica@gmail.com.

Van R. Dijk.

Key Words: Orality, Identity, Power, Politics Disputed, Colonialism.

Este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla sobre memória e história do grupo social *Nyanga* habitante na região sul de Moçambique. Especificamente, sua proposta visou investigar as razões e as formas de interdição imposta àquele grupo social, bem como as estratégias utilizadas por seus membros para manter o controle sobre os seus próprios recursos de cura, garantir a sua legitimidade e o seu retorno ao cenário público num contexto político de intensas mudanças decorrentes dos processos de colonização e independência. Nessa pesquisa utilizou-se documentação escrita e oral.

A palavra *Nyanga* forma singular de *Tinyanga*, possui origem na língua Bantu *Changana* e é utilizada para nomear médicos-sacerdotes, habitantes daquela região que também são conhecidos pelo nome de “curandeiros” e “médicos tradicionais”. Esses diferentes nomes que implicam não somente na mudança de conceitos, mas de relações de poder marcaram a trajetória história daquele grupo social.

Trata-se de pessoas portadoras de diferentes especialidades que podem manifestar-se agregadas ou não, como a capacidade de curar doenças, o amplo conhecimento das propriedades terapêuticas das ervas, o conhecimento do oráculo para leitura da vida no passado, presente ou futuro, a capacidade de proteger as pessoas contra as forças sobrenaturais nocivas, entrar em transe, enfim, gerir um estado de bem-estar social individual e coletivo. Existe também neste universo quem possa, por vezes, desenvolver ações nocivas à vida. *Nyanga* também é o nome dado aos remédios confeccionados pelo *Nyanga* doutor ou doutora. É muito comum identificar o nome *Nyanga* ou a sua variante *Nganga* em canções do Candomblé de Angola na Bahia/Brasil. Nomes como esses, equivalem à função de sacerdote e sacerdotisa das religiões de matriz africana conhecidos por Tata, Mameto, Yalorixa ou Babalorixá.

O presente artigo discute como *Tinyanga* serviram-se da tradição oral e de alguns rituais para reafirmar a legitimidade de seu papel na sociedade, que a meu ver se tornaram formas potencialmente insurgentes contra a ordem colonial portuguesa.

A maior parte de recolha das fontes orais de pesquisa foi realizada na província de Gaza. A

história dessa província ocupa um lugar de destaque no cenário da história nacional de Moçambique. Ali se localizou o centro do governo do antigo e vasto Império de Gaza, cuja fundação se deu em consequência das migrações dos povos *Vanguni* vindos da Zululândia para o sul de Moçambique. O território desse reino se estendeu da região central, até parte do Zimbábue e África do Sul e foi fundado por Manikuse, cerca de 1820, cujo governo foi sucedido por Muzila, seu filho, e posteriormente por seu neto, *Ngungunyane*, que ficou conhecido entre os portugueses como o leão de Gaza. Ambos os governos desenvolveram políticas desfavoráveis ao domínio colonial português na região e esse embate teve sua maior expressão nos confrontos de 1895-1897 com as prisões do rei *Ngungunyane* e dois anos mais tarde, de Maguiguane Kossa, um destacado militar daquele reino. Esse evento ficou conhecido como *Luta de Resistência Nacional*.

De Gaza também saíram os grandes líderes da luta de libertação nacional, como o Eduardo Chivambo Mondlane e Samora Machel, esse último ocupou a presidência de Moçambique após a independência. Reconhecidos como Heróis da história nacional, assim como o rei *Ngungunyane* e a combatente Josina Muthemba Machel entre tantos outros participantes da luta anticolonial que permaneceram anônimas. Há controvérsias entre moçambicanos quanto à ideia de nacionalidade apoiada na figura heroica do último Rei daquele Império, o *Ngungunyane*.

Algo que chamou muito a minha atenção nas entrevistas realizadas com os *Tinyanga* e demais pessoas na província de Gaza foi a frequência com que recorreram a tradição oral sobre o antigo Império de Gaza no governo do rei *Ngungunyane*. Os entrevistados evidenciaram, através de seus relatos, uma profunda relação da tradição oral daquele Império com a memória do passado de seu grupo social e a identidade de *Nyanga*. Tive esta mesma impressão na entrevista com um grupo de *Tinyanga* do bairro de Maxaquene, em Maputo. Suas narrativas sobre o Império de Gaza pareciam estar carregadas de certo orgulho².

No distrito de Chibuto, o *Nyanga* Armando Madala foi enfático em afirmar que os *Tinyanga* foram perseguidos pelo Governo Colonial por causa do apoio que haviam prestado ao rei *Ngungunyane* na guerra contra o domínio português na região sul. Diante da minha falta de entendimento de sua proposição, Madala seguiu explicando:

Mataram o *Ngungunyane* e o sucessor foi Maguiguane. Depois Maguiguane

2 RITA-FERREIRA, 1982, p. 185-205; LIESEGANG, Gerhard. **Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de *Ngungunyane* nas Relações Externas de Gaza**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986; SANTOS, Gabriela Aparecida dos. **Reino de Gaza: o desafio português na ocupação de Moçambique**. (1821-1897). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em história Social da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007., pp 129-185; TINYANGA. *Tinyanga-Chibuto*, Xai Xai, Bilene-Macia, Vila de Macia, Alto Changane, jul.2012.

tinha relação com os “curandeiros” mataram-o e notaram que somente os sucessores podiam ser os “curandeiros” porque eles percebiam o que estava ali em redor. Então para evitar eles perseguiram os “curandeiros” para não tomarem aquela posse para não serem líderes de certas instituições que havia [...] “curandeiros” tinham a capacidade de orientar o *Ngungunyane* [e Maguiguane] relevante a seus trabalhos. Com isto, eles se aperceberam e queriam que os “curandeiros” andassem muito longe das tropas de *Ngungunyane* porque podiam ajudar em seus trabalhos e nós estarmos mais fortes que eles [...] Por isto, a cada 2 de fevereiro todos os “curandeiros” de todos os distritos tem o direito de vir a casa de *Ngungunyane* para beber um copo de canhon [...] Os “curandeiros” se sentiram desgraçados pelo colono, ele morreu, o *Ngungunyane* mas teve sucessor que foi o Eduardo Mondlane. Não eram queridos [*Tinyanga*] não entravam e nem tinham o direito de entrar na casa de *Ngungunyane* porque só por sua vinda [chegada], apesar de ter morrido [*Ngungunyane*], só pela presença deles achavam que estava ali *Ngungunyane* porque todos os instrumentos que o *Ngungunyane* tinha eles também tinham³.

Ao sul de Moçambique, o estabelecimento do domínio português foi marcado por um embate renhido. Desde o governo de Muzila (1861-1884), os portugueses avaliavam como frustradas as suas investidas para instauração de um efetivo domínio na região sul e com o rei *Ngungunyane* a situação não tinha sido diferente. Conforme desabafo do missionário Daniel da Cruz, membro da Associação Missionária Portuguesa, “Ngungunhane não deixava de nos incomodar seriamente, sendo uma ameaça constante aos nossos interesses e soberania, e um obstáculo permanente a toda tentativa de penetração e exploração regulares”. A esta situação somava-se a ameaça de avanço do domínio britânico na região, tendo sido desencadeadas batalhas portuguesas contra o Império de Gaza em 1895, mesmo ano em que se deu a prisão de *Ngungunyane* em Chaimiti, lugar situado no atual distrito de Chibuto da província de Gaza e o seu exílio para uma cadeia na cidade de Açores em Portugal⁴.

Após a prisão de *Ngungunyane* os portugueses foram surpreendidos por mais uma onda de revoltas em Gaza, desta vez liderada por *Maguiguane Khossa*, um dos maiores generais daquele reino africano. Novos combates teriam ocorrido em Guijá (Phalule), em Chibuto (Mukhotwene), Magude (Mapulanguene) e Maputo, chegando ao fim somente em 1897. Conforme desabafou Joaquim Mouzinho de Albuquerque um ano depois⁵:

3 MADALA, Armando: depoimento. [jul,2012]. Entrevistador (a) Jacimara Santana (Língua portuguesa).Chibuto, 2012. Arquivo mp3. (acervo pessoal).

4CRUZ, 1910, p. 14; FERREIRA-RITA, 1982., p. 185-205; LIESEGANG, 1986 ; SANTOS, G. 2007,p. 129-185.

5 Programa das Celebrações do Centenário da Morte de Maguiguana Khossa. Matola, set,1996. Governo da Província de Maputo. p 2.

Não contava com a revolta de Gaza. É muito difícil, se não impossível, a qualquer europeu mesmo quando vive entre os indígenas durante muitos anos, fazer a mínima ideia das suas disposições que, parecendo por vezes sinceramente pacíficas, não passam de disfarce com que encobrem preparativos de revolta. A revolta de Gaza em 1897 foi para mim uma surpresa porque realmente julgava que o período mais perigoso houvesse sido aquele em que estava em pleno vigor a revolta dos Matabelles (grifo meu- plural de Ndebeles- povos da África do Sul)⁶.

O Império de Gaza foi descrito por diferentes autores como um Estado fortemente militarizado. O seu exército era constituído por jovens de diferentes grupos de povos submetidos à conquista *Nguni*; em sua maior parte, aqueles de origem Tsonga, que passaram a ser denominados de *Mabuindlhela* (aqueles que abrem caminho) e, posteriormente, com o nome, *Machangana*. Luis Covane sugeriu que este último termo se relacionava com o nome do primeiro rei a quem esses povos foram subordinados, Sochangana⁷.

A força militar desse império era formada por uma pluralidade de regimentos, os quais eram constantemente renovados e treinados para a realização de razias nas povoações que ainda não se encontravam sob o domínio *Nguni* ou para guerras de proporções maiores, como foi a de 1895-1897 contra os portugueses. Cada regimento se destacava por suas formas de vestir, suas danças e cantos guerreiros, que eram utilizados como parte das cerimônias destinadas à preparação moral e religiosa dos soldados, de modo a instigar-lhes autoconfiança em sua capacidade guerreira e a certeza da vitória. Também fazia parte dessa preparação a aplicação do que Junod chamou de remédio da guerra que era providenciado e ministrado pelo rei e por alguns *Tinyanga* por ele escolhido⁸.

No Império de Gaza, a maior cerimônia de preparação militar ocorria na época da fruta *ukanye* (canhon) que coincidia com a fase da colheita agrícola, ocasião em que se realizava um ciclo de festividades conhecido pelo nome de *Nkossi N'Quaio* (Festa do Rei). Segundo Rita Ferreira, essa festa tinha um caráter nacional e reunia o grande número de regimentos dispersos no vasto território do Império, assim como demais súditos, para reconhecer e celebrar o poder do rei e renovar sua lealdade ao império, sendo permitido aos presentes, nesse dia, manifestarem suas insatisfações contra o rei, duvidar de sua coragem e até desprestigiar o seu poder, o que parece

6 ALBUQUERQUE, Mouzinho Joaquim. Moçambique 1896-1898. Lisboa: Manoel Gomes, editor. Livro de suas Majestades e Altezas, 1899, p 87.

7 COVANE, 2001,p.74.

8 HONWANA, 2002,p. 56; FELICIANO, 1998,p.45; RITA-FERREIRA,1974, p. 201-214.

tratar-se de uma cerimônia pública de purificação e reintegração social⁹.

Possivelmente este teria sido um dos rituais analisados por Max Glukman, o que ele chamou de rituais de rebelião, compreendendo-os mais como um espaço de acomodação de conflitos e tensões do que de mudanças. Isto reflete a influência teórica do período, que apesar de relacionar os rituais com a cultura e as relações sociais, não os reconhecia como um meio de transformação da ordem política ou social, havendo também quem não os considerava como políticos¹⁰.

Para além dessa grande festa, o poder do rei era aclamado e confirmado, cotidianamente, por seus guerreiros e demais súditos, através da saudação *bayete*, uma palavra de origem Thonga que era utilizada para glorificar o poder de um chefe. O *N'Quaio* também era momento de o *Nkosi* com a ajuda de alguns *Tinyanga* ministrarem o remédio da guerra a seu exército e a si próprio e dirigir outras cerimônias ligadas ao ciclo produtivo e à saúde pública¹¹.

Em Gazaland, *Tinyanga* desempenhavam funções importantes. Havia aqueles que atuavam como conselheiros do *Nkosi*, na cura de doenças, na resolução de conflitos, investigação em casos de roubos, na providência de chuvas, no preparo de remédios para providenciar força e poder ao rei e seus guerreiros que, por sua vez, apresentavam outras demandas por também serem caçadores e pastores. Segundo Rita-Ferreira, o *Nkosi* por seu caráter sagrado centralizava em si os rituais agrários e militares, tendo o direito de consultar os melhores *Tinyanga* para ter acesso aos medicamentos mais eficientes¹².

É possível que houvesse *Tinyanga* menos favoráveis à dominação *Nguni* e mais receptivos aos portugueses; recordemos que existiam alguns povos submetidos ao poder dos *Vanguni* involuntariamente, como os de origem *Vandau*, *Machope* e parece que também os *Macuácuá* residentes em Inhambane. Alfredo Pimenta, em sua publicação sobre os eventos de 1895, comentou que um *Nyanga* teria encorajado Mousinho de Albuquerque a executar a prisão ou morte de *Ngungunyane*, lhe assegurando ser essa a única forma de garantir o sossego e o estabelecimento do domínio português na região sul. Pimenta afirmou isso, com base nos relatórios de Sanches de Miranda, um dos militares envolvidos nas campanhas contra o Império de Gaza. Porque ambos teriam achado importante evidenciar a adesão de um *Nyanga* à causa portuguesa?¹³

9 RITA-FERREIRA. Ibid., p. 47-54; 193-199.

10 GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no Sudoeste da África. Trad. de Ítalo Moriconi Junior. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1974; JUNOD, 1996. Tomo I, p.335.

11 RITA-FERREIRA, 1974, p. 47-54; 193-199; JUNOD, 1996, p.335.

12 RITA-FERREIRA, Ibid., p.193-199.

13 SOVERAL, Antônio Maria do. Relatório Arte de Curar entre os Indígenas da Circunscrição do Chai Chai. 1909. p 5.

No período durante os combates contra os portugueses nos finais do século XIX, houve grande mobilização religiosa e militar no Império de Gaza, o que parece ter dinamizado a intervenção de muitos *Tinyanga* neste sentido. O missionário Georges Liengme, em seu relatório, informou ter acompanhado a cerimônia de preparação dos guerreiros no ano de 1894, em Manjacaze, para a qual *Ngungunyane* teria convidado um *Ngoma* do Transval para trabalhar junto a um *Nyanga* da região do Baixo Limpopo, no preparo e na aplicação do remédio da guerra. Segundo informação colhida por Junod, fez-se muito uso daquele remédio entre os anos de 1894-1895 e não é de se estranhar que esses rituais se multiplicassem no período das batalhas sob o comando de Maguiguane¹⁴.

Nos relatórios da prisão de *Ngungunyane* e Maguiguane, Mouzinho de Albuquerque não deixou de fazer destaque ao recurso religioso daqueles líderes militares do Império de Gaza durante a guerra movida contra os portugueses. Quando *Ngungunyane* foi preso em Chaimiti, por exemplo, ele estava prestes a realizar uma cerimônia, na visão de Mouzinho, “para arranjar feitiço que impedisse de descobrir onde elle estava”. Também no relatório da prisão de Maguiguane, Mousinho registrou que em Chaimiti, uma *Inkossi Kazi*, esposa do rei, por nome Tanea estava realizando “feitiços sobre a sepultura do Manicusse para que os companheiros d’este [viessem] ajudar os revoltosos contra nós” [os portugueses]¹⁵.

Com a derrota do Império de Gaza, o governo colonial tratou de dismantelar os grupos sociais que exerciam autoridade e influencia na administração daquele Estado africano, como, o grupo de *Tinyanga*, submetidos, a partir de então, a um processo galopante de desprestígio público de sua autoridade. Os grupos de guerreiros que formavam o exército do Império de Gaza também não ficaram isentos. Autoridades portuguesas promoveram um massivo desarmamento das populações do sul, inclusive armas de fogo, cujo número havia se multiplicado no período dos combates. Muitos daqueles que faziam parte do exército daquele Império preferiram fugir para África do Sul¹⁶.

O Governo colonial também tentou debelar a memória de oposição deixada por aquele Império em favor da legitimação do seu poder na região através da reinvenção das festividades do

AHM.Ct D500R; PIMENTA, Alfredo. Chaimiti nº 26. Lisboa: Coleção pelo Império, 1936, p17.

14 RITA-FERREIRA, 1974, p. 205-206; JUNOD, 1996, p. 410.

15 ALBUQUERQUE, Mouzinho Joaquim. A Prisão de Gungunhana. Relatório apresentado ao Conselheiro Correia e Lança. Lourenço Marques: Tipografia Nacional de Sampaio e Carvalho, 1896, p. 17; ALBUQUERQUE, Mouzinho Joaquim. Relatório da Campanha contra Maguiguana nos Territórios de Gaza, em 1897. Lourenço Marques: Minerva Central, p 403; JUNOD, op.cit.,p. 402.

16 FELICIANO, José Fialho. Antropologia Económica dos Thonga. Maputo:Arquivo Histórico de Moçambique. Estudos 12, 1998.

Nkosi N'quaio (Festa do Rei). Com a ajuda de chefes africanos, anualmente, o governo colonial passou a realizar uma grande festa na mesma data em que era celebrado o *Nkossi N'quaio*, garantindo ampla participação popular, farta comida e muitos espetáculos de danças acompanhadas de cantos guerreiros, havendo entre os apresentadores membros dos antigos regimentos do Império de Gaza. Entretanto essa festa era celebrada em memória dos soldados portugueses mortos nas batalhas contra o Império de Gaza e no mesmo local onde alguns guerreiros da batalha de Marracuene haviam tombado em 2 de fevereiro de 1897. A essa festa promovida pelo Governo deu-se o nome de *Gwaza Muthini*¹⁷.

Gwaza Muthini, segundo explicação de Simeão Lopes, era o nome de uma dança de origem Zulu que marcava a preparação e o fim de uma batalha, conferindo aos guerreiros moral e, principalmente, um espírito de invencibilidade, sendo introduzida no sul de Moçambique por povos *Vanguni*. Não foi possível identificar, exatamente, a partir de quando esta festa passou a ser realizada, mas desde finais do XIX que Mouzinho de Albuquerque já havia reivindicado, em seu relatório, a necessidade de se criar uma forma de reconhecimento dos soldados portugueses mortos na “gloriosa” batalha contra o temível Imperador *Ngungunyane*. Luis Covane sugeriu a data de 1896¹⁸.

Na celebração do *Gwaza Muthini*, o governo não incorporou rituais de reintegração social ou de preparação militar e nem mesmo a participação de *Tinyanga*, mas manteve a saudação real conhecida pelo termo *bayete* com a qual os portugueses eram cumprimentados em coro naquela cerimônia. Alguns chefes já usavam tal saudação para as autoridades coloniais e missionárias desde o governo de *Ngungunyane*, apesar da insatisfação do rei. Seu uso continuou sendo feito, não somente no momento dos festejos em Marracuene, mas em toda reunião entre autoridades coloniais e africanas¹⁹.

Essa estratégia colonial parece ter assumido um caráter ambíguo, ao mesmo tempo em que visava humilhar a memória de poder do Império de Gaza, reforçava-a. Leonel José Maria Jeque, em entrevista do ano de 1999, quando aquela festa voltou a ser comemorada pelo governo após a independência, informou que um dia antes das comemorações do Governo colonial, os régulos costumavam realizar à noite uma cerimônia e segundo Hermínia Manuense, diretora do Arquivo do Patrimônio Cultural nos anos 1990, tratava-se de uma cerimônia privada em memória dos guerreiros do Império de Gaza ali tombados, uma “missa africana”. Também não deixa de ser

17 SIMÃO, Abílio Santos. *Gwaza Muthini*. Maputo: Embondeiro, nº15, 2000.

18 Ibid.

19 JUNOD, 1996, p. 335.

curioso o próprio nome escolhido para aquela festa criada pelo Governo, *Gwaza Muthini*, cujo sentido retomava a ideia de poder militar atribuído aquele Império²⁰.

A íntima relação entre posse por espíritos e contestação política ao domínio colonial se mostrou como uma ameaça flagrante desde o início do estabelecimento dos portugueses na região sul. Desde 1894, um exército de guerreiros espirituais vinha demarcando sua existência social na vida dos vivos através do processo conhecido pelo nome de *mphukua*²¹. Segundo relatório de um missionário da Zululândia (África do Sul), escrito na época em que começaram a ocorrer as primeiras experiências de transe, alguns africanos atingidos associaram tal fenômeno às manifestações de espíritos de *Nyanga* e *Ngoma* de origem *Nguni* e *Vandau*. Este evento mobilizou muitos *Tinyanga* na busca da cura da doença de *Shikuembu* (espírito) de origem *Vandau* e *Vanguni* que poderia resultar na iniciação do doente na carreira de *Nyanga*²².

Em circular confidencial do ano de 1914 um funcionário da imigração demonstrou-se bastante incomodado com comentários feitos entre os trabalhadores das minas de África do Sul sobre o aparecimento de “profetas invisíveis” nas povoações do interior em zonas rurais, pregando às populações africanas o fim do pagamento dos impostos e do trabalho forçado, assim como o retorno “para as terras de Manicusse”. Por constatar a veracidade dos fatos com alguns trabalhadores e de que as populações escutavam esses espíritos, buscando inclusive, a intermediação de *Tinyanga* para lidar com o fato, e, também por temer a ameaça política que isto poderia constituir-se em meio a uma iminente guerra mundial, solicitou aquele funcionário ao administrador de Bilene que mantivesse extrema vigilância sobre as populações daquela Circunscrição²³.

O espírito de contestação ao domínio português na Circunscrição de Bilene foi um assunto amplamente mencionado no relatório do administrador G. Pereira de Lima no ano de 1939. Apesar de seus 25 anos de trabalho na colônia, sendo 8 como administrador no norte, confessou após 6 meses de trabalho em Bilene que ao contrário da sua experiência na região norte, enfrentou naquela Circunscrição indiferença, má vontade e desavenças. Em sua opinião, este comportamento resultava da pretensa prerrogativa de independência e poder autônomo de seus habitantes. A maioria dos

20 SIMÃO, 2000.

21 Conforme a crença, pessoas mortas podem retornar em forma de espírito para reivindicar proteção dos membros da família que lhe causara angústias no passado ou mesmo causar danos por motivo de vingança, como doenças e mortes. Entende-se que tais pessoas “ressuscitam” do mundo dos mortos.

22 PARLIE, Julie. Witcraft or Madness? The Amandik of Zululand, 1894-1914. *Journal of Southern African Studies*. Vol 29, nº 01, Mar 2003, pp 105-132. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3557412>. Acessado em 3 de agosto de 2011, p. 105-132; JUNOD, 1996, p. 420-424.

23 Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circular Confidencial. 24 de agosto de 1914.

régulos não colaborava, apesar dos castigos e admoestações a eles aplicados, por consequência era difícil fazer com que as populações cumprissem as leis coloniais; os trabalhadores investiam em constantes fugas coletivas por conhecerem a dificuldade de serem presos, uma vez que, não havia alimentação suficiente para os detentos, apesar de seu governo combater severamente a vadiagem e a preguiça. Entretanto, também confessou Lima que já se sentia cansado de impor constantes castigos além de este recurso servir de motivo para o desprestígio da figura de administrador²⁴.

No relatório de 1955, a situação não se mostrou muito diferente. Segundo o administrador, dos 32 regedores, apenas seis atendiam as expectativas do governo português, trabalhando como auxiliares do poder administrativo local, e os demais se cumpriam alguma tarefa era a custo de vigilância e castigos. Esta situação se refletia também na continuidade da falta de controle da emigração de trabalhadores que se deslocavam para outros territórios quando e como queriam, nem mesmo, o acesso das fichas daqueles idos para África do Sul legalmente não sanava o problema porque o tempo era exíguo para consultá-las e depois o recenseamento das populações do Bilene não era confiável²⁵.

A posse por espírito, no caso supracitado, parece emergir em um contexto sincrético de religiosidades africanas e cristãs e se impõe como uma forma de empoderamento do médium e demais crentes, um meio de conscientizar sobre a situação de exploração com fins de promover transformação social. As mensagens dos espíritos falavam de relações de poder em disputa contra um domínio estrangeiro europeu que conseguiu se estabelecer ao sul a partir da destruição do antigo Império de Manicusse, cujo poder alguns dos seus súditos por força dos espíritos ameaçavam restabelecer. O trabalho forçado e o pagamento de impostos eram sofrimentos que os espíritos prometiam ter um fim.

Diferentes pesquisas como as de Van R. Dijk já mostraram que os rituais estão intimamente relacionados com práticas da vida social, política, econômica, pessoal e ecológica dos indivíduos, de modo que suas ações e poder de cura se constituem como ações políticas, não cabendo, desta forma, serem vistos como espaços de aflição, nos quais, doenças são transformadas em cura, mas sim de fruição²⁶.

Tais contribuições acentuaram que, para além das interpretações da posse de espírito como uma doença ou um meio dos grupos sociais manifestarem suas frustrações, impor seus interesses ou ainda funcionarem como espaço de produção de símbolos ou de cura, o sujeito da posse em

24 Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circunscrição do Bilene em Macia, 1939.

25 Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circunscrição do Bilene em Macia, 1939 1955.

26 DIJK, R., SPIERENBURG, M.,2000; JANZEN, John, 1992.

interação com os espíritos e os outros membros, assim como os ritos de sua iniciação e demais atividades relacionadas à sua profissão constituem ações carregadas de sentido político. Nestes espaços, as relações de poder presentes na sociedade se manifestam e são resignificadas.

Parafraseando Alcinda Manuel Honwana, a posse de espíritos compreende um entendimento mais amplo de bem-estar humano e social. Permite reconstruir identidades múltiplas e fluidas que são agenciadas por médiuns e seus espíritos com profunda influência no cotidiano destes primeiros. O benefício da iniciação *Nyanga* não se encerra no alcance da cura dos iniciados, mas é através desta cerimônia que nascem *Tinyanga* para servir a comunidade em seus sofrimentos²⁷.

Em entrevista, a *Nyanga* Irene Filipe Machanga de Maxaquene-Maputo sugeriu que os *Tinyanga* deram continuidade à obra de *Ngungunyane* e seus antecessores reais por meio dos espíritos dos antigos guerreiros. Afirmou ela:

Gungunyane quando quis iniciar a guerra, o Muzila, o pai, primeiro consultou para saber como podia iniciar a guerra contra os brancos. Então a medicina tradicional estava a orientar a primeira guerra da resistência iniciada com Muzila e *Gungunyane* e eles estavam a trabalhar com médicos tradicionais. E nós trabalhamos aqui com o espírito Mazulo (plural da palavra zulu) da raça de *Gungunyane*. Estes guerreiros que morreram no tempo da guerra ficaram aqui e juntaram-se com Mandau (Ndaus), aqueles que morreram no tempo da guerra de *Gungunyane*, os espíritos todos estão até hoje a trabalhar é onde tem a ligação entre a medicina tradicional e o *Gungunyane*. É por isto que após a morte de *Gungunyane* nem mesmo os régulos, os chefes das terras não faziam nem uma missa tradicional (cerimônia aos antepassados) porque não se fazia nenhuma missa sem tocar o primeiro rei da guerra da resistência. Ele até hoje é reconhecido aqui em Moçambique²⁸.

Tais palavras da *Nyanga* Irene Machanga em Maputo confirmavam as do *Nyanga* Armando Madala de Chibuto e algumas discussões encontradas na literatura, até então consultada sobre o Império de Gaza. As entrevistas em Gaza e Maputo me despertaram para uma série de expressões da estética *Nyanga* que evidenciavam um constante processo de reconstrução daquela identidade guerreira do Império de Gaza e alguns dos seus aspectos culturais que os colonizadores tanto se esforçaram em debelar no passado, talvez por isto afirmasse o Armando Madala, um *Nyanga* podia ser facilmente associado à figura de *Ngungunyane* por autoridades portuguesas.

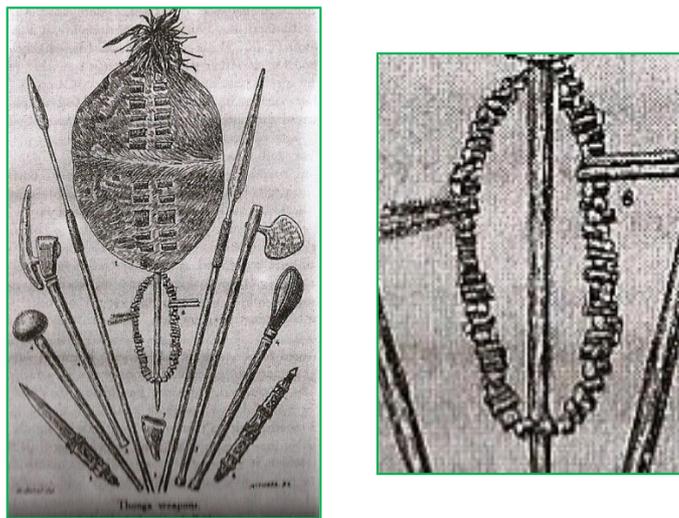
Isso aguçou a minha atenção para identificar as maneiras pelos quais tais sinais identitários entre os *Tinyanga* pudessem se apresentar; por isso, na casa do *Nyanga* Vovô Muyanga em Maputo,

27 HONWANA, A. M., 2002.

28 TINYANGA. *Tinyanga* - Kamaxaquene-Maputo, 2012.

fiquei muito envolvida na observação dos adereços que uma *Nyanga* trazia no corpo. Além de missangas, seu tronco estava transpassado por uma espécie de colar de tiras de madeira, semelhante ao desenho de uma das armas utilizadas pelos guerreiros de que Junod tinha referido em um dos seus livros.

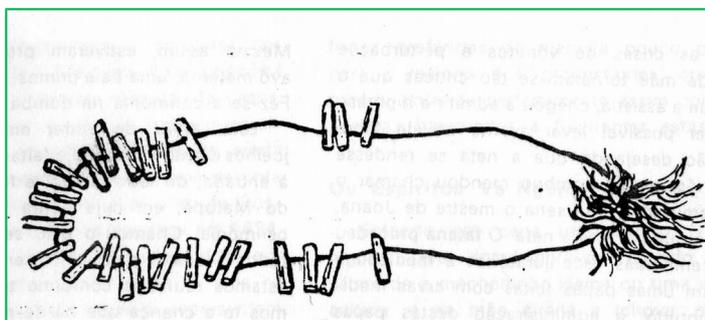
FIGURA 6-Armas dos Thonga descritas por H. Junod



Fonte: JUNOD, H. *Life of a South African Tribe*. London, 1927, II. Apud. HARRIES, Patrick. *Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suiços na África Austral*. Maputo: Paulinas, 2007.

Luis Polanah, em artigo intitulado *Possessão Sagrada em Moçambique* ao apresentar os diferentes instrumentos e vestimentas utilizados por médiuns (*Nyamusoro*) também se referiu a essa espécie de colar com o nome de *Mpacatxu*.

FIGURA 7- *Mpacatxu*



Mpacatxu-colar feito de pauzinhos amarrados transversalmente ao cordão com virtudes curativas e protetoras.

Fonte: POLANAH, Luis. *Possessão Sagrada em Moçambique*. Medicina Tradicional. Textos Compilados. Vol 3, p 332-339.

Durante os festejos do dia Africano da Medicina Tradicional em Gaza (2012) lá estava o *Nyanga* Matavel de Macia, com um bonito chapéu artesanal confeccionado com uma carcaça de tartaruga, não hesitando ele em afirmar para mim que os espíritos em vida usavam semelhante adereço. Também o *Nyanga* Josefa Ngundula Chongo usava um chapéu com a imagem de um Leopardo, acompanhado de uma capa com desenho similar ao da pele desse animal. Os guerreiros também eram caçadores, sendo a sua vestimenta confeccionada com peles, penas e outros elementos de origem animal²⁹.

FIGURA 8- *Nyanga* Antônio Matavel e *Nyanga* Josefa Ngundula Chongona Festa do Dia Africano da Medicina Tradicional, Dez 2012.



Fonte: foto tirada em Gaza por Jacimara Souza Santana, 2012.

Mas para além de um recurso meramente estético, o uso de imagens dos animais parece ter relação com o tipo de espírito do qual o *Nyanga* médium é templo. Dentre os relatos sobre a cultura *Nyungwe*- situada em Tete, região central de Moçambique- que foram recolhidos pelo missionário comboniano Manuel dos Anjos Martins, o Leão, assim como a cobra jiboia, o leopardo e o macaco entre outros animais são associados a espíritos que podem habitar em uma pessoa atuando como o

29 Conversa com o *Nyanga* Antônio Matavel. Por Jacimara Souza Santana. Dia Africano de Medicina Tradicional, em Gaza.

seu protetor, *mambo*. Ao contrário de animais como o crocodilo e a hiena que, naquela cultura, são vistos como representações de espíritos nocivos, predadores, relacionados com “feitiçaria” ou *Wuloyi* como é conhecido em algumas partes do sul de Moçambique³⁰.

No mesmo dia Africano da Medicina Tradicional, também chamou a minha atenção, a dança do grupo de *Tinyanga* de Marracuene, com sua pisada forte e alternada ao ritmo de um canto entoado, o qual eu identifiquei posteriormente, tratar-se de um canto de guerra que também lembrava a preparação militar de guerreiros do Império de Gaza descritos a exemplo por Rita Ferreira. De fato, a forma como os guerreiros daquele Império se trajavam e algumas das armas que carregavam se mostravam muito presentes no vestuário de alguns *Tinyanga*, quando em transe.

FIGURA 9-*Nyanga* com seus instrumentos de trabalho



Fonte Revista Tempo, 1980.

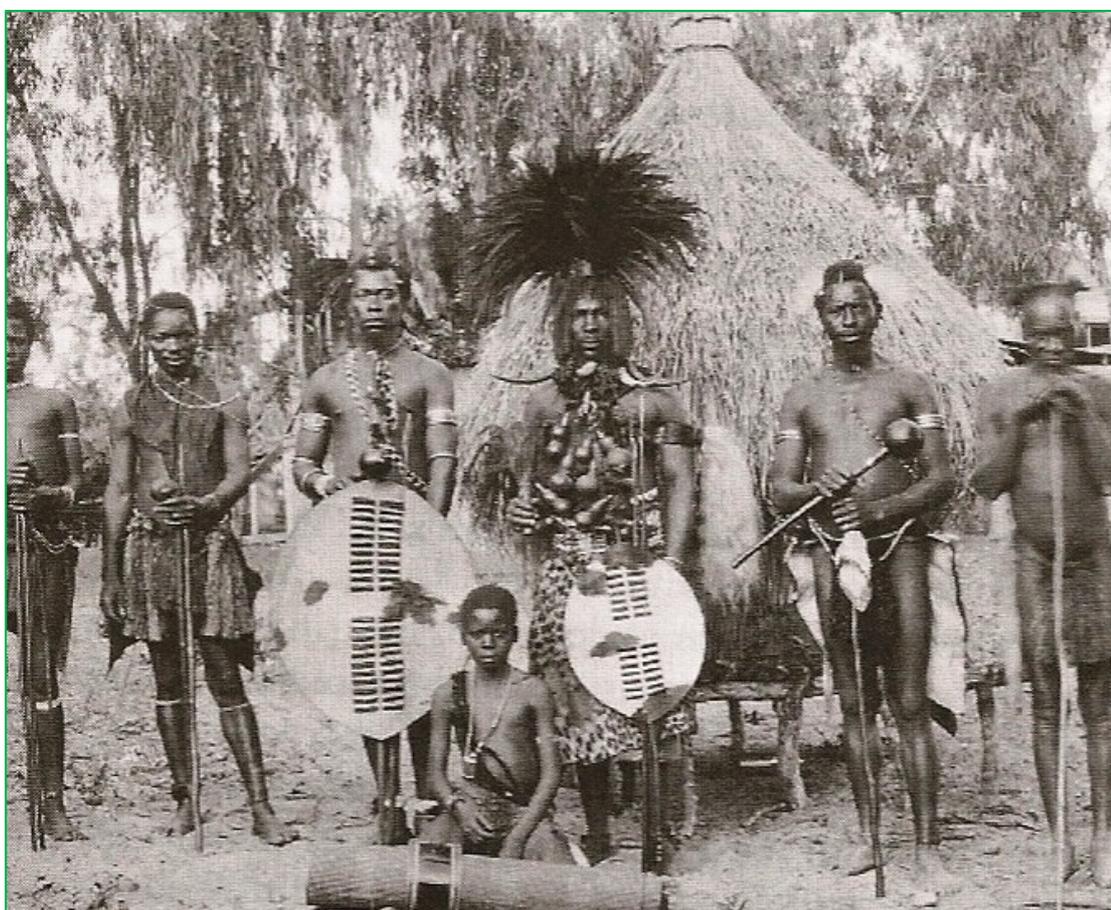
Na foto acima feita em 1980, as indumentárias e instrumentos que o *Nyanga* exibiu para demonstrar com que trabalhava, não parecem muito diferentes da forma como os guerreiros de

30 MARTINS, Manuel dos Anjos. *Cuma Cathu Natisunge Iv. Usos e Costumes dos Nyunguwes*. Maputo: Missionários Combonianos, 2012.

Gaza se trajavam. Esse *Nyanga* carrega na mão instrumentos de espíritos *Vanguni*, como a azagaia de lança, o chapéu de penas, amuletos com cabaça, saiote de pele de animal e etc, e também instrumentos de espíritos *Vandau*, a exemplo da machadinha de meia lua que carrega na mão esquerda.

Essa estética é também muito próxima da forma como o adivinho Hokoza e seus assistentes de Catembe (Lourenço Marques) aparecem na foto tirada por Henri Alexandre Junod, em 1912³¹.

FIGURA 10- O adivinho Hokoza e seus assistentes.



Fonte: Foto de Henri Alexandre Junod, 1912.
In: HARRIES, Patrick. Junod e as Sociedades Africanas, op.cit., p 256.

A indumentária e as armas utilizadas por esses guerreiros foram descritas em Junod e Rita-Ferreira: eles usavam um chapéu confeccionado com penas de aves, missangas, amuletos; saiotes,

31 HARRIES, P., 2000., p.256.

confeccionados com peles ou caudas de pequenos animais, feixes de cauda de boi nos músculos dos braços e a barriga das pernas e nas mãos empunhavam, em geral, uma azagaia e um escudo oval feito de pele bovina, além das armas de fogo omitidas nas descrições de Junod³²

Apesar de na primeira foto constarem *Tingoma*, tambores, Rita-Ferreira afirmou que o seu uso durante os treinos militares não era permitido, assim como as azagaias costumavam ser substituídas por outro instrumento com vistas a evitar ferimentos, assim, utilizavam as mocas, uma espécie de bastão similar a que mulheres *Tinyanga* seguraram na mão, enquanto dançavam nos festejos do dia Africano da Medicina Tradicional em Gaza (2012) conforme figura abaixo, similar instrumento também pode ser vista na mão dos *Tinyanga* nas fotos anteriores:

FIGURA 11- *Tinyanga* de Gaza na Festa do dia Africano da Medicina Tradicional, 2012.



Foto feita por Jacimara Santana. 31 ago, 2012.

Conforme disse a *Nyanga* Irene Muchanga, a medicina tradicional trabalha com os instrumentos utilizados na guerra de resistência nacional. Os guerreiros do Império de Gaza continuaram presentes; Ao contrário de se perderem, sua geração geminou ainda mais ao retornarem em espírito depois da morte, por motivo de vingança, por ter sido morto em combate ou por interesse de se perpetuarem, ocasião em que exigiam geralmente uma mulher que passava a ser a

32 JUNOD, A.,1996, p 399-402; RITA- FERREIRA,1974., p. 201-214.

esposa deste espírito³³.

As cores das capulanas (tecidos) usadas pelos *Tinyanga* distinguem as variedades dos espíritos que nele habitam, por exemplo, as de cor preta e vermelha em geral estão associadas aos *Vanguni*, enquanto as capulanas brancas com o desenho de um sol ou com motivo floral, conforme esta que as mulheres, à esquerda na foto anterior, utilizam, são associadas aos espíritos de origem *Vandau*. Além disto, há outras capulanas que mostram a variedade de animais que compõem uma parte dos elementos com a qual trabalha a medicina tradicional para a cura e defesa, como galinha do mato (conhecida no Brasil por galinha de Angola), cobras, crocodilos e outros mais.

Na foto abaixo, vemos uma capulana com a figura de um leão, conforme Junod, o significado do termo Ndraw (Ndau) é leão, e esta figura é muito associada à religiosidade própria destes povos habitantes da região de Manica. *Tinyanga* em transe por espíritos *Vandau* também fazem uso do chapéu de sisal pintado em vermelho em substituição aos cabelos rastarificados com *Tsumani*, uma pasta de cor avermelhada que pessoas nessa condição aplicavam ao cabelo, mantendo-o seco e enrolado³⁴.

FIGURA 12- *Tinyanga* de Chaimiti em transe, Zimpeto/Maputo.



Fonte Revista Tempo. Foto de Alberto Muianga, 1989.

33 TINYANGA. *Tinyanga- Kamaxaquene-Maputo*, 2012.

34 MUTHEMBA, Sansão. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. *Jornal O Cooperador*. Artigo 4 jan.1971.

Outro sinal identitário que notei entre os *Tinyanga* e relacionado aos costumes do antigo Império de Gaza foi a proibição de comer peixe. Em Xai Xai, fui advertida por uma *Nyanga* sobre esse interdito alimentar quando combinávamos o que poderíamos usar para o lanche no dia do encontro da entrevista, uma vez que havia pessoas que vinham de longe. Esses encontros, em geral, terminavam com cantos e danças, uma verdadeira festa e, como baiana, compreendia que não existia festa sem comida.

Rita-Ferreira afirmou que o não comer peixe era um costume praticado entre os *Vanguni*, uma prática também adotada entre os Tsonga. Além disso, sugeriu que tal interdição pudesse ser restrita aos guerreiros como forma de impedi-los combater sob as águas ou no mar. Recordo ter escutado do *Nyanga* Simango de Bilene que os espíritos mais fortes eram aqueles que vinham das águas, os *Tizunzu*, mas segundo Sansão Muthemba, essa qualidade de espírito tanto podia ser de origem *Vandau*, os mesmos que rejeitaram o domínio *Nguni*, como *Vanguni*³⁵.

O uso de orelhas furadas tanto por *Tinyanga* feminino quanto masculino também foi outro sinal aludido aos costumes do Império de Gaza. Creio que este costume já está em extinção, pois somente encontrei dois *Tinyanga* e de Chibuto com um rasgão na orelha e ambos chamaram a minha atenção ao associarem isso aos costumes da antiga Gaza. Um deles foi o *Nyanga* Felisberto Gazimo Siteo, um dos poucos que soube precisar a data do seu nascimento, 1935 que, em resposta ao meu questionamento acerca das razões que o levavam a fazer tal associação, disse: “a tradição continuou”. O Sr. Joaquim Arone Chiziane também me chamou a atenção para este costume quando me mostrava uma foto antiga de seus parentes já falecidos.

