

Simbolização do processo político e dinamismo sociocultural numa sociedade tradicional: abordagem histórica e sistémica

INTRODUÇÃO

Nos finais do século xv, os Portugueses, com a primeira expedição de Diogo Cão, entram em contacto com o país de *Ne-Kongo*¹, um grande chefe ou um alto dignitário, cujo prestígio se estende do litoral atlântico, a partir do rio Zaire ou Congo, ao norte, até ao rio Loge ou até ao Cuanza, segundo alguns autores, ao sul, atingindo o Stanley-Pool e o Cuanza, a leste.

Toda esta região compreende a área cultural dos grupos étnicos *Congos* propriamente ditos ou *Bacongos*, formados à volta da chefatura de Mbanza-a-Kongo, designada posteriormente por São Salvador, no interior norte da actual República Popular de Angola, e espalhados pelos territórios delimitados hoje pelas Repúblicas independentes de Angola, do Zaire e do Congo. Trata-se do chamado «*Reino do Kongo*» dos cronistas, missionários e viajantes dos séculos seguintes.

As crónicas de viagens e os documentos escritos por estes autores, bem como as tradições orais por eles recolhidas, apresentam, evidentemente, o risco de projecções culturais, bem manifestadas, aliás, na própria designação de «*Reino do Kongo*». As dificuldades agravam-se quando quem recorre a tais documentos é também alheio ao contexto social e cultural desta sociedade. No fundo, é a própria noção de história que não pode ser transporta para qualquer outro contexto cultural. As observações dos missionários e viajantes são-nos transmitidas no seu estado «*bruto*», no contexto de uma determinada missão ou expedição. Com tais observações, repletas de distorções etnocêntricas, os seus autores não tinham, evidentemente, a preocupação de fazer uma análise histórica ou sociológica.

As suas informações, no entanto, são preciosas, contanto que sejam repostas no contexto concreto em que foram elaboradas e recolhidas. A sua natural subjectividade, como a de todo o observador, aliás, pode ser minimizada pela análise crítica e comparada dos documentos, pelo conhecimento das condições originais, sociais e culturais dos acontecimentos no

¹ *Ne* designa em quicongo um grande chefe ou um alto dignitário.

contexto próprio dos Congos, pela experiência vivida e significativa dos dinamismos socioculturais da sociedade congo actual². Estes dinamismos sociais e culturais observáveis actualmente são já atestados fundamentalmente nos documentos antigos que analisámos e que nos revelam as articulações essenciais da estrutura social, os mecanismos da organização política e do sistema cultural que animava a organização da vida sociopolítica do Congo. Na verdade, as estruturas e organizações fundamentais dos actuais grupos congos são ainda muito homogéneas.

As tradições orais recolhidas nestes documentos exigiram da nossa parte um exame crítico e minucioso, dada a própria essência de tais tradições, deformadas na sua natureza e na sua transmissão por factores endógenos e/ou exógenos. Com efeito, os grupos congos modificaram continuamente a sua história *conjuntural*³ para a adaptar às circunstâncias em função do grupo proeminente num determinado momento histórico ou espacial. Além disso, factos como, por exemplo, as genealogias e os mecanismos políticos da autoridade e do poder não têm o mesmo significado, relatados no âmbito das chefaturas ou na *corte do príncipe*, em presença dos portugueses.

O conteúdo destas tradições é significativo a dois níveis de expressão da história: a história ideológica, pessoal ou privada e a história objectiva, factual, impessoal ou pública. A primeira refere-se a grupos particulares e aos seus interesses específicos; o tempo é abolido e as modificações são anuladas; as posições e os interesses dos grupos são, de certo modo, fixos. A segunda é fixada nos seus traços gerais e refere-se à entidade étnica congo como tal, tendo em conta os factores de tempo e mudança.

A nossa tarefa foi distinguir analiticamente estes dois níveis, que nas tradições e nas crónicas da época aparecem confundidos e até coincidentes, examinar as tradições de diferentes origens e épocas e destrinçar os diversos planos históricos, sem o que tais tradições e informações seriam ilegíveis. A fixação nas formas móveis de uma só tradição, a de um grupo proeminente num lugar e num momento próprio, tornada a tradição *sumária oficial* que serviu de documento de base aos cronistas e missionários da época, sem a compreensão da própria essência desta tradição, sem a avaliação crítica da mudança da mesma e sem o conhecimento dos dinamismos socioculturais da sociedade congo, levou naturalmente alguns historiadores e antropólogos a uma concepção estática desta sociedade e a uma *análise* bastante sumária e superficial dos fenómenos de aculturação e de mudança⁴.