O costume de realizar um rasgão na orelha com uma faca era originário dos povos *Vanguni*, muito comum entre os Tsonga devido a sua maior identificação com a cultura desse povo. Antes dos *Vanguni*, era usado um pequeno furo e essa prática era restrita às mulheres. Sansão Muthemba, assim como a *Nyanga* titia Eva de Chibuto, afirmou que se tratava de um costume imposto por *Vanguni* como um modo de assimilar os Tsonga à cultura de seus povos, e que parece ter se estendido depois àqueles que se tornavam *Nyanga* com transe.

José Augusto de Melo Branquinho afirmou em seu relatório de 1967 que, segundo a tradição oral em Búzi (Distrito de Sofala e Manica), o rasgão nas orelhas para homens era uma lei e não era permitido trabalhar nas minas em África do Sul sem esse distintivo. No posto administrativo de Alto Changane, notei que na maioria das fichas dos homens contratados para o trabalho nas minas até o ano de 1967, constava entre as características registradas dos trabalhadores, o sinal das orelhas

35 RITA-FERREIRA, 1974.,p. 223-227; MUTHEMBA, S. Artigo 4, dez. 1971, p.53-56.

furadas³⁶.

Além do furar orelhas, houve também a adoção da língua *Nguni*, assim como *Vandau*. Por isto, muitos *Tinyanga* costumam ter intérpretes para traduzir o que seus espíritos desejam comunicar a seus clientes, os *Nhawti*. Também o uso do rapé, uma espécie de pó feito de folhas; as danças e cantos que *Tinyanga* em transe fazem uso, segundo Muthemba, essas práticas refletem aspectos da cultura em voga na época em que a pessoa tornada espírito era viva. Assim como os espíritos *Vandau* cantavam e dançavam a maneira de Musorize, os *Vanguni* o faziam à moda dos hábitos culturais da Zululândia³⁷.

Estas expressões identitárias notáveis na estética *Nyanga*, incluindo suas formas de vestir, em especial quando em transe, o respeito a algumas interdições alimentares, suas danças, cantos, línguas, instrumentos de trabalho entre outras coisas, evidenciam um constante processo de reconstrução daquela identidade guerreira do antigo Império de Gaza e alguns dos seus costumes. Num contexto de repulsa da existência social dos *Tinyanga* e do passado insubordinado do Império de Gaza, este movimento de reconstrução de identidades negadas pode ter funcionado como uma forma de contestação política à ordem colonial.

Aqui cabe retomar a reflexão de Boubacar Barry sobre os diferentes usos que podem ser dado ao discurso da tradição oral, levando em consideração, interesses e necessidades do momento. Também concordamos com o argumento de John Jazen quando ele tenta traçar características comuns da instituição *Ngoma* por ele investigada em diferentes partes da África Bantu. A instituição *Ngoma* atua como mecanismo de consolidação da autoridade nos interstícios da sociedade onde sofrimentos existem e o caos prevalece, podendo vir a substituir as funções de um Estado centralizado em caso de seu desmoronamento. Penso que a sustentação de um referencial identitário com o Império de Gaza por parte dos *Tinyanga* ao mesmo tempo em que mantinha o legado daquela presença estatal, justificava e legitimava a existência social de membros daquele grupo religioso³⁸.

No final dos anos 1930, o Governo Salazar não perdeu a oportunidade de integrar o *Gwaza Muthini* às comemorações do centenário da nação e do Império Português. Este evento comemorativo estava sendo preparado pelo governo desde 1938 com a finalidade de propagar obras do Estado Novo, a história e a etnografia dos povos das colônias. Entre as providências tomadas

36 JUNOD, A.,1996, p. 105; MUTHEMBA, S. Art. 4, 1971.; AHM. S. E.a.III, p. 6 nº 21. BRANQUINHO, José Augusto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais (Manica-Sofala), 1966, p.6.

37 MUTHEMBA, S., 1971, op.cit, p 53-56.

38 BARRY, Boubacar. Senegâmbia: o Desafio da História Regional. Rio de Janeiro: South Exchange Programme for research on the History of Development (SEPHIS) e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Cândido Mendes, Amsterdam/Brasil, 2000. 2000., p. 5-33;JANZEN, John., 1992., p 79.

para possibilitar tal intento, a de maior envergadura fora a realização nos anos 40 de uma Exposição do Mundo Português que exibiu dentre as diferentes representações das colônias, a dos guerreiros do antigo Império de Gaza, provavelmente exaltando a figura dos heroicos combatentes portugueses no passado³⁹.

Em função da visita do ministro Oscar Carmona (1939) em Moçambique e preparação das comemorações do centenário em Portugal, o Governo dessa Colônia tratou de organizar uma “expedição militar” demonstrativa das “lutas clássicas” dos povos do sul de Moçambique. Para isso, mobilizou todos os homens entre 20-40 anos de idade, habitantes de Lourenço Marques, Inhambane e Gaza para uma marcha até Magul (Marracuene), mesmo local onde ocorreram, em 1897, os últimos combates entre os seguidores de *Ngungunyane* e os portugueses⁴⁰.

Aurélio Valente Langa, em suas memórias, registrou as impressões de seu pai a respeito daquela marcha forçada. Seu pai, tendo sido um dos integrantes daquela marcha, afirmou que os homens se deslocaram de suas povoações a pé e caminharam durante uma semana até Marracuene, havendo quem morresse de fome e sede no caminho ou fosse atacado por crocodilos, cobras e hipopótamos ao chegarem ao local indicado, uma vez que, movidos pela sede se atiraram ao rio ali existente. Este ocorrido, segundo o pai de Langa, causou grande insatisfação e rancor das famílias contra os portugueses, as quais buscando uma explicação para todo aquele sacrifício sugeriram que as autoridades estivessem interessadas em ver como aqueles povos tinham sido derrotados, na guerra de *Ngungunyane*.

Para Langa, aquela parada militar equivalia ao antigo *N'Quaio*. Em 1956, ele próprio participou nos treinos para uma marcha que seria realizada em Magude durante a inauguração da ponte do rio Incomati e lá foram mais uma vez, vários homens acompanhados de seus apitos, chifres de pala-pala, azagaias, escudos de pele, mocas, arcos e flechas, animados por canções e danças guerreiras⁴¹.

Tais festividades, tanto em Portugal quanto em Moçambique era uma evidente oportunidade de disseminação cultural do novo império enquanto uma nação pluricontinental e promissora, tanto para a sociedade portuguesa quanto para a africana, mas, em especial para as populações descendentes do antigo Império de Gaza, a quem Portugal por meio festivo cobrava a devida vassalagem e lealdade. Talvez o Aurélio Langa tivesse razão, tais festividades poderiam funcionar

39 THOMAZ, 2002.,p.193-256.

40 LANGA, A. V., 2011.,p. 56-59; ALBUQUERQUE, Mousinho Joaquim. Relatório da Campanha contra Maguiguana nos Territórios de Gaza, em 1897. Lourenço Marques: Minerva Central.,p11.

41 LANGA, A.V.,2011,p.56-59.

como uma reinvenção salazarista do *Nkosi N'Quaio*.

Após a independência de Moçambique, o *Gwaza Muthini* deixou de ser comemorado por um tempo, sendo retomado em 1999, por incentivo dos governos das províncias de Maputo e Gaza. O sentido dessas comemorações, mais uma vez foi ressignificado. Se, antes, durante o Império de Gaza, era uma festa conhecida pelo nome *Nkosi N'Quaio*, cuja comemoração visava o reconhecimento do poder e lealdade do rei *Ngungunyane*, e no período colonial, com o nome de *Gwaza Muthini*, o sentido dos seus festejos foram redirecionados para a homenagem dos soldados portugueses mortos em batalha contra o Império de Gaza com fins de culturalmente reafirmar o domínio português, em 1999, era a vez de homenagear o invisível herói nacional *Maguiguane Khossa*, que também morreu em defesa daquele Império africano.

Nesse último caso, o nome de *Gwaza Muthini* continuou sendo preservado apesar de ser mudado o sentido de seus festejos. Também a cerimônia aos antepassados, o *Ku-phahla*, que no período colonial era um ato privado, restrito aos Régulos e demais Chefes africanos, tornou-se uma cerimônia pública, como era no antigo Império de Gaza. Tal ato religioso passou a ser dirigido por mais velhos da linhagem Mazvaya, um dos mais antigos chefes das terras de Marracuene, também morto em um dos combates contra os portugueses. Neste rito, eram oferecidos aos mortos galinhas, cabritos entre outros animais, rapé e sumo de canhon. Uma das tarefas dos responsáveis por dirigir o rito do *Ku-phahla* era consultar os mortos para saber como a cerimônia deveria ser feita e este procedimento, em geral, incluía a participação de um *Nyanga*. A linhagem dos Mazvaya era descendente dos povos *Vanguni*⁴²

42 Programa das Celebrações do Centenário da Morte de Maguiguana Khossa. Matola, set,1996. Governo da Província de Maputo., p. 1-6; SIMAO, 2000.

FIGURA 13- Julieta Massiguitana da Linhagem Mazvaya Dirigindo o Ritual do Ku-Phahla na Cerimônia do Gwaza Muthini em 1996.



Fonte: SIMÃO, Abílio Santos. *Gwaza Muthini*. Maputo: Embondeiro, nº15, 2000., p. 19.

A homenagem a Maguiguane Khossa, também era sintomática das divergências em torno da figura do *Ngungunyane*. A este rei também foram atribuídas qualidades negativas como as de tirano e sanguinário conforme ilustrado no romance *Ualalapi* de Ungulani Ba Ka Khosa, não possuindo a mesma aceitação entre as diferentes populações do sul de Moçambique no passado, assim como em outras regiões, constrangimento que parece reincidir no contexto da criação e afirmação de uma identidade nacional moçambicana.

Ngungunyane ocupou lugar no panteão dos heróis nacionais da história de Moçambique. Não é nosso interesse discutir se o domínio *Nguni* foi menos ou mais nocivo que o dos portugueses, mais vale ressaltar que esse movimento de contestação em Gazaland atuou como uma forte referência na ocasião das lutas por independência de Moçambique e a tradição oral sobre o Império de Gaza é guardada com zelo e transmitida de geração a geração.

FIGURA 14- Homem Vestido com Trajes de Guerreiro no Aniversário dos 25 Anos da Frelimo em Zimpeto-Maputo.



Foto de Jacimara Souza Santana, 2012.

A guisa de exemplo tem-se o relato do Sr. Diniz Mbendezane, chefe do Posto Administrativo de Bilene, homem enérgico e exigente e nativo de Manjacaze que entre outras coisas afirmou: *Ngungunyane profetizou que as pessoas seriam escravizadas, porém também profetizou que o rei sairia de Manjacaze, e após 25 anos, nasceu a 3 quilômetros daquele lugar onde ele residia, o Eduardo Chivambo Mondlane, considerado o arquiteto da Frente de Libertação de Moçambique.* É também como disse D. Maria, funcionária do mesmo posto em Bilene⁴³:

Aqui em Gaza, o que temos muito forte na memória são os movimentos de guerra de resistência nacional ocorrido entre *Ngungunyane* e o governo português. O *Ngungunyane* e o seu exército utilizavam medicamentos tradicionais para por nas lanças, daqueles que a um pequeno arranhão já produzia a morte. Outra iniciativa era cercar todo o terreno com medicamentos que impediam, segundo a crença, a entrada de inimigos, ainda que este lugar não tivesse fortalezas⁴⁴.

O exposto até então nos leva a concluir que a ideia de singular benevolência dos portugueses

43 MBENDEZANE, Diniz e MATE, Maria: depoimento[jul,2011]. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana. (Língua Portuguesa). Bilene-Macia (Gaza), 2011. Arquivo mp3. (Acervo pessoal).

44 TINYANGA. Tinyanga- Bilne-Macia, 2012.

com os costumes e instituições africanos, tão aclamada por autoridades portuguesas e, em parte, reproduzida na literatura, merece ser repensada. Ao que parece, a coibição das práticas de tratamento *Nyanga* dos sofrimentos e conflitos relacionados com acusações de *Wuloyi*, sobretudo em sua condição de médium e/ou adivinho inscritas no *The Witchcraft Act* observado nas colônias britânicas, também teve validade nas colônias portuguesas, ao menos em termos legais. Muito embora a lei não impedisse que tais práticas continuassem a ser exercidas pelos africanos, desde quando eram necessidades impostas pelo costume⁴⁵.

Depois, o interesse do governo português em adotar uma política inclusiva de certas normas consuetudinárias das sociedades africanas visou mais acomodar conflitos e evocar o aceite do domínio lusitano do que preparar indivíduos africanos para uma “gradual” inserção na sociedade “civilizada” dos portugueses. A suposta igualdade de tratamento e de direitos mostrou-se limitada até mesmo para indivíduos africanos que assumiam a condição de assimilados. É certo que, a condição de assimilado possibilitava a uma pequena parcela da população africana, ter acesso as melhores oportunidades de emprego e outros benefícios, mas mesmo entre os assimilados tal acesso também era marcado por desigualdades⁴⁶.

No caso dos *Tinyanga*, apesar das interdições a que foram sujeitos, tal espírito coletivo recrudescer, eles mantiveram na clandestinidade suas escolas de formação e seguiram reinventando suas tradições de geração a geração, demarcando no cotidiano das pessoas a determinação de sua própria existência enquanto figuras indispensáveis ao funcionamento da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRY, Boubacar. Senegâmbia: o Desafio da História Regional. Rio de Janeiro: South Exchange Programme for research on the History of Development (SEPHIS) e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Cândido Mendes, Amsterdam/Brasil, 2000.

COVANE, Luis Antônio. O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992). Maputo: Promédia, 2001.

45 ARPAC. MACEDO, Adelino José. Direito Consuetudinário Indígena. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1943.,p15-31; AHM. Ct PP52. CUNHA, J. M. da Silva. Organização do direito criminal aos Indígenas.In: Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos, nº 9-10, Jan-Jun, 1953; AHM. Ct PP52. MOREIRA, Adriano. Administração da Justiça aos Indígenas. In: Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos de Lisboa da Mocidade Portuguesa. Lisboa, Jan-Jun de 1953, nº 5 e 6. Ano II; MOREIRA, Adriano. A estrita Legalidade nas Colônias. In: Revista da Escola Superior Colonial. Vol I. Lisboa: Imprensa Portuguesa, (1948-1949); FRY, Peter. A Persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p 44-93; WEST, Harry G. Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda-Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p165-166.

46 MOREIRA, 1953; LANGA, A. V., 2011, p. 76-84; HONWANA, 2011; SILVA, T. 1986.

DIJK, Rijk Van, SPIERENBURG, Marja (eds). The Quest for Frition trough Ngoma. The Political Aspects of Healing in Souther Africa. Oxford:James Currey, 2000.

FELICIANO, José Fialho. Antropologia Económica dos Thonga. Maputo:Arquivo Histórico de Moçambique. Estudos 12, 1998.

FRY, Peter. A Persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p 1-142.

HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002.

JANZEN, John M. Ngoma. Discourses of Healing in Central and Southern in Africa. Los Angeles: University of California Press, 1992.

JANZEN, John M.The Quest for Theraphy. Medical Pluralism in Lower Zaire. London, England: University of California Press, 1978., pp 1-64,193-222.

JANZEN, John e MacGAFFEY, Wyatt. An Anthology os Kongo Religion: primary texts from Lower Zaire. Nº 5. Lawrence Kansas: University Kansas, 1974, pp 96-106.

JUNOD, Henri A. Usos e Costumes dos Bantu. Tomo I. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

JUNOD, Henri A. Usos e Costumes dos Bantu. Tomo 2. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1966.

LANGA, Aurélio Valentim. Memórias de um Ex-combatente da Causa. O passado que levou o verso da minha vida. Maputo: CIEDIMA, SARL, 2011.

LIESEGANG, Gerhard. Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de *Ngungunyane* nas Relações Externas de Gaza. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986.

PARLIE, Julie. Witccraft or Madness? The Amandik of Zululand, 1894-1914. Journal of Southern African Studies. Vol 29, nº 01, Mar 2003, pp 105-132. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3557412>. Acessado em 3 de agosto de 2011.

RITA-FERREIRA, Antônio. O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul. Nº 67, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos. Políticos e Sociais, 1963.

RITA-FERREIRA, Antônio. Etno História e Cultura Tradicional do Grupo Anguni (Nguni).Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, Série C,1974, Vol II.

RITA-FERREIRA, Antônio. Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique. Lisboa: Ministério do Ultramar. Junta de Investigação do Ultramar, 1958.

RITA-FERREIRA, Antônio. Crenças e Práticas Mágicas em Homóine. In: Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, vol 1, nº 1º, 1960.

RITA-FERREIRA, Antônio. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Lisboa: IICT/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, p 185-205.

SILVA, Tereza Cruz. A Rede Clandestina da Frelimo em Lourenço Marques. 1986. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras. Departamento de História, 1986, 144 fls.

WEST, Harry G. Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda-Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

Fontes de pesquisa em Cabo Verde: o caso da Revolta dos Rendeiros no interior de Santiago (1822-1841)

Eduardo Adilson Camilo Pereira¹

Resumo: Este artigo pretende analisar e compreender tanto a relação de poder quanto os instrumentos legais de reivindicação contra as injustiças sociais no interior da ilha de Santiago, entre 1822 e 1841. Para tal, pretende analisar os requerimentos e os ofícios recebidos e dirigidos pelo governo geral de Cabo Verde, colectados no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, na cidade da Praia, no Arquivo Histórico Ultramarino e no Arquivo Histórico Militar, ambos em Lisboa.

Por outro lado, propõe analisar em que medida esses instrumentos administrativos refletiam a estrutura de poder vigente tanto no regime do governo geral quanto durante a vigência da prefeitura. Além disso, pretende compreender de que forma essas fontes permitem analisar os problemas sociais vigentes.

Palavras chave: Cabo Verde; Relação de poder; Reivindicações sóciopolíticas;

Abstract: This article aims to analyze and understand both the relationship of power and the claim of legal instruments against social injustice within the island of Santiago, between 1822 and 1841. To this end, it intends to analyze the requirements and documents received and directed by the general government Cape Verde, collected in the National Historical Archive Cape Verde in Praia, the National Historical Overseas Archive and Military Historical Archive, both in Lisbon.

On the other hand, aims to analyze to what extent these administrative instruments reflected the prevailing power structure both in the general government regime and during the life of the city hall. It also aims to understand how these sources allow us to analyze the current social problems.

Keywords: Cape Verde; Power relationship; Sociopolitical claims;

¹ Professor Doutor no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais, Praia – Cabo Verde. Email: eduardo_camilo7@hotmail.com

Para Jean Chesneaux, as comemorações, os aniversários e os acontecimentos nacionais são parte de um conjunto de estratégias utilizadas pelo aparelho estatal para ritualizar o passado, colocando-o ao serviço da memória coletiva. A escolha de determinadas fontes não é ato do acaso, tendo em vista que possibilita a legitimação histórica do poder político. O que relembrar e o que remeter ao esquecimento estão intimamente ligados aos interesses daqueles que detêm o poder, que procuram manipular a memória coletiva.² Para tal, o aparelho do estado utiliza-se do sigilo, da destruição, da ocultação e do silenciosamente de arquivos embaraçosos para os interesses do grupo dominante. Além disso, podem também ser compreendidas como estratégias utilizadas para a reivindicação do passado, pois além de fomentar as lutas sociais, também é alvo de luta pela imposição de uma visão legítima do mundo social.³

Segundo Enrique Florescano, os arquivos revelam os interesses daqueles que decidem e governam, necessária para a legitimação da ordem estabelecida. Segundo este professor, a reconstrução do passado se apresenta como um dos principais instrumentos não só de legitimação da dominação de uns sobre os outros, como também para reivindicar o direito de dirigir o próprio destino.⁴ Cabe ainda ressaltar que a história possibilita não só a coesão da comunidade, enquanto pensamento integrador,⁵ como também um saber libertador e revolucionário.⁶

Para Terry Cook e Joan Schwartz, torna-se fundamental compreender as relações entre os arquivos e a sociedade que os criou, mediante o poder não só de fazer certos registos, como também de preservá-los. Defendem ainda que os arquivos não são lugares passivos e sim, lugares ativos, onde o poder social é negociado, contestado e confirmado. O seu poder não é neutro, mas aberto a debate vital. Não deixam de destacar o poder dos arquivos sobre a construção da memória

2 Para Michael Pollack, tanto os indivíduos quanto os grupos têm consciência da *imagem de si, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e para si própria e o que possibilita ser percebida de maneira como quer ser percebida pelos outros* - POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

3 CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? (sobre a história e os historiadores)*. São Paulo: Ática, 1995 (Série Fundamentos, 109), p. 30-39.

4 FLORESCANO, Enrique. "De la memoria del poder a la historia como explicación". In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 91-128.

5 VILLORO, Luis. "El sentido de la Historia". In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 33-52.

6 GONZÁLEZ, Luis. "De la multiple utilización de la Historia". In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 53-74.

coletiva.⁷

Já para Luciana Duranti,⁸ devemos ter em consideração que os documentos são criados no âmbito de um contexto administrativo determinado. Foram criados dentro de um sistema jurídico, pelo que os termos devem corresponder ao que outorga o contexto administrativo-jurídico. Além disso, cabe ressaltar que as organizações são culturas vivas ou organismos que criam e usam informações⁹.

O Arquivo Histórico de Cabo Verde apresenta grande variedade tanto de correspondências enviadas pelas autoridades quanto dos requerimentos dirigidos às autoridades, organizadas por destinatário ou remetente. Em relação ao primeiro, vêm acompanhadas da legislação, no cumprimento do dever por parte das autoridades, estruturam-se segundo a dispersão das ilhas e consoante às atribuições legais. Quanto ao segundo, revestem-se de solicitações ou pedidos feitos por particulares diretamente ao governo geral de Cabo Verde, o que atesta que, boa parte da população, não acreditava nos poderes locais, manipulados pelos morgados.¹⁰ Esse conjunto também realça a vivência cotidiana, os vexames, bem como o exercício do poder na esfera das freguesias.

Dentre essas duas fontes, propomos a análise dos requerimentos sobre as revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841). Tais reivindicações atestam os vexames, as denúncias de explorações, as confrontações políticas várias, bem como o próprio poder organizativo dos rendeiros¹¹ em torno das ideias da tentativa de independência de Cabo Verde do império colonial

7 SCHWARTZ, Joan M. e COOK, Terry. Archives, records, and power: the making of modern memory. *Archival Science*, Dordrecht, v. 2, n. 1-2, p. 1-19, 2002.

8 DURANTI, Luciana. “La diplomática: disciplina formativa y método de investigación”. *Diplomática: usos nuevos para una antigua ciencia*. Traducción de Manuel Vázquez. Carmona: S&C Ediciones, p. 143-166, 1996, p. 149.

9 BEARMAN, David A. & LYTTLE, Richard H.. The power of the principle of provenance. In: JIMERSON, Randall C., ed.. *American archival Studies: readings on theory and practice*. Chicago: The Society of American Archivists, 2000, p. 345-360.

10 Grandes proprietários de terras, políticos, vigários da igreja católica e coronéis da infantaria colonial em Cabo Verde.

11 *Rendeiros* eram aqueles que arrendavam pequenas ou grandes dimensões de terras ao Morgado (a grande maioria) ou ao proprietário das mesmas, mediante um contrato feito na forma oral e sem nenhuma garantia, sujeitando-se aos caprichos do Morgado, que o podia expulsar quando bem quisesse. *Parceiros* eram os que se associam aos rendeiros, trabalhando a terra à custa do seu trabalho, dos familiares ou quer ainda pela entajuda no seio da comunidade (*djunta mon*). Possuíam insignificantes parcelas de terras e praticavam essencialmente uma agricultura

português.

Quanto à documentação sobre a posse da terra contém importantes informações sobre a disputa pela posse da terra no interior da ilha de Santiago. Durante décadas as revoltas dos rendeiros da ribeira dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841) têm sido compreendidas como sendo uma simples desordem registada, decorrentes do aumento arbitrário do arrendamento de terras, da proibição do tráfico de escravos, das fomes e secas, bem como dos desmandos desses proprietários de terras. Quanto aos estudos mais recentes, cabe destacar as de: Christianno José Senna Barcellos¹², Ilídio do Amaral¹³, António Carreira¹⁴, Cláudio Alves Furtado¹⁵, Elisa Silva Andrade¹⁶ e António Leão Correia e Silva.¹⁷ Além disso, limita-se a corroborar as hipóteses levantadas pela Coroa portuguesa, segundo as quais as revoltas dos rendeiros deviam-se tanto à má interpretação da Carta constitucional portuguesa quanto às maquinações de pessoas desafetos aos portugueses.

Já em relação a documentação sobre as decisões judiciais, cabe destacar os autos da devassa sobre as revoltas dos Engenhos (1822) e de Achada Falcão (1841). As conclusões dos autos da devassa, mandada instaurar pelo Ministério da Marinha e Ultramar, contradizem os testemunhos prestados pelos rendeiros nos autos da devassa. Os pedidos dirigidos pelos rendeiros às autoridades coloniais, que fazem parte da série do Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, permitem sustentar que as revoltas eram partes integrantes do projeto de emancipação de Cabo Verde em relação ao império colonial português. A utilização dessas fontes permite inviabilizar a ideia presente no programa de Ensino de História (12º ano), segundo a qual as revoltas deviam-se tanto ao desespero quanto à insurreição dos rendeiros. Em segundo lugar, possibilita desfazer o estereótipo, segundo o qual os rendeiros seriam incapazes de autogovernarem-se. Em terceiro lugar,

de subsistência.

12 BARCELLOS, Christianno José Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa, 1899-1911, parte IV, v. I, p. 279.

13 AMARAL, Ilídio do, *Santiago de Cabo Verde: A Terra e os Homens*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, n. 18, 1964.

14 CARREIRA, António. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Porto: Imprensa portuguesa, 1972.

15 FURTADO, Cláudio Alves. *Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade em mudança – Santiago Cabo Verde*. 357 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988.

16 ANDRADE, Elisa Silva. *As Ilhas de Cabo Verde: da Descoberta à Independência Nacional (1460-1975)*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1996, p. 115.

17 SILVA, António Leão Correia e. “A Sociedade Agrária: Gente das Águas (Senhores, Escravos e Forros)”. In: ALBUQUERQUE, Luís de e SANTOS, Maria Emília Madeira (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995, v. II, p. 275-359.

demonstram que as revoltas eram decorrentes do projeto de revolução política para a independência do arquipélago.

Por um lado, esses instrumentos de reivindicação de direitos atestam não só a natureza das festas populares, como também as formas de mobilizações postas em prática na eclosão das revoltas. Atestam ainda que era costume fazer-se uso de *manducos*¹⁸ ou paus para reagir contra qualquer injustiça. No caso da revolta dos Engenhos, os rendeiros, além de reforçarem a vigilância da ribeira, também fizeram uso de manducos contra todos aqueles que decidissem descer a ribeira sem a sua permissão. A referida revolta caracterizou-se pelo seu poder organizativo e, sobretudo, de resistência. Por meio de reuniões secretas, os rendeiros pretendiam impedir que o morgado cobrasse as rendas em atraso e, conseqüentemente, tomasse suas terras de forma despótica, para entregar a outro rendeiro, como foi o caso de Luiz Morreira, tenente dos Portos, fato comum até o momento da emergência da revolta. Nesse caso, os dois visados foram Zacarias Lopes e Valentim Varella, ambos tendo rendas em atraso. O requerimento dirigido ao governo geral ainda atesta que para fazer reunir os rendeiros, os convocadores utilizaram tanto da arma de fogo quanto do tambor tocado nos reinados das tabancas.

(...) algumas peças sem suspeita me diçeram [Manoel Carvalho Silva de Landim] q.e alguns dias tinhão constituído o numero de huns poucos de homens no citio de Pedra [dentro da ribeira dos Engenhos] e que no pr.º dia erão mais de vinte e nos outros dias não eram tantos; e de noite fazia major numero de falando eu com os mesmos deserão-me q. tudo q.to tinha q. dizer sobre o ajuntam.to q. ia tenha escrevido o Morgado, e falando eu com o dito Zacarias q. se devia renda disse-me q. (...) o Morgado mandou publicar no dia primeiro de janeiro q. todos foçem pagar as rendas tanto velho como novas, e q. em Santiago reçebia todos os gêneros da terra; E também que pertendia fazer rendas em porçones grandes e q. suspeitarão elles q. Luis Morr.^a. Tomava alguma parte q. elles ocupa e por isso armarão p^a. impedir o Morgado no dia q. havia de hir fazer entrega a Luiz Morr.^a.; E tambem q. o Morgado tinha mandado dizer q. o Zacarias Lopes e Valentim Varella não erã mais seus rendeiros (...) Tenho maiz a enformar a V. Ex ^a. Q. estando eu a dormir no citio de Covão Grde. Algumas peças que comigo se achava me deçera q. pouco maiz ou menos seria doze oras da noite hum tiro e depois tocando tamboro parando no citio ahonde me achava a dormir paçando para cima; so o q. digo a V.^a Ex ^a. Q não sei (...) ate q. possa fazer temerei he o quanto poço (...).¹⁹

Ainda possibitam-nos indagar sobre as formas e os rituais religiosos presentes nas

18 Pau feito de ramos de árvores e que era utilizado para debulhar o milho. Recorrentemente os rendeiros utilizavam os mesmos para defenderem dos abusos e violências dos seus morgados.

19 AHN, SGG, Requerimentos por ordem alfabética (a, c, d, f, j, n) – jan-jun/1822. Originais manuscritos. Cx. 27 (M).

mobilizações populares contra a exploração. Atestam que muitos suspeitavam que os convocadores das reuniões andassem não só na ribeira dos Engenhos como também na ribeira da Boa Entrada. O número de rendeiros reunidos preocupou o proprietário de terra que desconfiado apelou para a rapidez judicial na prisão dos suspeitos e na eliminação do mal-estar causado pela presença dos incitadores.²⁰ Porém, a dita presença não diminuiu de forma alguma as reuniões. As diversas solicitações encaminhadas ao governo geral demonstram que o proprietário detinha o poder de influência sobre a justiça local, e isso fez com que fossem destacados unicamente fatores de ordem econômica, em detrimento de fatores sociais. Os *incitadores* das reuniões serviram de *bode espiatório* para a justiça. Dessas reuniões podemos destacar dois aspectos importantes. O primeiro aspecto se refere a participação de rendeiros de vários morgadios na revolta dos Engenhos. O segundo aspecto, possibilitando compreender que, à semelhança da celebração das festas de Corpo de Deus que agregava devotos provenientes de vários pontos do interior da ilha de Santiago, a revolta dos Engenhos congregou *devotos* e *partidários* de vários morgadios. Estes fatos possibilitam-nos compreender as razões pelas quais a junta governativa considerou a revolta como um mau exemplo para os outros morgadios, devido a resistência contra os oficiais de justiça. Além disso, a leitura desse documento permite sustentar que os rendeiros revoltosos, por meio de reuniões sigilosas nos limites do referido morgadio, fizeram acordos políticos com os liberais exaltados²¹ sobre a forma em que deveria se revestir os protestos contra os sucessivos abusos do proprietário de terra. Não obstante, os autos da devassa sobre a revolta dos Engenhos designa-a como sendo uma *reunião dos rendeiros*. Cabe ainda ressaltar que a estrutura administrativa presente nesses documentos referentes aos anos de 1822 e 1823 difere dos anos posteriores, uma vez que se poderia recorrer diretamente a esse poder público, sem a intermediação das administrações locais.

De um lado, tais documentos também nos ajudam a compreender não só as mentalidades, como também a percepção dos mesmos sobre a exploração que vinham sofrendo. O temor de que o morgado confiscasse as suas terras fez com que os rendeiros mobilizassem a volta de ideais políticos, visando impedir tais arbitrariedades. Possibilita-nos compreender em que medida esses políticos, fazendo acreditar que o mesmo pretendia confiscar as terras de todos os rendeiros que estivessem com rendas em atraso, conseguiram uma adesão cada vez maior por parte dos demais rendeiros. Para impedir tal arbitrariedade, estes últimos deveriam organizar-se para impedir que este, à margem da Constituição, continuasse a expulsar de suas terras os rendeiros devedores, na

20 AHN, SGG, Requerimentos por ordem alfabética (a, c, d, f, j, n) – jan-jun/1822. Originais manuscritos. Cx. 27 (M).

21 Grupo de políticos em Cabo Verde, liderado por Manoel António Martins, que reivindicava profundas reformas políticas, inclusive a separação das ilhas de Cabo Verde em relação a Coroa portuguesa em 1822.

certeza que, agindo dessa forma, estariam a restabelecer a legalidade sucessivamente violada pelo morgado. As autoridades locais consideraram tal ato como medonho, uma vez que a liderança local tinha-se posicionado pela independência em relação à Coroa portuguesa. A revolta teve lugar no mês de janeiro de 1822, período em que normalmente os proprietários definiam como sendo o momento para que os seus rendeiros pagassem as rendas.

Por outro lado, a análise detalhada das solicitações dirigidas ao governo geral permite ainda compreender as diversas formas de resistências postas em prática. A revolta dos rendeiros estava, em parte, articulada à liderança local, composta por rendeiros que detinham um grande poder de influência sobre os demais. Foi assim que em 12 de fevereiro de 1824, Luiz Royer, administrador da fazenda de Faveta, na freguesia dos Picos, queixou-se ao então governador geral de Cabo Verde, João da Matta Chapuzet, que o seu rendeiro de nome Manoel Gonçalves tinha estado a fazer maquinações com outros rendeiros para que se revoltassem contra ele e então não pagariam as rendas estipuladas. Quando o administrador foi à casa do referido rendeiro para receber as rendas em atraso, este não só não consentiu sua entrada nas terras como buscou o seu manduco para espancar o cobrador. Por sua parte, o administrador agarrou a mulher do referido rendeiro para se proteger da tentativa de agressão do referido rendeiro. Por deliberação do governador-geral, verificou-se que o rendeiro em causa não devia rendas em atraso e que o administrador foi tentar tomar buracheiras²² ao pobre rendeiro. O fato do requerimento fazer referência às maquinações atesta a existência de mobilizações partidárias em torno do regime constitucional.²³

Os autos judiciais se revestem de extrema importância para a compreensão do cotidiano das explorações, bem como a organização da revolta em si para resistir ao abuso do poder na esfera local. A força da rebelião acarretou, além da distribuição de sentinelas, a resistência aos mandados da justiça – “todos que para lá quizessem diregir, e ao mesmo tempo rezistindo os officiaes da execução que ali se achavão mandando dizer o Representante que podia despedi-los, pois que não pertendião [pretendiam] mais pagar”.²⁴ Entretanto, passado seis dias de cerco da casa do morgado, onde foram com intentos fúnebres, os rendeiros foram reunir armados de todas as qualidades de armas, sendo que aqueles que quisessem ir até a ribeira dos Engenhos, e tiveram de se dirigir ao quartel sendo, por vezes, presos por cerca de três dias ou ultrajados com palavras. Os oficiais de

22 Fabricação de borrachas.

23 AHN, SGG, Requerimentos: letras l, p e s (1824). Originais manuscritos. Cx. 29.

24 AHM, Cabo Verde, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos Habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823). 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. 2, Proc. 8.

justiça, por colaborarem com o mesmo na cobrança violenta das rendas, eram vistos como pessoas sem alma, com poderes demoníacos e violadores da lei de Deus. Os autos permitem atestar que os rendeiros não reconheciam a legitimidade das autoridades locais, resistindo às suas determinações de forma organizada, tendo em vista que a comunidade tinha as suas normas internas. Ademais, certifica que os rendeiros não reconheciam esse poder manipulado por aqueles poderosos.

A leitura dessas fontes auxilia na compreensão de que o pagamento das rendas assou a ser interpretado pelos rendeiros dos Engenhos como um ato político, uma vez que estes poderosos detinham também o poder político. Assim, muitas pessoas evitavam passar pela ribeira dos Engenhos, com medo de serem insultados e mesmo inquiridos sobre os motivos de sua ida àquela ribeira. Um exemplo pode ser dado pelo morgado Domingos Ramos Monteiro que não podia regressar àquela ribeira tendo em vista os abusos que vinha praticando. Os referidos trabalhadores rurais também negaram a entrada de oficiais de justiça portadores de mandados de prisão, o que em parte explicava a resistência. Isso porque o proprietário, por ocasião do vencimento das suas rendas, mandava-as cobrar, por meio de oficiais de justiça e seus criados, com toda a rigorosidade e violência. Não era por acaso que os rendeiros revoltados não permitiram a entrada de oficiais nas suas terras, já que eles eram tidos como coniventes com o roubo e as extorsões realizadas. A Junta Provisória do governo geral, que tinha se deslocado à freguesia de Santa Catarina a fim de prender os quatro indivíduos acusados, não pôde concretizar seu intento, por recear uma revolta dos rendeiros contra as autoridades locais. Segundo o mesmo ofício, tais indivíduos resistiram à prisão, reiterando não reconhecer a legitimidade da aludida prática.²⁵ Os poucos trabalhadores que continuaram a pagar as suas rendas, fizeram-no em segredo, como foi o caso de Manoel Ramos que acabou sendo descoberto e então acusado, pelos outros, de traidor à causa coletiva²⁶.

Ainda ajudam-nos a compreender o contexto da formação e da constituição do partido pró-Brasil,²⁷ bem como as diversas formas de violência empregues contra os descontentes. Os movimentos contestatários na ribeira dos Engenhos e arredores deveriam ser compreendidos como a

25 AHN, *SGG*, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/ março/ 10-1823/ fevereiro/ 12). Cópias manuscritas. Livro 106, de 15 de março de 1822.

26 AHN, *SGG*, Requerimentos de Pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1824). Originais manuscritos. Cx. 28, de 1 de abril de 1824.

27 Partido fundado por Manoel António Martins em 1822 na ilha da Boa Vista e que tinha como principal objetivo, reivindicar a autonomia de Cabo Verde em relação a Coroa portuguesa. Sabe-se que na ilha de Santiago, em 13 de janeiro de 1823, promoveu a recolha de assinaturas e o apoio dos soldados para não receber o novo governador enviado de Lisboa.

manifestação da liberdade, contrária à opressão operada pelo despotismo. A revolta teve início, segundo os depoimentos prestados, quando o Domingos Ramos mandou derrubar a casa de um rendeiro que lhe devia dois anos de renda, com intuito de rearrendar suas terras. Também mandou prender o portador da carta que os demais trabalhadores tinham lhe enviado, reclamando dos sucessivos roubos praticados contra eles, segundo consta dos depoimentos de Manuel Francisco Coxo, ao desembargador ouvidor da província, de 23 de março de 1823. Além do mais, o referido proprietário pretendia inibir os seus arrendatários de tal modo que estes não fossem à sua casa reclamar. Também era prática comum o morgado mandar colher os mantimentos daqueles que lhes deviam rendas. Para não padecerem, os mesmos decidiram fazer um ajuntamento como resposta aos sucessivos abusos cometidos. Segundo um dos depoimentos colhidos pelo desembargador ouvidor João Cardozo de Almeida Amado – “(...) huma mulher igualmente disse que Emcontrara em Caza de Andre Semedo, dado que passando pela Caza de Andre Semedo, vira muitos Rendeiros juntos Armados, e perguntando a Cauza daquelle ajuntamento elles lhe responderão que elle testemunha bem sabia (...)”²⁸. A causa do ajuntamento não era novidade, uma vez que todas as reclamações eram dirigidas ao proprietário. Assim, fizeram cerco da casa do proprietário por sete dias consecutivos, retirando-se seguidamente para a região denominada Carreira. Estes fatos atestam que a casa de Andre Semedo foi utilizada para congregar e mobilizar os rendeiros, como se registava por ocasião dos cortejos da tabanca e dos reinados. Este rendeiro era um dos principais representantes dos liberais exaltados no interior da ilha de Santiago que, com a revolta, pretendiam reivindicar os direitos políticos negados pelo poder vigente. Tudo isso leva a crer que, em nenhum momento, é possível considerar a referida revolta como um acontecimento ocasional, mas sim, como fruto de mobilizações políticas planejadas, assentes em manifestações culturais próprias da ribeira dos Engenhos. Cabe ainda ressaltar que as festas religiosas representavam, para as autoridades civis e eclesiásticas, os principais momentos em que se procurava illudir ao publico, como também pôr em prática estratégias de mobilização dos vários grupos sociais.

As correspondências enviadas e recebidas pelo governo geral de Cabo Verde, no cumprimento das determinações régias, forma outro conjunto documental que poderemos encontrar na seção A, referente à administração geral. A leitura do ofício remetido pelo governo geral ao Ministério da Marinha e Ultramar, dando conta da apreensão da carta de uma das lideranças da revolta dos Engenhos, possibilitou compreender que a revolta, além de representar uma simples

28 AHN, SGG, Requerimentos de Pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1824). Originais manuscritos. Cx. 28, de 1 de abril de 1824.

reivindicação contra as imposições socioeconômicas, constituía uma oportunidade de subversão ao regime político vigente. Para tal, pretendia forçar as autoridades locais a reconhecerem os direitos políticos dos rendeiros, sobretudo o direito a posse das terras cultivadas. Outro indício do poder organizativo dos rendeiros à volta da revolta dos Engenhos é fornecido por outro documento, no qual o governador noticia que mesmo estando na cadeia, Manoel Francisco Coxo, continuava mantendo contato com algumas pessoas daquela ribeira. Este documento possibilita compreender a revolta enquanto mobilizações políticas à volta do partido separatista, bem como as estratégias políticas postas em práticas. Feita a apreensão das correspondências, o Ajudante de Milícias encarregado da missão encontrou um bilhete escrito a Manoel Ramos Semedo, no qual pedia que declarasse a revolução, pois do contrário, o governo geral de Cabo Verde não se responsabilizava pelos acontecimentos. Os autos da devassa sobre a constituição do referido partido, de 16 de maio de 1823, transcreveram uma Carta atribuída de Manoel Francisco Coxo a Manoel Ramos Semedo, onde não só reiterou o plano de não receber o governador vindo de Lisboa, como também que os responsáveis pela revolta nos Engenhos eram influentes políticos residentes na vila da Praia. A carta ainda aponta a existência do projeto revolucionário na ribeira dos Engenhos, destacando as alianças políticas com as elites locais.

Senhor Manoel Ramos Semedo não leve temor algum que por outras Couzas menos de que esta se prende hum homem quanto mais que não he nada assim. Logo que forem por Sua Excellência lha declarem que Os Culpados são muitas pessoas desta Villa [Praia] Encradeinados [encarneirados] com os Outros sempre desta Ilha, os Crião empedir o desembarque de Sua Excellência e Logo que me esta outra esta para assim Vossa Merçe pedir torar alguma Couza digo pesoa se he verdade não quererem o nosso Governador por que se nos fazemos isto em Claro digo (...) se decidira da qualidade de nos Outros, e antão se vira no Conhecimento daquelles que sepraração para não aceitar o nosso Governador, Deos Meos de a Vossa Merçe muitos annos Seu Amigo Manoel Francisco de Sequeira.²⁹

Dentre esses documentos, cabe destacar ainda os referentes à cobrança de dívidas, como também os que eram diretamente dirigidos pelos cidadãos ao governo geral, sem passar pela administração local. Apenas um requerimento dirigido pelo acusado ao governador geral de Cabo Verde, João da Matta Chapuzet, de 28 de julho de 1826 chegou ao nosso conhecimento. Neste documento pedia-se a cobrança de uma dívida de onze mil e seiscentos e setenta reis de Manoel Ramos, morador na ribeira dos Engenhos, pois este não cumpriu, como acertado, as determinações

29 AHU, *Cabo Verde*, Cx. 72, doc. 43, f. 22 e 23.

da liderança partidária. O governador ainda autorizou, no mesmo documento, a sua transferência para a ilha do Maio.³⁰ Note-se que o morgado queixou-se ao governo geral que os seus rendeiros estavam a exigir um conjunto de condições inaceitáveis. Além disso, a sua análise possibilita compreender os procedimentos administrativos. Das decisões deste que, na maioria dos casos, representava o poder administrativo local, cabia recurso ao governo geral.

(...) Tendo mandado proceder à prisão de Manuel Francisco de Sequeira o Coxo, por estar á testa dos levantados da Ribeira do Engenho, apelidando-se seu General, fui informado de que elle escrevia da prisão para algumas pessoas da Ribeira do Engenho, mandei por hum official da Tropa desta Guarnição, Vicente Jose das Neves, Ajudante de Milícias, aprehender-lhe todos os papeis, que tivesse em seu poder, e entre elles se encontrou hum bilhete escripto a Manoel Ramos Sêmedo, no qual lhe dizia, que declarasse a revolução, que se tinha intentado fazer, pois neste cazo olharião com indiferença para os acontecimentos, que tinhão havido na Ribeira do Engenho; mandei chamar o Ouvidor por bem da Ley, com dois escrivães, afim de autuarem os papeis encontrados ao ditto Manoel Francisco de Sequeira, e fazerem-se-lhe as perguntas, que fossem convenientes, cujos papeis vão ser remetidos a Vossa Senhoria juntamente com os outros, para servirem de esclarecimento á Devassa, que se deve tirar sobre os acontecimentos da Ribeira do Engenho (...).³¹

Comprovam também que a revolta dos Engenhos, além de uma mera contestação fundiária contra as arbitrariedades dos proprietários de terras, deve ser também compreendida como produto de mobilizações políticas. O próprio documento destaca a importância de se declarar a revolução política, em função da qual a revolta deverá ser compreendida. Segundo consta, as revoltas só seriam eficazes se acompanhadas de acontecimentos que marcassem o começo de profundas transformações políticas e sociais. A contestação fundiária só teria o resultado esperado se estivesse articulada à contestação política, tendo em vista que as arbitrariedades e o monopólio da terra estavam assentes no regime monárquico. O documento anuncia um conjunto de estratégias e práticas sociais que os rendeiros deveriam colocar em prática durante a revolta, por intermédio de práticas subversivas. O discurso presente na carta permite-nos articular essas práticas subversivas àquelas referentes à mobilização presente na revolta. Tal projeto, decorrente da aprovação da nova constituição, pressupunha a garantia de direitos e liberdades individuais. A carta atesta que os rendeiros reclamavam do aumento arbitrário das rendas das terras e dos vexames, ao mesmo tempo

30 AHN, SGG, Requerimentos dirigidos ao Governador da Província de Cabo Verde (1926). Originais manuscritos. Cx. 31.

31 AHU, Cabo Verde, Cx. 72/ doc. 44, de 16 de maio de 1823.

em que exigiam o reconhecimento dos direitos políticos. Ainda atesta que a revolta deve ser compreendida, antes de tudo, como reivindicação pelo exercício dos direitos políticos decorrentes da mudança de regime político.

Por outro lado, comprovam que as autoridades locais viam com indiferença tanto as queixas individuais formuladas ao governo geral quanto às resistências ao pagamento das rendas. Atestam que a revolta só teria significado se articulada às mobilizações partidárias pela garantia dos direitos individuais a todos os rendeiros da ribeira dos Engenhos. Segundo os vários depoimentos, os rendeiros reivindicavam uma cidadania isenta de exclusões por rendas, instrução ou sexo. Também defendiam que a revolução seria instrumento eficaz para marcar o fim da escravidão, bem como introduzir mudanças de condições de vida nas camadas mais pobres e oprimidas. Todas essas mudanças só poderiam ser alcançadas por meio de mudanças profundas tanto na forma de governo quanto na organização política.

Os ofícios dirigidos pelo governo geral às administrações locais possibilitam compreender as expectativas dos rendeiros em torno não só da administração local, como também em relação ao governo geral. A existência do projeto revolucionário pode ser ainda atestada, por meio do ofício, de 27 de março de 1822, enviado pela junta do governo provisória de Cabo Verde a Dominico Furtado de Mendonça. Segundo este Domingos Ramos Monteiro, havia reportado que os líderes da revolta foram à casa de Joaquim Tavares e de uma mulher e que por estes não quererem ser do seu partido, lhe tinham morto um porco e roubado aguardente.³² Devemos ter presente que as mobilizações políticas são também reflexos de certa oferta política, assente nas relações entre oferta e procura. Este documento mostra que os rendeiros revoltosos iam à casa dos demais rendeiros, a fim de convocá-los a integrar o partido liberal, o único capaz de lhes garantir liberdade e a posse das terras cultivadas.

As solicitações ao governo geral ainda demonstram estruturas diferenciadas. Se inicialmente as reclamações eram feitas de forma individualizada, com a liderança partidária, os rendeiros passaram a propor não só linha de ação, como também as estratégias para debelar a cruel exploração que vinham sofrendo. Aproveitando das organizações comunitárias e religiosas, como a tabanca, os reinados e as irmandades, passaram a estabelecer laços de solidariedade também na luta partidária, compreendendo que vinham sendo roubados tanto pelos proprietários quanto pelas

32 AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/março/10-1823/fevereiro/12). Cópias manuscritas. Livro nº 106.

autoridades coloniais. Segundo estes, as mobilizações partidárias só teriam êxito se fossem fundadas nas necessidades e aspirações dos rendeiros, como também na compreensão dos fundamentos culturais locais. A análise desses documentos demonstra que esses trabalhadores rurais e sua respectiva liderança reclamavam a posse legal das terras cultivadas. Além disso, os próprios objetivos do partido visavam unificar os sentimentos e as aspirações de todos os rendeiros explorados pelo regime despótico.

Embora os governadores gerais aceitassem dos rendeiros todas as reclamações por escrito contra os seus morgados. Na prática, essas solicitações individuais dos rendeiros não eram tidas em consideração pelo governo geral, tendo em vista que não eram relevantes para o regime político em vigor, que representava os interesses desses poderosos. Segundo Bourdieu, a existência de um grupo social pressupõe, além da distinção, ser reconhecido como sendo diferente tanto jurídico quanto politicamente³³.

As referidas fontes atestam a influência que os referidos políticos detinham tanto sobre o governo geral quanto sobre o poder judicial. Era do interesse não só de Domingos Ramos Monteiro, influente proprietário e coronel, como também da junta governativa de Cabo Verde e da justiça local responsabilizar apenas quatro indivíduos pela revolta. São eles Lourenço Cabral, Pedro Semedo, Martinho Semedo e Lourenço Semedo, tendo à testa como general um Manoel Francisco de Siqueira, vulgarmente conhecido por Coxo.³⁴ Por meio de um conjunto de exposições dirigidas a este poder público e ao juiz da Ribeira Grande, o referido proprietário, ao abrigo do seu direito como proprietário, exerceu pressão indireta sobre a decisão judicial, chegando mesmo a argumentar que os levantados faziam pressão direta sobre os que não queriam tomar parte da revolta. A decisão de este poder público fazia crer que a revolta era única e exclusivamente produto da *vontade* criminosa de alguns indivíduos descontentes com o sistema colonial português em Cabo Verde. Outro argumento utilizado consistiu em afirmar que os rendeiros e os respectivos indivíduos que os mobilizaram, interpretou de forma equivocada o princípio da liberdade trazido pela nova constituição, o que levou o governador João da Matta Chapuzet a pedir o perdão para os acusados, alegando que a Constituição os havia levado à alucinação. A análise da documentação dirigida tanto à administração local quanto ao governo geral, bem os depoimentos presentes nos autos permite sustentar que as mobilizações se deviam também aos descontentamentos populares.

33 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. [1ª ed. 1989], p. 129.

34 AHM, *Cabo Verde*, Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos Habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823). 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. 2, Proc. 8

Por outra parte, as apelações dirigidas às instâncias judiciais se revestem de tamanha importância não só para a compreensão dos procedimentos judiciais, como também do próprio poderio desses proprietários. A análise das suas solicitações às instâncias judiciais do arquipélago nas próprias correspondências oficiais do governo geral é indicativa do poder que estes detinham. Por meio de um desses procedimentos, Domingos Ramos, pediu ao juiz da cidade da Ribeira Grande a desocupação das terras e das respectivas casas dos rendeiros João Semedo da Fonseca, Pedro Semedo Cardozo, Martinho Semedo e de todos os herdeiros de Nocolao Lopes Tavares e Dona Brazia Semedo, entre os quais se destacam Paulo Semedo, capitão do Regimento de Melicias da Ribeira Grande. Também que obrigasse os referidos rendeiros a pagarem as rendas devidas, no valor de cento e vinte mil reis. Caso contrário, pedia a transferência dessa obrigação para os seus familiares e parentes. Ainda, no mesmo documento, de 23 de fevereiro de 1823, o mesmo estabeleceu um prazo de quinze dias para que os rendeiros, acima referidos, pagassem as rendas em atraso. Caso contrário, além de despejá-los, confiscaria todos os seus bens, segundo o montante das dívidas que constam nos seus registros.³⁵ A leitura dessa fonte permite compreender a estrutura hierárquica do poder judicial. Das decisões da justiça camarária cabia recurso ao juiz de direito na Ribeira Grande, que detinha jurisdição sobre todo o arquipélago.

Outra importante fonte para a compreensão do cotidiano de exploração dos rendeiros são os ofícios dirigidos às autoridades religiosas pelo governo geral, importante instrumento na administração do arquipélago. Num ofício dirigido ao bispo de Cabo Verde, de 6 de maio de 1822, tomou-se conhecimento das reivindicações dos rendeiros contra o Coronel Domingos Ramos. Atesta ainda que esses trabalhadores rurais consideravam que as injustiças, decorrentes da exploração, eram legitimadas pelo governo geral. Segundo consta, “Esta Junta (...) tem procurado fazer entrar nos seus deveres os habitantes da Ribeira do Engenho no principio levantados, e queixosos contra daquellas terras o Coronel Domingos Ramos, e agora (...) dezobedientes a este Governo (...)”.³⁶

As referidas fontes ainda atestam que a inexistência de cartórios, registros e juizes nas câmaras municipais dificultava ainda mais as providências da justiça local para pôr cobrança aos desmandos dos morgados. Outras vezes, os funcionários, sob influência dos mesmos, faziam com que as reivindicações escritas dos rendeiros fossem destruídos ou simplesmente desapareciam. Nos

35 AHN, SGG, Requerimentos de Pessoas cujos nomes começam pelas letras b, c, d, e, f, g e h (1823-1824). Originais manuscritos. Cx. 28, de 23 de fevereiro de 1823.

36 AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/ março/ 10-1823/ fevereiro/ 12). Cópias manuscritas. Livro 106.

cartórios, as devassas gerais mandadas instaurar pelo ouvidor geral contra o despotismo e violências praticadas desapareciam com frequência. Assim, quando o ouvidor geral requisitava registros para fins de fiscalização e correção das câmaras, não encontrava nenhuma menção as reivindicações desses trabalhadores rurais. Por seu turno, estes, em sinal de protesto, recusavam a obedecer as determinações tanto de autoridades locais quanto do governo geral, alegando falta de interesse destes na solução dos casos. Às vezes congregavam para contrariar as determinações das autoridades administrativas e judiciais, desobedecendo e transgredindo as suas decisões. A legitimidade dos seus protestos advinha de costumes antigos, presente nas antigas legislações sobre a propriedade da terra, dentre os quais, os proprietários deveriam aproveitar as terras no prazo de cinco anos.

As correspondências enviadas às administrações atestam o temor desta diante do emprego da força, bem como as várias diligências feitas pelos padres locais para conter as revoltas dos rendeiros. Desde o começo das diligências para restaurar a ordem na ribeira dos Engenhos, as autoridades locais apresentaram-se receosos em aplicar a força para conter os rendeiros. Grande parte dos soldados da guarnição era parente direto dos rendeiros daquela ribeira e, conseqüentemente, “se lhes applicarmos a força temos, a temer a Guarnição desta Praça, porque huma parte della he filha, ou aparentada na mesma Ribeira (...) os quês vendo marchar armas contra seus Paes, podem tentar-se a voltar as suas armas contra nós e entrar mos em huma guerra Civil”.³⁷ Não por acaso, tenha decidido, unanimemente, que primeiro iria esgotar todas as formas de persuasão para, só em última instância, usar a força. Para tal, foi dirigido um ofício ao bispo de Cabo Verde, implorando para que disponibilizasse os padres mais influentes, a fim de convencer os rendeiros. Assim, para tal, foram designados o cônego Matheus Gonçalves Varela, vigário de Santa Catarina, Custodio Roiz Cabral e o Sargento-Mor Francisco de Barros de Oliveira. Sabe-se ainda que, após o recebimento de um ofício do bispo de Cabo Verde, datada de 10 de maio de 1822, a Junta de governo veio, por meio de outro ofício de 11 de maio de 1822, felicitar o mesmo pelas diligências no sentido de persuadir os rendeiros levantados.³⁸

Essas fontes ainda ressaltam o grande prestígio social dos padres entre os devotos do interior da ilha de Santiago. Para este poder público, era preciso que os padres fossem pessoalmente à ribeira dos Engenhos para dirigir a palavra aos manifestantes, os quais detinham uma grande

37 AHU, *Cabo Verde*, Cx. 72/ doc. 32, de 20 de setembro de 1823, f. 21.

38 AHN, *SGG*, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/ março/ 10-1823/ fevereiro/ 12). Cópias manuscritas. Livro 106.

influência entre os devotos daquele morgadio.³⁹ Segundo consta, os emissários deveriam dirigir-lhes palavras dóceis, usando mesmo valores como a caridade e a amizade, como também “fazer-lhes crer que esta junta está pronta, e dezeja ouvir as suas queixas para à vista dellas, e da resposta do Morgado fazer arbitrar huma renda fixa”.⁴⁰ A análise do discurso proferido pelo novo governador na região da Pinha dos Engenhos demonstra que o governo geral da província analisou a revolta como um ato isolado de alguns indivíduos enganados ou iludidos pela nova constituição.

As correspondências recebidas das administrações locais ajudam-nos a compreender a grande concentração de terras, alvo de diversas reivindicações da parte dos rendeiros. A fazenda de Achada Falcão pertenceu a Santa Casa de Misericórdia até 1829, momento em que Nicolau dos Reis da Fonseca Borges, juiz ouvidor geral de Cabo Verde e intendente da polícia em 1823, por meio de um requerimento, pediu a remissão de duas ou três fazendas, que a Santa Casa de Misericórdia tinha feito graça a diversas pessoas.⁴¹ Dentre as fazendas estava a de Achada Falcão, sem rendimento na produção das terras, tendo os rendeiros se recusado a pagarem qualquer imposto. Mas o suplicante juiz Nicolau dos Reis Borges só viria a receber esta graça no ano de 1829, tendo como principal missão a recuperação dos rendimentos da referida fazenda.⁴² É ainda importante salientar que o mesmo era dono de várias terras da ilha de Santiago. Note-se que a escritura de venda feita em 9 de julho de 1827 pelo cônego Simão Duarte Ferreira a Ambrósio Gomes de Carvalho das terras denominadas de Bica e Gallé, situadas na ribeira de São Francisco, atesta que Nicolau dos Reis foi o primeiro proprietário das mesmas. Ele era também proprietário das terras de Tanque de Nora, satisfazendo para isso todos os encargos financeiros com a fazenda pública.⁴³

O Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde contém uma série diversificada de requerimentos dirigidos pelos rendeiros ao governo geral que atestam o cotidiano de extrema exploração desses trabalhadores rurais. Por meio de um desses instrumentos legais dirigido ao governador da província, o reneiro Manoel Gonçalves, denunciou o excesso das mesmas e as sucessivas ameaças de expulsão das terras que vinha sofrendo por parte do morgado. Pelos

39 AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/ março/ 10-1823/ Fevereiro/ 12). Cópias manuscritas. Livro 106, de 6 de maio de 1822.

40 AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da ilha de Santiago (1822/ março/ 10-1823/ fevereiro/ 12). Cópias manuscritas. Livro 106, de 6 de maio de 1822.

41 Infelizmente não dispomos da data precisa do requerimento.

42 AHN, SGG, Requerimentos sem entrada e data. Originais manuscritos. Cx. 27, s/d.

43 AHN, SGG, Correspondências recebidas das Administrações de diversos Concelhos do país (setembro 1842- fevereiro 1844). Originais e cópias manuscritas. Cx. 122.

documentos oficiais percebe-se que a denúncia é pertinente, uma vez que todo o trabalho inicial do cultivo da terra foi desenvolvido pelo referido suplicante, o qual viu todo o seu esforço menosprezado tanto pelo proprietário como pela câmara municipal de Santa Catarina. Assim,

(...) Diz Manoel Gonçalves morador na Boa Ventura desta Ilha, que avera dez annos que elle Supp.te arendou huma porção de mattas maninho, ao Capitão Mor Nicolau Dos Reis Borges por preço de quatro mil reis, onde cultivando o Supp.te fez plantios de regadio, e de sacco de simenteiras (...) E por que no expasso de tempos, o falecido Carlos Lopes, veio a rendar p.te das terras no dito Morgado, fez subir o Supp.te a renda em seis mil reis, a qual pagou a quantia dois annos; Falecendo pois o sobredito Loppes, o Menorista Manoel Tavares, como irmão da viuva do falecido se foi abrigar a mesma renda ao Morgado (...) o qual no anno próximo passado o Supp.te lhe pagou a sua renda de seis mil reis, preço em que o avia arbitrado a seu cunhado falecido; acontece purem que nos princípios do corrente mez de Junho indo o mencionado Menorista ao referido citio, fez crescimento das rendas, onde arbitrou o Supp.te em doze mil reis pagos annualmente, a cujo exorbitante preço aseitou p.r nao ter lugar em que pode-se recolher com a numeroza família q. tem, sendo alguns ali nascidos e criados; Ficando pois o Supp.te sujeito a pagar a quantia de doze mil reis, quando de repente lhe chega hua ordem avera seis dias do referido Tavares detriminando o Supp.te retirar-se das cazas e terras, no expasso de vinte quatro oras, sem nenhuma contemplação aos servissos, que tanto lhe custou o sangue de suas veias, e vendo-se o Supp.te no deplorável extado [estado] que aclama athe os Ceos, Se recorre ao patroçenio de V. Ex.ca e P. ao S. Ill.mo e Ex.mo Sem.r G.or G.el da Província, que tendo concideração ao asima annarrado, Se digne mandar p.r Seu Despacho, que Se conserve o Supp.te na Sua renda, p.r não ter onde recolher-çe com a sua famillia, que o contr.º ficção ao Dezemparo.⁴⁴

O fato de essa solicitação ser dirigida diretamente ao governador geral, reivindicando a proteção das autoridades locais, demonstra que das injustiças praticadas cabia recurso ao primeiro, que poderia determinar, unilateralmente, a sua suspensão. Como é possível verificar, esses trabalhadores rurais vinham sofrendo com as medidas arbitrárias do referido proprietário desde finais de 1828. Segundo consta, mesmo que pagasse suas rendas em dia o seu futuro estava diretamente associado ao desejo do morgado, o qual se encontrasse outros trabalhadores interessados no arrendamento das mesmas terras colocaria uma série de dificuldades ao detentor das terras. Uma das maneiras era aumentar arbitrariamente as rendas de ano em ano até o ponto do mesmo não poder mais honrar os pagamentos, o que gerava o seu endividamento que acabava sem ter como pagar as rendas em atraso, tendo suas terras serem confiscadas pelo morgado. Assim, a valorização das terras aumentava na medida em que surgissem novos pretendentes às mesmas. Tudo

44 AHN, SGG, Requerimentos (janeiro-setembro/ 1828). Originais manuscritos. Cx. 33, de 25 de junho de 1828.

isso criava no rendeiro uma incerteza quanto ao seu futuro, medo esse agravado pela inexistência de um contrato escrito, o que impossibilitava uma reclamação legal contra o morgado. Se dantes pagava quatro a seis mil reis pelo usufruto das terras, doravante vê o valor da renda ser duplicado para doze mil reis num espaço de três anos. Segundo a documentação consultada, o aumento da renda das terras era recorrente, principalmente quando os mesmos trabalhassem em parceria com outros familiares. Atestam que o principal intento do proprietário visava manter a dependência económica do rendeiro em relação a ele, já que ele representava uma grande ameaça para a ordem político-económica vigente. Quanto maior fosse a colheita obtida com o trabalho de parceria, maiores eram os valores das rendas reajustadas.

Esta fonte ainda atesta que os referidos trabalhadores, para não serem expulsos das terras, aceitavam qualquer imposição por parte dos proprietários de terras. Estes, almejando grandes lucros com o comércio, ignoravam todo o trabalho feito pelos rendeiros, determinantes para que a terra pudesse se tornar produtiva. A leitura deste documento permitiu a esta pesquisa sustentar que esses poderosos aumentavam as rendas das terras como estratégia política para impedir que os seus rendeiros obtivessem lucros com a venda das colheitas. Esta denúncia mostra que o rendeiro reclamava das arbitrariedades do morgado, enquanto capitão mor do governo colonial português em Cabo Verde. Pela sua destacada posição social e política, detinha grande influência sobre a justiça local, a qual era conivente com as expulsões de rendeiros das terras cultivadas. Além disso, demonstram que, como as terras de regadio eram mais concorridas pelos rendeiros, os mesmos sobrevalorizavam as mesmas, com aumentos desproporcionais das rendas pagas pelos rendeiros.

A análise dessa fonte atesta ainda que os padres, além do poder religioso, também detinham grande poderio económico. O menorista,⁴⁵ padre Manoel Tavares, por meio de um dessas solicitações dirigidas ao juiz ordinário da Ribeira Grande, André Mendes d'Afonso, apresentou uma lista de rendeiros que estavam lhe devendo rendas das terras. No mesmo documento exigiu do juiz da comarca de sotavento⁴⁶ a imediata execução da cobrança das rendas em atraso, punindo com expulsão das terras os que persistissem em não pagar as dívidas.

Ex.mo Sem.r Manoel Gonçalves. Em execução ao respeitável despacho de Vossa Ex.^a de 28 de Junho deste presente anno Sou a Informar a V. Ex.^a que tendo me apresentado o Padre Manoel Tavares hum requerem.to com hum rol em Cluzo [incluso] de varios rendeiros que lhe estão devendo rendas

45 Clérigo de ordens menores.

46 Grupo das ilhas de Cabo Verde de leste para oeste: Maio, Santiago, Fogo e Brava.

das terras (...) requeremdomo no mesmo: mandaççe pasar modo p.^a cobrança das mesmas rendas e que aquelles que fossem renetentes e prezestentes [persistentes] em não querer pagar o q cada hum Justa m.e [justamente] deve a q.e fossem espulços das terras que ocupava e achando eu justo o Seu requerimento assim o deferi Com o qual me reporto V. Ex.^a (...).⁴⁷

A leitura das reivindicações dirigidas ao governo geral a vários rendeiros de Achada Falcão, interior da ilha de Santiago, possibilitou verificar que a revolta estava assente tanto nos princípios liberais, como também que a disparidade de rendas das terras afixadas estava articulada a propósitos políticos. Isso explica que a maioria dos intervenientes, para garantir as suas terras para futuras colheitas e não ficar à mercê de arbitrariedades, exigiu um contrato escrito de arrendamento das terras. Também os exaltados denunciaram que apenas meia dúzia de homens tinha a posse das terras mais férteis que, por sua vez, pertenciam às camaras municipais⁴⁸.

Os requerimentos existentes no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde atestam ainda o grande monopólio das terras, bem como a falta de execução das leis sobre a terra. A análise dessas fontes abre possibilidades para compreender a própria estrutura administrativa ali expressa, tendo em vista que os suplicantes dirigiam as suas reivindicações às administrações locais que, por sua vez, os submetiam à consideração do governo geral. Por meio deste recurso legal, os referidos trabalhadores rurais, com base na carta de lei de 20 de dezembro de 1837, passaram a exigir contratos por escrito que trouxessem o selo de quarenta reis, confirmando o registro do arrendamento feito. Exigiram ainda das autoridades, um documento formal que desse suporte e, principalmente, garantia contra as arbitrariedades dos proprietários de terras. Além disso, requereram uma cópia dos contratos, assim como a confirmação da lei de arrendamento em vigor.

Dizem Parte dos Moradores do Concelho de Santa Catarina desta Ilha de Santiago Província de Cabo Verde que pagão Rendas a Morgados os quais os supp.tes julgão que elles o não são pello que pação a expor ^a V.^a Mag.^a por esta Suprema Justiça o seguinte há apenas meia dúzia de homens que se achão de posse dos terrenos desta Ilha terrenos que a maior Parte pertencem as Câmaras Monocipais terrenos que he pressizo Comservvallos para Rosintos e Logradouros de gados terrenos que a Fazenda nasional pode tirar produto e os Povos não serem, já sacrificados como o são e tem sido (...)
Dizem Miguel Vorada.. Fran.co Xavier de Andrade...Portazio Martins... Andre domingo Géromono Gomes... Francisco Fernandes... e Jose Maria Tavares... todos do Concelho de Santa Catarina que elles Supp.es tem bens

47 AHN, SGG, Requerimentos (janeiro-setembro/ 1828). Originais manuscritos. Cx. 33, de 28 de junho de 1828.

48 AHN, SGG, Correspondência diversa recebida das diferentes Administrações de concelhos da Província de Cabo Verde (1841). Originais e cópias manuscritas. Cx. 122, de 24 de março de 1841.

aRendados de Morgadios e paga o Primeiro Supp.te, 700 mil Reis em Xara (Achada) Falcão a Nicolao dos Reis... o Segundo Supp.e paga 6300 ao mesmo... O terceiro Supp.e paga de Renda 1800 reis ao mesmo(...) Quarto Supp.e paga de Renda de hum Lugar e orta 7400 reis, a Nicollao dos Reis... Quinto Giromono Gomes paga de Renda 3950 de hum Lugar em Xara Falcão a Nicollao dos Reis/... Sesto Fran.co Fernandes paga de Renda 1200 reis a Nicollao dos Reis de hum Lugar/ em Xara Falcão (...) porque nunca os Supp.tes tiverão Arrendamentos por Escrito, os quais os Senhorios dos terrenos devem dar, ate com o Sello de quarenta reis cada hum Arrendamentopor ser, utillidade Publica a Beneficio da Fazenda Nacional e Segorança para o Inclino. C. a V.^a Mag.e se Digne Mandar que de hoje em diante todos os Senhorios Sejão obrigados a darem a Rendamentos por Escrito a seus Inclinos [inquilinos] e sellados com o Sello que Marca a Lei de 20 de Dezembro de 1837.⁴⁹

A análise dessas fontes atesta a tamanha revolta social presente entre os habitantes do interior de Santiago, bem como as assimetrias vigentes. Estes justificaram os seus pedidos com base em duas Cartas de lei recém aprovadas pela Coroa portuguesa. A primeira é a Carta de lei de 25 de junho de 1766, que previa o confisco dos bens pertencentes à Coroa, às Câmaras e aos Concelhos. Quanto a segunda Carta de lei, de 20 de dezembro de 1837, em vigor a partir de primeiro de janeiro de 1838, estabelecia que para a anexação de um morgado era indispensável o cumprimento das seguintes condições: ter quatro contos de reis de capital; cinquenta mil reis de selo, sendo que para todos os arrendamentos eram obrigatórios quarenta reis de selo, mesmo sendo bens doados pela Coroa, como a fazenda de Achada Falcão. Exigia ainda do pretendente cinquenta mil reis e doze mil reis, respetivamente para a doação de bens e direitos. Além disso, os proprietários teriam de pagar cinco mil reis pela carta de instituição da doação, como também quarenta mil reis de selo para aforamentos dos bens nacionais. Para cada arrendamento feito deveriam ser cobrados quarenta reis de selo. A leitura dessa fonte permite observar que os rendeiros exigiram os mesmos direitos políticos e garantias legais que os morgados. Não por acaso, exigiram contratos escritos para que todos pudessem recorrer ao poder judicial, como forma de reivindicar as condições de arrendamento das terras. As mesmas atestam ainda que almejavam também repor a justiça social, uma vez que apenas meia dúzia de homens detinha a posse legal das terras, indevidamente concedidas pelas câmaras municipais.

As diversas solicitações ainda nos possibilitam sustentar que as reivindicações por rendas fixas e justas, mediante um contrato escrito de arrendamento, também abrangiam outros morgados,

49 AHN, SGG – Correspondências diversas recebidas das diferentes Administrações de Concelhos da Província de Cabo Verde (1841-1926). Cx. 122, doc. 1088, de 24 de março de 1841.

tais como: Luiz Freire e Francisco dos Reis Borges. Os documentos comprovam não só que a revolta se registou dentro do morgadio de Achada Falcão, como também que contou com a participação de rendeiros dos morgadios mais próximos. A leitura dessas fontes permite compreender que se tratava de reivindicações coletivas tanto contra as opressões quanto pela posse das terras cultivadas. Além disso, permite compreender os acontecimentos também pela versão dos dominados, que se sujeitam ao poder dos dominantes.

Entretanto, atestam a convicção que os morgados não *tinham a posse legal* sobre as terras cultivadas, pois pertenciam às câmaras municipais. A análise cuidadosa desses documentos permite compreender que esses trabalhadores rurais reivindicavam não só por melhores condições de trabalho, como também por livre acesso a terra. Ainda atesta que as rendas fixas só poderiam ser garantidas, caso houvesse, como determinava a lei vigente, um contrato escrito, com os proprietários de terras, devidamente registado em cartório e reconhecido pelas câmaras municipais. Destacam a necessidade do reconhecimento de direitos individuais, para a própria segurança do inquilino⁵⁰ em face das imposições ilegais dos seus morgados. Atestam que os liberais exaltados continuaram a exortar esses trabalhadores rurais a contestarem a ordem política vigente, exigindo que os direitos políticos fossem extensivos a todos os segmentos políticos. Além disso, demonstram de que forma os seus interesses eram opostos aos interesses desses políticos, ávidos por cargos públicos dentro dos concelhos.

(...) Levão ao Conhecimento de V.^a Mag.^a o seguinte he espresso na Carta de Lei Programatica, de 25 de Junho, do anno de 20 de Dezembro do anno de 1837 # dada pellas cortes gerais e estordinarias da nação Portugueza com principio de 1838 dis que todos os Alvarás para a anexação de Morgados sendo o Capital quatro contos de Reis pagara sincoenta mil Reis se sello de quatro contos a oito contos sasenta mil reis de sello de oito contos a doze Contos satenta Mill reis de sello, de doze Contos a sima oitenta mil reis de sello e todos os Arrendamentos quarenta reis se sello, Contos de Capellos de a Duação de bens da Coroa ou outros bens nacionais pagara sello dês mil reis decretos desacrificação devidos pagara sello, sincoenta mil reis Alvarás ou Sortarios para se Manter na posse de bens nassionais pagara se sello doze mil reis Carta de Instituição de a Duação [Doação] sinco mil reis, Afforamentos Renovações de hipotecas e Subemphitenticções de bens nacionais pagara quatro mil reis de sello, e todos os Arrendamentos que se fizerem pagara Cada hum quarenta reis de sello porque Aqui nada disto há sendo tudo em projuizo [prejuízo] grave Contra a Fazenda nassional e Contra os supp.tes e bem Publico porição S. a V.^a Mag.e se Digne Mandar que todos os Morgados que Arrendao terras nesta Ilha de Santiago no termo

50 Pessoa que residia numa casa ou terra arrendada.

de 15 dias Apresentam neste tribunal os tombos de seus Morgados para serem vistos se estão na forma da Lei (...).⁵¹

Contudo, na ilha de Santiago, esta lei não era posta em prática, o que acarretava grande prejuízo não só para a fazenda nacional, como também para o bem público. Os referidos trabalhadores pediram que se averiguasse se todos os morgados estavam cumprindo o decreto de 13 de agosto de 1832 e a carta de lei de 20 de dezembro de 1837. Exigiram também, com base os incisos 29, 30 e 33 da portaria de 24 de abril de 1837, que regulamentava o aforamento das terras incultas, que as suas reivindicações fossem atendidas pelo governo geral de Cabo Verde. Ainda sustentaram que para que as terras fossem aproveitadas na sua totalidade, segundo o inciso 33 do mesmo decreto, era preciso que as rendas cobradas pelo arrendamento das terras fossem fixas.⁵² Os documentos comprovam ainda que os mesmos reivindicavam mais garantias legais, tendo os morgados a obrigação de conceder as terras em arrendamento por um valor fixo. Por meio desta iniciativa administrativa, pretendiam impedir que os morgados, como estratégia política continuassem a aumentar excessivamente as rendas das terras. Os pedidos dirigidos ao governo geral atestam que eles não deveriam mais pagar as rendas e os impostos sem que obtivessem o livre acesso a terra. A análise dessa documentação é de extrema importância para a compreensão do cotidiano das explorações, tendo em vista que se revestiam de únicos instrumentos legais, postos à disposição desses trabalhadores rurais, tanto para reivindicar direitos quanto para solicitações diversas. Além disso, são fontes preciosas para a compreensão dos privilégios econômicos que esses poderosos gozavam.

As reclamações escritas individualmente demonstram que os mesmos inicialmente acreditavam nas apelações dirigidas ao governo geral. Porém, não obtendo resposta às suas reivindicações viram na revolta a única forma eficaz para subverter o monopólio político-econômico vigente. As diversas solicitações constantes desta série atestam que a revolta também revestia de um grande significado para as mobilizações políticas, sobretudo na reivindicação pela participação no ato eleitoral, da qual estavam inteiramente excluídos.

Por outro lado, são importantes fontes de informações não só sobre as rendas familiares, como também acerca dos critérios adotados no próprio arrendamento das terras. Esta série

51 AHN, SGG – Correspondências diversas recebidas das diferentes Administrações de Concelhos da Província de Cabo Verde (1841-1926). Cx. 122, doc. 1088, de 24 de março de 1841.

52 AHN, SGG, Correspondências expedidas às diversas autoridades da Província (1837/maio/29-1838/julho/19). Cópias manuscritas. Livro 121, de 24 de abril de 1837.

documental atesta que, por vezes, os rendeiros pagavam uma renda que variava de *1200 a 7400* reis aos seus morgados pelo usufruto das terras. Demonstram que tais iniciativas econômicas levam a crer que os morgados fixavam o preço dos arrendamentos como forma de condicionar o livre acesso às terras por parte dos seus rendeiros. Atestam ainda que quanto maior fosse a colheita obtida pelo reneiro maior era a renda fixada pelo morgado. Neles estão expressas profundas revoltas, pelo fato dos morgados utilizarem o aumento das rendas a fim de evitar que os rendeiros pudessem aceder à condição de cidadãos.

Se dantes, as reivindicações eram dirigidas de uma forma individual ao governo geral, com as mobilizações políticas passam a agregar uma pluralidade de reivindicações. Os mesmos ainda atestam que as elites políticas locais fizeram crer aos trabalhadores rurais que deveriam exigir do proprietário um contrato escrito, como garantia dos seus direitos. Neste caso, seis dos mais influentes denunciaram os desmandos, visto que nunca foi celebrado um contrato escrito com os mesmos. Essa série documental possibilita articular a disputa partidária às estratégias de lutas políticas, dentre as quais, a subversão ao regime de monopólio político-econômico vigente. A estrutura documental acaba por refletir a natureza dessas disputas políticas, tendo em vista que os mesmos representavam os únicos instrumentos que tinham ao seu dispor para contestar os abusos de poder.

As próprias reivindicações, ao denunciarem o descumprimento, por parte dos morgados, das leis vigentes sobre o arrendamento das terras, comprovam que os trabalhadores rurais não eram tidos como cidadãos, sem quaisquer direitos para a ordem política vigente. A análise dessa documentação permite sustentar que a revolta é resultado das diferentes lutas e reivindicações pela integração do reneiro na nova ordem política, por meio da subversão às normas vigentes. Além disso, atesta que os mesmos aspiravam instaurar uma nova sociedade, assente na justiça, igualdade e liberdade. Para tal, deveriam reivindicar o livre acesso a terra, até ali negado pelo governo. Os protestos apresentados comprovam que os mesmos apresentavam-se como principal força resistência a extrema da terra.

Esta série documental atesta ainda que a eclosão da revolta estava diretamente articulada às práticas de injustiça por parte desses poderosos, que detinham o monopólio da maior parte das terras da ilha. Ali está expresso o dilema da escassez de terras, da oralidade dos contratos, das extorsões registadas na venda das colheitas aos morgados. Destacam ainda o fato da manipulação dos tribunais locais estarem diretamente relacionadas a um conjunto de estratégias políticas

utilizadas para inviabilizar as aspirações dos rendeiros em poderem exercer os seus direitos políticos. Permite ainda sustentar que a revolta de Achada Falcão (1841) deve ser compreendida dentro de um conjunto de reivindicações políticas apresentadas pelos rendeiros, dentre as quais, cabe destacar: o livre acesso a terra e o direito de votar em candidatos à cargos públicos. Ressalta ainda que a revolta fazia parte de estratégias políticas colocadas em prática para pressionar o governo geral de Cabo Verde e os respectivos proprietários de terras a concederem maior liberdade de acesso a terra, até o momento negado a esses trabalhadores.

Os documentos que fazem parte dessa série destacam o fato das diversas legislações decretadas pelo governo local limitar-se a garantir aos morgados a posse das terras. Além disso, permitem-nos compreender que, além de uma simples reivindicação contra o a extrema concentração de terras, a revolta representava uma oportunidade para contestar também o monopólio político vigente.

Assim, as diversas reivindicações, ao retomarem a legislação fundiária vigente em Cabo Verde, colocam em evidência várias estratégias de mobilização. Dentre essas estratégias realçadas cabe destacar a reinterpretação da mesma dentro dos princípios separatistas do referido partido. Possibilita ainda compreender em que circunstância e para que finalidade os rendeiros e a respectiva liderança local utilizavam essas diversas legislações sobre a terra em Cabo Verde. Também permite analisar de que forma os mesmos utilizavam a ordem dominante, ressignificando o seu sentido para o grupo.

A análise dessa série documental também permite compreender que a eclosão da violência tinha por base exigências legais. As solicitações dirigidas ao governo geral atestam não só a grande exploração, como também a conivência das autoridades locais, a quem cabia resguardar os interesses da Coroa portuguesa. Segundo consta, esses trabalhadores tencionavam, por meio dessa exposição ao governo geral, defender não só o seu direito a um contrato escrito, quanto à obrigação que a câmara municipal de Santa Catarina tinha em cobrar dos proprietários o foro das terras, com base no artº 3º, do decreto de 13 de agosto de 1832. Acreditavam estar defendendo o direito de se rebelar contra as medidas opressivas, suportadas pelo referido decreto, que regulamentava a concessão de aforamentos das terras em Cabo Verde. Com base na constituição de 1838 passaram a exigir o cumprimento das leis em vigor tanto em relação aos impostos devidos quanto à legalidade dos atos praticados.

É preciso ainda salientar que os pedidos individuais dos rendeiros só apareceram, enquanto ação planejada e coletiva, com as mobilizações políticas em torno do referido partido. Em primeiro lugar, possibilitam compreender como a liderança local compreendeu as diversas legislações sobre a terra em Cabo Verde. Tendo em atenção que os *discursos* comportam também práticas e estratégias de ação, os mesmos atestam que as mobilizações deviam, em parte, à crença que estariam agindo com base na legalidade. Em segundo lugar, destacam o fato da liderança local procurar fazer crer que a subversão à ordem sócio-política seriam os únicos instrumentos para contrapor às injustiças reinantes. Além disso, as exposições atestam que para eles o fato dos poderosos não pagar os impostos devidos à Coroa portuguesa, seria relevante para a revogação do direito de posse das terras. Em terceiro lugar, essas microresistências enunciadas nos documentos atestam que tinham não só consciência da extrema exploração na qual estavam sujeitos, como também da profunda desigualdade da posse das terras.

De outro ponto de vista, sustentam que a existência de morgadios era incompatível com o regime constitucional, que proibia qualquer privilégio por nascimento. Segundo as correspondências expedidas ao Ministério da Marinha e Ultramar, as mobilizações políticas não só fez aumentar o número dos revoltosos, como também começaram a incorporar escravos descontentes. O fato da revolta agregar todos os trabalhadores rurais livres ou na condição escrava, atesta que a exploração dos rendeiros equiparava-se a dos escravos, tendo em vista que ambos viviam na dependência econômica dos seus morgados. Além disso, atestam que os mesmos não gozavam de nenhum direito político, principalmente o direito de votar e ser votado para cargos políticos dentro dos concelhos. Além disso, a análise dessa documentação é de suma importância para a compreensão do regime de trabalho vigente. Esses trabalhadores, apesar de livres, na prática continuavam sendo escravos do regime político vigente, que apenas legitimava e reconhecia o poderio desses grandes comerciantes.⁵³

Além do retratar o cotidiano das mobilizações, as formas em que se revestiam as explorações, as correspondências dirigidas às autoridades da ilha de Santiago atestam o cotidiano das fomes. Numa exposição da câmara de Santa Catarina, cujas reivindicações foram prontamente atendidas pela Coroa por meio da doação de um terreno de nome Castelo, foi arrolada a falta de meios para o cumprimento dos encargos administrativos, uma vez que todas as verbas foram direcionadas para combater a fome. As referidas fontes apresentam o povo mergulhado numa

53 AHN, SGG, Correspondências expedidas ao Ministério da Marinha e Ultramar (1841/janeiro/02-1841/dezembro/31). Cópias manuscritas. Livro nº 96, de 5 de fevereiro de 1841.

profunda miséria, sem poder pagar os impostos ao município, fazendo com que se recorresse à venda de bens públicos em poder das câmaras municipais para satisfazer as despesas administrativas.