² Estas experiências foram vividas durante a nossa estada de perto de três decénios em Angola. Desde há vários anos, as nossas investigações têm-se orientado para o grupo étnico dos Congos, sobretudo no respeitante ao impacte das percepções e das representações culturais na dinâmica sociopolítica, aos movimentos messiânicos e aos processos de transição de uma sociedade de linhagem para uma sociedade estatizada. Queremos relevar a colaboração do Laboratório Nacional de Antropologia de Angola (LANA), a que estamos associados desde 1981.

³ Por baixo desta história *conjuntural*, ligada também à história *episódica*, chamada de ondas curtas, instala-se uma história de períodos muito longos, uma história lenta em deformar-se e, por conseguinte, em se manifestar à observação (F. Braudel, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1982, pp. 41-49).

⁴ Alguns estudos históricos e antropológicos revelam a confusão dos planos históricos e das tradições de diferentes origens e épocas, incorrendo em projecções e anacronismos etnocêntricos, risco que podia ser relativamente evitado. Consideram, além disso, a estrutura administrativa formal como um facto adquirido, não tendo em conta o processo de decisão política e a composição dos «dignitários», colaboradores do

O papel da etnia congo na história da África central atlântica foi determinante, sobretudo pela potente originalidade duma cultura que soube impor-se a tantos grupos marginais ou assimilar, sem perder o essencial da sua alma cultural, os contributos da cultura portuguesa, entre outras.

Tal como o podemos conhecer, baseados nos documentos europeus ou congos, o «*Reino do Kongo*» foi, como veremos, uma realidade ambígua. Sobre um fundo sociopolítico autenticamente congo desenvolveu-se, sobretudo por ocasião dos contactos com os Portugueses e os missionários europeus, um fenómeno de aculturação política e simbólica de tal modo impressionante, que oculta, ainda muitas vezes, a alguns analistas e observadores o aspecto tradicional desta grande chefatura congo.

Os grupos congos, devido à situação geográfica de Mbanza-a-Kongo como eixo central de influências dos grupos da costa atlântica e do interior do continente, encontravam-se na encruzilhada de diversas correntes migratórias e culturais⁵. A sua extraordinária faculdade de adaptação a novos modos de acção e de simbiose de modelos culturais e simbólicos em presença permitiu-lhes assimilar muitos grupos marginais com os quais entraram em contacto pacificamente ou pela força. O prestígio das suas instituições sociopolíticas foi tal que os grupos assimilados faziam questão em passar também por grupos congos. Além disso, mostraram-se, por vezes, e nomeadamente nos contactos com os Portugueses, muito receptivos a elementos culturais estrangeiros que, em determinados momentos da sua história, modificaram a cultura tradicional.

O chamado «*Reino do Kongo*» ligava-se directamente a outros reinos conhecidos e designados nestes termos, embora de maneira menos circunstanciada, pelos cronistas europeus. Estas chefaturas situavam-se (e ainda hoje continuam) todas ao norte do rio Congo: Vungo, Ngoyo, Cakongo, Cuango e Maiyombe. Só a grande chefatura de Mbanza-a-Kongo, ao sul, viria a europeizar-se. Afonso I do Congo, com efeito, inaugurou, no século XVI, a grande reforma administrativa que alinhou as estruturas políticas tradicionais com o modelo da chancelaria portuguesa. Todavia, como veremos, tal reforma foi aparente. Com os sucessores de Afonso I consolidou-se, sobretudo, o aparelho pomposo da corte portuguesa, decoro fictício que ocultaria cada vez menos a realidade.