Tendo subido á Minha Presença⁵⁴ a representação da Câmara Municipal do Conselho de Santa Catharina de Cabo Verde, na qual ponderava a absoluta falta de meios para satisfazer aos encargos Municipaés, e (...) pela grande pobreza aquelle Povo, que se achava reduzido a extrema miseria em consequência do terrível flegello da fome, que por mais de trez annos aflora aquella Província, e que de modo algum podia satisfazer as indispensáveis despesas do Município, se Eu lhe não fizesse Mercê de uma terra (...) denominado = Castello = pertencente á Fazenda Nacional.⁵⁵

Os próprios cofres públicos tiveram que suportar as dívidas contraídas para compra de mantimentos, a fim de serem distribuídos aos famintos. Devido à escassez de dinheiro decorrente da fome dos anos de 1831 e 1833, o governo geral de Cabo Verde pediu, por meio de um ofício dirigido ao presidente da câmara municipal de Santa Catarina, datado de 20 de janeiro de 1836, para que a câmara convencesse os proprietários de terras a receberem as rendas em gêneros, quando os rendeiros não pudessem pagar em moedas. Porém, os mesmos recusaram receber as rendas em colheitas devido às vantagens econômicas que poderiam tirar das épocas de estiagens. Como consequência, proibiu todo o envio de cereais e legumes para fora das ilhas, medida essa que perdurou até 1845⁵⁶.

Essa perspectiva foi reforçada por outro depoimento que além de denunciar o desprezo por parte da Coroa, confirma a existência de benefícios concedidos a alguns dos escolhidos dela. A análise dessa documentação permite compreender a displicência das autoridades locais diante da miséria e da indignação do povo. Delegavam esta responsabilidade à população, sendo que muitos indivíduos vendiam panos de seda nos portos ou mesmo terras por pequenas quantidades de arroz e de milho⁵⁷.

Também denunciavam a grande concentração de terras por ocasião dessas fomes. Atestam que os grandes proprietários, com a proibição da venda de bens de raiz, adquiriam as terras dos

54 Pela Rainha, Antonio Manoel Lopes Vieira de Castro.

55 AHN, SGG – Portaria recebidas da Repartição do Ultramar do Ministério da Marinha (janeiro-dezembro/1837). Originais e Cópias manuscritas. Cx. 290, de 12 de janeiro de 1837.

56 Boletim Oficial do governo geral de Cabo Verde, nº 109, de 4 de outubro de 1845, p. 433-434.

57 Boletim Oficial do governo geral de Cabo Verde, nº 119, de 27 de dezembro de 1845, p. 480.

pequenos proprietários por preços irrisórios. Denotam ainda que a Coroa estava preocupada com os inconvenientes gerados pela troca de bens de raiz por gado, sem que a prefeitura pudesse interferir. Uma possível fiscalização mais aprofundada só seria possível só com o passar da fome, devido à insuficiência de funcionários. As denúncias se relacionavam com o aumento exorbitante do preço sobre a carne vendida, superior a trinta reis sob autorização das câmaras municipais. Tais medidas administrativas favoreciam o comércio monopolizado pelos morgados, devido, em parte, aos interesses econômicos dos morgados. Além disso, atestam que as autoridades locais aplicavam as diversas leis fundiárias, segundo os interesses dos proprietários de terras.

(...) Respondendo, o que entendo, sou a dizer a V. Ex.^a: que não acho ilegalidade alguma, em que se fação trocas de propriedade de raiz por gados: se os donnos destes escedem o justo valor, estimando-os em mais, do que elles realmente válhaõ, e dando as propriedades menos valor do justo, para esse abuzo não acho remedio, que o privinamos, há remedio, que o desfça, e hé, o que estabelece a Ordenação L.^o =4^o=N.^o. 13 (...).⁵⁸

Essas fontes documentais também permitem compreender a situação socioeconômica em que os rendeiros estavam inseridos. A pobreza era tão extrema que o prefeito de Cabo Verde, Manoel Antonio Martins, reiterou que o povo, despojado de bens e com lágrimas nos olhos, mendingavão esmolas à porta dos mesmos predios, que dantes os pertenciam. Descrevem ainda a dimensão do monopólio da terra, bem como a manipulação do poder judicial por parte dos poderosos⁵⁹.

Ainda realça o grande poderio político dos morgados, preponderante na distribuição das terras. Registram também os descontentamentos dos pobres rendeiros diante da conivência das autoridades administrativas. Gregório Freire de Andrade, Marcelino Rezende e Antonio de Brito Lago perseguiram todos os seus opositores, por vezes, retirando-lhe a posse sobre as terras. Por meio o requerimento dirigido ao provedor, de 19 de novembro de 1831, Francisco Rodrigues, morador em Cham Branco, São Domingos (interior da ilha de Santiago), reivindicou a posse de umas terras em João d'Elvas, freguesia de Nossa Senhora da Luz, pertencente à Santa Casa da Misericórdia. No mesmo documento exigiu que o provedor mandasse lavrar a escritura de aforamento das ditas

58 AHN, *SGG*, Requerimentos (1832). Originais manuscritos. Cx. 39, doc. de 6 de setembro de 1832.

59 AHN, *SGG*, Ofícios expedidos ao Ministério e Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar (1830/abr/02-1836/jan/13). Cópias manuscritos. Liv. 520, f. 171.

terras, ficando obrigado a pagar anualmente laudémio.⁶⁰ Por despacho, o referido provedor determinou que o juiz da referida instituição religiosa mandasse proceder a uma investigação. A solicitação foi verificada pelo reverendo padre vigário da freguesia, Gregório Freire de Andrade, o qual remeteu as informações ao requerente. Apesar de saber que as terras pertenciam à referida instituição, o reverendo reiterou que dirigiu um protesto, pleiteando estar na posse das referidas terras. Por sua vez, o requerente reivindicou a posse das terras, tendo em vista que as mesmas terras pertenciam à Santa Casa da Misericórdia e que, de forma ilegal, tinha em seu poder. Também considerou o pagamento de rendas ilegais, uma vez que as terras foram usurpadas⁶¹.

Os documentos registam também as disputas políticas, bem como as diversas denúncias contra o regime de exploração no arquipélago. Em 13 de janeiro de 1834, Marcelino Rezende Costa,⁶² escrivão e deputado da Junta da Administração e Arrecadação da Fazenda Pública, por meio de um ofício dirigido à rainha Dona Maria II, acusou o contratador da urzela, Manoel Antonio Martins, de praticar vários desmandos, dentre os quais destacamos: obrigar homens forros (rendeiros) a trabalhar nos domingos e dias santos, o que feria os preceitos da igreja; de no momento do pagamento dos insignificantes salários com roupas, os rendeiros, além de serem ameaçados, insultados e presos. As vítimas, face aos abusos do referido administrador, que pagava pela urzela quando quisesse, endereçaram protestos ao governador geral. Essas fontes revelam que, por vezes, tomava cavalos, vacas e burros dos rendeiros para vender aos navios estrangeiros que passam pela ilha de Boa Vista, pagando, posteriormente, o preço que quisesse. Revelam ainda que, apesar das inúmeras reclamações junto à câmara municipal, nenhuma iniciativa foi tomada contra o referido administrador que era também coronel de milícias.⁶³ Atestam a oposição que os liberais exaltados fizeram contra a extrema exploração que os homens livres. Além disso, ressaltam o fato dos rendeiros fazerem uso de determinadas datas para apresentar os seus descontentamentos face ao regime político vigente, com especial realce para treze de janeiro.

60 Laudémio é a compensação devida ao senhorio direto, por não usar o direito de preferência quanto o enfiteuta aliena onerosamente o imóvel foreiro. Em outras palavras, trata-se de uma renda que a Coroa portuguesa tinha direito a receber quando o ocupante ou o foreiro dentro da sua propriedade transferisse os direitos de ocupação ou de foro a outrem.

61 AHN, SGG, Requerimentos (1831). Originais manuscritos. Cx. 037

62 Vice-cônsul da França na ilha de Santiago – AHN, SGG, Requerimentos (1827). Originais manuscritos. Cx. 40. Por envolvimento na Inconfidência Mineira foi degredado, em conjunto com o pai João de Rezende Costa, inicialmente para Guiné Bissau e, posteriormente, transferido para a ilha de Santiago, onde veio a falecer. O autor Rosalvo Gonçalves Pinto, na sua obra “Os inconfidentes José de Rezende Costa (pai e filho) e o arraial da Lage”, chega mesmo a defender que os dois inconfidentes permaneceram na ilha de Santiago, onde o pai veio a falecer em 1798. Cf. PINTO, Rosalvo Gonçalves. *Os inconfidentes José de Resende Costa (pai e filho) e o arraial da Lage*. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 1992.

63 AHN, SGG, Portarias e estudos do Tesouro Público (fev-set/1835). Originais e cópias manuscritos. Cx. 285.

A série dos requerimentos atesta a ascensão e o poderio de uma elite política nativa, apelidada de negros terroristas, que se dedicava a resistir aos abusos cometidos pelos grandes proprietários rurais. Atesta ainda que foram promovidos para cargos públicos tanto degredados quanto mulatos bêbados, desprezados pelos anteriores governos. Também destaca o fato desses opositores lancarem mão de devassas, calúnias, roubos de propriedade, como também na promoção de contrabandos.

Segundo uma dessas solicitações assinada por Marcelino Rezende, o contratador aproveitava para estorquir dos miseráveis algum dinheiro, uma vez que o arroz vendido, na maioria das vezes, continha lixos e terra. O contratador pagava também com penico, pratos, canecas, copos, talheres, papel, cachimbos, agulhas, alfinetes, com o único propósito de não pagar em dinheiro. Tal medida fazia parte da estratégia para impedir que os urzeleiros comprassem o milho mais barato. Destaca o fato dos urzeleiros sofrerem grande prejuízo com a venda da urzela. Se um alqueire de milho era vendido a duas patacas, a urzela era comprada um alqueire mais barato. Os referidos documentos atestam ainda que Marcellino Rezende da Costa intitulou-se protetor dos mais fracos, denunciando os abusos decorrentes do monopólio político-econômico, responsável, em parte, pela miserabilidade do povo, como também representava a principal barreira para a posse das terras que cultivavam.

É possível assim concluir que os requerimentos se revestiam dos principais instrumentos legais usados pelos rendeiros para contestar as injustiças sociais, o monopólio da terra e do poder político e o regime de exploração das mesmas. Se na vigência do governo geral, os mesmos eram dirigidos às administrações locais que, por sua vez, as encaminhavam para o governo geral. Com a prefeitura de Cabo Verde e Costa da Guiné, os mesmos passam a ser dirigidos diretamente ao prefeito. Cabem ainda reiterar que a releitura dessas fontes possibilita a compreensão do cotidiano de extrema exploração desse segmento social, como também os argumentos legais que estes utilizavam para contrapor aos desmandos dos morgados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.Obras gerais

AMARAL, Ilídio do, *Santiago de Cabo Verde: A Terra e os Homens*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, n. 18, 1964.

ANDRADE, Elisa Silva. *As Ilhas de Cabo Verde: da Descoberta à Independência Nacional (1460-1975)*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1996, p. 115.

BARCELLOS, Christianno José Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa, 1899-1911, parte IV, v. I.

BEARMAN, David A. & LYTLE, Richard H.. The power of the principle of provenance. In: JIMERSON, Randall C., ed.. *American archival Studies: readings on theory and practice*. Chicago: The Society of American Archivists, 2000, p. 345-360.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 . [1ª ed. 1989].

CARREIRA, António. *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Porto: Imprensa portuguesa, 1972.

CHESNEAUX, Jean. *Devemos fazer tábula rasa do passado? (sobre a história e os historiadores)*. São Paulo: Ática, 1995 (Série Fundamentos, 109).

DURANTI, Luciana. “La diplomática: disciplina formativa y método de investigación”. *Diplomática: usos nuevos para una antigua ciencia*. Traducción de Manuel Vázquez. Carmona: S&C Ediciones, p. 143-166, 1996.

FLORESCANO, Enrique. “De la memoria del poder a la historia como explicación”. In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 91-128.

FURTADO, Cláudio Alves. *Transformação das Estruturas Agrárias numa Sociedade em mudança – Santiago Cabo Verde*. 357 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988.

GONZÁLEZ, Luis. “De la multiple utilización de la Historia”. In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 53-74.

PINTO, Rosalvo Gonçalves. *Os inconfidentes José de Resende Costa (pai e filho) e o arraial da Laje*. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 1992.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

SCHWARTZ, Joan M. e COOK, Terry. Archives, records, and power: the making of modern memory. *Archival Science*, Dordrecht, v. 2, n. 1-2, p. 1-19, 2002.

SILVA, António Leão Correia e. “A Sociedade Agrária: Gente das Águas (Senhores, Escravos e Forros)”. In: ALBUQUERQUE, Luís de e SANTOS, Maria Emília Madeira (Coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995, v. II, p. 275-359.

VILLORO, Luis. “El sentido de la Historia”. In: PEREYRA, Carlos et. al. *Historia, para qué?*. 17ª ed., México: Siglo Veintiuno Editores, 1998. [1ª Ed. 1980], p. 33-52.

2. Fontes manuscritas

1 Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (AHN), cidade da Praia
Caixas: 27, 27 (M), 28, 29, 31, 33, 37, 39, 40, 122, 285, 290

Livros: 96, 106, 121, 520.

2 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa

Caixas: 72

3 Arquivo Histórico Militar (AHM), Lisboa

Autos da Devassa a que se procedeu sobre o levantamento dos Habitantes da Ribeira do Engenho (1822-1823). 2ª Divisão, 3ª Secção, Cx. 2, Proc. 8.

3. Periódicos

Boletim Oficial do governo geral de Cabo Verde, nº 109, de 4 de outubro de 1845.

Boletim Oficial do governo geral de Cabo Verde, nº 119, de 27 de dezembro de 1845.

Morgados sendo o Capital quatro Contos de Sellos
 pagara sincoenta mil reis de sello de quatro con
 tos e oito contos saesenta milreis de sello de oito
 contos e dore Contos saesenta milreis de sello, de
 dore Contos e sinas oitenta mil reis de sello e
 Todos os Arrendamentos, quarenta reis de sello, los
 tos de Caspellas de a Duascos de ben da Coroa ou
 otros ben noionais pagara de sello, des mil reis
 e cretos de verificacao de uida pagara de sello, sin
 oenta mil reis Alvaras ou Cortarias para se
 Monter na posse de ben noionais pagara de sello
 ore mil reis Carta de Intitacao de a Duascos sin
 o mil reis, Afforamentos Renouacoes de hipotecas
 e subempfitentencias de ben noionais pagara qua
 tro mil reis de sello, e todos os Arrendamentos que se
 fizerem pagara cada hum quarenta reis de sello
 porque aqui nada d'isto ha sendo tudo em pro
 veizo grave contra a Fazenda Nacional e contra
 o Supp. e ben Publico porico.

1841
 24 de Março de 1841
 1841
 24 de Março de 1841

Seu Mage se Digne Mandar
 que todos os Morgados que se
 venderem terras nestas Ilhas de S. Ant.
 Ago no termo de 15 dias Apresentem
 neste tribunal os tambor de seus
 Morgados para serem vistos e vistos
 na forma da Lei. E N. M. e

Fonte: AHN, SGG, Correspondências diversas recebidas das diferentes Administrações de Concelhos da Província de Cabo Verde (1841-1926). Cx. 122, doc. 1088, de 24 de março de 1841.

O poder político entre os Mbundu

Patrício Batsíkama¹

Resumo: Weber e Dahl são de opinião que o poder é sempre binômio e relaciona duas entidades A e B, onde um exerce o Comando, e o outro submete-se a Obediência. A origem do poder estaria, nesse caso no indivíduo normativo consoante os capitais (sociais, culturais, econômico, etc.) que possui e da maneira que gere face as dinâmicas sociais e os desafios que se apresentam.

O Ser Humano age de acordo com o seu intuito, ele reage seguindo o seu “Eu”. O Ser Social age respeitando as normas da sociabilidade e reage consoante as normas (sua Cultura) na sociedade que pertence ou pensa pertencer. No primeiro caso (Ser Humano = indivíduo) nota-se o medo no seu “agir”, ao passo que no segundo (Ser Social: *utu*) a necessidade vital perante a Moral ou “Código de vida harmoniosa”. Nos dois casos, o poder se verifica por Obediência. Mas, quando o medo desaparece do Ser Humano e que, enquanto Ser Social, ele opta pela desobediência – pacífica ou por violência – o poder entra em crise.

O texto que agora se apresenta versa sobre a questão do “poder político” entre os Mbundu. Trata-se de algumas reflexões sobre o poder, buscando formas simples de explicá-lo nas nossas sociedades angolanas. Com isso, trazer a tona o que os Angolanos em geral – e os Mbundu em particular – entenderiam com as autarquias, democracias, etc. É um debate no qual se espera maior contribuição.

Palavras chave: Angola, Poder, Mbundu, Democracia

Abstract: The according to Weber and Dahl, the Power is always binomial between two entities A and B, and one commands other, and the other obeys. The origin of the Power will be, in this case, in normative man depending to his own capitals (social, cultural, economic, etc.) and the way to face the social dynamics.

The Human being reacts through his idiosyncrasy, but acts properly according to own-self. The Social Being acts respecting the norms of sociability and reacts according to the standards (their culture) in the company belonging or think belong. In the first case (Human = individual) is noted fear in their " act " , while the second (Being Social : *utu*) the vital need before the Moral or " harmonious life's Code". In both cases, the power is verified by Obedience. But when fear disappears from the human being and that while Social Being, he opts for disobedience - peaceful or violent - the power is in crisis.

The present text deals with the issue of “political power” between mbundu People. These are some thoughts on power, seeking simpler ways to explain it in our Angolan companies. With this, it brings out what Angolans in general - and mbundu in particular - understand with local authorities, democracies, etc. It is a debate in which it expects higher contribution.

Keywords: Angola, Political Power, Mbundu People, Democracy

¹ Historiador da Universidade Agostinho Neto. Email: batsikama@yahoo.com .

Introdução

O primeiro capítulo aborda a questão da sociedade: pretender-se-á aqui identificar as origens do poder na família e na aldeia. No segundo capítulo, procurar-se-á a origem do poder no indivíduo. O terceiro capítulo é uma leitura que se fará aqui sobre o “poder político entre os Mbundu hoje”. Já no fim vem a conclusão e a bibliografia consultada.

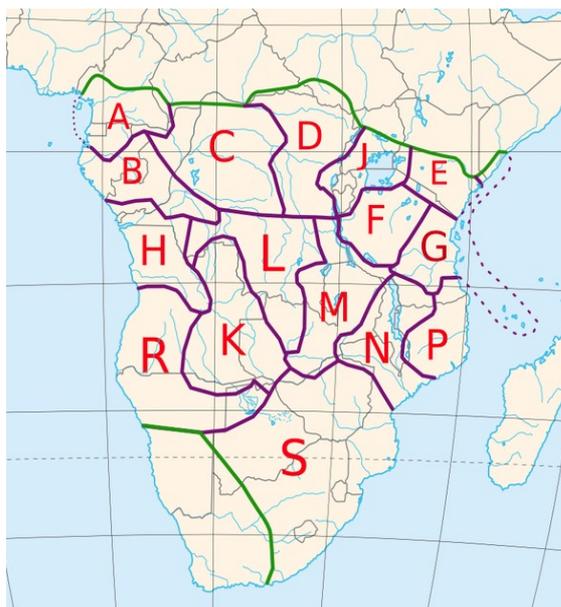
Pareceu-nos sem graça estudar o “poder político mbundu” no passado sem interesse da sua aplicação na atualidade. Isso poderá suscitar polêmicas não só pelas nossas acepções, mas sobretudo pela maneira que abordamos a questão. Mas o nosso objetivo é mesmo provocar o debate, entre os intelectuais, para começarmos a repensar os nossos problemas com discurso endógeno.

A bibliografia é seletiva com relação aos documentos escritos, ao passo que os documentos orais são abundantes e ricos (cerca de 98 depoimentos de autoridades tradicionais em Kalandula, Ambaka, Kazengo, Samba Cajú, etc.).

Nesse trabalho o uso das palavras em kimbundu é frequente. As raízes proto-bantu vêm sempre precedidas de Astérix (*) seguido de um traço (-), e a sua devida sufixação ou prefixação: ***+um**.

Esperamos que esse tema seja retomado por outros estudiosos, pois temos a consciência da imperfeição da forma que o fizemos e das limitações ligadas à pesquisa e ao tempo da sua realização.

Mapa linguístico das Zonas de Malcom Guthrie



I.Sociedade

(a) Família, aldeia e Axi Mundi mbûndu

A origem da família (núcleo da sociedade) entre os Mbûndu pode ser ilustrada com a figura do “esposo polígamo”: há três termos principais cujas raízes remontam ao proto-bantu (ou proto-Njila). Essa origem analisada a partir da semântica dos termos que suportam o comportamento humano, subsidia-se no seguinte:

(1)MBÂNZ'ETO: literalmente *nosso esposo*. Na cosmogonia mbûndu, não é correto dizer “*mbânza yami*” (isto é, meu esposo). *Mbânza* (ou *mbânze*) para dizer esposo deve ser sempre acompanhado do adjetivo possessivo *yêto*, na primeira pessoa do plural. Esse termo implica o espaço cultural e habitacional. Não faria sentido que alguém se case sem ter, casa e sabedoria. Quem se casa, é porque já possui uma residência, por um lado, e por outro, ele já é detentor de sabedoria que lhe garante emprego.

(2)NGÂN'ETO: No Kwanza Norte e também em Malanje, encontramos o termo *Ngâna yeto* ou *Ngân'eto* com três significações: (a) nosso marido, no mesmo sentido que o *mbânz'eto*; (b) aquele que nos une ou ainda a pessoa que converge os *ntûmbu* (cordões umbilicais ou nomes de linhagens/família); (c) nossa autoridade. Essa palavra cuja raiz/radical proto-bantu é *-*an* indicaria que o “esposo polígamo” proporciona três categorias de autoridade: (i) *ngânda* e *ndându*: sede do poder administrativo; (ii) *ñtândala*: Chefe militar, General de vários exércitos; (iii) *Ngâna*: Autoridade política de gerir várias aldeias.

(3)MWADU YAMI: literalmente “meu esposo”. Etimologicamente, *mwâdu* é composto de prefixo nominal *mu* e do termo *yadu* ou *yadi*, que significa ora *dois* ora *plural genérico* (como se diz *couple days*, em inglês, por exemplo). Isto é, ainda que a mulher faça recurso a “meu”, o adjetivo possessivo na primeira pessoa do singular, o termo *yadu* já exprime essa poligamia.

Inicialmente era reservada, de forma exclusiva, a primeira mulher a expressão de *mwâdu'ami*, e duas razões nos permitem perceber isso: (i) durante o período inicial da monogamia, a primeira mulher considera *mwâdu* o seu esposo, mas *ipso facto*, ela tem em mente que posteriormente este marido irá contrair outros *alembamentos*; (ii) as mulheres posteriores – consideradas erroneamente de concubinas pelos padres e outros – não poderiam usar *mwâdu yami*, mas sim *mbânz'êto*.

Depois da cristianização, *Mwâdu yami* passou a ter – em alguns meios – ligeira vantagem no uso, visto que a religião cristã se versa na monogamia: (a) a inclinação dos Mbûndu na religião cristã onde a monogamia é a única reconhecida, a primeira mulher passará a ser considerada como a única válida; (b) o casamento civil, que é só legal com uma só mulher, e os benefícios que ele traz para esta mulher permitirá de “denegrir” a imagem de outras mulheres. Mas de forma geral, *mbânz'êto* e *ngân'eto* ainda têm maior consideração, senão a única aceitável.

O *esposo polígamo* é típico entre os Bantu e remonta à uma época de sedentarização e habitação nas regiões banhadas pelos rios, assim como na agricultura com gado grande².

Podemos avançar duas observações:

- (a) A ideia do *esposo polígamo* implica que os filhos do mesmo homem tenham linhagens diferentes visto que a pertença do indivíduo é uterina. Toda linhagem, *diembe*, tem um líder, o tio materno que se chama *ñlêmbe*. Daí a explicação “*ñlêmbe diyala diembe*”, tal como reza a Tradição.
- (b) O *esposo polígamo* simboliza o “Axi Mundi” – na dimensão ontológica – da instituição *Humbu* (ou *Tumbu*): parente de todos. Estudos profundos das línguas bantu indicam que existiu uma instituição de Amizade que terá debitado de *kweji*, *kwezi*, etc.: “relações de lealdade entre os cunhados”³. *Esposo polígamo* explica-o bem.

Mbanz'eto e *Ngâna yeto* ilustram – pelo menos sociolinguisticamente – que o *esposo polígamo* estaria no centro de diversas linhagens uterinas. Nessa lógica social *mbûndu*, o termo *yeto* implica um plural genérico que é “origem convergente consanguínea” de clãs sociais e clãs territoriais. Isto é aldeia. Talvez seja por isso que os radicais proto-bantu **-an* e **-on* portam a multi-semântica de: (a) Centro, Axi Mundi; (b) Origem das famílias/linhagens diferentes; (c) Caçador (nas regiões alheias); (d) expansão migratória. Esses sentidos se verificam nas Zonas H e K de Malcom Guthrie.

A formação de aldeia inicia sempre com o *esposo polígamo*, e isso não é um caso isolado aos Mbûndu. Entre os Nyaneka, o *esposo polígamo* é chamado *ehongo* e a sua habitação é *ehumbu*. Ambos termos (*ehongo* e *ehumbu*) explicam a sedentarização e agricultura com gado grande cuja origem é variada: Leste, e Norte entre os séculos II e III da nossa era.⁴ Este *esposo polígamo* instala-se num espaço seguindo quatro etapas fundamentais⁵, e isso parece remontar na instalação

2 Denbow, 1990: 142, 147, 161

3 Vansina, 2014: 84

4 Kahlheber; Bostoen; Neumann, 2009: 253-272; Martins, 1980: 23-45 ; Leakey, 1949.

5 Essas etapas não são repetidas de forma semelhante pelos informantes (51 no total) que se debruçaram sobre isso. Apesar de serem soba (autoridade), há aqueles que saltam uma e há aquelas que omitem duas etapas. Reorganizamos essas etapas, sem pretensões de expor aqui algo completo ou *absolutamente* correto. Somos sujeitos às possíveis releituras. Percorremos várias aldeias de Malanje, Kwanza Norte, Uíge, com preferência àquelas que estão distantes da “cultura portuguesa”.

dos Bantu meridionais (proto-Njila) nas regiões banhadas pelos rios. Essas etapas explicam-nos a sua função de *mbânze* ou *mwadu* ou ainda *ngana*:

1. O *esposo polígamo*, enquanto rapaz recém-iniciado, ele recebe encorajamento do seu *ñlêmba* (tio materno) para explorar e ir a busca de novas terras. Com tempo, descobre terras longínquas da sua *diembe* (aldeia), que irá paulatinamente definir as suas atividades profissionais e econômicas.
2. Uma vez conhecidas as “novas” terras e depois de contrair *alembamento* com as suas esposas e ter filhos com estas, os *ñlêmba* destes últimos devem conhecer as condições de habitabilidade antes de aceitar qualquer imigração. Pode também, eventualmente, acontecer que as supostas “novas” terras, já tenham algum Direito Fundiário entre os *ñlêmba* dos seus filhos.
3. No caso de acordo de todos os *ñlêmba*, celebra-se dois rituais: (i) cerimônias para união entre os espíritos locais e os futuros habitantes; (ii) cerimônias dos ancestrais que geralmente são marcadas pelo enterro simbólico de uma caixa dos ancestrais⁶, ou com o enterro efetivo de um dos *ñlêmba* do “esposo polígamo” imigrante ocupante.
4. A instalação efetiva do “esposo polígamo” começa pela construção das habitações e o imigrante conta com o auxílio dos *ñlêmba* (ou delegados destes) e seus **-kweji*⁷. Também, consiste na marcação dos sítios sagrados consoante uma ideia urbana que vigora no modelo anterior da aldeia originária. A instalação do *esposo polígamo* é semelhante aos rituais do nascimento de uma criança: na presença dos convidados, o *ñlêmba* do imigrante (ou a sua avó materna) pronuncia o *dijina* (nome) da aldeia perante todos e convida estes a vir a degustar o vinho de palma (maruvu) como forma de os convidar à posteriormente vir povoar a nova aldeia quando o desejarem.

O tio materno (*ñlêmba*) e a caixa dos ancestrais (*malûngu*) são enterrados num lugar que doravante levará o nome de *Tûmbu*.⁸ A zona habitada com condições básicas é considerada de *Diembu* nas questões genealógicas, e a sua responsabilidade cabe ao *ñlêmba*. Nessa correspondência, os outros termos são: *Mbîla* (domínio dos Espíritos dos ancestrais no mato),

⁶ Essa caixa contém os ossos, os amuletos dos ancestrais; contém, ainda, minerais, plantas, e o *mpêmba* (argila branca ou cal).

⁷ A primeira casa habitacional do imigrante é construída por todos (os cunhados do esposo polígamo) e chama-se *mbânze* ou *mbânza*. Todos (e não só os cunhados do imigrante) devem construir uma “Casa de Todos”.

⁸ Há uma grande responsabilidade entre o *ñlêmba* (tio materno) e *malûnga* (caixa dos ancestrais). Essa correspondência chama-se Na Weze: institucionalização das normas oriundas de várias famílias (ngûndu). *Diembe/ñlêmba* indica a integridade social e territorial, de forma simultânea. *Malûngu* em Kimbundu significa “realizações e/ou normas que deixaram os ancestrais”. Isto é, entre várias realizações/normas, Na Wêze simboliza a institucionalização de cunhadio: *kweji* ou *dia musungu*. Por essa razão que, na cosmogonia Mbûndu, o “esposo polígamo” é o diminutivo de Na Wêze, quer entre os filhos de várias mulheres, quer entre os vivos e os mortos.

Mbânza (local das actividades humanas); *Lûndu* (local de fraternidade com os Espíritos naturais) e *Oci* (chão que nos alberga) terra habitada consoante as interdições (leis).

	Local dos Mortos/Espíritos	Local dos Vivos/chão
1	<i>Tûmbu</i> (o Além-mundo)	<i>Diambu</i> (aldeia)
2	<i>Mbîla</i> (mato: lugar distante)	<i>Mbanza</i> (centro)
3	<i>Lûndu</i> (Espíritos)	<i>Oci</i> (leia o: xi, país): leis
4	<i>Kakulu</i> (Lugar sagrado)	<i>Kabasa</i> (local administrativo)

A aldeia criada – inicialmente – por um *esoso polígamo* será povoada pelos seus sobrinhos quando estes contraírem matrimônio. O imigrante distribuirá as terras aos seus sobrinhos (filhos) na qualidade de *ñlêmba*, isto é “tio responsável pelos filhos da sua irmã”. Mas o espaço habitado por ele passará a ser o Axi Mundi, o centro (*mbanze*). Será dentro desse espaço que, as questões sociais serão tratadas (solucionadas). E, caso ultrapassar as suas competências, ir-se-á ao “Grande *Kakulu/Kabasa*” para solucionar.

Como vimos, *família* e *aldeia* são duas instituições importantes que balizam a plataforma do poder onde os integrantes relacionam-se observando normas pelas quais foram socializados. O “esoso polígamo” simboliza o diálogo entre várias linhagens, ou ainda, o encontro legítimo entre o mundo dos Vivos e o mundo dos Mortos.

(a) Nascimento da sociedade

A quase maioria dos estudiosos prefere sempre citar Joseph Miller, para começar a explicar a origem da sociedade *mbûndu*. Este autor avança-nos esse extrato:

Conta os Mbundu que o mundo começou quando Ngola Inene chegou das terras longínquas do nordeste e se estabeleceu onde os Mbundu hoje vivem. Ngola procriou uma filha, Samba, e Samba por sua vez deu luz Kurinje kwa Samba e Kiluanje kya Samba. Kuringe kwa Samba (deixando momentaneamente de lado os descendentes de Kiluanje kya Samba) foi progenitor de Mbulu wa Kurinje e Mbulu wa Kurinje gerou Zundu dya Mbulu, Kongo dya Mbulu, Mumbamba a Mbulu, Matamba a Mbulu, Kajinga ka Mbulu, Mbumba a Mbulu, e talvez Kavunje ka Mbulu, os fundadores dos Ndongo, dos Hungu, dos Pende, dos Lenge, dos Mbindo e Imbangala, dos Songo e dos Libolo, respetivamente. O mundo ainda de acordo com Mbundu, começou quando os antepassados desses mesmos atuais subgrupos etnolinguísticos vieram com *malunga* do mar e pararam quando chegaram às colinas e vales onde hoje se podem encontrar os seus descendentes.⁹

9 Miller, 1995: 55

Essa versão de Joseph Miller é de facto rica em termo de informações¹⁰, e consideravelmente interessante para se perceber da origem política da sociedade mbundu, através de *malûnga* que selaram o primeiro *dilûnda* (pacto). Apesar disso, não é correto pretender que todas linhagens sejam oriundas de Nordeste.¹¹ Sabemos – nos estudos linguísticos – que as instituições sociais vieram da Zona R30 e Zona K61 no Sul (proto-ñjila, em Tsodilo Hills), ao passo que as instituições religiosas e militares vieram de Nordeste (Zonas K20 e L27). As instituições políticas vieram da Zonas B10 e H12. Isso faz dos Mbundu – como todos os Bantu – um povo constituído.¹²

Face a essa observação, preferimos considerar a versão de Joseph Miller como uma entre várias outras sobre a origem do poder político. Nesse estudo, temos o interesse de tratar a origem social dos Mbundu. Em relação à origem das tribos que trouxeram as instituições do poder, tal como Joseph Miller apresenta anteriormente, pensamos se tratar aqui do poder militar e poder religioso. Essa afirmação resulta da terminologia destes poderes ligada as funções públicas das linhagens citadas (Mbulu wa Kurinje, Zundu dya Mbulu, etc.) e presentes nos radicais proto-bantu na região entre Kwângu e Kasayi. As Zonas aqui focadas são contíguas e formam um bloco unitário consistente: B40, L12 (e L52), H33 e K20 (incluídas K14 e K23).

A iniciação à puberdade é um instrumento valioso para garantir a continuidade da sociedade. Os rapazes (e raparigas) iniciados buscam conservar o que instituiu o (Kima) Na-Weze Tumba Ndala.¹³

O local da iniciação tem geralmente dois termos genéricos: (a) *Mbîla*; (b) *Tumba*. Na verdade ambos termos significam, no kimbundu de hoje, cemitério ou mato. Eles relacionam-se

10 Joseph Miller, ao citar os diferentes *malûnda* (linhagens matrilineares), explica-nos a origem social do poder político entre os Mbundu. Esse discurso não é dele, nem dos autores que citou (Cavazzi, Gaeta, Cardonega, etc.). Trata-se de uma estrutura textual dos próprios Mbundu. São clãs territoriais e clãs sociais ao mesmo tempo.

11 “Ngola a Kiluanje (um título político masculino) veio de Kongo dya Mbulu (um grupo étnico apresentado aqui como se fosse uma mulher) e gerou Ndambi’a Ngola e Mwiji mwa Ngola, Kangunzu ka Ngola (que é o Negage, uma localidade no noroeste de Angola), e Mbande a Ngola (todos eles títulos políticos masculinos subordinados). Mbande a Ngola, agora rei em Marimba (posto administrativo português junto do rio Kambo), gerou Kambala ka Mbande e Kingongo kya Mbande. Kingongo kya Mbande gerou Mbande, Fula dya Mbande, Kamana ka Mbande, Ngola a Mbande, e Njinge a Mbande...”. (Miller, 1995:17).

12 Já não partilhamos a opinião segundo a qual a etnia se baseia num ancestral comum. Pensamos doravante que toda tribo (pelo menos em Angola) é um “povo constituído”. Isto é, várias aldeias (onde cada uma é composta de várias linhagens) exprimem institucionalmente a sua vontade de viver e partilhar um espaço territorial comum. Simbolicamente, os *sítios memoráveis* (cemitérios, por exemplo) antropomorfoseia em Ancestral comum, pois identifica quer o território quer as pessoas que nele vivem e praticam as suas atividades.

13 Na Weze Tumba Ndala, enquanto hagiónimo, explica-nos bem o pacto selado entre os iniciados. Vamos decompor o termo:

- a. Na Weze (Kima Naweze): Na, substantiva que indica a Mãe, figura de autoridade e de respeito na sociedade mbundu (ao contrário de Sa, pai); Weze: deriva de weza: chegar; vir de algum lugar; originar de algum sítio, etc. Na Weze significa, literalmente, “Mãe dos Imigrantes”. Na Weze é um hagiónimo (instituição) oriundo dos Luba e Lunda.
- b. Tumba Ndala: Tumba ou melhor Tumbu significa parente, em português. O termo *ndala* comporta a ideia de “oriundo de muito distante (no espaço e no tempo)” de maneira que a expressão pode significar “Parente de todos (mortos e vivos; “os de dentro” e “os de fora”. Quer Tumba quer Ndala são instituições oriundas da Zona B.

com o lugar sagrado habitado pelos Ancestrais ou espíritos da Natureza. É assim que, tal como pensamos, o Ancestral é unificado e identifica – simultaneamente – um conjunto de várias famílias e linhagens.

(1)**Mbîla:**

- Yila: abrir o caminho; vir primeiro; traçar as primeiras normas; seguir o caminho (rio)
- Yila: executar uma ordem tal como estipulado, cumprir conformemente uma missão, etc.

(1)**Tumba:**

- (i) **Tumba:** começar, lançar as fundações de uma casa, plantar, semear, nascer, formar-se
- (ii) **Tumila:** ordenar, emitir uma declaração solene (no Conselho dos Makota), designar alguém com as funções públicas, etc.

A terminologia situa-nos melhor: quer **Mbîla** quer **Tumba**, ambos relacionam-se com o local sagrado, onde os rapazes aprendem os códigos da vida social e se descobrem enquanto integrantes de uma sociedade que têm a missão de garantir a sua integridade. Exploram as nascentes, as florestas para familiarizar-se com os comportamentos dos espíritos locais (*misoso*, ajudando nisso). Aprendem a tipificação geográfica do terreno: características de terras para agricultura, para caça, pastorícia, etc. A medicina na base das plantas e onde encontrar, aprende-se também, naqueles espaços.

No fim, e a partir do nome (*dijina*) de cada um, todos celebram pactos de amizade: *dilûnda*. Trata-se de um pacto de amizade e fraternidade na base da lealdade e respeito as normas das terras e Espíritos locais. É uma questão vital para cada indivíduo. Os *Malemba ya ngûndu* garantem a integridade de (Kima) *Na Weze Tumba Ndala* na celebração deste *dilûnda*.

Temos aqui três relações que predefinem já o poder político entre os Mbundu: (1) indivíduo ligado as terras; (2) indivíduo obediente ao seu *ñlêmbe*; (3) o pacto de *malûnga* implica indivíduos ligados as suas terras e gestão das terras reservadas aos *Malêmbe ya ngûndu*. Na primeira relação está a territorialidade. Na segunda, temos Comando/Obediência primordial. Já na última, as terras e as pessoas estão relacionadas ao “poder institucionalizado”. Ora, o poder político é real quando envolve o território, as leis vigentes nele e quando o comportamento social dos integrantes da sociedade albergada nesse território¹⁴ obedece aos códigos conhecidos por todos.

O pacto que os rapazes fazem entre si (e perante as terras e os espíritos que nelas habitam) é antropomorfizado em (Kima) *Na Weze Tumba Ndala*. Cada integrante possui um representante,

14 Balandier, 1965: 137

ñlemba. Ora, vários indivíduos são representados por *Ñlêmbe ya ngundu*, este último sendo o legítimo portador de uma relíquia (caixinha) dos seus ancestrais chamada *malûnga*. Talvez assim *Malûnga* passa, portanto, a designar “as leis ou os espíritos em conjuntos”: *Kijiku ya malunda*. Também, existem aquelas leis e espíritos divergentes, que os pactos preservam como respeito das diferenças: *kijiku ya ndala*. Os *kijiku ya malunda* estão na responsabilidade dos guardiões das coletividades, Makota, ao passo que os *kijiku ya ndala* constituem o domínio dos Lâmba, chefe espiritual da terra (específica: *Ndala*).

Se o *esposo polígamo* ilustra a origem do grupo territorial habitado por pessoas oriundas de diferentes linhagens, Na Weze Tumba Ndala¹⁵ ilustra o nascimento da sociedade *mbûndu* na base das leis e das instituições oriundas de diferentes influências com intuito de garantir uma coabitação pacífica e cordial.

Como podemos verificar, a sociedade *mbûndu* nasce enquanto “esposo polígamo” e, posteriormente, como Na Weze Tumba Ndala. Com esses dois termos, podemos reconstruir com maior rigor o local dos provenientes e o tempo das migrações:

- (a) **Local:** *esposo polígamo* é o modelo dos Bantu meridionais (ou proto-Ñjîla) oriundos da fusão entre vários povos: Tsodilo Hills simbolizam isso de forma interessante. São quatro colinas, entre as quais, duas simbolizam mulheres, a colina mais alta é seu esposo polígamo e a colina pequena é o filho. As instituições dos Bantu meridionais – provam isso de forma larga entre Nyaneka, Ngangela, Xindonga, Kwanyama, etc. Posteriormente, grupos proto-Luba e proto-Lunda¹⁶ irão além-Kwângu conquistar as terras e instituirão Na Weze: institucionalização de amizade. Mais tarde, grupos oriundos de Norte virão com Tumba¹⁷ (*ndala*) que é a instituição de investidura de autoridade eleito pelo Conselho. Isto é os Mbûndu seria um conjunto de povos oriundos do Sul (Zona R61) e de Leste (L10, L52 e H12). Posteriormente, povos vieram de Norte (Zona B10, B40, H16a e H16g). Cada origem é peculiar com a categorização dos seus traços idiomáticos.
- (b) **Tempo:** o esposo polígamo é muito antigo em África meridional (Tsodilo Hills: Colinas Santas): dataria de mais 3.700 anos atrás (Iº Milenium antes da nossa Era), tendo em conta as temáticas relacionadas e patentes nas pinturas rupestres

15 Como já referimos anteriormente, Na Wêze Tumba Ndala simboliza a união dos *kwej* (cunhados).

16 Apter, 2012: 28, 30 e 34. Num estudo dos refugiados no Congo Democrático, as observações de Andrew Apter confirma essas instituições seriam dos Bantu orientais. Isso dataria da época da Idade de ferro: Denbow, 1990: 143-145; Janmart, 1953:7-65; Fagan, 1961: 205-206; Denbow, 1990: 143.

17 “Kimfûmu, mambu ma kya NTÛMBWA” dizem os Kôngo”. *Tûmba* é a instituição da investidura consoante as leis deixadas pelos ancestrais (mortos, cemitério, etc.). Maret, 1985. Aconselhamos, também, o artigo de Kahheber; Bostoen; Neumann, 2009: 267-269. O tipo de milho que tentam mostrar a origem setentrional é, curiosamente, um alimento corrente nas Zona B10, B40, Zona H16.

destas colinas (Tsodilo Hills) e as datações conhecidas por via carbono 14. Em Angola é difícil avançar datas concretas, senão no modelo de *ehumbu* em pedra¹⁸, que ilustra claramente o “esposo polígamo” por um lado, e por outro, as trocas internas da Zona L (L10, L30 e L31, L 52 e L61). Com isso, as datas rondam entre séculos II e IV da nossa Era. Esse período é caracterizado pela sociedade exogâmica e *avuncolocal*.¹⁹ Até lá, apenas Na Weze explica melhor isso. *Tumba Ndala* parece-nos instituição oriunda de Norte (Zona B, e Zona H16 e Zona H33²⁰), embora já apareça misturada no *curvar* do rio Kwanza, justamente onde os Mbundu instituíram o Kakulu/Kabasa. Tumba Ndala ou simplesmente “tumba” é a instituição da investidura (*-*um*, em proto-bantu): toda pessoa para liderar uma multidão (vários *ehumbu*) deve ser investida no poder: *ku-hînga*. Por isso o chapéu que recebe na investidura é chamado de *kijînga*. Tumba traz a ideia do território fortalecido e, simultaneamente, as expedições internas e externas controladas e geridas a partir de um Aparelho Administrativo (com Poder de Executar) e fiscalizada pelo outro Aparelho Consultivo (com Poder de Decretar as Leis exequíveis).

O termo *umbika* está presente na Zona R, K61 e K411. Com sentido de eleger, escolher, etc. O radical *-*um* é proto-bantu largamente atestado, e sabemos que *+*um* é setentrional (Zona B, Zona H16) ou oriental (Zona L52, Zona K20) e que *-*um*+ é meridional (Zona K61, K43, K33). Nesse caso, *tumbwa* ou *tumila* é um protótipo interessante: *+*um*+. Quer dizer, por si só, o termo indica duas origens: (i) *+*um*: origem setentrional e oriental²¹; (ii) *um*+: origem meridional²². Isto é, +*um*+ indicaria as duas origens (setentrional e meridional): (b) poder hereditário a partir do irmão da mãe: *tumila*; (b) o poder institucionalizado entre os Tumba (parentes): Estado.

Como podemos notar, o termo Na Weze Tumba Ndala indica que os Mbundu já estariam instalados nas regiões do médio-Kwânza²³ entre o século II e IV, formando hordas fortes e

18 Está presente na Zona R, ao longo do rio Kwanza. Lenk-Chvitch, 1948: 675-677; Verly; Jorge, 1975: 109-126.

19 Denbow, 1990: 161-163. As evidências económicas são densas quer em termos ligados com as actividades da forja, quer com os mercadores dos produtos (lanças, cabeça da lança, faca, etc.).

20 Zona H33 é muito próxima com Zona L12, justamente, por se tratar de comunidades que se formaram nos primeiros contactos ao longo do Médio-Kwanza.

21 Sobre o radical proto-bantu *um*, todo consoante (dental) sem nasalização que o precede indica a origem setentrional: t+*umb*, k+*umb*, etc. Nas regiões meridionais, dir-se-ia *nt* (que é diferente de ñ+t = mu+t, prefixo nominal). A sua nasalização implica a presença de um prefixo nominal ou locativo.

22 *Umbika*, por exemplo, indica dois aspectos no proto-bantu: (i) *-*um*+ matem o “w” surdo típico da Zona R ou K30-K50; (ii) o conjunto de sufixos +*ila*, +*ika*, etc. para indicar a acção quando aplicado aos órgãos de execução das instituições públicas, é local (Zona R e Zona K). Quando o consoante dental vem como prefixo, temos a nasalização *nt*, *nd*, etc.

23 Jorge, 1975:119-121; Fagan, 1961: 206-207

estruturadas.²⁴ O mesmo termo indica que terá sido nesse mesmo momento que nasceria um Conselho dos Anciãos, composto de Makota²⁵ e os Lâmba.²⁶ Tendo em conta a visão política do nascimento da sociedade entre os Mbundu, *malûnga* – os pactos corporizado em escultura – é, grosso modo, conjunto das leis comuns. Desta feita, **Na Weze Tumba Ndala** passa a significar “Chefe de todos imigrantes e das suas terras”. Isto é, a Constituição: Domínio onde encontramos todas leis e todos os espíritos das terras. As delimitações territoriais passaram a ser “fortificadas”, isto é, protegidas.²⁷

Este hagiônimo (Na Weze Tumba ndala) é uma fonte histórica muito rica. Ele explica-nos as origens dos povos que formaram a sociedade Mbundu, assim como proporciona ainda as reminiscências temporais da fundação daquela sociedade.

(a) Estrutura Social

Duas bases determinam a “estrutura social” entre os Mbundu: (i) terras; (ii) pertença social. A seguir vamos tentar compreender estes dois elementos:

(1) Terras

- (1) Por norma (de acordo com a cosmogonia *mbûndu*), todo integrante da sociedade deve ter várias terras: uma é terra onde nasceu, outras são terras dos seus familiares uterinos (onde nasceram) e a última é a terra onde ele poderá eventualmente instalar a sua residência depois de se tornar “esposo polígamo”.
- (2) Por razões econômicas, todo integrante é um “ativo econômico” por produzir as terras. Aquele cujas terras foram cedidas não pode ser “membro da sociedade”, a não ser um estrangeiro que recebeu a autorização temporária de explorar as terras.
- (3) Por razões de integridade territorial, as terras e os indivíduos são indissociáveis e quando as suas terras são conhecidas, melhor ainda fica a garantia da integridade territorial (política). O relacionamento entre as pessoas condiciona a dimensão (superfície) das terras, e quem não possui

24 As instituições sociais ainda contêm evidências dessas relações entre essas Zonas. As instituições militares não são claras, pois seriam oriundas de Lûnda, Suku, Pende (e Pindi): Jorge, 1975: 117-118; Martins, 1980: 32-37.

25 *Makota*: Ma, prefixo nominal de respeito; kota: guardar, conservar, etc. São os conservadores das Leis.

26 *Ilâmba*: Chefe de terra ou representante legítimo dos Ancestrais. A ideia principal reside no facto de que *ilâmba* seja o espírito ou normas específicas das terras e *Kilâmba* é o sacerdote que conhece essas leis/normas. São detentores das terras que conhecem melhor os segredos.

27 Lenk-Chvitch, 1948:675-677

as terras – nesse caso – é tido como “alguém de fora”. Logo, corre o risco de ser escravizado.

(1) Pertença social

- 1) Por sociabilidade, todo integrante pertence a uma linhagem: (i) partindo da *exogamia*, as relações inter-linhagens determinam a integridade social uma vez que as terras (domínio dos ancestrais) são definidas pela relação social entre os seus ocupantes; (ii) cada linhagem é, por si, um conjunto de várias outras por razões da exogamia. Isso faz com que o indivíduo tenha as relações de *sublings* que deve observar, desde as linhagens dos seus cunhados até as dos seus genros ou noras. Cada nível de relação obriga um determinado comportamento social.
- 2) Por razões de harmonia social, toda linhagem versa-se num conjunto de terras: (i) a genealogia remonta a origem social, ora essa origem determina as funções sociais e identifica melhor o indivíduo culturalmente (suas crenças, espíritos locais, etc.); (ii) o respeito às normas – normas dos ancestrais (*kijiku ya malunda; kijiku ya ndala*), ou normas de relacionamento entre as linhagens – é o primeiro pilar da harmonia social, e evita os conflitos, a possível e consequente cisão das terras.

Estas duas bases permitem-nos definir o indivíduo *mbûndu* da seguinte forma:

(i) Livre (*dinda* = sing.; *madinda* = plural):

1. Herdeiro das terras: conhecer as suas terras é a garantia de explorá-las, quer para as questões econômicas, quer para legitimar-se nas funções públicas.
2. Possuidor de linhagem: todo indivíduo iniciado conhece a sua linhagem e, inevitavelmente, a história da mesma (*musendo*). Só pode contar o trecho deste *musendo* quando – face ao Conselho ou numa aldeia que quer lhe acolher – lhe é solicitado. Também, esta história (genealogia) lhe permite afirmar-se na sociedade quer para questões econômicas, quer para questões políticas.

(i) Estrangeiro (*ngeji*):

- (1) Visitante de “tribo amiga”: eram amplamente obrigatórias as visitas entre integrantes de famílias de diferentes zonas, cuja identificação (a partir das suas linhagens) facilitava as relações. Nessa senda, eram periódicas as visitas das tribos vizinhas para garantir relações de cordialidade e ajuda mútua²⁸. Algumas

²⁸ Permitir, por exemplo, a compra de escravizados prisioneiros. Nas visitas rotineiras, as tribos amigas poderiam identificar seus familiares, e propor a reaquisição deles através ora de compra ordinária, ora a partir de relações que

linhagens eram permitidas casarem-se, ao passo que as linhagens com poder de decisão não poderiam o fazer. Os Mbundu ainda mantêm a memória de que a sua sociedade foi criada por pessoas/tribos que eram “estrangeiras entre si”: *ngeji* deriva de *weza* na sua forma antiga de *yêza* ou *veza* (*gheza*) que se pode verificar ou ainda comprar nos diferentes dicionários.

- (2) Mercador: geralmente, é aquele que traz produtos para trocar com outros produtos locais. De forma específica, é todo mercador que traz a riqueza para “aldeia”. Os seus filhos – que nascem no território *mbundu* – podem ser: (a) *alêke*, quer dizer, “filhos cujas linhagens patrilineares são estrangeiros”, e por conseguinte, tidos como “diminuídos” (pequenos = *lêke*) em relação aos que possuem estreitas filiações uterinas e patrilineares; (b) *alêle ya kijiku*: quando são filhos de pessoas na condição de escravizadas (tal como vem a seguir). Eles são iniciados, nos campos militares, e aprendem muito cedo as “normas dos filhos de estrangeiros com mulheres (*mbundu* ou) estrangeiras”.

(i) Escravizado (*mubiki* = sing.; *abiki* = plural)

- (a) Descendente do visitante de tribo amiga: o visitante não pode morrer nas terras e ser enterradas nas terras que o acolhem, por isso é *mu-biki*. Isto é, o *forasteiro* acolhido (aquele que não tem terras). Em outras palavras, “aquele que não faz parte das nossas linhagens, mas bem acolhido entre nós”. No caso da morte no território *mbundu*, a sua descendência pode integrar como *escravo temporário*, caso seja descendente uterina duma das linhagens *mbundu*. Mas essa descendência pode ser recuperada pelos seus parentes estrangeiros durante as visitas periódicas.
- (b) Os militares capturados e seus descendentes eram os escravizados permanentes na sociedade *mbundu*. Eram considerados “forasteiros de proibições”: *abiki ya kijiku*. Nas zonas militares poderiam até certo ponto ser mortos, quer nos treinos quer em combates. Eles eram submetidos em dois tratamentos: (i) reeducação durante a qual se consegue informações do campo inimigo/adversário; (ii) treino militar específico, programado a serem sacrificados quer nos treinos quer nos teatros de guerra.

O espaço físico tem uma grande significação, quer pela sua habitabilidade quer pela sua exploração. No pensar dos Mbundu, a terra é um chão que é habitado e explorado consoante proibições (*kijiku*). Não é permitido, no pensar *mbundu*, habitar longe do cemitério. Isto é, sem respeitar as normas e as terras deixadas pelos ancestrais. Sítios memoráveis legitimam os habitantes como possuidores das terras ocupadas com Direito de exploração económica e exercício político.

possam existir entre si.

Há uma questão fundamental que é preciso esclarecer, sobre a escravatura, partindo de Espaço (social e físico). Talvez isso nos esclareça a diferença que provavelmente deve haver entre a escravidão mbundu e a escravatura mercantilista portuguesa (europeia).

A escravidão *mbundu* baseia-se em três pressupostos: (i) condição jurídica do indivíduo; (ii) condição de pertença à sociedade consoante o espaço. A condição jurídica relaciona-se com o “espaço físico”, ao passo que a condição de pertença” relaciona-se com o “espaço social”; (iii) exigências socio-militares dos Mbundu, uma vez que constituem um conjunto de povos altamente militares. A escravidão entre os Mbundu corresponde aos dois primeiros pontos (i) e (ii), ao passo que no caso dos prisioneiros de guerra, existiam inúmeras leis, que ignoramos muitas delas. As principais que nos interessam aqui são: (a) reduzir o capturado a total obediência; (b) integração à cultura Mbundu até certo ponto; (c) submeter-lhe a uma vida de servidão e de contínuo trabalho físico; (d) garantir a sua integridade física até ser útil (no treino ou em frente do combate ou troca de prisioneiros); (e) apresentar ao Conselho dos Makota e Malâmba todo escravizado integrado; (f) etc.

Essas leis garantiam a harmonia social, e eram respeitadas de forma considerável. As raparigas e os rapazes iniciados – consoante as regiões e o tipo de iniciação – sabiam interpretar essas leis, e velavam para que sejam respeitadas. O escravizado era considerado como um desamparado, “sem abrigo”, de modo que todo mundo lhe estendia a mão por obrigação da *Leis/kijiku*, tendo em contrapartida um leque de serviços: (i) capinar o quintal; (ii) fazer trabalhos forçados nas lavras; (iii) buscar água no rio e trazer para casa; (iv) etc.

A escravatura portuguesa era altamente capitalista: (a) as modalidades de aquisição de escravos pelos portugueses e o comércio transatlântico²⁹; (b) os preços vertiginosos que contrariam e feriam as leis da sociedade *mbundu*.

Importa salientar que, ao restaurar a sua independência, Portugal ainda conhecia sérias questões internas (1639-1640), entre as quais a multiplicação dos *candongueiros esclavagistas* que aproveitavam da Fortaleza-porto de *Loanda de Paulo de Novais* entre 1641 e 1666. Isso resultou numa guerra civil generalizada³⁰ nos reinos de Kôngo, Ndôngo e Matâmba. Mwêne Njîng'a Mbândi conquistou Matâmba em 1630, proporcionando mais guerras com o Ntôtela de Mbânz'a Kôngo. Em 1657 a soberana de Matâmba e o Ntôtela Dom Garcia II irão firmar a “cessação de hostilidades entre Matâmba e Kôngo”, assim como uma “coligação conjunta contra os Portugueses”. Um dos objetivos deste acordo foi de terminar com a “escravatura ilícita portuguesa” dos comerciantes impostores que em nada respeitavam os princípios nobres dos Mbundu (e Kôngo).

29 Fonseca, 2002: 49-76

30 Cadornega escreveu um texto cujo título é simbólico: “As guerras gerais angolanas”.

Há outro fator que é a religião: o Vaticano depositou confiança a Portugal de acordo com a Bula Romanus Pontifex (8 de Janeiro de 1455), e o Vaticano (sob o papado de Nicolau V) tinha delegado uma autonomia ao Portugal (sob o reinado de Dom Afonso V) no que concerne as navegações missionárias africanas. Com isso, a escravatura tornou-se rentável em nome da fé católica, e não será estranho ver os padres e autoridades religiosas metidas nesse escândalo durante três séculos.

A própria Rainha Njing'a Mbândi também é tida (acusada) como escravagista. Entre outros argumentos, diz-se que ela “vendia em massa” os seus escravizados aos negreiros europeus, assim como a sua excessiva autoridade permitia-lhe tirar vida a muita gente. Questão de percepção. Njing'a Mbândi praticou, evidentemente, a escravidão interna (dos **Abika**) como todo cidadão livre *mbûndu*, e o sacrifício humano relacionar-se-ia aos *Abiki ya kijiku*. De outra forma, ela tornaria a sua legitimidade duvidosa e proporcionaria divisões entre as famílias. A História mostra que a maior parte das tribos Mbûndu lhe foi leal até a sua morte, apesar de turbulências e contextos difíceis entre si.

Em relação ao poder de tirar a vida, importa sublinhar mais uma vez dois aspetos. O primeiro lembrar que estejamos aqui a referir a lei militarista *mbûndu*. Cadornega já advertia que os *abika* poderiam ser sacrificados.³¹ O segundo consiste na antropofagia gratuita que foi atribuída quer a guarda real da soberana quer, repetidas vezes, aos soldados aliados aos Jagas³². Esse aspecto terá sido sobrevalorizado por aqueles que censuraram e corrigiram a obra de Cavazzi³³.

II. Origem social do poder e o Indivíduo

1) Indivíduo como origem do poder

O conceito de “Ser Humano” enquanto animal (irracional) não existe na cosmogonia *mbûndu*. O cordão umbilical de todo recém-nascido é atirado debaixo da cama dos seus pais, onde com tempo se junta (dilu-se) com a terra. Essa tarefa recai à avó materna, e depois do ato, esta delega os poderes ao seu filho mais velho, chamado *ñlêmba*. O simbolismo é o seguinte: o cordão umbilical que se chama *tumba* (em kimbundu) tem relações simbólicas estreitas com o chão (*oci*) enquanto domínio dos Ancestrais é chamado de *Tumbu*. O ato da avó é a legitimação (*kitumu*) ao seu delegado de exercer a autoridade ao recém-nascido é descendente digno das terras onde se vive.

Pessoa humana é chamada de *utu*, termo bantu que significa “pessoa socializada”. A raiz proto-bantu **-tu* que significa “educar, aprender e executar as leis das terras e as normas para relações humanas”. Mais uma vez, o *utu* está associado as suas terras, domínio de *Na Weze Tumba*

31 Cadornega, 1942-III: 253

32 Lopes; Pigafetta, 1965. Aconselhamos as releituras feitas por R. Batsíkama (1971).

33 Nenhum entre eles terá pisado África angolana, embora tenha consultado vários documentos (Batsíkama, 2012).

Ndala. Parte-se do pressuposto que todo indivíduo – vulgo *utu* – respeita as normas da terra, domínio de Tumbu e os espíritos que habitam nelas.

O indivíduo aprende a obedecer o seu *ñlêmba* desde a tenra idade, pois já o obedecia antes de começar a perceber o mundo a sua volta. A relação entre *ñlêmba* e indivíduo situa-se no domínio de *ngûndu* (linhagem matrilinear), de modo que este domínio – na terminologia política – passará a designar o “conjunto dos *ñlêmba*”. Se o poder nasce na relação Comando/Obediência, podemos aqui perceber a origem no poder – *latus sensus* – na sociedade *mbûndu*.

Como podemos perceber, nos Mbûndu o indivíduo normativo é a fonte do poder ou, se calhar, a peça basilar para o poder.³⁴

2) Indivíduo enquanto Ser Normativo

O indivíduo é retirado do seu ‘local natalício’, ainda criança, com 8 a 10 anos, quando os *ñlêmba* acharem que já alcançou a idade de ser instruído. O restante da sociedade, depois de notar a sua ausência, comenta-se que “fulano foi ao Mbila”, ou ainda “sicrano foi-se ao Ngûndu”.³⁵ A tradução literal é “fulano/sicrano foi-se aos seus tios maternos”. Esta experiência poderia demorar mais tempos, até a criança tornar-se rapaz/homem, uma vez que obedecia as seguintes passagens³⁶:

- a. Aprender as histórias clônicas: *malûnda*, que explicam as suas origens e identificam as terras que os seus ancestrais percorreram. O *ñlêmba* encoraja assim o seu filho/sobrinho a seguir o exemplo dos ancestrais: explorar mais terras para *completar* a árvore genealógica: *musêndo*.³⁷
- b. Aprender as normas das terras e das águas: a convivência dos vivos e seus ancestrais só é possível no pleno respeito dos vivos com as normas que deixaram os seus ancestrais. Essas normas são simbolizadas por uma relíquia contendo os restos mortais dos ancestrais, e essa relíquia é chamada de *malûnga*.³⁸ Com *malûnga*, como veremos adiante, inicia-se o auxílio aos símbolos do *poder político*.

34 Biebuyck, 1972. Essa obra é de grande importância pela profundidade que o autor aborda o assunto, e mostra que a instrução doméstica (casa) é a garantia da organização política, de maneira que a iniciação vem completar a “plenitude de muntu”.

35 **Mbila** significando mato, ao passo que **Ngûndu** significa aqui conjunto dos seus tios maternos. Óscar Ribas dá-nos a seguinte definição: “Campa. Em várias regiões... as sepulturas compõem-se de duas escavações, sendo a segunda feita na parte lateral da outra” (Ribas, 1952: 172).

36 Cada fase era rigorosamente executada pelos iniciadores (conjunto de iniciador). Entre séculos XVI e XVIII o tempo da iniciação era de mais de cinco anos, tal como se verificam nas anotações dos padres missionários.

37 Como vimos, o esposo polígamo explora as terras, e quando cria a sua aldeia, nas narrações que herdou – via Tradição oral – dos seus ancestrais, ele adicionará o nome da sua aldeia como um dos elementos do *musêndo* (árvore genealógica).

38 Essa instituição é oriunda da Zona L41 e Zona K10, de maneira que a Zona H31 simbolizou-a com os braceletes a ser colocados no braço esquerda.

- c. Ter acesso a Educação e Ensino: (i) *misoso* – contos e fábulas – contribuem para edificação moral do indivíduo, que buscará na vida animal, real ou fantasiada os “códigos da vida”; (ii) *wujiya* – conhecimentos ligados a uma profissão – pode ser técnico (escultor, por exemplo) ou ainda teórico (advocacia, por exemplo). Essa fase era mais longa ainda, uma vez que o rapaz era entregue a um “mestre de profissão” para prepará-lo na vida profissional. O tempo da iniciação dependia do “mestre profissional”, e não era taxativamente fixo.

Somente depois de completar a iniciação – que por sinal levava muito tempo³⁹ – o indivíduo torna-se *utu* em plenitude. Ele é um Ser Normativo, pois aprendeu – com reverência dos Ancestrais e medo dos espíritos da Natureza – a obedecer as normas e contribuir para que elas sejam obedecidas. A primeira coisa que aprendera nessa iniciação é que não pode agir individualmente. As suas atividades sociais, econômicas e políticas são altamente comunitárias. A última coisa que aprenderá é a utilidade da sua profissão ou funções deverão versar na integridade social (logo, a integridade territorial, também).

1) Institucionalização do Poder Político

Como já vimos no fim do primeiro capítulo, Na *Weze Tumba Ndala* ilustra a institucionalização do Conselho dos Anciãos que têm como função “assegurar a funcionalidade dos pactos celebrados para viver em harmonia dentro das suas diferenças”.

A autoridade que o tio materno (*ñlêmba*) exerce sobre o indivíduo (seu sobrinho) tem várias apelações (ver adiante) e é somente possível nas dimensões de *ngundu* (filiação matrilinear).⁴⁰ A explicação é simples: a bexiga (da mãe) é chamada de *dilembe*, e o tio materno (irmão da mão) é *ñlêmba*. *Dilêmba* = *ñlêmba* já nos situa melhor no *ngundu*. Isto é, tudo que produz a bexiga da mãe está sob responsabilidade (*kumu*) do irmão dela.⁴¹ Isso quer dizer, a responsabilidade do *ñlêmba* tornar o seu sobrinho um verdadeiro *utu*.

O poder político nasce a partir da gestão de pessoas e suas terras pelo Conselho dos Anciãos que é composto, na verdade, pelos *Malemba ya ngundu* que representam os territórios e os seus respectivos habitantes. Ora, o Conselho dos Anciãos funciona na base de *Kijiku ya malûnga* (leis comuns) e *Kijiku ya ndala* (leis de origem). O termo *kijiku* – ou *kixiku* – tem a mesma raiz que *oci* (leia-se “o: xi”): país, terras. As leis estão na responsabilidade de conservação e fiscalização do Conselho dos Anciãos (Makota e Kilâmba). Mas a execução está na responsabilidade do Ngola. O

39 Poderia levar três a quatro estações de *cacimbo*, no mínimo (partindo das fases da iniciação).

40 No “reino” de Lwângu, a autoridade máxima era chamada de Mulêmba: Cadornega, 1942-III:183; Batsíkama, 2011:75-76. Pensamos, na base de outras provas adicionais, que várias instituições políticas vieram de Norte.

41 Por isso é que o tio materno é chamada “mãe sem seios”.

primeiro tem sede em Kakulu, ao passo que Ngola e os seus ministros residem e trabalham em Kabasa.

Para melhor estudar a institucionalização – na nossa humilde opinião – convém reapreciar a origem das instituições do poder e fazer uma interpretação das insígnias do poder⁴². Interessa-nos agora reconsiderar os termos relacionados com o poder, autoridade e família, para – antecipadamente – visualizarmos a origem do poder.

PODER	AUTORIDADE	FAMÍLIA
Kituminu	Kituminu	Tûmba
Ungana	Ungana	Ndanda/Kianzu
Lûnga	Ndunda	Malûnda/Ngûndu
Nyâdi	Muadi	Mwata/Mwali/Mwene
Kijînga	Kijînga	Ndînda

Os Mbângala, entre os Mbûndu, mantêm os vocábulos *kumi* ou *tumi* em relação ao comando/mando entre o tio materno (ñlêmba) e sobrinho. De forma geral, kituminu e kijîngu são dois termos mais populares para designar o “Poder Político”. O outro termo – que pode associar-se aos dois precedentes – é *jiku*, que por si só não pode significar “poder”, mas sim a Lei que faz com que exista o poder.

É fácil aqui notar a raiz proto-bantu **+um+* que especifica que a autoridade emana da família (*ndanda/ngûndu/madînda*). Estudaremos a seguir o radical **+um+*⁴³ e suas variantes nos dois pontos a seguir:

(1) Além de **+um+* indicar que o *poder surgiu da relação tio materno e sobrinho*, há outras raízes variantes proto-bantu de **+an+*: (i) **+ay+* ou **+al+*; (ii) **+ey+* ou **+en+*; (ii) **+un+* ou **+in+* O primeiro grupo de variante dará nascimento aos termos seguintes: *nkayi*, *nkaya* ou *nkani*, *nkanu*. O segundo grupo de variantes dá sequência aos termos como: *mbele* (família), *muene* (autoridade). O terceiro grupo Ngûndu, Malûnga, por um lado. Por outro, temos *kijînga*, *madînda*, etc. O contraste deste **+um+* e as suas variantes (**+an+*; **+un+*; **+en+*; **+in+*; **+on+*; etc.) passam pela simbolização do poder entre várias famílias: as insígnias do poder ganharão uma importância considerável no cenário político (ver adiante o ponto #5).

(2) A raiz **+an+*, ou suas variantes *+en+* ou ainda **+ay+*, levam suportes semânticos nitidamente diferentes: (i) espaço da autoridade e do Poder Legitimado: *nganda/sede* = *ndanda/conjunto de famílias*. Isso resulto o *upângu* como consequência do pacto entre várias famílias (no Na Wêze); (ii) administrador deste espaço: *nkani* = *mwene* (autoridade) ou ainda *ngana* ou Ñtândala. Como podemos notar, há uma afinidade rigorosa entre *Ngana* (detentor do poder político), Ñtândala (Chefe

42 Há aquelas que só ficaram na oralidade, tanto como há outras que foram registadas desde século XV patentes nas escritas. Contentaremos, também, aquelas que nos pareceram recriação ao longo dos tempos, e que as autoridades apresentam nos dias de hoje (ou tempos coloniais).

43 Aconselhamos, desde já, a consulta do nosso livro sobre Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo.

Militar), *Ngânda* (local onde exerce esse Poder) e *Ndanda* (linhagem). Kituminu indica, portanto, a legitimação de exercer o Poder sobre várias famílias assim como a fixação num espaço que simboliza por si só, esse Poder. Como é claro, retornamos a “esposo polígamo” que se chama *mwadu*. António Silva Maia fornece-nos, no seu dicionário, o equivalente do rei: *muadi* ou *nhadi*⁴⁴ ou melhor ainda *Ñtândala*: Chefe Militar. Nos Umbundu em geral, há um termo que relaciona o poder político e o poder militar: *Vyadi*⁴⁵.

O Poder Político terá sido legitimado por uma instituição representativa – onde integra os Malemba ya Ngundu – que definiu o exercício do poder como um instrumento legal para vida harmoniosa entre grupos de pessoas que têm leis convergentes e outras divergentes, também. Esse instrumento legal, ora denominado *upangu* tem o radical proto-bantu **+an+*. Entre todas as Mbundu do Sul, *upangu* designa o pacto de amizade entre diferentes pessoas/famílias/clãs. Ainda é visível entre os Nyaneka, os Yaka, os Songo e os Mbângala.⁴⁶ O ponto a seguir irá desenvolver esse tema, na perspectiva de origem.

1) Origem das instituições do Poder

Nas páginas anteriores, citamos Joseph Miller que debruçava sobre a origem setentrional dos Mbundu. Como já avançamos, tratar-se-ia apenas da origem das tribos que trouxeram as instituições políticas e militares entre o conjunto Mbundu. Há um texto realmente interessante do mesmo autor⁴⁷, que desconhecemos a versão portuguesa mas recomendamos a leitura.⁴⁸

Contudo, reconhece-se – em vários autores – três origens, que passamos a comentar:

(1) Origem proto-Lûnda:

O poder militar entre os Mbundu é oriundo da região entre as duas fontes setentrionais do rio Lukala⁴⁹. Os Mwaka Nyika⁵⁰ e os Ndumbu wa Têmbu⁵¹ terão sido as primeiras linhagens lûnda que terão trazido a mestria de forja (metalurgia) e simultaneamente

44 Maia, 1994: 64. De acordo com esse autor, *muadi* ou *nhadi* seria kikôngo. Sabe-se que ele se referia aos Kôngo meridionais que integram no grupo Mbundu: Zona H33.

45 Esse sentido pode ser verificado no dicionário Bunda (Alves, 1952: ver a palavra *upangu*). Entre os Songo, os Mbângala o termo ainda está associada as “relações cordiais” entre cunhados, os direitos e deveres entre si; os limites comportamentais, etc.

46 Curiosamente, Mbângala admitem que a sua sociedade foi criada na base de *upangu*. Ambos termos têm o mesmo radical: **+an+*.

47 Trata-se do trabalho da Tese de Doutorado na Universidade de Wisconsin, em 1971.

48 Ver a Bibliografia. Trata-se da Tese dele de Doutorado na Universidade de Wisconsin, em 1971.

49 Este rio tem duas fontes setentrionais e uma meridional.

50 Ignaca é Nyaka ou simplesmente Yaka (Ravenstein, 1901: 51-52).

51 Mwaka Nyika faz parte do clã social de Tumba Kalûnga, ao passo que Ndumba wa Têmbu pertence a Yala Mwaku. O primeiro era composto de guerreiros, e o segundo continua os políticos e religiosos.

introduziram as instituições militares na região entre a nascente do Wamba⁵² (confluente de Kwangu) e a fonte setentrional direita do rio Lukala. Kitûmba (estratégia militar) é peculiar entre essas tribos a nível domiciliar, assim como várias escavações em Katanga⁵³ (e região de Kasayi) corroboram com a vinda das instituições militares a partir de Leste (ou Nordeste).⁵⁴ Essa afirmação é corroborada por Decker, autor de um livro muito importante sobre aquilo que, modestamente, consideramos como reserva sociocultural dos Mbûndu⁵⁵.

(2) Origem Pênde, Suku e Yaka):

As linhagens Pende, Suku e Yaka completam, por um lado, os Lûnda entre os Mbûndu e trazem as instituições religiosas⁵⁶ e militares também. Por outro lado, as correspondências de Dom Afonso I do Kôngo entre 1512 e 1535⁵⁷, os Pênde (ou Ndêmbu) e os Suku (Bumbu) estão juntados em Enbundu (Ambûndu) oriundos de Kongo ria Mulaza⁵⁸, e em 1599 são incluídos entre os Jagas (considerados como militares rebeldes e selvagens) pelo Padre Fábio Biondo⁵⁹. Estarão ainda em Matâmba conquistada por mwêne Ñjîng'a Mbândi.

(3) Origem Mbângala:

A instituição de ñlêmba entre os Mbûndu é modificada com a simbiose que os Imbangala introduziram na estrutura e nomenclatura dos militares: o título de Ñtândala, por exemplo. Cavazzi e Gaeta falam em Bumba Ignaca. A sua origem está ligada à nascente meridional do rio Lukala: tratar-se-á de Jaga Kasanje Mbangala.⁶⁰

Nas três origens, há uma personagem mítica que é preciso realçar o “ferreiro”: (i) os proto-Lûnda denominam-no Msuri; (ii) os Pênde e Suku denominam-no Musudi; (iii) os Mbângala e Yaka

52 Miller, 1971: 180-183

53 Anciaux de Feveaux, s/d: 71-76; Miller, 1971: Fig. V; Herveaux, 1954: 31-32; 53.

54 Na nossa recente obra tentamos reunir as informações de três géneros: Tradição Oral; Topónimos; e Arquivos. (Batsíkama, 2014b: 23-36).

55 Aconselhamos ver o livro dele na Bibliografia. Ele registou vários patrónimos (topónimos) com as suas Histórias clânicas, onde as linhagens assumem as suas fundações, as suas trajetórias, etc. Os sobas consultados por nós conhecem, todos eles, as suas respetivas histórias. Ao contrário disso, a população (em Malanje, Kwanza Norte, Bengo, etc.) já não dá importância as essas histórias. Levamos muito tempo em comparar as narrações contidas nesse livro (de Decker, 1950) e verificamos que os resultados levam-nos a afirmar que se trataria de uma reserva sócio-cultural cuja grande parte está em extinção entre os Mbûndu nos dias de hoje. O livro de Decker relaciona-se com os Bambunda da República Democrática do Congo.

56 Burton, 1961

57 Brásio, 1952; Manso, 1877

58 Herveaux, 1954: 51-52, 63; Fagan, 1961: 199 -203, 206

59 Ver Brásio, 1955-V:396

60 Cadornega, 1940, I: 345-346; Ravenstein, 1901: 28, 85; Miler, 1971: 180-182; Cavazzi, 1965, I: 127

têm dois termos principais: Mukunzu⁶¹ e Musudi. Curiosamente, tal como nos indica Joseph Miller – e antes deles os viajantes e missionários – esse mestre ferreiro tem as seguintes qualidades: Mestre de metais e fabricante das armas; Rico unificador e Senhor da Guerra. De acordo com autores⁶², as instituições políticas seriam oriundas das Zona B10 e Zona H31.

Os Bayaka, Yaka ou Mayaka são colocados geralmente entre os Kongo orientais. Quase todos eles indicam Mbângala ou Kola como “local das origens”. Uma minoria dos autores é de opinião que a Zona H16a e Zona H16b seria o berço dos Yaka, admitindo, porém, que são inseparáveis da Zona H20 (H21, H23, H26 e H29). Isso indicaria, uma ligeira origem meridional. Dos testemunhos oculares, as deslocções nessa Zona datariam do século XVI, com os Jagas. As relações Norte/Sul na Zona H são anteriores a XIV, e são atestadas pela linguística e as cartas datadas do século XVI.⁶³ Nota-se, portanto, organização política dos ‘conjuntos militares: *kilombo*’, oriunda de Zona B10 e Zona H30: Bahumbu, Bambunda, Bateke, etc. Há uma antropomorfização que justificaria isso: o marido de Têmb’a Ndumba – chamado Malêmba ou Kulemba – reestruturou as *Políticas sobre Arte da Guerra*⁶⁴. Será com ele que surgiu a tática de Kitumbá.

A origem proto-Lûnda dataria antes da eleição de Nkônde Ya Mwali em Musumba, provavelmente entre os séculos XII e XIII, baseando na genealogia. Logo, a sua presença entre os Mbundu seria anterior. Os Pênde e Suku – oriundos de Mbângala meridional e oriental – estão visivelmente entre os Mbundu no século XVI (testemunhos oculares).⁶⁵

Partimos do pressuposto que a origem das instituições militares sejam orientais, cuja figura de Musudi/Msuri poderia datar no século XI⁶⁶. Mas a organização política dos *kilombo*⁶⁷ veio com as linhagens setentrionais, provavelmente em dois tempos sucessivos: (i) século XI, por causa da expansão da idade de Ferro Oriental⁶⁸; (ii) século XIII, por causa da expansão da instituição Lumbu⁶⁹. Essas duas datas parecem ainda mais prováveis, caso partir-se do facto que a cisão nos Cômbe – tal como comentado nos séculos XVI e XVII – seja a reprodução das ocorrências do

61 Herveaux, 1954

62 Miller, 1971: 20-30 e depois ver os “Variants”. O segundo capítulo intitula-se “The Historical Traditions and their meanings”. Mertens, 1936: 17-23; Herveaux, 1954: 52; etc.

63 Dom Afonso, por exemplo, chama os Enbundu (Ambundu) seus sujeitos. Kongo ria Mullaza mencionado indica o país dos Yaka, Ndembu (Pende), Suku, etc. (Manso, 1877; Cuvelier, 1953; Brásio, 1952. Outras provas são: Janmart, 1953: 7-65

64 A Tradição reza que Kulêmba exigiu que as raparigas e os rapazes fossem iniciados na “Arte da Guerra”, aprendendo: (i) Formas de terras; (ii) Clima e como gerir pessoas consoante as épocas sazonais; (iii) atividades económicas fora dos limites das aldeias.

65 Lopes, D; Pigafeta, F., 1965; Brásio, 1952; Cavazzi, 1965; Manso, 1977; Amaral, 1997:115-131

66 Essa data não é aleatória, pois baseia-se nas datações dos fornos domiciliares, fornos antigos e metais encontrados nos cemitérios entre Katanga e Kasayi. Aconselhamos os trabalhos sobre Senga, por exemplo.

67 Podemos servir da morfologia dos *kilombo* de *mwêne* Njîng’a Mbândi.

68 Mertens, 1980: 32, 37 e 43; Schmidt, 1997: 393-421. Jan Vansina percebeu, aliás, que os vocábulos ligados a metalurgia, não eram oriundos de Norte (Vansina, 2014: 42) e datariam entre

69 Batsikama, 2014.

século anterior (partindo da reprodução temporal e ruptura na Tradição Oral).⁷⁰ Ora, a instituição de investidura – chamada de **Tûmba** – é oriunda da zona B10 e está associada à bebida alcoólica obtida de, entre outros, o milho⁷¹.

Os Mbûndu estariam nessas zonas do Kwanza muitos séculos antes das datas geralmente avançadas por uma diversidade de autores (século XV). As primeiras linhagens são oriundas de proto-Ñjila, desde Tsodilo Hills (Bantu meridionais). As instalações das linhagens militares marcam a época da Idade de Ferro oriental na África central, seguidas das ocupações das linhagens setentrionais. Os atributos que a Tradição oral histórica associam a Ngola Inene e a sua genealogia etiológica situam-nos que os Mbûndu estariam na região como sociedade relativamente organizada (social e politicamente) entre os séculos VII e XIII.⁷²

Os Mbûndu conheceram rituais de *Okulia ekongo* entre os Mbângala⁷³, e as cerimônias de *kuria musûngu*⁷⁴ Pênde e Suku. Essas instituições se verificavam entre os Bantu de origens diferente, e deram nascimento ao *ngongi* – sineta de chefe/líder – instrumento que serviu doravante para unir os clãs⁷⁵, assim como batuques específicos (*mukuvu*⁷⁶, *ngoma makûndu*⁷⁷, por exemplo).⁷⁸

Existe também a origem setentrional que, curiosamente, pouca gente comente. Parece ser Giovanni Cavazzi o primeiro a mencioná-lo, ao falar do ferreiro Angolla Mussuri” que era súbdito do Rei do Kôngo. Ele imigrou-se no Ndôngo onde criou o Estado.⁷⁹

Angolla Mussuri ou Ngola Musudi é de facto uma linhagem entre os Kôngo: os Ndûmbu’a Ñtêmbu e Bulûmbu’a Ñzûndu⁸⁰ As duas linhagens kôngo são mencionadas na própria Tradição

70 Nos Kôngo, Lwezi ou Ñzînga alcançou o poder chegando antes de Nsaku (e Mpânzu). E, curiosamente, na organização social dos Kôngo apenas os Ñzînga eram designados para dirigir as expedições migratórias. Como podemos ver, trata-se de um modelo cômico, mas que data muito antes da chegada dos portugueses no Kôngo. O tempo é circular entre os Mbûndu: o que aconteceu antes voltará a acontecer.

71 Aconselhamos o livro de Luc de Heusch, 1970. O autor estudou, na base de estruturalismo, o “Rei bêbado” entre os Bantu, em vários aspectos. Aconselhamos a leitura. Também, para identificar uma das origens deste milho, aconselhamos Kehlheber, Bostoen e Naumann (Kehlheber et al., 2009: 259-260).

72 Avançamos essa data tendo em conta as duas fundações ligadas a Ngola Inene: Mbânza Kôngo e Musûmba (Lûnda). A Tradição Oral data de século XVI (Lopes; Pigafetta, 1963) e século XIX (Carvalho, 1897).

73 Lacerda, 1845: 488. Óscar Ribas apresenta-nos a personagem Bango a Mussungu (Bangu’a Musungu: etimologicamente, este termo significa “aquele que desfaz o compromisso, o acordo entre os cunhados”. Trata-se de uma *estória*, assim faz o observar o próprio o autor, que data antes da chegada dos Portugueses nos territórios dos Mbûndu.

74 Sousberghe, 1954: 394

75 Vansina, 1969: 187-197

76 Esse batuque é oriundo dos Lûnda. As autoridades tradicionais do Nsongo sabem, por exemplo, que esse batuque pertence à Malêmba mas é oriundo dos Tumb’a Senga e Jagas que o chamam *Cinguvu*.

77 Esse batuque só poderia ser tocado pelo Makota, ou ainda – assim reza a Tradição – pelo Ngola Inene (as vezes as autoridades mencionam o nome de Kilwanji kya Samba).

78 John Janzen aborda num estudo profundo a importância e funções de batuques e aconselhamos a leitura: Janzen, 1982.

79 Cavazzi, “Missione Evangelica”, Vol. A. Livro II : 2

80 Pode se consultar o livro de Cuvelier, 1934 (verificando apenas os topónimos).

mbûndu.⁸¹ No mundo kôngo, os Ndûmbu'a Ntêmbô são considerados como militares especialistas em “teatro de guerra”. Os Bulumbu'a Ntûndu são, portanto, o militares especialistas na fabricação das armas. O paternalismo simbólico que Ngola Musudi assume perante as duas linhagens indica que ele representa-as no Conselho do Reino. Se Cavazzi apresenta-o como sujeito do rei do Kôngo, os próprios termos indicam que se trataria do Lûmbu (Conselho do Reino). Isto é, a História e a sociolinguística confirmam largamente esse dado.

Existia, também, Ndôngo'a Ne Kôngo. Este foi, de facto, o “sujeito” de Ne Kôngo, por ser um ministro que dependia diretamente de Ntudi'a Kôngo (Primeiro Ministro)⁸². Ngola Musudi, na nomenclatura kôngo, é Ma Lômbi – Representante dos militares no Conselho do Reino – cujos ancestrais participaram na fundação do Kôngo⁸³.

O Lûmbu era considerado duplamente como, por um lado a estrutura organizacional da sociedade, e por outra, o instrumento da Justiça. Por isso Ngola Musudi é tido como Justiceiro entre as autoridades militares, Trata-se de uma função política, desempenhada por Ndûmbu'a Ntêmbô. Ou, ainda, por Nlûmbu'a Ntûndu. Se António Cavazzi acha que o Angolla Mussuri era “sujeito” do rei do Kôngo, a Tradição (que cita) apresenta Kongo dya Mbulu como origem, e parece-nos normal que na época de Óscar Ribas o termo significasse Deus da Justiça entre os Mbûndu⁸⁴. São reminiscências das relações históricas entre Kôngo e Mbûndu.

A maior parte dos termos com radical **+um+** (no sentido do poder e as instituições do mesmo) indicam os Mbângala e os Pende, por um lado, como aqueles que vieram com as instituições primárias do poder militar. Por outro, o mesmo radical indica os Kôngo que instituíram o poder político, na base de Mwâdi (Chefe, rei), Ntândala (Chefe militar), Ngana. Os Mbângala, Songo e Suku completam as bases do poder político:

- 1) Poder ou Força = o **omi**
- 2) Energia = **umi**
- 3) Riqueza = ol**umo**⁸⁵

O detentor do **umi/omi** entre os Mbângala, Songo e Suku é **Vyali**, que entre os Umbûndu significa Rei.⁸⁶ Como podemos notar, o esposo polígamo é ainda indiretamente referido no Poder político. Isto é, ***+um+** em relação a ***+al+** origina o Poder Político de Norte, do Sul e de Leste.

81 Joseph Miller cita Cavazzi, 1965 e Cadornega, 1940: Miller, 1972: 81-89

82 Batsíkama, 2014a: 49

83 Batsíkama, 2014a: 48-49; Decker, 1950

84 Ribas, 1952: 178.

85 Le Guennec; Valente, 1972

86 Le Guennec; Valente, 1972

De ponto de vista social o poder está ligado com a origem uterina do indivíduo, ao passo que de ponto de vista territorial, o poder associa-se aos tipos de acordo com demais integrantes. Isso faz do Poder Político Mbundu algo complexo por analisar. Essa complexidade conjuga-se com a multi-origem dos integrantes *mbundu* e as suas “leis costumeiras” convergentes e divergentes. Isto é, o Poder Político só poderia ser exercido por um indivíduo livre, e herdeiro e conquistador das terras. O capital financeiro é apenas derivativos dos dois primeiros, pois as heranças sociais e capital histórico ligado à sociedade/território são fundamentais.

5.Insígnias do Poder Político

Entre várias insígnias que vigoraram no espaço mbundu, realçamos aquelas que nos foram explicadas (e que encontramos evidências históricas ou sócio-linguísticas). Estamos cientes de que essas explicações seriam apenas reminiscências úteis:

1.Kijînga

Trata-se do termo que se aplica ao “chapéu da Autoridade”, com ornamentos de unhas e dentes de leão, ou ainda de penas de pássaros tidos como nobres. Esse chapéu tem dois sentidos principais:

- O portador é tido como Guardiã da integridade física de todos cidadãos mbundu sob a sua jurisdição. Essa integridade implica antes de tudo a educação.
- O portador tem a responsabilidade de manter harmonia, concórdia e unidade entre todos que reconhecem nele a lealdade: *kijîngu* subentende o diálogo entre todas as forças sociais.

1.Malûnga

Trata-se de uma caixa em madeira, cujas dimensões variam. Por dentro dela encontramos:

- Argila*: que é o conjunto de “terras” ou tipo de solo habitado pelas forças sociais que integram ao grupo liderado pelo detentor dessa caixa;
- Ossos humanos e animais*: os ossos do dedo (indicador) da mão ou do pé eram conservados nessa caixa; os animais nobres caçados pelas autoridades por um lado, e por outro, os ossos de outros animais, por razões especiais, eram conservados também;
- Minerais*: oriundos das terras de onde vieram os integrantes da sociedade, eles simbolizam a riqueza e a gestão das mesmas.

Essa insígnia simboliza os Pactos celebrados entre diferentes grupos e, com esse ato, assumem o compromisso de lealdade ao detentor da mesma.

1.Lûnga ou Lukanu

Três argolas de braceletes formam o *lûnga*, insígnia também chamada de *lukanu*. Os braceletes são em ferro, oriundo das Lûnda (Pende, Suku). Os Mbângala (os Jagas) utilizaram o *lûnga* em pele de animal. Trata-se de uma insígnia que esclarece de antemão que “foi investido no portador de *lûnga*, o poder de Executar as leis emitidas pelo Conselho”. Não eram insígnias exclusivamente limitadas ao Poder Político. Joseph Miller é de opinião que se trata de “bracelete real da Autoridade nos Lûnda”⁸⁷. Os Chefes militares usavam-no também, como prova de que eram Chefes Militares com poderes legítimos.

2. Mukuvu e mukûnda

Makûnda era o batuque do Ngana tido como instrumento de diálogo, a música e dança sendo ainda consideradas como “meios de diálogo”. Entre duas pessoas com funções públicas, existe fundamentalmente o *kûnda*. Isto é, a lealdade entre dois indivíduos amigos. *Makuvu*, a sua vez, é o batuque que perfaz a lei. Depois de promulgação de uma lei, ou emitir uma decisão no tribunal, era necessário tocar esse batuque para dizer que era legítimo e obedecia as normas dos ancestrais. O termo deriva de *kuva*, ou *kuwa*, significa “leis” “aplicar justiça; tornar claro uma violação as normas”. Este batuque simboliza o instrumento que proporciona a concórdia entre os habitantes de um mesmo território (*oci/país = kijîku/leis*). Os chefes militares possuíam, também, instrumento de percussão que os soldados sabiam melhor interpretar.

3. Dupla sineta (ngonge)

A sineta já era assinalada na época de António Cavazzi⁸⁸, que explicava o uso quer na música quer uso quotidiano. O uso do mesmo instrumento é assinalado entre os Jagas, já desde 1573 por diferentes autores⁸⁹. António Cadornega⁹⁰ menciona-as como instrumento ligado as guerras, embora outros autores associam-nas com rituais específicos.⁹¹

4. Sanga

Hoje é difícil saber exatamente o que era essa insígnia, de ponto de vista a morfologia, pois a utilidade evocada é corporizado ora em bracelete ou colar, ora marmita ou, ainda, bengala/vassoura.

87 Miller, 1971: 538

88 Cavazzi, 1965. Os desenhos coloridos que foram publicados nesse livro mostram o mesmo instrumento nos rituais fúnebres.

89 Ravenstein, 1901: 93-95

90 Cadornega, 1940, I: 243, 301

91 Mertens, na sua obra, fala densamente dos chefes militares Mbûndu que se dizem fazer parte do grupo Kôngo, o que é largamente confirmado pelas linhagens a que pertencem. Entre essas autoridades, encontramos os possuidores de sinetas, com poder ora militar ora política. (Mertens, 1936: 27, 31, 42-45, etc.)

Na esperança que posteriores pesquisadores nos corrijam, pensamos melhor expor a seguir as explicações relacionadas a *sanga*.

(a)Bracelete ou colar: fio com vários dentes e unhas de leão, que era diferente de *lukânu* de ponto de vista a utilidade e matéria de fabricação: *lukanu* era, usualmente, em cobre, ao passo que *sanga* seria em pele de animal ou filo vegetal.

(b)Marmita: chamada de *dijungu ja sanga*⁹², é curioso que o mesmo termo seja um patrônimo (topônimo) de um clã. A sua utilidade nada tinha a ver com a cozinha, mas sim nele se depositava alguns objetos sagrados. Vários *sanga* constituem o *malûnga*. Também é a cabaça onde se guarda o vinho de palma ou outra bebida alcoólica, a quem o detentor do Poder é proibido beber nela sozinho.

(c)Bengala. Embora a maioria dos informantes afirmam que *sanga* seja a apelação do um bengala específico do detentor de poder, parece-nos serem duas insígnias diferentes: (a) para os informantes, o “pau do Chefe tem duas funções: apoiar-se (subentende-se que o Chefe seja um idoso); apanha as folhas da *mulembeira*; (b) as nossas análises indicam que bengala é uma insígnia da legitimidade cujo contacto com o solo lembra ao detentor do Poder de sempre respeitar as normas deixadas pelos ancestrais/mortos. E *sanga*, é um *pau* específico – com decorações geométricas – que servia apenas para apanha as folhas no chão.

Há uma feliz correspondência entre essas três divergências de *sanga*: União. A própria palavra significa unificar, juntar, congregar, etc: (i) os dentes simbolizam vários grupos com poder instituído pelos seus grupos de origem. O fio junta-nos, como forma de indicar a integridade social/territorial entre os integrantes do espaço dirigido pelo detentor desta insígnia; (ii) na marmita juntam-se vários ingredientes, mas o *dijundu* especifica as relações sociais de irmandade instituído em Na Weze: dialética entre os Malêmba; (iii) bengala como ‘vassoura’ reúne várias folhas da árvore *mulembeira*, e não só.

As seis insígnias do Poder – consoante as suas respetivas apelações – relacionam-se não apenas pela sua utilidade na gestão das terras e das pessoas que nelas habitam, mas também apresentam-nos uma estrutura bem estável sobre o ‘Poder representativo entre vários tribos Mbûndu’. A Tabela a seguir tem duas pretensões:

(a)Mostrar de forma clara o comportamento das raízes proto-Bantu com relação ao Poder (no *Latus Sensus*)

(b)Especificar que o Poder (*Strictus Sensus*) é relacional, limitado ao espaço e na sua funcionalidade.

92 Miller apresenta *nzungu* como “arma mágica que, acredita-se, pertencia a Kinguri” (Miller, 1972: 539)

Tabela comparativa sobre as designações das insígnias

Raiz proto-Bantu	Palavras bantu	Simbologia na vida colectiva
UN	Malûnga	1) Pactos; Leis/Constituição; Instituições do Poder 2) Normas reguladoras para manutenção de Pacto 3) Colégio de Anciãos
	Lûnga	
	Mukûnda	
ON	Ngôngi	Pacto; Conselho; Assembleia
IN	Kijînga	Poder Executivo/delegado; Responsabilidade colectivo
AN	Sânga	Integridade social e territorial

As insígnias parecem nos levar a aceitar a ideia de que o Poder Político entre os Mbûndu é representativo, partido do ‘representante de vários linhagens’ perante o ‘Conselho de vários clãs’ que o fiscaliza, desde a nível do município até ao topo, passando por duas etapas hierárquicas apenas. O representante de todos tinha a responsabilidade de executar as orientações cujo fim era garantir a concordância, o que pressupõe a gestão das divergências.

Isto pode também significar que o Poder Político não se alcança pela violência entre os Mbûndu, mas antes no entendimento, pois obedece, de maneira clara, às leis dos ancestrais: (a) Pacto; Constituição; (b) Leis relacionadas com as diferentes terras; (c) Integridade social/territorial corporizada nos usos e costumes (que são tidas como instituições que fazem funcionar o poder).

Também está claro que o Poder Político era diferente do Poder Militar, embora os Mbûndu sejam compostos por grupos societários altamente militares. Ambos poderes mantiveram estreitas relações na época de Ngol’a Mbândi, *mwêne Njîng’a Mbândi*. É muito possível que antes destes últimos, ambos poderes tenham coexistido num só pacote institucional (como o faria pensar *kijînga*, enquanto insígnia de um ferreiro chamado Ngola Inene, Musudi ou ainda Mukûnzû), para dar forma ao Estado de Ndôngo. Contudo, a utilidade das insígnias indica a existência de *Soft Power* paralelamente ao *Hard Power* como *leitmotiv* da concordância entre os ‘grupos societários constituintes’ dos Mbûndu.

Como acabamos de ver, a origem do poder político confunde-se com a origem do poder militar. Isso coloca a hipótese de que o detentor do poder político detém, simultaneamente o poder militar. Torna-se evidente com insígnias do poder que a origem do poder político sucedeu ao poder militar, da mesma maneira que a migração do Bantu orientais precederam os Bantu setentrionais. A presença proto-Ñjîla na sociedade Mbûndu torna-se evidente como anterioridade em relação aos Bantu, tal como atesta-se sociolinguisticamente.

III. Heranças históricas e sócio-culturais

Utilizamos 306 inquéritos correspondendo as pessoas que se apresentavam como Mbundu ou descendentes de progenitores com raízes etno-linguísticos Mbundu. A seguir a tabela do universo que estudaremos:

Meios Urbanos		Meios Suburbanos		Meios Rurais	
39	12,74%	211	68,96%	56	18,30%

Em relação a religião/crenças, os 17,32% (32 mulheres e 21 homens) são católicos; os protestantes constituem 25,49% (35 mulheres e 43 homens); os messiânicos são 56,53% (132 mulheres e 43 homens); os muçulmanos constituem 0,32% (uma mulher apenas); os pagãos/ateístas compõem 0,32% (um homem apenas).

Em relação as habilitações literárias, temos o seguinte quadro: analfabeto, 0,32% (apenas uma mulher); Ensino Primário, 19,93% (38 mulheres; 23 homens); Ensino Médio, 25,91% (42 mulheres; 37 homens); Ensino Superior, 53,92% (119 mulheres; 49 homens). Como se pode notar, essa recolha parece mais arbitrária e não representativa da realidade angolana. A maior parte da população ainda persiste no analfabetismo, com enormes esforços (individuais ou institucionais) de tentar sair dele e alcançar uma escolaridade minimamente aceitável. Nem sequer Angola dispõe ainda de uma população com o ensino superior acima de 30%. Com isso, a nossa recolha – sujeita a revisão – só poderá permitir-nos perceber, o Poder Político tal como já o apresentamos os nossos propósitos nas páginas anteriores, sem pretensões de generalizar o que já sabemos ser provisório.

Georges Balandier nos diz:

Qualquer sociedade pode ser vista sob dois aspetos aparentemente opostos. Conforme se considere as suas ‘invariantes’, os seus fatores de conservação, a sua continuidade ou inversamente, as suas forças dão transformação e as suas mudanças estruturais, é possível construir imagens muito diferentes e, em parte, umas e outras infieis. Estas formas de pensar a realidade social levam, nas suas expressões extremas, a comparar qualquer sociedade à sua tradição ou, pelo contrário, a considerar principalmente os processos que determinam a sua modificação e provocam, a prazo, uma revolução ou uma mutação⁹³.

Será na base desta visão que iremos abordar a questão dos Mbundu, limitando exclusivamente ao universo percorrido por nós.

93 Balandier, 2014: 96

1.O Poder Político: considerações e redefinição

Entre os Mbundu que nos serviram de amostra, encontramos as seguintes categorizações (passível de retificações):

(i) Poder Costumeiro: é associado à (a) idade; (b) sexo/gênero; (c) família ou linhagens; (d) as pedras negras de Mpûngu'a Ndôngo; (e) justiça social; (f) capacidade financeira;

(ii) Poder 'positivado': (a) tecnocracia e concorrência de diferentes conhecimentos/capacidades (*know-how*); (b) capitais e heranças sociais distintas; (c) justiça capitalista; (d) capacidade financeira econômica;

(iii) Ambos poderes juntos, com tendências e seguindo os contextos e o local.

Em relação ao ponto (i), 217 indivíduos apresentam duas vertentes. A primeira é que Mpûngu'a Ndôngo corporizaria a herança histórica do Poder que muitos não têm acesso. 'Pedras Negras' enquanto imagem do poder constitui o espaço mental do poder político que se assimila ora ao Governo Provincial de Malange (ou de Kwanza Norte, ou seja de Bengo, etc.), ou ainda a Cidade Alta, em Luanda. 134 entre os inquiridos suburbanos convertem Mpûngu'a Ndôngo e Cidade Alta ao poder político indissociável ao poder econômico. Até aqui estão claras as reminiscências históricas, razão pela qual, em Kimbundu, os termos como *kaputu*, ou melhor *uene kaputu* significam *Poder* (político)⁹⁴. Por outro, 83 inquiridos parecem específicos ao sublinhar que "não se pode existir o poder sem as pessoas e sem as (suas) terras". Está claro que o 'poder' em si seja um conjunto de poderes: *kulêmba* ou *ungana* (espaço mental), onde as instituições costumeiras são importantes; ou ainda *kaputu* (espaço físico), onde as instituições herdeiras da colonização dialogam entre si. Estes últimos não aceitam que as suas terras e usos e costumes sejam dizimados pelo Governo Central.

Em relação ao ponto (ii), temos duas realidades: (a) 24 acham que a herança colonial das fronteiras de Angola (e do Estado Novo) criou as condições para Angola moderna, de modo que todos se considerassem apenas como Angolanos e não a partir de algum regionalismo; (b) 15 entre estes – que são urbanos, por sinal – admitem a modernidade (entenda a globalização) como vantagem, instituindo a necessidade de reconhecer as instituições costumeiras como parceiras do Estado no Poder Político. 12 entre eles falam fluentemente kimbundu, contra 3 que curiosamente nasceram fora de Angola.

O ponto (iii) é, na verdade, interessante por apresentar três formas de perceber o 'Poder Político', independentemente da ligeira inclinação para cada ponto precedente:

94 Maia, 1994: 48, 64.

(a) 18 inquiridos acham que o ‘poder político’ é o permanente diálogo entre *ungana já makota* e *kaputu*. O primeiro é o *poder político local* ao passo que o segundo é o *poder central* (podendo ser de uma província, ou de Angola inteira). Não faria sentido que o Governado se endereçasse ao *seu* povo numa língua que não seja local, ou ainda se mostrasse draconiana perante as normas costumeiras (estar contra a poligamia, por exemplo).

(b) 17 são de opinião que o *poder político* é, antes de tudo, a capacidade financeira e a capacidade econômica em empregar pessoas (ainda que seja a empregada domiciliar). Esse poder envolve pessoas e ‘coisas’ significativas das mesmas.

(c) 15 restantes acham que o *poder político* é exibir suas capacidades como meios que satisfaçam a multidão, e que os possíveis seguidores se interessam e reconheçam esse poder de uma ou outra forma. A imagem do militar de alta patente – talvez por causa da longa guerra civil – não cede necessariamente as imposições. Eles parecem ter margem de agir, numa plataforma onde o “pequeno povo” não participa. E, este admira tal personalidade que é por si só, o *poder*.

O poder político – no pensar coletivo dos nossos inquiridos – vai mais além da sua aplicação clássica. O poder em si resulta da relação entre os capitais e as heranças sociais entre dois indivíduos – estes ligados aos seus espaços sociais e aos seus espaços físicos – numa plataforma política alargada e complexa.

Nem sempre a dialética institucional entre Estado e ‘Aldeia’ é funcional, e menos ainda confortável. As rupturas são constantes na forma como se apresentam as circunstâncias e as linhas dos interesses econômicos de cada parceiro político ou integrante da sociedade. Deste conflito dialético, o autoritarismo de decisão parece a primeira opção, sendo uma opção de liberdade para agir: negar, revoltar-se, impor, persuadir, etc. As pessoas são leais aos poderes locais (desde o tio até o soba ou autoridade mais direta), de modo que o Poder Central precisa ter boas relações com os representantes dos aldeões para ver a sua estrutura respeitada.

De forma breve, o *poder político* parece-nos ser, na cosmogonia moderna dos Mbundu, a combinação dialética de vários ‘poderes’: (a) entre indivíduos na base das afinidades e relações sociais ligadas aos espaços sociais e territoriais; (b) liderança liberal entre diferentes grupos e a possível cooperação que podem julgar propício; (c) imposição da capacidade econômica na busca de satisfação colectiva face as diferentes demandas; (d) o diálogo permanente entre as instituições de Estado e as instituições costumeiras. Quer dizer, o *poder político* é um instrumento – entre os Mbundu aqui estudados – que apresentar linhas de solução face aos problemas coletivos sob uma

liderança reconhecida liberalmente por uma maioria (para não dizer ‘por todas’) e legitimamente pelas normas vigentes.

1. Poligamia moderna como fonte do Poder (político)

O universo inquirido por nós é cristão na sua maioria (99,34%). Mas ainda assim, a poligamia é notória. As condições de *mu-biki* não lhe permitem ser polígamo, de maneira que nos dias de hoje essas condições ou suas heranças simbolizam a pobreza⁹⁵, a dependência financeira e incapacidade econômica.⁹⁶

Mbânz’êto simboliza as terras na subconsciência de 288 entre todos os 306 inquiridos. De forma geral, os capitais que todo Mbundu herda ou conquista relaciona-se com *Mbânz’êto*, enquanto *espaço* de autonomia (mental, cultural ou financeiro). Não se pode alcançar o *poder político* (*kaputu*) sem possuir as terras (*Mbânz’êto* implica terras), nem ter riquezas (*Ngâna yeto* implica o poder financeiro/econômico⁹⁷). As condições sociais dos nossos inquiridos dão suficiente suporte de que a imagem da poligamia se relaciona com as fontes do poder político.

Para o Homem, a poligamia pode ser comparada a sua afirmação enquanto Homem livre e de origem de prestígio: possuidor das terras (casa própria), bem-estar (fonte de receitas), poder de aquisição e distribuição de riquezas/alegria aos demais, etc. Tudo começa pela possessão da casa própria, busca do poder econômico (ou financeiro) e expansão (diversificação) deste poder econômico. Mais uma vez, todos os Homens mbundu aqui estudados levam com eles as heranças psicossociais de *mbânz’êto* e *ngâna yeto*, de forma clara e diversa.

2. Heranças socioculturais e o Poder Político

Das nossas assíduas análises – com relação ao poder político – pensamos que as heranças socioculturais obedecem aos critérios básicos que são: (i) configuração de espaços geográficos, espaços sociais e espaços políticos; (ii) multi-temporalidade que proporciona a dialética entre estes espaços. Estes dois critérios não são absolutas, mas apenas resultam das nossas experiências de campo.

Em relação aos Mbundu partiremos dos mesmos critérios, evitando aqui outras explicações que podem ser encontradas nos primeiros capítulos. No caso contrário, sugerimos bibliografia na nota de rodapé.

95 Nos tempos idos, *mu-biki* não simbolizava a pobreza.

96 Incapaz de fazer desenvolver um negócio e criar condições sociais através dela. As zungueiras que circulam em vários cantos de Angola – principalmente em Luanda – não são de origem de *mu-biki*, mas sim eram modestamente de famílias possuidoras de terras com direito de exploração. Isto é, ricas.

97 *Ngâna* implica o possuidor das terras e dos empregados/empregadas trabalhando na agricultura, tal como se pode verificar nos meios rurais com os *sobas*, por exemplo.

Configuração

(a)*Espaço geográfico*: No século XIV o espaço geográfico Mbundu estendia-se nas duas margens do Médio-Kwâza. Terras propícias para agricultura, elas serão alargadas com os espaços de Matâmba, Songo, Jagas, etc. que trouxeram identidades sociais dos Mbundu. Durante o Tráfico Negro Legal (que termina em 1838), os Mbundu povoam novas terras para Leste, Norte e Sul ganhando outro volume social com novos pactos. Na época do Tráfico Negro Ilegal (1838-1907) os novos espaços ocupados serão configurados como ‘terras dos Mbundu’. Já na colonização (1885-1975) e sobretudo a colonização demográfica, a reapropriação dos espaços além Médio-Kwâza, verificou-se nos meios suburbanos próximo dos bairros coloniais, especificamente em Luanda, Bengo, Kwanza Norte. Malanje e Lunda Norte (parte oriental) eram consideradas reservas históricas.⁹⁸ No período pós-independência, Luanda (centro do Poder Político) passará a ser considerado como espaço Mbundu a ponto de ser confundido MPLA como partido com hegemonia Mbundu⁹⁹. Isto é, (a) Luanda/Poder Político; (b) Malanje/Kapanda/Poder Econômico; Malanje/Lunda Norte/Diamante/Poder Econômico. Será essa configuração que iremos utilizar nas nossas observações.

(b)*Espaço sócio-cultural*: No século XIII os Mbundu, enquanto agricultores, pastores e caçadores, tiveram a noção de que possuir as terras é sinônimo da liberdade. Ainda mantêm essa postura nos dias de hoje. Durante meio século (1593-1657) os Portugueses fizeram guerras densas aos soberanos de Ndôngo – os *ngôla* – para depois manter ligações diretas com *autoridades locais*: novas dinâmicas se operaram. Na cultura dos Mbundu poderia se identificar traços culturais oriundos da Europa (Portugal, Holanda), da África e Brasil (depois da Guerra preta em Angola). Isto é, a configuração da atual anatomia social de Angola – partindo dos pressupostos culturais – terá começado quando o Poder da Coroa portuguesa planeou conquistar Angola, cujo teatro de guerra foi o corredor de Kwanza (espaço físico Mbundu). As instituições religiosas, administrativas e acadêmicas que acompanharam a territorialização dos Portugueses entre 1575 até 1975, fizeram com que os Mbundu estivessem num espaço com instituições que rentabilizam fortemente os capitais culturais. Infelizmente, a filosofia da colonização portuguesa foi uma autêntica barreira para o acesso dos povos locais: (a) Luanda/Poder Cultural¹⁰⁰; (b) Luanda e Malanje: Poder Religioso. Ambos espaços de poder proporcionam capitais consideráveis para o bem-estar de quem vive neles.

98 Neves, 1854; Vansina, 1963: 355-374; Weekx, 1937: 353-373

99 Embora polémica, a configuração que alguns autores dão faz sentido, no caso de John Marcum, por exemplo: Marcum, 1969. Ver logo o primeiro capítulo.

100 Vansina, 2001:267-281

(c) *Espaço político*: as Pedras Negras de Mpûngu’a Ndôngo simbolizam a resistência militar, e Ñjîng’a Mbândi encarna a diplomacia e vitória política contra a territorialização de Portugal. A derrota dos Kôngo (pelos Portugueses com a cumplicidade de Kilâmba mbûndu) na Batalha de Mbwîla reforça a posição dos Mbûndu embora seja num período pós-Ñjîng’a Mbândi. Luanda foi fortificado como “espaço do Poder”, de maneira que até a Luta da Libertação de Angola, MPLA passou a ser percebido como ‘espaço dos Mbûndu’¹⁰¹. Luanda foi planejado a partir de Lisboa, em Óbidos, para ser um espaço que Comanda outros espaços”. No pós-independência, a urbanização fortificou a configuração da forma que mostramos a seguir: (a) Luanda/Poder Político; (b) Luanda/Poder Religioso; (c) Luanda/Poder Econômico e Administrativa.

De forma clara, Luanda é tido como *espaço do Poder*, não apenas pela concentração das instituições com Poder de Decisão, mas sobretudo por ser o *Axi mundi* de todos os Angolanos cuja densidade leva-o a conter uma boa fatia do Orçamento Geral do Estado angolano. Nessas condições e sendo um espaço anexado ao *Mbûndu moderno*¹⁰², a capital angolana reúne as heranças sociais que melhor capitalizam o Poder Político.

Multi-temporalidade

(a) Encontro e desencontro entre o *Passado* e o *Presente*. Apesar do espaço geográfico ser fixo e uma autêntica dádiva da Natureza, a força humana transforma-o constantemente consoante as suas necessidades e seus sonhos, partindo da sua capacidade tecnológica que se dispõe. O encontro entre o espaço geográfico fixo e o espaço social dinâmico, se efetiva na apropriação da História através da ‘memória do espaço’ (toponímia). O que Mbûndu significa hoje enquanto espaço social em Luanda, não é ao mesmo tempo o que possa significar enquanto topônimo. Esse desencontro acentua-se pelo próprio crescimento urbanístico (auxiliado da globalização) que, no período da Guerra civil, albergou vários espaços sociais angolanos. A densidade populacional, também, recriou um espaço social Mbûndu plural e múltiplo.¹⁰³ Em Malanje, Kwanza Norte, Lunda Norte o topônimo Mbûndu já não reflete o mesmo valor que em Luanda. Se na sua formação, vários grupos compunham o Mbûndu enquanto conjunto etnolinguístico, no pós-Guerra Civil, Mbûndu tornou-se múltiplo e não apenas plural. O passado continuou no presente com as heranças históricas e sociais,

101 Marcum, 1969:13-48

102 Luanda era um território do Estado Kôngo que, desde 1575 os Portugueses configuraram como Axi Mundi, de maneira que congregava diferentes grupos etno-linguísticos. O Tráfico Negreiro povoou essa cidade de forma particular, ao ponto de perder toda pertença sócio-económica do Estado Kôngo. A configuração de que Luanda pertence aos Mbûndu – durante as Lutas de Libertação – foi evidenciado pelo facto do MPLA tenha ganho aquela cidade.

103 Populações oriundas de vários espaços geográficos angolanos (outras províncias em conflito armados) foram forçadas a integrar-se nesse novo espaço – com a criação de *musseque* e bairros periféricos – de modo que avolumaram o sentido de Mbûndu, de alguma forma. Também, Luanda/Mbûndu passou a ser múltiplo pelas novas relações de força e concorrência entre os habitantes.

ao mesmo tempo a ruptura que Luanda explica-nos a concorrência que houve entre várias forças sociais e como vários tempos diferentes recria os suportes do Poder político.

(b) *Conflito e cooperação*. O ser social está em permanente conflito com o indivíduo nas metas de integridade e na aspiração liberal de alcançar o seu bem-estar. Há um enorme conflito entre os três espaços que, inicialmente, resulta da idiossincrasia de cada um. Luanda enquanto ‘espaço de Poder’ herdado pelo MPLA-Mbundu é um falso problema. Primeiro porque MPLA enquanto espaço simbólico dos Mbundu nada tem a ver com a etnia Mbundu. Então, seria errôneo afirmar que MPLA seja partido dos Mbundu.¹⁰⁴ No passado, o Médio-Kwânza era o local do encontro entre Norte, Leste e Sul. O Estado Ndôngo evolui então numa cooperação e junção de diferentes espaços. A escravatura candongueira ocidental e a escravidão interna desencadearam sempre conflitos, na base da ‘Lei do mais forte’. A luta de Luanda em 1975 entre as organizações independentistas (MPLA, FNLA e UNITA) pode servir de amostra para compreender isso. Os Acordos de Alvor duraram pouco tempo. De forma resumida, a conquista do Poder sempre foi caracterizada pelos densos conflitos, com intermitentes temporais de cooperação.

(c) *O tempo político e o lugar do Poder*. Luanda não pode ser visto como sítio simbólico Mbundu, mas sim um Axi Mundi no tempo colonial. Nessa cidade residiam as instituições de *kaputu* (Poder Político) que o MPLA-Mbundu herdou (pós-1975) e consolidou-o como ‘lugar do Poder urbano’ onde o imigrante rural enfrenta todos os problemas da sua integração. Por “tempo político” entendemos o momento propício para acto político, como no caso das eleições. O tempo político e o Lugar político são dois condicionantes que, basicamente, formatam o comportamento psicossocial do Ser Social na compreensão do *poder político*. Isto é, a ausência do “Poder de facto” perdura onde vários concorrentes despedem-se das suas identidades iniciais, e cuja sua composição é plural e múltipla. Luanda, nesse caso, manteria toda simbologia de *mbânz’êto* enquanto espaço de várias mulheres/populações. É assim que, em título de exemplo, nos parece propício perceber o MPLA-Mbundu moderno. De modo igual, a renovação do ‘Poder Político’ – que é, como já vimos, um conjunto de poderes em constante diálogo e conflito – encontra a sua funcionalidade no respeito de companheirismo (*cunhadio* moderno) e das normas estabelecidas (porque conhecidos pelos atores políticos).

De forma resumida, Luanda enquanto Axi Mundi (lugar de todos e para todos) tornou-se um ‘espaço de Poder’ herdado por MPLA-Mbundu moderno (que não se pode confundir com grupo etnolinguístico). Ainda assim, os Mbundu – grupo etnolinguístico nascido na fusão de Norte, Leste e Sul – estão num espaço plural, onde o poder se desenha na concorrência dos possuidores de

104 Nem a UNITA seria um partido dos Mbundu, ou ainda FNLA partido dos Kôngo. Ao assumir essa posição, talvez se explicasse o sentido moderno que estes partidos são cobertos. Também é verdade que estas organizações políticas tiveram tempos natalícios em determinados locais que os associam hoje com “timbre étnico” (Mbundu, Umbundu ou Kôngo).

capitais (e não apenas das heranças). As dinâmicas temporárias do poder sendo amorfas, a necessidade de partilha parte quase sempre da concórdia entre os representantes das colectividades. É na base dos capitais de cada um que se abre a concorrência para o Poder Político.

O que podemos dizer das heranças sociais e culturais dos Mbundu com relação ao poder político, embora complexo, consiste em dois prismas:

(1) Reapropriação de Luanda enquanto espaço do poder corporiza a ideia de MPLA-Mbundu moderno, que nada tem com o exclusivo grupo etnolinguístico, mas sim como espaço mental (ideológico). As sucessivas eleições ganhas (2008; 2012) por esse partido político reforça ainda essa ideia. Mbundu geografizado em Luanda tornou-se a plataforma onde diferentes forças sociais dinamizam – através de conflito ou de cooperação – os compromissos de Espaço comum;

(2) *Mbânz'êto*, *Ngâna yêto* e *Mwâdu yâmi* simbolizam as três dimensões do poder político: (a) *Mbânz'êto* é o compromisso histórico de uma plataforma onde a condição social do Poder Político funda-se no entendimento das divergências dos constituintes; (b) *Ngâna yêto* implica o poder financeiro, a imagem autoritária de uma Alta patente (*Ntândala*) na realização dos factos; (c) *Mwâdu yâmi*: o detentor do poder simboliza a estrutura do poder tal como, inicialmente, se apresenta no espaço mental de todo Mbundu. A dimensão social e geográfica do mesmo relaciona *Mbânz'êto* e *Ngâna yêto*. Os três termos são sincategoremáticos, isto é, são termos que, quando são isolados, nada especificam sobre o Poder Político.

Percebe-se, porém, que o poder político é conquistado (e não necessariamente hereditário por via linhagem) na base de aliança dos interesses específicos e bem garantidos. O seu exercício obedecerá a um programa que, além de respeitar os compromissos dos aliados (nem sempre é visível para todos), se revelará conforme as leis aceites por todos os integrantes. Independentemente dos dois pontos precedentes, o poder político precisa constantemente de oxigenar e rentabilizar as aspirações de “Outros” integrantes, por minoria que seja, para garantir a sua correta funcionalidade.

Conclusão

Angola optou pela democracia desde 1990, e desde então a compreensão antropológica do poder tal como os angolanos o percebiam, pareceu-nos não ter sido contemplada no processo da democratização em Angola. Pelo contrário, a ocidentalização da democracia em Angola excluiu o suporte sociocultural angolano, tornando as vezes os próprios angolanos estranhos aos princípios que devem praticar quando não os percebem ou não correspondem com as suas heranças históricas sociais e culturais. Confundiou-se a *democracia* com o *multipartidarismo*, e a democratização em Angola levou muito tempo por falta dos valores que suportam a própria democracia: escolaridade,

liberdade, bem-estar doméstico. Também, os valores costumeiros angolanos foram drasticamente ignorados no seu aproveitamento para melhor funcionamento da democracia em Angola.

Somos de opinião que antes que as autarquias fossem lançadas em Angola pensamos ser útil trazer ao debate na academia sobre a questão de ‘Poder Político Mbundu’ de forma provocadora. Visto que autarquias consistem ao ‘Poder Político Local’, faz sentido que o Político e o Legislador saibam as balizas deste Poder, e perceba a arena da sua prática assim como o tipo de Demos/Povo que vive nela. Visto que a democracia é “o poder do povo, para o povo e pelo povo” (Abraham Lincoln), é fundamental que se saiba profundamente os conceitos de ‘Poder’ e do ‘Povo’.

O político compreenderá melhor como aplicar, ao passo que o Legislador saberá melhor proteger os interesses gerais e satisfazer um bem-estar social, cultural dos integrantes.

Não faria sentido que se aplica as autarquias num sujeito normativo que nada perceberá os princípios pelos quais deve se submeter e garantir a funcionalidade. É uma sugestão inteligente, mas ela pode parecer vir fora do tempo para outras pessoas. Os políticos angolanos querem que a máquina da democracia funcione, e lançamos esse texto/debate aos acadêmicos para que se estude as condições do bom funcionamento das autarquias em Angola. Nem com isso pretendemos que a 'máquina' pare, até porque nem temos o mínimo poder para isso. As ciências sociais – mesmo a linguística que as vezes os nossos estudantes menosprezam na escolha de curso quando ingressam no Ensino Superior – constituem um instrumento forte para se estudar o devir da Humanidade. O debate está lançado aos acadêmicos e pensadores.

Referências Bibliográficas

AMARAL, I. (1996), *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica tropical

ANCI AUX DE FEVEAUX, s/d, “La Pré-Histoire du Katanga”, In: *Bulletin Trimestriel du Centre d’Études de Problèmes Sociaux Indigènes*, #69, pp.71-76

APTER, A. (2012), “Matrilineal motives: kinship, witchcraft, and repatriation among Congolese refugees”, In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*

ASIS JUNIOR, A. (s/d), *Dicionário kimbundu-Português. Linguístico, botânico, histórico e corográfico*, Edição Agente Santos & C Lda., Luanda.

BARBOSA, A. (1985), *Dicionário Cokwe-Português*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar

BATSÍKAMA, P. (2014a), *Lumbu: a democracia no antigo Kôngo*, Luanda: Mediapress

BATSÍKAMA; P. (2014b), *Makela ma Zômbu: das origens até a criação da circunscrição em 1911*, Luanda: Mediapress

- BIEBUYCK, D. (1973), *Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*. London: University of California Press
- BRÁSIO, A., *Monumenta missionária africana. África ocidental* (1471-1531), Vol.I/1952; (1532-1569) Vol. II/1953; (1570-1599) Vol.III/1953; (1469-1599) Vol. IV/1954, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- BURTON, W.F.P. (1961), *Luba Religion and magic in Costum and Belief*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Central
- CABRITA, C. A. (1954), *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena*, Lisboa: Agência geral do Ultramar
- CADORNEGA, A O. (1940), *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol I.
- CADORNEGA, A O. (1942), *História geral das guerras angolanas*. Tome III. 1681, Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol II.
- CANNECATTIM, B.M. (1804), *Diccionário da língua Bunda ou Angolense, explicada na língua portugueza e latina*, Lisboa;
- CAPELLO H. & IVENS, R. (1881), *De Benguella às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I e II volumes.
- CARVALHO, H. A. D. (1890), *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Lisboa: Imprensa Nacional.
- CAVAZZI, A. (1965), *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: Junta e Investigação Ultramar
- CHATELAIN, Hélio, (s/d), *Gramática elementar do Kimbundu ou Língua Angola*. Genève: Charles Schuchardt.
- CHILDS, G.M. (1949), *Umbundu Kinship & Character. Being a Description of the Social Structure and Individual Development of the Ovimbundu of Angola, with observations concerning the Bearing on the Enterprise of Christian Missions of Certain Ohases of the Life and Culture Described*, Oxford University press, London-New York-Toronto
- De BOUVEIGNES, O. & CUVLIER, J. (1951), *Jerôme de Montesarchio, apôtre du vieux Congo*, Namur : Grands Lacs
- De MARET, P. (1985), “The South's Myth and the origin of Leadership in Central Africa”, In: *Africa Ironworking Ancient and Traditional*, Bergen: Norwegian university Press
- DECKER, J.M. (1950), *Les clans Ambuund (Bambuundu) d'après leur Littérature orale*, Bruxelles : Institut Royal Colonial Belge.
- DEGRANPÉ, L. (1801), *Voyages à la côte occidentale d'Afrique... 1786 et 1787*, vol. I., Paris: (s/edit.).
- DENBOW, J. (1990), “Congo to Kalahari: data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the Early Iron Age”: In *African Archaeological Review*, #8, 139-175
- DOKE, D.T., (1954), *The Soutern Bantu Languages. Handbook of African Languages*, Oxford/New York: Oxford University Press
- DOUGLAS, M. (1964), “Matriliney and Pawnship in Central Africa”, In: *Africa* #34, pp.301-313
- ESTERMANN, C. (1956), *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo étnico dos Ambos*, Lisboa: Junta de Investigação de Ultramar.

- ESTERMANN, C. (1957), *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- ESTERMANN, C. (1961), *Etnografia de Sudoeste de Angola, III, Grupo étnico Herero*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- FAGAN, B. (1961), “Pre-European Iron working in Central Africa with special reference to Northern Rhodesia”. *Journal of African History*, #11, 2: pp.199 -210 (25)
- GUTHRIE, M. (1970), *Comparative Bantu*, London: Gregg Press
- HESCHU, L. (1972), *Le Roi ivre ou l'Origine de l'Etat*, Paris: Gallimard
- JANMART, J.(1953), The Kalahari sands of the Lunda (North-East Angola), their earlier redistributions and the Sangoan culture, In: *Publ. Cult.*, Diamang, n°20, pp.7-65
- JANZEN, J.M. (1982), *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*, New York
- JOHNSTON, (1919/1922), *A comparative Study of Bantu and Semi-Bantu Languages*, Vol. I and II, Oxford: Clarendon Press
- JORGE, V., (1975), Novas estações arqueológicas do sudoeste de Angola, *Revista de Guimarães*, 85, pp.109-126
- KAHLHEBER, S.; BOSTOEN, K.; NEUMANN, K. (2009), “Early Plant Cultivation in the Central African Rainforest: First Millenium BC Pearl Millet from South Cameroun”, In: *Journal of African Archaeology*, vol. 7 (2), pp. 253-272
- LEAKEY, L.S.B., (1949), “Tentative study of the Pleistocene climatic changes and Stone Age culture sequence in North Eastern Angola”, In: *Diamang*, n°4
- LENK-CHVITCH, P., “Vestiges d’anciennes constructions en Angola”, In: *Zaire*, Vol. II-6, 1948, Bruxelles, pp.675-677
- LIMA, M. (1989), *Os Kiaka de Angola*, Lisboa: Ed. Tavotra redonda
- MacGAFFEY, W. (2000), *Kongo Political Culture: the Conceptual Challenge of the particular*, Bloomington
- MAIA, P. José da Silva, (1994), *Dicionário complementar Português-KimbundoKikongo (Línguas Nativas do Centro Norte de Angola)*. Luanda: Cooperação Portuguesa
- MANSO, V.P. (1877), *História do Congo: obra póstuma (Documentos)*, Lisboa Tip. Da Academia Real das Sciencias.
- MARCUM, J. (1969), *The Angolan Revolution. I: The anatomy of an Explosion (1950-1962)*, Massachusetts: M.I.T.
- MARTINS, J.V (1980), “L’âge du Fer dans le nord-est de l’Angola”, In: *Leba*, 3, pp.23-45
- MARTINS, J.-V. (1990), *Elementos de gramática de Utchokwe*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- MEEUSSEN, A.E., (1969), *Bantu Lexical Reconstructions*, Tervuren: MRAC, Archives d’Anthropologie 27
- MERTENS, J. (1936), *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, Bruxelles : I.R.C.B.
- NASCIMENTO, P. De (1903), *Diccionario portuguez-kimbundu*, Huila.
- NEVES, A. R. (1854), *Memórias da expedição ao Cassange*, Lisboa.
- REDINHA, J. (1975), *Etnias e Culturas de Angola*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola

- REDINHA, J. (1963), “Insígnias e simbologias do mando dos chefes nativos de Angola”, In: Mensário Administrativo, # 186-191, pp. 3-22
- REDINHA, J. (1962), “Quem são os Ambundos?”, In: *Mensário ADMINISTRATIVO*, #183-185, PP.37-48
- RIBAS, O. (1952), *Écos da minha terra*, Luanda: Editora Lello
- SCHMIDT, P.R. (1997), “Archaeological views on a history of landscape change in East Africa”, In: *Journal of African History*, #38, pp.393-421
- TSUKADA, K. (1988), *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, Belfast, Queen’s University.
- VANSINA, J. (1969), “The bells of kings”, In: *Journal of African History*, #10, pp.187-197
- VANSINA, J. (1963), “The foundation of the Kingdom of Kassanje”, In: *Journal of Africa History*, Vol. IV, #3, 355-374
- VANSINA, J. (1998), “It Never Happened: Kinguri’s Exodus and Its Consequences”, In: *History in Africa*, #25, pp.387-403)
- VANSINA, J. (2001), “Portuguese vs Kimbundu: Language Use in The Colony of Angola (1572-c.1845), In: *Bulletin Séances de l’Académie de Sciences en Outre-Mer, Overzeese*, #47, pp.267-281
- VANSINA, J. (2014), *Como nascem as sociedades*, Luanda: Mediapress
- WEEKX, G. (1937), “La Peuplade des Ambundu (District du Kwango)”, In: *Revista Congo*, Vol. I, #4, pp.353-373.

Feitiçaria e esfera pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano

Luena Nunes Pereira¹

Resumo: Este texto analisa diferentes formas de percepção sobre a feitiçaria assumidas em dois Estados africanos através do debate público sobre acusações de feitiçaria em Angola e África do Sul. A análise parte da descrição dos processos de produção e apropriação de dois relatórios antropológicos realizados nestes países. Estes relatórios procuraram explicar a “reemergência” de acusações em seus contextos nacionais e sugerir políticas públicas para evitar e controlar ataques a supostos feiticeiros. Comparo o “Relatório Ralushai”, vindo a público na África do Sul em 1996, com o relatório produzido em Angola entre 2001 e 2003, mas não publicado, que chamarei de “Relatório Friedman-Nsenga”. As formas de tratamento que cada relatório recebeu permitem perceber o lugar do debate público sobre feitiçaria nos dois países revelando as tensões entre perspectivas modernizantes e as de defesa do direito tradicional e da diversidade cultural.

Palavras chave: feitiçaria; Angola; África do Sul; pluralismo jurídico.

Abstract: This article analyses different forms of perception of witchcraft in two African countries by focusing the public debate in Angola and South Africa about witchcraft accusations. The analysis takes as its starting point the processes of production and appropriation of two anthropological reports made in these countries. These reports tried to explain the “re-emerging” of accusations in each national context and to suggest public policies to avoid and control attacks against supposed sorcerers. We compare the “Ralushai Report”, published in South Africa in 1996, with the unpublished report produced in Angola between 2001 and 2003, which I shall call “Friedman-Nsenga Report”. The treatment that each report has received shows the place of public debate about witchcraft in these two countries, revealing tensions between modernizing

¹ Prof.a. Adjunta de Antropologia Social na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: luenapereira@yahoo.com.br.

perspectives and the defense of customary law and cultural diversity.

Keywords: Witchcraft; Angola; South Africa; Juridical pluralism.

Introdução

A chamada “ressurgência” dos fenômenos relacionados à feitiçaria² envolvendo acusações e ataques a supostos feiticeiros em diversos países africanos tem posto por terra a idéia de que a feitiçaria seja um resíduo de crenças persistentes em populações pouco assimiladas à vida moderna. Pelo contrário, a feitiçaria tem se revelado um fenômeno relacionado ao espaço urbano e à economia de mercado, servindo de linguagem a disputas políticas e eleitorais e veiculada inclusive entre população escolarizada e cristianizada (Geschiere 1997, Moore e Sanders 2001). Alguns dos autores responsáveis pela renovação dos estudos de feitiçaria nos últimos 15 anos têm se detido na análise da relação entre feitiçaria e economia, através da idéia de feitiçaria como “economia oculta” (Comaroff e Comaroff 1999), onde o consumo de vidas humanas se dá num sistema de reciprocidade espúria, no qual se assiste a uma profunda disparidade na troca e atribuição de valor.

Em continuidade com análises clássicas, segundo as quais períodos de abrupta transformação social são propícias para o recrudescimento de acusações de feitiçaria (Douglas 1970), autores contemporâneos vêm buscando relações entre movimentos de limpeza de feiticeiros (*witch cleansing*) e processos de democratização e mudança social acelerada (Ashforth 1998, Niehaus 1998). Esta abordagem aponta para a relação entre feitiçaria e emergência do estado pós-colonial, inseparável das novas formas de capitalismo e exclusão política e social. Outros autores também têm destacado a feitiçaria como um idioma eficaz na expressão de concepções populares sobre o Estado, através da definição de Estado (e feitiçaria) como poder oculto e como apropriação ilegítima da força vital (Rowlands e Warnier 1988, Ciekawy 1998, Bayart 1993, Schatzberg 2000). Assim, feitiçaria é considerada tanto uma linguagem crítica para falar do exercício do poder nos novos estados africanos, marcados por sistemas autoritários e fechados, semelhante à idéia de “conluio de bruxas” em encontros secretos (Geschiere 1997), mas também como ação que busca o

2 Utilizo o termo *feitiçaria* por ser o termo utilizado correntemente em Angola (os termos locais são também utilizados, permutados com o termo em português *feitiçaria*). Em Luanda, especialmente entre os Bakongo não percebi nenhuma distinção importante entre feitiçaria e bruxaria, nem a utilização de termos distintos para ação mágica consciente e inconsciente, distinção de meios técnicos e poder inato, etc..

controle político – e autonomia simbólica – de determinados grupos em períodos de incerteza social.

Angola e África do Sul assistiram, em períodos recentes de transição política, a emergência de ataques a “feiticeiros”. Guardadas especificidades históricas e inseridas em contextos distintos, ambos países passaram por processos, respectivamente, de pacificação interna (fim da guerra civil angolana em 2002) e democratização (fim do *apartheid* e transição para regime de maioria na África do Sul, nos anos 1990). Uma descrição mais detalhada sobre o caso angolano de acusações a crianças e adolescentes está no texto de Pereira (2008), a partir de trabalho de campo realizado entre 2006 e 2007, e será retomado em alguns aspectos neste texto. O caso sul-africano será referido com base em bibliografia secundária (Niehaus 2001, Ashfort 1998, Harnischfeger 2001) como um contraponto para pensar a situação angolana.

O recrudescimento dos casos de acusações de feitiçaria num contexto social e político considerado “moderno” vem desafiando diversos estados africanos que, herdeiros de sistemas jurídicos construídos no período colonial, vêm tendo dificuldades de lidar com o fenômeno de forma consistente, no sentido de dar respostas consideradas legítimas ou eficazes no controle de acusações e crimes perpetrados contra supostos feiticeiros.

As legislações de origem colonial sobre feitiçaria buscavam explicitamente coibir o fenômeno reprimindo as acusações de feitiçaria e seus agentes (feiticeiros, curandeiros) e métodos de detecção de feiticeiros (ordálio e outros rituais de adivinhação). O fracasso destas legislações deu espaço para interpretações sobre a “persistência” da feitiçaria e sua existência como uma realidade “irredutível” africana, seja retomando concepções essencialistas e racistas, seja afirmando positivamente a *feitiçaria* uma especificidade cultural africana. Mesmo concepções modernizantes, que traduzem o recrudescimento da feitiçaria pelo aspecto do subdesenvolvimento, da pobreza e do aumento da desigualdade, reconhecem a necessidade de novos instrumentos jurídicos e outras políticas específicas para a abordagem do fenômeno.

Alguns governos africanos têm problematizado a não universalização efetiva dos sistemas jurídicos herdados do colonialismo nos espaços nacionais e a sua distância e não legitimidade frente a maioria da população. Assim, têm debatido a necessidade de criar novas leis ou de “pluralizar o regime jurídico” que supere o sistema implementado durante o regime colonial, de perspectiva modernizante. Trata-se entre outras medidas, de flexibilizar e

descentralizar o sistema jurídico reconhecendo formalmente algum lugar para o chamado “sistema costumeiro” e/ou de mecanismos locais de regulação de conflitos através de um papel renovado das chamadas “autoridades tradicionais”. O debate passa pela idéia de conferir maior legitimidade aos processos jurídicos aproximando-os das formas populares de resolução de conflito e de reconhecer especificidades “africanas” no que tange a compreensão das causas de determinados conflitos e formas de conciliação. A possibilidade de mudança da legislação e introdução de novas políticas de regulação de conflitos abre espaço para a ideia de reconhecimento da feitiçaria como fenômeno “tipicamente africano”, o que significa exigir soluções também “africanas”³.

Procuo fazer uma breve análise sobre as diferentes formas de percepção e reconhecimento destas “realidades africanas” e das posições assumidas por dois Estados pós-coloniais frente o fenômeno da feitiçaria, analisando o debate sobre acusações de feitiçaria em Angola e África do Sul. Esta análise será feita a partir da descrição de dois processos distintos de produção e apropriação de relatórios antropológicos produzidos nos dois países que procuram explicar a “reemergência” de acusações de feitiçaria em seus contextos nacionais e sugerir políticas públicas ou legislações específicas para conter, evitar e controlar ataques a “feiticeiros”. Comparo o chamado “Relatório Ralushai”, vindo a público na África do Sul em 1996, com o relatório produzido com financiamento do governo angolano e internacional entre os anos de 2001 e 2003, mas não publicado, que chamarei aqui de “Relatório Friedman-Nsenga”.

As formas de tratamento que um e outro relatório receberam pelo governo e pelos meios de comunicação e acadêmicos revelam o lugar do debate público sobre feitiçaria nos dois países e o pensamento de determinados grupos e instituições do Estado sobre as tensões entre perspectivas modernizantes e de defesa do “direito tradicional”.

Para compreender as diferentes posições assumidas nestes Estados frente ao fenômeno da feitiçaria será necessário fazer algumas comparações sobre os mecanismos pelos quais o estado sul-africano no período colonial e do *apartheid* tratou legal e praticamente das questões concernentes à feitiçaria como forma de iluminar e organizar o que sabemos sobre os procedimentos portugueses na Angola colonial. Os mecanismos pós-coloniais pelos quais o Estado angolano vem lidando com

3 A temática da mediação de conflitos associados a acusação de feitiçaria está intimamente relacionada com o debate sobre autoridades tradicionais e pluralismo jurídico. As pesquisas sobre estes dois temas têm sido bem mais aprofundadas em Moçambique (Granjo 2011, Meneses 2009, Florêncio 2008) do que em Angola. Ver Florêncio 2011 para o caso da região central de Angola.

questões concernentes à feitiçaria em Angola estão de várias formas relacionados com o período colonial, mas também condicionados pela guerra civil que marcou todo o período pós-independência até 2002. Possuímos, entretanto, poucas referências sobre o tratamento dado pelo Estado angolano ao fenômeno da feitiçaria até a recente emergência das acusações contra crianças. Todavia estas reflexões servirão para refletirmos sobre aspectos do estado pós-colonial angolano e formas de resolução de conflito no contexto da guerra civil e pós-guerra civil.

Acusações de feitiçaria em Angola e na África do Sul

Angola e o Relatório Friedman-Nsenga

Acusações de feitiçaria a crianças e adolescentes têm emergido na África Central, especialmente na República Democrática do Congo (RDC) nos últimos 15 anos⁴. Em Angola este fenômeno tem sido registrado desde os anos 2000 com maior prevalência entre o grupo étnico Bakongo⁵, tanto nas províncias do norte de Angola (Zaire e Uíge), de prevalência de população Bakongo, como em Luanda entre a comunidade Bakongo ali residente.

As acusações têm sido descritas, tanto por mais velhos e líderes das igrejas mais antigas como pelo governo e ONGs, como resultado da desestruturação familiar ocasionada pela guerra civil, no caso de Angola, e pela alta instabilidade política e crise econômica e social na RDC. As acusações às crianças em geral acontecem dentro das famílias ou entre vizinhos. Elas são acusadas de manipularem forças advindas do mundo noturno ocasionando infortúnios dentro das famílias como doenças, mortes, abortos e fracasso econômico. As crianças acusadas situam-se, na maior parte das vezes, na faixa etária entre 8 a 13 anos, embora não seja incomum a acusação a crianças muito pequenas, inclusive bebês.

4 Acusações de feitiçaria a crianças têm sido observadas também em países da África Ocidental e Central como Nigéria, Gana e Camarões (UNICEF, 2010)

5 A designação “grupo étnico Bakongo” não é unívoca e é usada a partir de alguns critérios que se superpõem. Um critério refere-se à população de língua kikongo (ainda que parte da população residente ou nascida em Luanda não fale a língua materna). Outro é a auto-atribuição de indivíduos e populações oriundas (ou delas descendentes) da região norte de Angola (atuais províncias do Zaire e Uíge). Estas populações conferem grande importância ao território referido ao antigo reino do Congo. Apesar da necessária relativização do uso do termo etnia ou grupo étnico devido à consciência dos processos de invenção e emergência étnica, entendemos que a dimensão histórica e processual dos grupos étnicos são seus elementos constitutivos e não desmobilizam o uso do termo. A designação “grupo Bakongo” é utilizada com a atenção aos processos ambíguos e maleáveis de reconhecimento, de auto-atribuição e de atribuição. O termo “de origem bakongo” faz referência aos bakongo nascidos e/ou residentes em Luanda que não fazem uso contínuo do kikongo.

Comportamentos considerados desviantes de crianças e adolescentes, como agressividade, indolência, inquietude e dispersão podem justificar a acusação. Sintomas como fome excessiva, enurese noturna, sono agitado ou excessivo e doenças como epilepsia e sonambulismo também são associados a “crianças feiticeiras”.

A grande maioria das crianças acusadas são crianças órfãs de um dos pais ou ambos, sendo acolhidas por parentes como tios ou avós, ou vivem com padrastos ou madrastas que muito frequentemente são os responsáveis pelas acusações. Esta caracterização familiar indica, segundo relatórios de ONGs de proteção à criança (CCF 2003, Molina 2005, Stobart 2006), a tensão e sobrecarga que acometem as famílias obrigadas a acolherem crianças que, pela guerra, deslocamentos, migrações ou pela emergência do HIV-SIDA, perdem seus parentes diretos. Muitas vezes as crianças são acusadas de matarem seus próprios pais falecidos em decorrência da SIDA.

De Boeck (2000, 2004, 2005) se dedicou à análise deste fenômeno no Congo (RDC), a partir da perspectiva das crianças em situação de rua. O autor ressaltou o novo papel econômico das crianças e a alteração da balança de poder entre gerações a partir da participação de crianças na economia informal e na exploração de diamantes. Em Angola verifica-se também a intensa participação de crianças na economia informal, principalmente em Luanda.

Frequentemente as crianças são acusadas a partir da consulta de algum familiar a um pastor de igreja pentecostal ou de igreja africana⁶ ou um curandeiro tradicional. O pastor detecta a causa dos infortúnios familiares no poder maligno de determinada criança. A partir daí, estas crianças são passíveis de sofrerem maus tratos pelos parentes. Muitas são expulsas ou fogem de casa. Estas mesmas igrejas prometem “tratamento espiritual” capaz de curar as crianças acometidas de feitiçaria. As igrejas e seus pastores são acusados de tratamento indigno, submetendo as crianças a reclusão, jejuns e medicamentos agressivos.

Em Angola, acusações de feitiçaria contra crianças e adolescentes se tornaram uma preocupação do governo com centenas de casos reportados⁷. Em 2001 foi lançado um edital

6 A distinção entre igrejas pentecostais e africanas (também chamadas proféticas ou *mpeve (y)a longo*, termo kikongo para Espírito Santo) atende a um critério de origem destas igrejas. Igreja profética ou africana seria uma designação genérica para igrejas de origem africana e pentecostal seriam aquelas vindas da Europa ou das Américas. Quanto às práticas adotadas, tais como rituais de cura, eventos de glossolalia e exorcismo, encontramos entre elas mais semelhanças que distinções. Refiro-me ao termo genérico pentecostais para me referir aos dois tipos.

7 Os casos de crianças acusadas vieram à tona através do recrudescimento do fenômeno de crianças de rua. Somente em M'Banza Congo, capital da província do Zaire, o governo provincial afirmou que em 2000 haviam mais de 400 crianças em situação de rua, expulsas de casa devido a acusações de feitiçaria. No caso de Luanda não há dados disponíveis. Os centros de acolhida de crianças tendem a não identificar crianças acusadas para prevenir situações

encomendado pelo INAC – Instituto Nacional da Criança, do governo angolano – pela UNICEF e pela ONG internacional de proteção da criança, Save the Children, seção Noruega (SC-N) com a intenção de fazer uma primeira prospecção do fenômeno, fornecer dados, explicações – especialmente de caráter antropológico – para o fenômeno e propor medidas e políticas de prevenção e solução da crise.

A coordenação da pesquisa (designada “consultora internacional”) coube à antropóloga sueca Kajsa Ekholm Friedman. Como “consultor nacional”, tomou parte o sociólogo angolano Biluka Nsakala N’senga, também Secretário Provincial da Cultura da província do Zaire. Foi realizada pesquisa de campo durante os anos de 2001 e 2002 com uma equipe de pesquisadores angolanos falantes de kikongo. Circulou por ONGs de proteção à criança um “relatório preliminar”, concluído em 2002: “Estudo sobre as crianças em situação de risco nas províncias de Zaire, Uíge e Luanda. Relatório Preliminar”. Funcionários da ONG Christian Children Fund, organização que apoiou meu trabalho de campo, me permitiram o acesso a este relatório.

O relatório é rico em dados de campo, com muitas transcrições de entrevistas com as crianças acusadas, autoridades tradicionais e funcionários de centros de acolhida a crianças de rua (estatais e da igreja católica). Foi detectado que boa parte das crianças que estavam na rua foram expulsas ou fugiram de casa devido as acusações. O relatório procurou estabelecer relações para com o universo de crenças e das práticas religiosas bakongo, centradas na idéia da reciprocidade entre os dois mundos. Nesse sentido, aponta para a transformação do lugar da criança neste universo, que passa a ser vista como um elemento ameaçador e desestruturador da família, e não mais percebida como a continuidade da linhagem. A acusação às crianças, que indica uma inversão dos papéis – posto que tradicionalmente as acusações eram direcionadas aos mais velhos – sinalizaria assim a desestruturação da família e da linhagem.

Outra causa das acusações de feitiçaria na atualidade estaria, ainda segundo o relatório, no vazio de poder verificado entre os Bakongo com a destituição do poder tradicional local pela concentração política do Estado angolano que, por sua vez, não se faria presente no país, na região norte em particular. Consta também a revisão, ainda que de forma muito breve, de alguns dos estudos recentes sobre feitiçaria em África e a busca de interpretar os depoimentos de crianças que afirmam serem feitiçarias. Também descreve e analisa algumas práticas de minimização e resolução das acusações de feitiçaria a crianças, especialmente empreendidas por ONGs e instituições da

de estigmatização. Estima-se que a maioria dos casos de acusação não são reportados (Perez e Bengé, 2006).

igreja católica.

O relatório põe em relação as acusações de feitiçaria a fatores como pobreza e desarticulação social, devido à guerra e ao peso econômico que a família extensa carregaria ao abrigar mais crianças órfãs ou deslocadas de guerra do que ela seria capaz de suportar. Outro aspecto residiria na “desestruturação da sociedade kongo” e do seu sistema de parentesco, situação agravada pela presença das “seitas” pentecostais, especialmente as de origem congoleza, que seriam as principais disseminadoras das acusações de feitiçaria a crianças. A falta de autonomia política das instituições locais de regulação – conselho de anciãos, autoridades tradicionais – e a pouca presença das instituições do Estado naquelas regiões ou nas periferias de Luanda foi apontada como fator importante que dificultaria uma solução duradoura ao problema.

O relatório é bastante orientado pelos discursos dos *mais-velhos*, especialmente as “autoridades tradicionais” atuantes nas províncias do norte do país. Há longas transcrições com as explicações destas autoridades sobre como se identificava um feiticeiro e como ele era tratado – julgado, morto ou expulso. É importante ressaltar que estes *mais velhos* fazem referência a existência de crianças feiticeiras em tempos anteriores, mas que, entretanto, não eram expulsas de suas casas, mas sim tratadas pelos curandeiros. A acusação às crianças não seria um fenômeno totalmente novo, mas sim a disseminação sistemática das acusações, a expulsão de crianças do meio familiar e a visibilidade do fenômeno através da presença de “crianças de rua”⁸. A atenção do relatório centra-se na retirada pelo Estado – colonial e angolano – do poder das autoridades tradicionais de resolverem internamente os problemas de feitiçaria.

O mecanismo do processo de desintegração em curso tem muito a ver com a relação irregular entre a sociedade Kongo e o setor governamental. Os Bakongo vivem numa situação onde perderam muitas das suas instituições vitais para um sistema estatal mais bem sucedido e poderoso. O sistema judicial existente, por exemplo, é estrangeiro. Este impede-os de lidarem com o problema da feitiçaria na arena pública. (...) É nossa convicção que remédios eficazes para os problemas dos Bakongo, incluindo a feitiçaria, só poderão ser alcançados com a descentralização de algumas funções do estado e um programa de assistência social mais desenvolvido. (Friedman e N’Senga 2002, 43)

⁸ A atribuição de feitiçaria a crianças no relato dos mais velhos (que consta no Relatório Preliminar, mas que também escutei nas conversas com mais velhos em Mbanza Congo) estaria também relacionada a transmissão do poder entre tio materno e sobrinho como forma de proteção à linhagem. O uso do termo *feitiçaria* para designar esta transmissão de poder oculto entre gerações – que não seria um poder maligno, mas um poder oculto benigno, para fins de proteção – demonstra a formulação local do termo *feitiçaria* que se mantém repleto de ambiguidades.

Esse é o ponto crucial – a necessidade de abordar o problema da feitiçaria a partir do ponto de vista dos próprios Bakongo e basear a ajuda oferecida na sugestão de reforço da instituição de autoridades tradicionais e de delegação da autoridade legal ao tribunal costumeiro quando se trata de casos de feitiçaria. Nós concordamos inteiramente com a afirmação da [...] quando diz que a experiência enraizada dos Bakongo e o conhecimento de feitiçaria devem ser respeitados, e é acima de tudo inaceitável que estrangeiros de outra cultura sejam permitidos decidir sobre o que existe e o que não existe. Os projetos falham porque estão muito distanciados das realidades locais. Os doadores têm a sua própria cultura e assim sendo, os seus resultados ‘raramente refletem a nossa concreta realidade’. ‘Todos os projetos deveriam tomar em consideração essa realidade, isto é, a cultura e sociedade do nosso país’. (Idem, 88)

Entre as principais recomendações do relatório estão, portanto, o “reforço da instituição das 'autoridades tradicionais'” e a “descentralização e delegação da autoridade legal ao tribunal de direito costumeiro quando se trata de casos de feitiçaria” (pg. 73). Isto significa delegar o poder de julgar aos chefes e autoridades tradicionais, além de medidas de caráter sócio-econômico, já que a pobreza seria o fator fundamental apontado como explicação para o recrudescimento das acusações.

A suspeição sobre as igrejas pentecostais ou espirituais são outra tônica do relatório. Os autores ecoam as críticas dos *mais velhos* às “seitas” e a seus objetivos econômicos, relacionando sua disseminação ao período pós independência. Os autores do relatório também não fazem diferenciação entre as atuações de pastores pentecostais e curandeiros tradicionais e criticam o fato de ambos se auto-atribuírem poderes divinos não passíveis de “contestação racional”. Já as autoridades tradicionais são avaliadas de forma diferente dos pastores das igrejas pois, segundo o relatório, estes estariam baseadas em autoridade legítima, sujeitas ao debate público, e suas deliberações seriam voltadas para o “bem comum”.

Este relatório não chegou a ser publicado pelas instituições que o encomendaram. Em 2006, outro relatório, “O Impacto das Acusações de Feitiçaria Contra Crianças em Angola: uma análise na perspectiva da proteção dos direitos humanos” foi produzido pelo INAC com a colaboração da UNICEF e publicado em 2006 (Peres e Bengue 2006). Entretanto, este outro relatório apresentou poucos elementos para a compreensão do fenômeno. Sem explicações de ordem sócio-econômica ou antropológica para as acusações, é explicitamente voltado para fornecer argumentos de ordem legal e jurídica (a partir das leis angolanas de proteção a criança e cartas internacionais dos direitos da criança) para a abordagem da agressão às crianças. Ainda assim, se valeu do material de campo

apresentado nas versões (não publicadas) do relatório Friedman-Nsenga, citando extensamente os dados de terreno ali contidos. Todavia não fez quaisquer referências às suas conclusões e recomendações.

Nas instituições ligadas à proteção da infância em Luanda, circularam rumores, informações e versões sobre o que teria impedido a publicação do primeiro relatório e favorecido a produção e publicação do segundo. Durante meu trabalho de campo, nas entrevistas e conversas informais conduzidas com funcionários destas organizações, me foi relatado que a pesquisa empreendida por Friedman teria enfrentado vários problemas. O primeiro foi o desentendimento entre a autora e os pesquisadores angolanos, que teriam afirmado acreditarem na feitiçaria e produzido dados em desacordo com o questionário proposto, como relatórios parciais tendentes a concordar com a existência de crianças feiticeiras, além de opinativos quanto à melhor forma de curar as crianças acusadas. Estes desentendimentos teriam ocasionado a demissão da equipe (ou, em outras versões, a recusa da equipe em continuar a pesquisa) e o retorno de Friedman à Suécia, de onde produziu a segunda versão do relatório em colaboração exclusiva com Biluka N'senga, que refez parte da pesquisa de terreno em Angola.

Algumas interpretações enfatizaram conflitos entre uma visão “externa” e “interna” do problema, não só opondo colaboradores nacionais e consultora internacional como também questionamentos por parte das instituições do governo sobre a excessiva autoridade de estrangeiros com pouco conhecimento em “assuntos internos”.

Um religioso ligado ao Centro Arnaldo Janssen, a principal instituição da igreja católica de acolhida a meninos de rua em Luanda, apontou a “visão estreita” das instituições do governo, excessivamente centradas na visão do conflito a partir da proteção dos direitos da criança. Para ele, esta perspectiva toma a criança como um indivíduo desligado de um sistema mais amplo, que envolve a família, a linhagem, seu entorno comunitário e ambiente cultural. Segundo este religioso, a abordagem do governo, ao focar apenas na proteção da criança e na agressão de um ponto de vista apenas jurídico, criminalizaria a família agressora, perdendo de vista a melhor solução para o problema que seria a reconciliação familiar, tornada impossível se a família é criminalizada por agressão e se amedronta diante das leis e do governo⁹.

9 O Centro Arnaldo Janssen se tornou referência para o caso de crianças acusadas de feitiçaria por propor a tarefa de reintegração da criança acusada na família a partir da organização de reuniões familiares, nas quais as famílias das crianças são chamadas a exporem sua visão do problema e propor soluções. As famílias por vezes propõem “tratamentos” para a “cura” da criança acusada que incluem curas espirituais em igrejas ou com curandeiros, cujos rituais são acompanhados pelos funcionários do Centro para não redundarem em maus tratos.

Por outro lado, uma importante dirigente do INAC declarou que o relatório antropológico não tinha sido aprovado por este *afirmar* que as crianças eram *de fato* feitiçadeiras. Segundo ela, a abordagem do relatório, que procurou levar em conta concepções locais de causalidade, não poderia ser aceite pelo governo, posto que a feitiçaria seria um “erro”, “o governo não pode aceitar” a concepção de que crianças pudessem ser feitiçadeiras, e a crença na feitiçaria deveria ser desencorajada.

As divergências nas interpretações, explicações e mesmo acusações sobre a não publicação do relatório estão diretamente relacionadas às posições distintas ocupadas por cada um destes agentes (setores do governo, ONGs nacionais, ONGs internacionais, igreja católica, consultores estrangeiros) no campo da produção do fenômeno da criança acusada de feitiçaria. As críticas da instituição católica ao governo se inserem nas disputas entre as diferentes formas de abordar o problema das crianças acusadas, uma enfatizando os direitos da criança de um ponto de vista jurídico e estatal e outra, apontando para a reintegração na família a partir de seus pressupostos culturais (Pereira,2008). Já a ênfase numa visão “interna”, seja ela nacional ou local, sobre a questão da criança acusada que procura desqualificar uma visão “estrangeira” do problema, aparece de forma mais ambivalente. A recusa da publicação do relatório por parte do governo (INAC) aparentemente deslegitima a posição de uma especialista “estrangeira” através da acusação de crença ou apoio a crença na feitiçaria. Entretanto o relatório publicado é fruto de uma parceria entre uma instituição nacional (INAC) e uma internacional (UNICEF) que prima pela visão modernizante, ao legitimar uma narrativa unificadora e universalista sobre feitiçaria. Esta narrativa exclui tanto percepções “tradicionais” baseadas na crença da feitiçaria (expressas pelos pesquisadores angolanos bakongo) ou as recomendações quanto necessidade de tomar em consideração a “perspectiva local” das autoridades tradicionais. O que aparece como uma posição naciocentrada reflete dissensões internas (entre posições locais e estatais) associadas às contradições das recomendações de organismos internacionais. Estas tentam combinar de forma pouco congruente e pouco clara o respeito pelos direitos humanos à atenção a culturas e poderes locais (ver por exemplo as recomendações do relatório da Unicef 2010).

Cabe ainda uma observação sobre a omissão dos nomes envolvidos nesta polêmica. Esta foi uma opção deliberada na escrita deste texto, na medida em que boa parte das informações obtidas na pesquisa de campo se deram num contexto muito sensível de acusações e contra-acusações entre pessoas e instituições. O *rumor* foi a forma central de produção e gestão dos conflitos que

emergiram no processo da produção e da (não) publicação do relatório antropológico. Sei que ao omitir nomes – que entretanto não são difíceis de serem identificados internamente ao contexto das ONGs e organismos governamentais de proteção à criança em Angola – corro o risco de reproduzir a mesma lógica de produção de rumores para a circulação e o controle de informação. Lógica esta que, aliás, guarda muitas semelhanças com a lógica da feitiçaria, no sentido da canalização de ressentimentos e produção de bodes expiatórios a partir da desconfiança e da tentativa de produzir o controle num contexto de incertezas (Stewart e Strathern, 2004). Todavia este risco é menos danoso do que acirrar mais as animosidades ao apontar diretamente pessoas que me forneceram informações baseadas na confiança e no sigilo.

África do Sul e o Relatório Ralushai

Num período anterior aos acontecimentos de Angola, a África do Sul assistiu, entre os anos 1980 e 1990, uma explosão de ataques, linchamentos e assassinatos de supostos feiticeiros, levados a cabo por populações, principalmente jovens e adolescentes, a revelia do Estado. Foram reportados quase 400 casos de assassinatos relacionados à acusação de feitiçaria entre 1985 e 1995 (Niehaus 2001).

Este fenômeno foi detectado principalmente na Northern Province, num período de transição do regime do *apartheid* para a democratização. Estavam em desenvolvimento conversações e acordos entre o governo do *apartheid* (comandado pelo Partido Nacional) com lideranças ligadas ao ANC/African National Congress, principal organização política africana, ilegal desde os anos 1960. Nelson Mandela fora solto no mesmo ano de legalização do ANC, 1990. Em 1993 terminou legalmente o regime do *apartheid* e em 1994 eleições foram realizadas, dando início a um inédito regime de maioria com o governo do ANC.

Niehaus (2001) atribui a emergência da ansiedade relacionada à feitiçaria neste contexto, entre vários fatores, ao clima de expectativa e incerteza reinante durante este período na qual a instabilidade e certo vázio político na transição de poder fez emergir jovens lideranças insatisfeitas com a ocupação dos mais velhos no sistema de poder pós *apartheid*. Durante o período mais duro de ilegalidade do ANC, aos mais jovens foram incumbidas as ações radicais de guerrilha urbana, reagindo às violentas políticas repressivas do *apartheid* e produzindo novos fatos políticos e midiáticos de resistência popular. Com a soltura das lideranças políticas mais velhas, o retorno de

exilados às negociações e a iminente tomada de poder pelos quadros organizados do ANC, o partido teria passado a prescindir das ações juvenis, que teriam assim se ressentido da perda de espaço político. As ações populares de limpeza de feiticeiros (*witch cleansing*), voltadas principalmente contra pessoas idosas, mais pobres e fragilizadas, trariam em seu bojo um caráter de moralização e espera messiânica, de reordenamento do social, ao mesmo tempo que sua inversão do ponto de vista da retomada da ação repressiva pelos jovens contra os mais velhos.

Em 1995, na esteira da produção de novos mecanismos políticos e jurídicos de superação do *apartheid* e de criação de uma “nova” sociedade sul-africana foi criada a “Comission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province”, mais conhecida como “Comissão Ralushai”, liderada pelo antropólogo que dá nome à comissão, Prof. Ralushai. Também compunham a comissão um professor de direito, um pastor (também magistrado), um advogado, um chefe “tradicional”, o presidente do conselho sul africano de curandeiros tradicionais, um teólogo, um militar e um político. O relatório foi publicado em 1996 e foi alvo de um intenso debate na medida em que, pela primeira vez, se propôs explicitamente uma nova forma do Estado sul-africano reconhecer e encarar a “realidade” da feitiçaria e propor mecanismos jurídicos para a sua regulação.

O Relatório Ralushai atribuiu o crescimento da perseguição popular aos feiticeiros à “lei dos brancos”, ou seja, ao “Witchcraft Supression Act”. Esta lei, de 1957, reproduziu as leis britânicas da virada do século XX que tornava crime a acusação de qualquer pessoa como feiticeiro. Entendendo a feitiçaria como uma superstição diabólica e sem fundamento, a lei pretendia suprimir o circuito de acusações e violência propagado pela feitiçaria através da repressão aos acusadores, supondo que o desenvolvimento da civilização ocidental, através da cristianização e da educação, se encarregaria de dirimir as crenças mais arraigadas que sustentam as acusações de feitiçaria. A feitiçaria era entendida do ponto de vista colonial não como um crime, mas como uma superstição que levava aos crimes propriamente ditos, de acusação, perseguição e assassinato de supostos feiticeiros. Criminalizando os curandeiros que identificavam feiticeiros, a proibição da feitiçaria criminalizava, por extensão, as práticas relativas à cura. A ausência de distinção nos termos da lei entre *witch* e *witch doctor* e a punição de pessoas que possuíssem objetos considerados “mágicos” se prestava a esta desarticulação do sistema mágico-religioso local.

As leis coloniais que criminalizavam a acusação de feitiçaria eram vistas pelos nativos como uma lei injusta ou mesmo como uma aliança com os feiticeiros, na medida em que o regime colonial reprimia justamente os considerados protetores da comunidade, os curandeiros, chefes e

sacerdotes que acusavam os malfeitores místicos em prol do bem comum.

O Relatório propôs, em resumo, que se abandonasse o pressuposto colonial de que a feitiçaria seria abandonada à medida do “desenvolvimento civilizatório” e que se reconhecesse a feitiçaria como uma “realidade” africana, que exigiria soluções propriamente africanas. Ou seja, que o sistema judiciário reconhecesse a feitiçaria como crime, tal como é entendido popularmente. Sugeriu a produção de mecanismos legais para processar e julgar feiticeiros. O Estado, tomando em suas mãos as denúncias contra feiticeiros através de mecanismos legais para processá-los judicialmente, produziria a diminuição da descrença popular frente à lei, evitando os ataques mortíferos a feiticeiros e garantindo os direitos dos acusados. O relatório propôs assim, a substituição do “Witchcraft Supression Act” por um “Witchcraft Control Act”.

Para que o sistema jurídico pudesse julgar adequadamente os supostos feiticeiros, emergiria como figura central no processo jurídico a figura do curandeiro tradicional, ou advinho (*sangoma*) como especialista capacitado para identificação de feiticeiros. Para atuar como auxiliares dos juízes e intermediários entre estes e população local, seria necessário, para este fim, o reconhecimento do curandeiro tradicional como uma figura distinta do feiticeiro (“corrigindo” a ambiguidade da legislação colonial que não distinguia *witchdoctor* e *witch*) e a regulação dos curandeiros tradicionais pelo Estado.

O Relatório aconselhou a forma jurídica praticada nos Camarões, onde os sacerdotes tradicionais (*ngangas*) são auxiliares dos juízes. Possuindo o “terceiro olho” são os únicos capazes de identificar corretamente os feiticeiros. Repõe-se, como no caso camaronês, o dilema da ausência da prova material, central no direito positivo que é substituído pelo aval qualificado do *nganga* (Fisiy e Geschière 2001).

O debate gerado a partir da publicação do relatório foi repleto de críticas. A maior parte delas centrou-se na proposta do Estado reconhecer a feitiçaria, dando aval à ideia de que as acusações a feiticeiros teriam fundamento. Outras críticas centraram-se no questionamento da “africanização” do sistema jurídico e os riscos sobre as liberdades liberais e universais, a incompatibilidade entre os dois sistemas, a retomada do dualismo jurídico que marcou o sistema do *indirect rule* e do *apartheid*, o questionamento da concepção de feitiçaria como algo especificamente africano¹⁰. O exclusivismo racial presente nesta concepção foi um tema importante.

10 Para uma abordagem que, inversamente, procura pontos de aproximação entre o reconhecimento da feitiçaria e o liberalismo jurídico, Tebbe 2007.

As leis “africanas” de combate à feitiçaria se aplicariam aos brancos e outros grupos minoritários dentro da África do Sul? As realidades “africanas” seriam racialmente ou culturalmente determinadas?

Outro ponto interessante do debate foi a tentativa de estabelecer uma linha demarcatória entre feiticeiros e curandeiros, quando do ponto de vista antropológico, esta distinção não é evidente, pondo ao encargo do Estado criar critérios que ele não seria capaz de produzir quanto a esta distinção (Niehaus 2001, Harnischfeger 2001)¹¹.

Indirect Rule e assimilacionismo português – combate à feitiçaria e razão de Estado

As leis coloniais anti-feitiçaria no império britânico de certa forma estabeleceram um paradoxo com relação ao princípio geral do *indirect rule* (governo indireto) que tem por base o reconhecimento de dois sistemas legais regulados – o sistema civil, colonial, “branco”, regrado por “leis universais”, e o sistema colonizado, “nativo”, regulado pelo sistema consuetudinário sob direção de chefes locais reconhecidos ou designados pela “administração” local. Havendo uma instância reconhecida de regulação de conflitos locais, através das chefias locais e dos tribunais “costumeiros” regidos por um suposto “direito consuetudinário”, as leis anti-feitiçaria seriam uma das raras leis do sistema colonial a regularem diretamente conflitos locais. Ou seja, elas apareciam como uma intervenção excessiva das leis coloniais (“leis dos brancos”) ao “costume”.

As leis anti-feitiçaria eram muito variáveis no espaço colonial britânico quanto ao seu detalhamento (podiam ser punidos não apenas os acusadores, mas também pessoas que se faziam passar por feiticeiros, pessoas que alegam o poder de enfeitiçar etc.), à severidade das penas bem como ao valor das multas e o tempo das detenções – quando havia. Eram mais duras na Rodésia, por exemplo, punindo não apenas o acusador, mas o *witch doctor*, quem foi à cerimônia do ordálio, etc. Em Gana, por outro lado, uma pequena multa punia apenas o acusador (Browne, 1935).

Por sinal, na década de 1930 instaurou-se um debate aceso entre administradores, antropólogos, juristas e outros profissionais sobre a pertinência e eficácia destas leis nos domínios britânicos. O número 8 da revista *Africa* de 1935, foi totalmente dedicada ao tema da feitiçaria. Organizada pelo antropólogo Evans-Pritchard, contém análises e etnografias antropológicas sobre

11 Em 2004 na África do Sul foi aprovado o “Traditional Health Practitioners Act”, visando, pela primeira vez, licenciar e regular a prática dos curandeiros (Tebbe 2007).

as várias cosmologias e práticas concernentes à feitiçaria em diferentes espaços africanos, além de artigos de juristas, militares e administradores questionando a consistência, a eficácia e o significado para as populações nativas das leis anti-feitiçaria. Boa parte dos articulistas relatava a sensação de incompreensão das populações quanto à justiça da lei, se sentindo desprotegidas frente aos feiticeiros que, segundo estas populações, se tornavam ainda mais impunes.

Do ponto de vista da “missão civilizatória britânica”, a crença na feitiçaria e os julgamentos aos feiticeiros pelo ordálio estavam na base do que deveria ser extirpado do continente africano, tal como a “escravidão”, as guerras inter-tribais e o sacrifício humano (Lorde Lugard, apud Fields 1982). Entretanto, a par da boa consciência civilizadora, pode se pensar, de acordo com Fields, que o que estava na base do paradoxo acima referido, da proibição das acusações de feitiçaria no contexto do *indirect rule*, era o próprio risco da imposição da pena capital pelo tribunal costumeiro ao suposto feiticeiro¹². Isso, do ponto de vista de implantação da ordem colonial significava um desafio à soberania do Estado, a quem cabe o monopólio legítimo da violência, ou, em última instância, embora não acionado com frequência no estado colonial, o direito de matar (Fields 1982, 576-77).

Sendo assim, as leis anti-feitiçaria relacionam-se não apenas com a imposição de uma “ideologia” civilizatória baseada no cristianismo, no direito natural ou nas concepções do direito positivo, mas sobretudo com a imposição da ordem colonial e da soberania do Estado colonial. Todavia, é também devido à necessidade de impor a ordem – e principalmente de mantê-la – que percebe-se uma enorme flexibilidade na aplicação da lei a nível local. O custo de impor leis à revelia, o risco de convulsões sociais ou crescimento do medo e ansiedade coletivas atribuído ao aumento da feitiçaria, as limitações do aparato repressivo em fazer valer a lei em todo o território, bem como o cálculo de não intervir mais que o necessário nas formas de resolução local foram fatores importantes que explicam as práticas de “vista grossa” em diversas situações de resoluções de conflito que envolveram a feitiçaria no contexto colonial, tal como apontado no contexto das colônias britânicas (Harnischfeger 2001).

O sistema colonial português, mesmo tendo por característica uma concepção assimilacionista e de centralização administrativa, manteve o enquadramento dos poderes locais, reconhecendo e nomeando chefes locais (chamados *sobas* ou *régulos*) necessários como correia de

12 A pena ao feiticeiro podia variar dependendo do mal causado: uma multa, a expulsão da aldeia, sua venda como escravo ou o sacrifício.

transmissão da autoridade colonial. A estes eram atribuídos múltiplas obrigações como recolher impostos, recrutar trabalhadores, manter a ordem. Dentro desta última atribuição estava explicitamente a tarefa de “opor-se à prática de bruxarias e adivinhos e muito especialmente das que representam violência contra as pessoas” (Decreto lei 23.229 de 1933, apud. Conceição Neto 2004). Entretanto, não promoveu qualquer lei específica de supressão ou regulação da feitiçaria ou de acusação de feitiçaria. A subordinação do chefe local ao chefe de posto ou outras autoridades administrativas garantia a subordinação da instância local ao sistema geral. A legitimidade das chefias locais frente as populações garantia o funcionamento da ordem colonial¹³.

Não conseguimos obter dados suficientes para avaliar como na prática os conflitos relativos à acusação de feitiçaria eram resolvidos a nível local no período colonial, em Angola especificamente. Faltam dados primários que nos permitam avaliar como intervinham atores importantes, como chefes de posto, régulos e chefes tradicionais ou curandeiros em situações concretas de conflitos envolvendo feitiçaria. Entretanto algumas fontes missionárias permitem entrever como eram resolvidos certos conflitos a partir da atuação de missionários como mediadores, tanto de conflitos locais, como de questões que envolviam a população nativa e a administração colonial.

No caso do norte de Angola interessa perceber o papel das diferentes igrejas cristãs, pois a consolidação do poder português na região foi fortemente dependente da implantação da missão católica em 1881 e da habilidade política do padre Antônio Barroso que lá permaneceu durante 10 anos. Numa região disputada por várias potências coloniais, o missionário teve que equilibrar a influência da chamada Missão Inglesa (igreja batista) para garantir a influência portuguesa na região. São vários os relatos da solicitação da mediação do religioso em querelas internas aos poderes locais e envolvendo populações e autoridades coloniais (Brásio 1954). As mediações realizadas por religiosos são relatadas tanto por missionários católicos (Brásio 1954) como também batistas (Grenfel 1998) desde o começo do século. A disputa dos agentes religiosos nestes conflitos dá conta da sua atuação de formas distintas e assumindo uma variedade de papéis (Vos 2005) como parte interessada na relação entre locais e administradores.

Não é tarefa simples comparar sistemas coloniais quanto o britânico e o português, e em contextos distintos, sobretudo com a ausência de fontes primárias e dados secundários finos para o

13 A manutenção deste sistema hierárquico e de duplicidade jurídica (sistema civil e sistema nativo) pode ser considerada também um sistema de *indirect rule*, como propõe Florêncio (2008).

caso português em Angola. Entretanto, tomando também como base as pesquisas em Moçambique (Florêncio 2008, Granjo 2011), e considerando as reflexões em torno do pluralismo jurídico em África, estas caminham no sentido de relativizar a suposta rigidez do regime costumeiro bem como os limites na capacidade de repressão e imposição do regime colonial. Assim é plausível a hipótese de que as práticas locais eram variadas tanto no contexto britânico como português, muitas vezes convergindo para mesmo tipo de soluções. Ou seja, a adoção de soluções locais que apontam para a mediação local de conflitos sem a obediência restrita às legislações coloniais anti-feitiçaria e acompanhando o jogo de forças locais. No centro de Moçambique, entre os Ndaus, Florêncio chama atenção, por exemplo, para as situações de manipulação pelas autoridades tradicionais quanto a não reportar crimes graves que deveriam ser solucionados pela administração (2008:276). Da mesma forma, em Angola, o mesmo autor também afirma que o mesmo acontece na região do Bailundo, em Angola (2011).

No contexto britânico, as leis de supressão da feitiçaria foram levadas localmente com algum pragmatismo. Neste caso, era evidente para os administradores locais que a manutenção da ordem em muitas situações estava acima de políticas coloniais impostas de cima, havendo um certo “deixa andar” em algumas situações de acusação menos graves, adotando-se uma política de “vista grossa” em casos de conflitos cuja intervenção colonial poderia implicar em maior convulsão social, deslegitimando para além do tolerável a chefia local. Variáveis como a força relativa de cada ator local: polícia, missionários, chefes de posto, chefes locais, a importância e o tamanho das famílias implicadas por parte dos acusadores e dos acusados, a posição social destes ou a gravidade da acusação faziam parte do cálculo destes administradores para que a resolução do problema permanecesse ocultado ou resolvido a nível familiar ou local.

No caso da colônia de Angola, especialmente na área norte (de população Bakongo) as regulações de conflitos locais que exigem a intervenção colonial eram extremamente limitadas pela maior fragilidade do estado colonial português nesta região, e mais ainda pela facilidade de trânsito na fronteira norte para a colônia do Congo Belga, muito acionada como válvula de escape para situações de conflitos mais graves ou de exploração mais flagrante, mesmo antes da eclosão da guerra colonial.

Em algumas entrevistas com religiosos que aturam no norte de Angola busquei informações de como são encaminhadas as acusações de feitiçaria na área rural das províncias em Angola e no meio urbano de Luanda. Famílias mais poderosas são capazes de impor ou ocultar julgamentos de

feitiçaria à margem do controle do Estado ou com a convivência deste. Casos com pouca violência, por exemplo, costumam ser mais tolerados.

Em resumo, procurei apontar para dois aspectos presentes na implantação do estado colonial que parecem fazer sentido no período pós-colonial no que diz respeito à relação do Estado com as conturbações sociais relacionadas à feitiçaria. A primeira delas é que, mais do que o ímpeto civilizatório, a regulação da feitiçaria pelo Estado colonial estava baseada na disputa de poder no julgamento de crimes, em suma, na tentativa de monopolizar do uso da força pelo Estado. Segundo, e contrabalançando o primeiro aspecto, tanto as necessidades práticas de manutenção da ordem social como a fragilidade do Estado colonial em conter convulsões sociais e iniciativas locais de resolução de conflitos podem ter sido responsáveis pelo afrouxamento da repressão às acusações de feitiçaria.

Comparando

Uma comparação entre os casos contemporâneos angolanos e sul-africanos aqui apresentados permite estabelecer um breve quadro de semelhanças e diferenças nos aspectos dos eventos de acusação a ataques a feiticeiros, nas reações dos governos quanto a estes fatos e os processos de produção dos referidos relatórios.

Embora na bibliografia estudada não apareça com clareza o porquê dos casos de acusação e perseguição serem específicos da Northern Province na África do Sul, no caso angolano, as acusações a crianças e adolescentes (que foram os casos que obrigaram o governo angolano a tomar posição) são um fenômeno basicamente concentrado na população Bakongo¹⁴. Outro elemento comum é a disseminação das igrejas evangélicas e africanas, que vem acirrando a violência das acusações através da formulação dos discursos anti-feitiçaria que instauram uma dualidade cosmológica mais marcada, que vem reduzindo as ambigüidades típicas dos discursos e práticas anteriores sobre feitiçaria (Niehaus 2001).

O envolvimento de jovens e crianças em acusações de feitiçaria é outra novidade, embora a posição dos jovens seja o oposto em cada situação: na África do Sul os jovens são os perpetradores das acusações e em Angola, entre os Bakongo, e de forma bem incomum, as vítimas. Ainda assim, a

14 Os motivos pelos quais as acusações a crianças ser um fenômeno concentrado entre os Bakongo e não tão frequentes no resto do país não parecem ser conclusivas. Procurei apresentar algumas hipóteses em Pereira 2008.

atribuição de poder aos jovens e crianças – seja um poder místico, no caso angolano, ou pela tomada de iniciativa político-religiosa, no caso sul-africano – é significativo na mudança da balança de poder entre gerações e dos novos papéis assumidos por crianças e adolescentes na África contemporânea (De Boeck e Honwana 2000, 2005).

Do ponto de vista do Estado, os casos havidos na África do Sul provocaram um desafio ao poder constituído pela perpetração de “justiça pelas próprias mãos”. No caso angolano, o número significativo de crianças de rua indicam acusações de feitiçaria que se iniciam na esfera privada da família. O Estado angolano vem tentando reprimir e controlar, sobretudo, o papel das igrejas pentecostais, entendidas como principais fomentadoras das acusações a crianças. É fundamental compreender que o controle da chamada proliferação religiosa passa pelo controle de migração entre Congo e Angola, pois são atribuídos aos pastores de origem congoleza o foco dos distúrbios pela pregação anti-feitiçaria. A culpabilização dos pastores congolezes está na base de várias das ações e discursos de agentes do estado angolano sobre as acusações de feitiçaria¹⁵.

A comparação das diferentes formas de produção, circulação e recepção dos dois relatórios revela alguns aspectos. O Relatório Ralushai foi solicitado pelo governo e produzido por uma equipe multidisciplinar que envolvia técnicos sul-africanos e autoridades tradicionais. Esta variedade de origens dos autores do relatório pôde demonstrar vários pontos de vista sobre a questão. Foi publicado e largamente discutido (e polemizado). O relatório angolano foi solicitado pelo governo em colaboração com organismos internacionais e organizações não-governamentais e coordenado por uma antropóloga estrangeira, um sociólogo angolano com equipe local não-especializada. Reprovado pelos solicitantes, no bojo de desentendimentos de várias ordens, não chegou a ser publicado, nem seus resultados efetivamente debatidos com o argumento explícito de que apoiariam a idéia de que a criança era efetivamente feitiçeira.

Os dois relatórios – Ralushai e Friedman-Nsenga – chamam atenção para a “realidade” da feitiçaria pela persistência de sua crença – recusando a perspectiva ocidental de, à partida, recusar a existência da feitiçaria. Se o relatório angolano apresentava uma perspectiva mais “cientificista”, procurando as causas de tal persistência em fatores como pobreza, subdesenvolvimento e

15 Não só do Estado angolano. Um espaço importante para a observar as percepções dos angolanos tem sido os fóruns de discussão na internet e os comentários nos jornais *on line*. Embora restrita a uma pequena camada que tem acesso à internet, cuja boa parte está fora do país, a observação dos comentários sobre notícias relacionadas à feitiçaria são relativamente muito numerosas e repletas de comentários negativos aos Bakongo, às igrejas pentecostais e africanas e ao suposto “atraso africano” pela continuidade da crença na feitiçaria. Sobre rumor, internet e constuição da nação, ver Trajano 2001.

desestruturação social, em nenhum momento apontou para a necessidade de dirimir a crença na feitiçaria das populações implicadas. Todavia, alguns dos colaboradores da pesquisa angolana acreditavam efetivamente na feitiçaria e incorporaram estas convicções nos relatos de pesquisa e supostamente por isto saíram do projeto. No caso do Relatório Ralushai, havia um *sangoma* e um chefe tradicional ativamente envolvidos na sua produção e defensores explícitos da realidade e efetividade da feitiçaria.

Quanto à valorização de “autoridades tradicionais” e formas locais ou “tradicionais” de resolução e regulação de conflito há algumas distinções importantes entre os dois relatórios. No sul-africano, o curandeiro tradicional é a peça fundamental, o avalista do processo jurídico que se pretende instaurar contra acusados de feitiçaria. No relatório angolano ele é posto no mesmo lugar – negativo – do pastor pentecostal. Para os autores do relatório angolano, as “autoridades tradicionais” são a únicas instâncias a serem acionadas na resolução do conflito, mas não se discute ali como seriam encarados os recursos místicos necessários para o julgamento da pertinência da acusação. Entendendo a feitiçaria apenas como uma crise no sistema social e de parentesco bakongo, os aspectos místicos e religiosos envolvidos nas concepções locais são relegados a um segundo plano no relatório não publicado. Esta percepção é evidente no relatório Friedman-Nsenga pela secundarização do personagem do adivinho ou curandeiro que não é considerado como peça importante nos julgamentos tradicionais.

Conclusão

A pergunta que moveu este texto – por que o relatório angolano não foi aprovado e o que isso revela do Estado angolano na sua relação com “realidades africanas” e conflitos não passíveis de serem abrigados pelo direito universalizante – abre várias pistas que aqui só será possível indicá-las. A primeira delas remete à dificuldade do Estado angolano de lidar com questões como descentralização e valorização de discursos culturalistas de autenticidade e politização da africanidade. Esta dificuldade tem raízes na recente guerra civil, que opôs o partido no poder, MPLA, e a UNITA. A guerra civil (e antes dela, a guerra de libertação) alocou os dois partidos numa polaridade ideológica na qual o MPLA se encontrava no pólo “modernizante”, urbano e pluri-racial e a UNITA explorou até onde pôde discursos de autenticidade e resgate da “Angola profunda” de base rural anti-aculturativas. Não raro o líder da UNITA, Jonas Savimbi, se utilizou da acusação

de feitiçaria para expurgar e assassinar dissidentes e controlar populações pelo terror¹⁶. Assim, a crescente ênfase na valorização da “africanidade” encontrada em discursos oficiais na África do Sul pós *apartheid*, como o reconhecimento da feitiçaria como realidade “africana”, é bastante difícil de ser verificada entre elites angolanas ligadas ao partido no poder.

O governo angolano tem sido inconsistente na discussão sobre o lugar político, administrativo e simbólico das autoridades tradicionais. O reconhecimento da incontestável legitimidade que os chefes tradicionais exercem sobre as populações rurais e a necessidade de contar com estas autoridades para governar vem exigindo entretanto que o governo do pós-guerra ensaie algumas formas de delegação de poderes administrativos e políticos num Estado que permanece altamente centralizado (Orre 2008).

No começo de 2002 foi realizado pelo Ministério da Administração do Território o “I Encontro Nacional sobre Autoridade Tradicional em Angola” (houve um segundo, em 2006). Teve caráter mais “culturalista” do que realmente dedicado a pensar na possibilidade de combinar direito positivo e tradicional; mais de reconhecer notáveis locais do que discutir formas juridicamente válidas de regulações de conflitos locais. O caráter folclórico e culturalista vem se configurando numa “tradição” do Estado angolano de perceber a diversidade cultural e política do país. Esta postura sugere que as autoridades tradicionais vem merecendo mais um lugar como correia de transmissão na administração de Estado, de forma muito semelhante ao período colonial (Florêncio, 2011: 108) do que como um locus de produção de poder local com certa autonomia, traduzindo um pluralismo jurídico mais efetivo.

Cabe evidentemente apontar para os paradoxos da construção deste duplo sistema – universalista e local ou “tradicional” – no que tange as contradições inerentes entre o sistema moderno e universalista, fundados na visão liberal e universalista do direito, e o sistema hierarquizado e gerontocrático do “poder tradicional”, que entra frequentemente em choque com direitos humanos e democracia, fundados na noção de indivíduo. Sobre estas incompatibilidades e contradições às tentativas de regulação do poder tradicional nos modernos estados africanos, alguns autores têm sido referência para os casos moçambicano e angolano. Florêncio (2008) propõe a noção de *neo indirect rule* para analisar as continuidades das práticas coloniais e pós-coloniais quanto ao aproveitamento das autoridades tradicionais pelos Estados pós-coloniais. Orre (2008) se

16 Todavia ver Brinkman 2003 para os casos de punição por feitiçaria e traição envolvendo o MPLA na Frente Leste, durante a guerra anti-colonial.

dedica a análise sobre instrumentalização partidária das autoridades tradicionais pelo Estado angolano (comparado ao moçambicano) no pós-guerra.

Ainda pode-se assinalar que, se as autoridades tradicionais estão integradas no Estado angolano sobretudo no aspecto intrumental da administração (Orre 2008), este mesmo Estado restringe autoritariamente os espaços nos quais as autoridades tradicionais podem atuar. Assim, as tentativas de pensar a ação das autoridades tradicionais em dimensões jurídicas e políticas não previstas pelo Estado, como julgamentos de crimes tal como estes são entendidos localmente, nem sequer é posta em debate. A evidência desta posição está na recusa do Relatório Friedman-Nsenga, que não sugere outra solução que respeitar e reforçar formas locais de resolução de conflito baseados na autoridade dos “mais velhos” e chefias locais.

Não encontrando qualquer forma reconhecer a “realidade da feitiçaria” como constitutiva de um universo social a ser levado em algum nível de consideração, resta ao Estado angolano não tomar conhecimento nos casos que são resolvidos a nível local ou, quando o fenômeno ganha uma visibilidade impossível de ignorar, como no caso das crianças acusadas de feitiçaria, atribuí-lo ou à pobreza e subdesenvolvimento, retomando os mesmos argumentos de ordem pragmática e modernizante, ou dirigir às igrejas pentecostais e africanas, especialmente as vindas do Congo, a responsabilidade pela *deturpação* de práticas culturais supostamente harmônicas e não ameaçadoras da ordem até a disseminação pentecostal.

Referências Bibliográficas:

ASHFORTH, Adam, 1998, Witchcraft, Violence, and Democracy in the New South Africa. Cahiers d'études africaines, Volume 38, N. 150. p. 505 - 532

BAYART, Jean-François, 1993, The State in Africa: the politics of the belly. Londres: Longman.

BRINKMAN, Inge, 2003, “War, witches and traitors: cases from the MPLA's Eastern front in Angola (1966-1975)”. *The Journal of African History*, v.44 i.2 p. 303-323.

BROWNE, Major G. St. Orde, 1935, “Witchcraft and British Colonial Law. *Africa*, n. 8, 481-487.

CCF/Christian Children Fund, 2003, “Diagnóstico realizado no município de Mbanza Congo”. Luanda.

CIEKAWY, Diane, 1998, “Witchcraft in Statecraft: Five technologies of power in Colonial and Postcolonial Kenya”. *African Studies Review*, vol. 41, nº 3:119-141.

CIEKAWY, Diane e GESCHIERE, Peter, 1998, “Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa”. *African Studies Review*, vol 41, nº 3: 1-14

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John (orgs.), 1993, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

_____, 1999, “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”. *American Ethnologist* 26, n.2: 279-303.

DE BOECK, Filip, 2000, “Le ‘Deuxième Monde’ et les ‘Enfants-sorciers’”. *Politique Africaine. Le Dossier Enfants, jeunes et politique*, nº 80: 32-57.

_____. 2004, “On Being Shege in Kinshasa: Children, the Occult, and the Street”. In: F. De Boeck, M.F. Plissart. *Kinshasa: Tales of the Invisible City*. Ghent/ Tervuren: Ludion/Royal Museum of Central Africa.

_____. 2005, “The divine seed: Children, gift and witchcraft in Democratic Republic of Congo”. In: F de Boeck, A. Honwana (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.

DE BOECK, F. & HONWANA, A., 2000, “Faire et défaire la société: enfants, jeunes et politique en Afrique: introduction au thème”. *Politique Africaine. Le Dossier Enfants, jeunes et politique*, nº 80: 5-11.

_____, 2005, “Introduction : Children & Youth in Africa : Agency, Identity and Place”. In: F de Boeck, A. Honwana (eds.), *Makers & Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey.

DOUGLAS, Mary, 1970, “Introduction: Thirty years after Witchcraft, Oracles and Magic”. In: M. Douglas.(ed.). *Witchcraft, confessions and accusations*. Londres: Tavistock.

FIELDS, Karen E., 1982, “Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa: Culture and the State in Marxist Theory”. *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 16, No. 3, pp. 567-593.

FISIY, Cyprian e GESCHIERE, Peter, 2001, “Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: interactions between popular, academic and state discourse”. H. Moore e T. Sanders. (eds.). *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the occult in Postcolonial Africa*. Londres: Routledge.

FLORENÇIO, Fernando, 2011, “Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo”. *Antropologia Portuguesa*, nº 28, pps. 95-134.

FLORENÇIO, Fernando, 2008, “Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?” *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), 369-391.

FRIEDMAN, Kajsa Ekholm e N’SENGA, Biluka Nsakala, 2002, *Estudo sobre as crianças em situação de risco nas províncias de Zaire, Uíge e Luanda*. Relatório Preliminar. Luanda.

GESCHIERE, Peter, 1997. *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Virginia: University Press of Virginia.

GRANJO, Paulo, 2011. Julgamentos de feitiçaria, hegemonias locais e relativismos. Publicado em <http://www.buala.org/pt/a-ler/julgamentos-de-feiticaria-hegemonias-locais-e-relativismos>

GRENFELL, F. James, 1998, *História da Igreja Batista em Angola (1879-1975)*. BMS.

HARNISCHFEGER. Johannes, 2001, “Witchcraft and the State in South Africa”. *African Legal Studies*. Vol 2. University of the North Press (Africa do Sul),78-115.

MELLAND, Frank , 1935, “Ethical and Political Aspects of African Witchcraft. *Africa*, n. 8, p. 495-503.

MENESES, M. Paula G., 2009. “Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, Dezembro 2009: 9-42

MESAKI Simeon, 2009. “Witchcraft and the law in Tanzania”. *International Journal of Sociology and Anthropology* Vol. 1(8) pp. 132-138, December, 2009

MOLINA, Javier Aguilar, 2005, *The Invention of Child Withes in Democratic Republic of Congo: social cleansing, religious commerce and the difficulties of being a parent in a urban culture*. Save The Children UK.

MOORE, Henrietta e SANDERS, Todd (eds.), 2001, *Magical Interpretations, Material*

Realities: Modernity, Witchcraft and the occult in Postcolonial Africa. Londres: Routledge.

NETO, Maria da Conceição, 2004, “Respeitar o passado – e não regressar ao passado: contribuição ao debate sobre Autoridade Tradicional em Angola”. *1o Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional em Angola*. Ministério da Administração do Território. República de Angola.

NIEHAUS, Isak, 1998, “The ANC’s Dilemma: The Symbolic Politics of Three Witch-Hunts in the South African Lowveld, 1990-1995”. *African Studies Review*, vol. 41, n. 3: 93-118.

_____, 2001, *Witchcraft, Power and Politics: exploring the occult in the South African lowveld*. University of Michigan University Press.

ORRE, Aslak, 2008, “Fantoches e Cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique”. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 17/18. p. 139-178

PEREIRA, Luena, 2008, “Crianças Feiticeiras: reconfigurando família, igrejas e Estado no pós-guerra angolano”. *Religião & Sociedade*. v.28, p.30-55.

PEREZ Helena e BENGÉ, Casimira, 2006, *O Impacto das Acusações de feitiçaria contra crianças em Angola: uma análise na perspectiva da proteção dos direitos humanos*. Luanda: INAC/UNICEF.

ROBERTS, Clifton, 1935, “Witchcraft and colonial Legislation. *Africa*, n. 8, p. 488-494.

ROWLANDS, Michael, WARNIER, Jean-Pierre, 1988, “Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon”. *Man*, New Series, vol. 23, n. 1: 118-132.

SCHATZBERG, Michael G., 2000. “La sorcellerie comme mode de causalité politique”. *Politique Africaine. Le Dossier Povouirs Sorciers*, nº 79 : 33-47.

STOBART, E., 2006, Child Abuse Linked to Accusations of “Possession” and “Witchcraft”. Research Report 750. Department for Education and Skills. UK. <http://www.dfes.gov.uk/research/data/uploadfiles/RR750.pdf>.

STEWART, Pamela J. STRATHERN, Andrew .2004. *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.

TEBBE, Nelson, 2007, “Witchcraft and Statecraft: Liberal Democracy in Africa” *The Georgetown Law Journal*. Vol. 96. Pp.183-236.

TRAJANO FILHO, Wilson, 2001, “A nação na web: rumores de identidade na Guiné-

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano IX, NºXVI, Janeiro/2016

Bissau.” In. Peirano, Marisa (org). *O dito e o feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará. P. 85-112

UNICEF 2010. *Children Accused of Witchcraft: An anthropological study of contemporary practices in Africa*. Dakar.

VOS, Jelmer A., 2005, *The Kingdom of Kongo and its borderlands: 1880-1915*. Thesis Doctor of Philosophy in History. School of Oriental and African Studies.

RESENHA - Achebe and Friends at Umuahia: The Making of a Literary Elite Terri Ochiagha

Ana Luiza de Oliveira e Silva¹

Dados da obra

Título: Achebe and Friends at Umuahia: The Making of a Literary Elite

Autora: Terri Ochiagha

Data de publicação: 16 de Abril de 2015

País: Reino Unido

Editora: James Currey - www.jamescurrey.com

ISBN: 9781847011091

Número de páginas: 216

A presente resenha apresenta o livro, ainda inédito no Brasil, da Dr.^a Terri Ochiagha, pesquisadora visitante na Universidade de Sussex, Reino Unido², intitulado *Achebe and Friends at Umuahia: The Making of a Literary Elite*. A pesquisa, da qual esse livro é o resultado, foi iniciada em 2012 a partir da constatação de que os mais eminentes literatos da Nigéria do período pós-colonial – nomeadamente Chinua Achebe, Elechi Amadi, Chike Momah, Christopher Okigbo e Chukwuemeka Ike – haviam estudado em uma mesma escola: *Government College, Umuahia*. Este centro de educação britânico forma, juntamente com *Government College, Ibadan* e *King's College, Lagos*, um triângulo educacional no sul Nigeriano cujos vértices, em alguma medida, relacionam-se à trajetória dos alunos e professores tratados pela autora. Mas é na instituição mais a leste, em Umuahia, que Ochiagha concentra seu estudo, entendendo-a como um lugar privilegiado para o florescimento intelectual e literário de meninos que lá estudaram entre as décadas de 1930 e 1950.

Além de situar as experiências de outros futuros escritores, como Gabriel Okara, I.N.C. Aniebo e Ken Saro-Wiwa (especialmente em seu capítulo 7)³, que também haviam estudado na *Government College, Umuahia*, a autora foca sua pesquisa prioritariamente em cinco futuros

1 Doutoranda em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista da CAPES – Processo nº 3348/2015-06. Email: aluidos@usp.br

2 Para outros dados da autora: <http://www.sussex.ac.uk/profiles/339685> Acesso em 23/10/15.

3 Segundo Ochiagha, em comunicação feita em 21 de Outubro de 2015 no contexto dos seminários *Africa Talks* da Universidade de Birmingham, intitulada *The real Achebe school: reconsidering the emergence of first-generation Nigerian writing*, o capítulo 7 de seu livro vem posteriormente e em resposta aos apontamentos de uma banca avaliadora. Apesar de ser um capítulo que quebra o fluxo do livro, a autora o vê positivamente, entendendo-o como um elemento que tem contribuído para algumas das resenhas favoráveis que seu livro tem recebido.

luminares da literatura Nigeriana. Suas abordagens para a representação de realidades africanas são diferentes, mas se complementam de maneira a que os autores possam – como Ochiagha lindamente conclui seu capítulo 8 – brilhar como um. Dessa forma, a autora examina de que maneiras a educação recebida em Umuahia, bem como a relação de amizade criada no ambiente escolar, inspirou a verve e subsequente percurso literário daqueles garotos, que por sua vez estabeleceram parâmetros no campo da literatura africana.

Inserindo-se no contexto da virada materialista que, desde o início do século XXI, passa a ser priorizada na análise de textos produzidos a partir da década de 1960, o estudo de Ochiagha comporta importantes contribuições para o campo dos estudos africanos, da história cultural e da crítica literária. Através da noção de terceiro espaço de Homi Bhabha, a autora lança luz sobre as relações entre a educação na África Britânica e o despertar político-literário dos autores que produzirão trabalhos notáveis no período do pós-independência.

Para além da relevância que Ochiagha observa na relação de amizade e influência recíproca entre Achebe, Amadi, Momah, Okigbo e Ike, a autora se ocupa de outros elementos como: o alto nível dos docentes selecionados para lecionar em *Government College, Umuahia*, com titulações em Oxford e Cambridge; a capacidade extraordinária de alguns daqueles professores (especialmente de História e Língua Inglesa), bem como sua excentricidade; a existência de uma rica biblioteca e o fortíssimo incentivo à leitura dado aos alunos; e o estímulo à escrita criativa através de uma cultura de produção de revistas de circulação interna na escola. Estes são alguns dos ingredientes do que Ochiagha chama a “fórmula mágica” que engendra a florescência do talento literário em alguns dos estudantes daquela escola, sendo que alguns aspectos duradouros dos trabalhos daqueles escritores são tributários do período que passaram naquela instituição específica.

Ochiagha compõe um panorama bastante completo da época e contexto que são seus objetos de estudo, ao mesmo tempo em que traça linhas de ligação com as vidas e obras dos autores até a década de 2010, entrelaçando histórias e compondo, em um arco temporal mais amplo, uma reconstrução impressionante, cujos elementos foram costurados a partir de fragmentários documentos. É através de sua escrita leve e sensível que vemos o cenário cultural da Nigéria ser deslindado, ampliando a compreensão histórica a respeito daquela região e contribuindo de forma singular para o estudo da emergência da literatura africana. Por meio de detalhes que vão aos poucos se conectando para formar um quadro multifacetado e, ao mesmo tempo, conciso, Ochiaga apresenta, de maneira fascinante, a trajetória escolar, intelectual e literária de Chinua Achebe e seus amigos.

Entrevista: Percurso Artístico do Angolano Eleutério Sanches

Por Carlos Alberto Alves¹

Eleutério Sanches é poeta, artista plástico, músico e professor de Artes Plásticas. Nasceu em Luanda, Angola, em 1935. Antes de vir para Portugal estudar Belas Artes na Escola Superior de Belas Artes de Lisboa (ESBAL), em 1962, já se ocupava do desenho, música, pintura e teatro. Durante uma década foi monitor de pintura no departamento de ergoterapia do Hospital Júlio de Matos, em Lisboa. Os trabalhos artísticos do artista plástico Angolano foram expostos na sua terra natal, na Alemanha, na Áustria, nos EUA, em Macau, em Portugal e noutras partes do mundo. Esta entrevista foi realizada em Lisboa no mês de agosto de 1997.

Como nasceu o seu gosto pela pintura e pelo desenho?

O gosto pela pintura e pela linha nasceu desde criança. Gostava de desenhar na areia sem levantar a mão. Isto continua a ser legível nos trabalhos que faço onde o cromatismo está sempre presente. É uma constância na evolução do meu percurso onde há uma constante gráfica e cromática. O que me parece muito importante para quem cultiva as artes.

Alguns pintores não dão muita importância ao desenho. São opções. Eu, sou daqueles que, pelo contrário, dão realmente muita importância ao desenho. Neste aspeto é necessário passar pela iniciação académica correta, ainda que esse conhecimento ou aquisição possa ter uma via autodidata.

Porém, sem dúvida, a arte como exercício da liberdade é algo que permite sempre ao artista libertar-se de certos cânones, se for caso disso. O desenho é muito importante, porque é uma área de uma riqueza inesgotável. No grafismo livre, como daquele que parte do vocabulário geométrico, tenho desenvolvido uma gramática que é sempre suscetível de se multiplicar quer através das linguagens dos materiais quer através da investigação do próprio suporte ou espaço compositivo.

Em Luanda, tive contactos que funcionaram como estímulos, catalisadores que favoreceram o desenvolvimento do desenho. O contacto com o professor e escultor David Sousa, a quem eu mostrava de vez enquanto, os meus desenhos, foi importante. Dele ouvia críticas construtivas que foram úteis para a minha carreira. O contacto também com alguns amigos e compatriotas, como o escritor Henrique Lopes Guerra (com o qual exercitei a observação direta), foi também muito útil.

¹ Doutor em Identidades Práticas e Representações do Mundo Contemporâneo, especialidade em História Política e Relações Internacionais pela Universidade de Coimbra. É professor na ilha de S. Vicente, Mindelo, Cabo Verde, África Ocidental. Email: caa30@hotmail.com.

Com ele procurei, através da observação atenta, a paisagem e a figura humana. Ainda hoje continuo com o gosto especial pela anatomia que me vem dessas primeiras experiências. A leitura do corpo humano apaixona-me. Em Luanda, entre outras, fiz uma experiência juntamente com o Rodolfo Teixeira e o Henrique que foi uma das minhas primeiras exposições.

Sofreu algumas influências?

A escola que tínhamos em Angola no meu tempo de estudante era empírica. Porém, havia troca de impressões com os que desejavam cultivar-se nessa área. Não havia uma Escola Superior de Belas Artes. Por isso, vim estudar para Lisboa. No contacto com a História da Arte, a certa altura, passámos a reconhecer grandes modelos que na cultura portuguesa e universal, nos influenciaram positivamente. Em Portugal, um dos casos que mais me impressionou foi o de Almada Negreiros. Era um homem profundamente ligado à linha e ao grafismo. Deixou uma obra muito singular com muita força e com muito gosto pela geometria e pelo número.

Para só falar de alguns impressionaram-me ainda outros trabalhos de artistas universais como: Miguel Ângelo, Leonardo Da Vinci, os artistas da escultura grega, cujas obras são de grande qualidade e elevação. É impossível qualquer estudioso não ficar impressionado com as suas obras e não colher deles ensinamentos que nos poderão ser sempre úteis, ainda que cada um tenha a sua maneira de criar e executar.

Como caracteriza o seu percurso artístico?

A primeira fase caracteriza-se por um desenvolvimento muito gráfico. Nesta fase, o grafismo desenvolveu-se a branco sob fundo negro. A motivação é essencialmente angolana com predominância da figura humana. Nessa altura o embondeiro já era uma das minhas paixões. Isto ligado à paisagem. É uma fase em que predomina o ambiente angolano suburbano e urbano.

A segunda fase caracteriza-se por um expressionismo interpretativo das figuras características de Angola, das características de África e de Luanda que é o meu berço. Esta fase é importante, na medida em que me deu alguns benefícios, em termos de estímulo, para depois me projetar na arte sem perder as características africanas.

Costumo disciplinar a minha obra. As minhas exposições costumam ter títulos que têm a ver com os ciclos que vou desenvolvendo. Há um ciclo a que eu chamei “Alquimia da Árvore”.

O embondeiro é uma árvore muito angolana, com uma robustez visível, com um apelo dramático enorme que transmite muito da nossa alma africana. É o vitalismo da África. Árvore

mítica, com uma carga telúrica muito grande. Nesta fase, o embondeiro começa a ser tratado graficamente para depois evoluir para um cromatismo sóbrio.

Ao observarmos o ciclo evolutivo do embondeiro, constatámos que há um tratamento morfológico gráfico característico. Este, mais tarde, estará ligado ao cromatismo onde há um tratamento técnico muito rigoroso, em termos cromáticos resultado de uma alquimia muito morosa que só é possível fazer no tempo sobre posições várias. Assim, apetece, realmente, comparar a própria árvore com o ser eleito. A árvore nasce, cresce, dá flores e frutos. É todo este processo que é comparável àquilo que eu chamo “Alquimia da Árvore”.

A minha experiência no Hospital Júlio de Matos teve um componente profundamente didática. Qualquer experiência pode ser didática. Tudo é aprendizagem, e ali aprendi bastante na medida em que tive um contacto com pessoas cujos problemas eram fundamentalmente de foro psíquico. A ergoterapia tem a função de ocupar as pessoas com problemas psíquicos, para assim se libertarem em tarefas que as possam ajudar a resolver os seus conflitos íntimos. Foi uma experiência importante. Lidei com registos vastíssimos de casos diferentes em que aprendi imenso. As coisas existem na nossa consciência em termos de arte. A partir daí, fiquei muito interessado pela pintura psicopatológica. Alguns quadros clínicos, que cheguei a conhecer e que me impressionaram pelos aspetos relativos aos esquizofrénicos, por exemplo. Verifica-se uma arte de grande riqueza e exuberância. Há fases de grande fecundidade, em termos produtivos, alternadas com fases de depressão. São aspetos que me tornaram ainda mais humano e me aproximaram do sofrimento dos outros. Assim, passei a compreender melhor toda a humanidade que nos envolve e de que fazemos parte.

Que balanço faz destes anos de trabalho?

O processo criador é complexo e difícil de avaliar. Tenho tentado disciplinar a minha obra por ciclos ou fases, linguagens e temas. As coisas acabam por se interpenetrar, embora possamos diferenciar os diversos ciclos que são definíveis e unidos uns aos outros.

O ato criador é múltiplo e busca a unidade. É muito difícil, à margem deste processo, que é dinâmico, falar dele próprio, ainda que seja preciso e importante fazê-lo também como exercício de introspeção. De facto, o meu processo é profundamente dinâmico, e hoje cada vez mais gosto de me socorrer de todos os instrumentos de estudo sem preconceito, ainda que tenha objetivos concretos a atingir.

Aquilo que há de transcendente no artista, ou seja, aquilo que é a sua própria mensagem

deve ser revelado. Isto permitirá aos outros uma leitura artística global. Se este aspeto for legível poder-se-á colher, enfim, uma universalidade de sentimentos, uma pedagogia positiva para evolução desta humanidade cheia de inquietações, sofrimentos e problemas em coexistência realmente dramática. A arte tem uma dimensão terapêutica que me parece muito importante. Pessoalmente, ocupo-me disso.

Na sua arte busca elementos tradicionais africanos?

A arte tradicional africana é matriz da arte do mundo.

Para nós, que nascemos em África, é natural que não nos afastamos mas procuramos cada vez mais penetrar nela. Por exemplo, a arte tchokwe, que é rica com as suas mitografias, transmite-nos um grande peso simbólico. No seu tratamento morfológico encontramos uma grande carga mítica, que é de uma execução elaborada. Isto apaixonou-me.

É a partir da matriz africana que eu parto para o universal. Pode-se ser africano, sendo também profundamente universal ao mesmo tempo. Não vejo nenhuma incompatibilidade nisso.

Na música tive várias influências. Em Luanda, havia uma música de matriz urbana e suburbana. Não posso deixar de falar de Liceu Vieira Dias (Carlos Aniceto Vieira Dias)², que criou um suporte rítmico, e que outros – muito poucos – infelizmente terão ficado com essa herança cultural. Há, de facto, alguns músicos angolanos que guardam essa matriz. Ainda bem. Hoje sinto que a nossa música precisa de retomar essas raízes, realmente importantes para (re) construir a autenticidade da música que é a nossa. Estou a falar, em termos urbanos e suburbanos, de uma música que tem a ver com a vivência da cidade e do campo.

Já não falo da música étnica, própria dos povos de Angola. Houve algumas recolhas feitas pela Companhia de Diamantes de Angola muito importantes.

Porém, Liceu é uma referência que continua a ser muito interpretada. Seria muito útil que os compositores e os músicos atuais retomassem, com humildade, esse património onde ainda haverá certamente muito que aprender.

Que recordações guarda do convívio com Liceu Vieira Dias?

Convivi com Liceu Vieira Dias. Assisti a ensaios do “Ngola Ritmos” com todos os elementos do grupo. A convivência com eles foi muito agradável. O Liceu expressava-se com muita

2 Um dos fundadores do grupo musical *Ngola Ritmos* que teve um papel crucial na divulgação da música angolana dos anos 40 e 50 do século XX. Esteve preso por razões políticas no campo de concentração do Tarrafal em Cabo Verde.

coerência e tinha as suas convicções próprias. Era uma pessoa que defendeu sempre a harmonia. Não só a harmonia musical, mas também entre todas as pessoas. Portanto, quando falo dele faço-o com admiração e afeto. Todas as recordações que tenho dele são as de um ser hospitaleiro, bom, simples e sem nada de artificial.

Qual foi a sua experiência no teatro?

Fiz teatro radiofónico.

No grupo dos “Jograis de Angola” aprendemos a dizer poesia. Tivemos um jornalista, que era cantor lírico, que nos ensinou a pegar num poema e a desmontá-lo, estudá-lo, adaptá-lo a uma interpretação de jogral com solistas e coros. Esta aprendizagem deu-nos bastante treino em termos do conhecimento do sentimento do ritmo, da dicção e do saborear das palavras ensinadas por Sousa e Costa. Na sua ausência, continuámos e conseguimos fazer recitais que ficaram na memória. Declamámos muitos poetas proibidos na altura. Tivemos alguns incómodos. Não obstante, conseguimos ter um percurso não muito longo mas significativo em termos de divulgação da poesia.

Como artista, acredita na capacidade de criar traços culturais que permitam analisar e explicar as diferenças de cada povo?

Acredito. As diferenças existem morfológicamente, filosoficamente e culturalmente. Nós temos o dever de conhecer, em primeiro lugar, as diferenças o que não é fácil. Depois de conhecê-las, na profundidade, é preciso um estudo continuado para ver aquilo que é comum na humanidade.

Há muito mais coisas para unir as pessoas do que aquelas que as separam. Isso é belo. É um dos grandes atributos da beleza. Isso deve dar-nos a capacidade de amar o outro e (re) conhecê-lo. Temos que entender as diferenças com muita generosidade, e não com paternalismo. Só assim podemos acentuar uma permuta saudável com todas as culturas, conhecimentos, religiões, filosofias, políticas, etc.. Tudo é património da humanidade, onde vivemos.

Até que ponto o artista, com o pincel e a paleta, pode contribuir para a construção de uma sociedade livre e justa?

O artista pode, se for culturalmente honesto. Quando ele cria, está a fazer um exercício de liberdade. Cada artista tem capacidade para desenvolver a sua arte até à exaustão. Cada artista não se esgotará em si mesmo. Essa atitude, se for transportada e se projetar com elevação naquilo que

faz, penso que vai refletir-se na humanidade.

A arte é uma área complexa, variada e suscetível de conter coisas diferentes e tão antagônicas e complexas que o espírito integrador do artista sabe harmonizar. Por isso, há muitos riscos. Assim como pode refletir uma arte terapêutica que faz bem à humanidade, pode também refletir aspetos menos saudáveis, que é necessário denunciar.

Não aplaudo os aspetos gratuitos, que só têm finalidade de ostentação, isso é pobre. Não serve para nada e não tem dimensão ética. Por isso, cria confusão, sobretudo em muita gente que não tem capacidade de avaliação conveniente, quando a arte é complexa.

Acho que os artistas, os pintores de qualquer manifestação artística, têm grande responsabilidade, porque a arte é para ficar. Por isso, ela deve ser o melhor de nós próprios. Ainda que, no melhor de nós próprios, seja difícil separar o negativo, penso que deve ser feito de tal forma que se deixa aos presentes e futuros a capacidade de optarem.

Como conjuga a escrita, a pintura e a música?

Não faço uma gestão matemática do tempo.

O processo criador não obedece a nenhuma rigidez cronológica. Falta-me sempre tempo. É a matéria-prima mais cara. É o mal da nossa época. Nós estamos completamente atingidos por demasiadas coisas que passam no mundo, todos os dias. Algumas são boas e outras más, infelizmente. Isto afeta-nos como seres sensíveis que somos. E, naturalmente, reflete-se no nosso trabalho. Pode ser motivação e estímulo para o artista.

Conte-nos um pouco a experiência de professor de Artes e de músico?

Não há professores de arte. Há pessoas capazes de iniciar os outros em arte. Estou a ensinar áreas de Artes Plásticas no ensino secundário, que passam por um diagnóstico de sensibilidade, vocação, capacidade de trabalho e gosto. Depois temos que nos debruçar caso a caso e ver o que cada aluno precisa.

Não podemos usar um método pedagógico igual para todos. Temos que nos debruçar sobre cada caso com empenho e generosidade. Por isso, é preciso ter amor pelas pessoas. Essa tem sido a minha postura, correndo riscos. Nós corremos riscos e gostamos que os alunos corram também. Por exemplo, no ato de começar a desenhar partindo de um modelo concreto, eles estão a pensar. E eu digo para não ficarem a pensar sem fazer. Isto vai dar-lhes uma capacidade de libertação que eles precisam: desenvolver os aspetos gestuais do fazer.

No fazer correm-se riscos. Isto é importante, pedagogicamente, para quem inicia os outros na arte. O nosso debruçar constante e a nossa atenção é crucial.

Como músico, sinto-me e sou um trovador. Foi sempre o meu género e o que eu fiz. Em África, há um aspeto trovadoresco que hoje não é muito visível, infelizmente. Ouve-se, nos nossos dias, muita música comercial.

A canção é um casamento de poesia com música. Faço questão de cuidar, de modo especial, os textos que costumo musicar. A poesia pode ser lida, cantada e saboreada. Deve-se partir da poesia para a música. Temos de partir sempre da música para a poesia. Isto é importante para celebrar o casamento que gera uma canção.