Fazer a história da cultura dos grupos étnicos congos e a análise do seu processo político, superando querelas ideológicas e fenómenos da aculturação,

chefe-rei do Congo. Sobrevalorizam, finalmente, os efeitos do comércio europeu como factor de subversão da estrutura sociopolítica Congo. Cfr., entre outros, G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIème au XVIIIème siècle*, Paris, Hachette, 1975; W. G. L. Randles, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXème siècle*, Paris, Haia, Mouton, 1968; J. Vansina, «A comparison of the African Kingdoms», in *Africa*, Londres, xxxii, 4, 1962, pp. 324-335; «Longue distance trade routes in Central Africa», in *Journal of African History*, III, 3, 1962, pp. 375-390; *Les anciens royaumes de la savane*, Léopoldville, Lovaina, 1965; K. Ekholm, *Power and prestige. The rise and fall of the Kongo kingdom*, Upsália, Skrive Service UB, 1972; K. Thornton, *The Kingdom of Kongo in the era of the civil wars, 1641-1718*, Los Angeles, UCLA, 1979.

⁵ Desenvolvemos amplamente este tema no livro *Kongo. Le Lignage contre l'État: dynamique politique Kongo du XVIème au XVIIIème siècle*, em publicação pelo Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa. Aqui são referidos os relatos dos missionários e as crónicas de viagem, textos em que nos apoiámos para a elaboração deste artigo.

sempre superficiais, não é fácil para historiadores e antropólogos. A despeito de ou, paradoxalmente talvez aos olhos dos estrangeiros, devido a constantes flutuações, a alma da cultura congo permanece sempre fiel a si própria. Sem dúvida, a colonização introduziu factores importantes de desarticulação, como veremos. Mas é facto que os congos apareceram, ao longo da sua história, muito bem armados perante as pressões externas e mais capazes do que outros, talvez, de progresso real, contando que os juízos de valor sobre o seu devir não estejam em função de conformismos que lhes são estranhos. Esta história afigura-se-nos do maior interesse para uma antropologia do processo político africano. Dando sentido ao passado político e cultural congo, talvez nele se encontre uma chave importante para a interpretação de vários problemas graves da África estatizada de hoje.

I. A ABORDAGEM SISTÊMICA

A fim de analisar a complexidade específica da organização sociopolítica congo, a sua dinâmica interna e a evolução do processo político, julgamos que os princípios fundamentais da abordagem sistémica se revelam adequados e operatórios.

Em nosso entendimento, a abordagem sistémica não é uma *teoria*, ou seja, um conjunto logicamente coerente de proposições explicativas fundadas em alguns postulados fundamentais e não *falsificáveis* (no sentido popperiano do termo) pela experiência metódica. Não é igualmente um *paradigma teórico*, ou seja, um conjunto de proposições construídas para fundamentar um modelo de explicação, enxertado na tradição positivista durkheimiana e transposto do *princípio de causalidade* da física clássica. Ela é, sobretudo, o que Raymond Boudon chama de *paradigma conceptual*⁶, não apenas, como o indica este autor, um vocabulário de enunciação de proposições explicativas, mas também um conjunto de instrumentos intelectuais operatórios para analisar os dinamismos socioculturais de uma sociedade complexa, simplificando a análise dos seus mecanismos sem reduzir os diferentes processos aleatórios.

1. ETAPAS METODOLÓGICAS

Podemos considerar que todo o conjunto social é constituído pelo relacionamento interaccional de três sistemas. Por *sistema* entendemos todo o objecto complexo formado por elementos componentes distintos ligados entre si por um determinado número de relações⁷.

⁶ R. Boudon, «Note sur la notion de théorie dans les sciences sociales», in *Archives européennes de sociologie*, XI, 2, 1970, pp. 203-219; *L'inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, A. Colin, 1973, pp. 7-8, 13-18, 25-27 e 62-66.

⁷ J. Ladrière, «Système», in *Enc. Universalis*, vol. xv, 1973, p. 686; J. de Rosnay, *Le macroscopie: vers une vision globale*, Paris, Seuil, 1975, p. 85; J. L. le Moigne, *La théorie du système général*, Paris, PUF, 1977, pp. 45 e segs.; E. Morin, *La méthode — 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977, p. 105; W. Buckley, *A Sociologia e a Moderna Teoria dos Sistemas*, São Paulo, Cultrix, 1976 (orig. 1967), pp. 75 e segs.

Estes três sistemas são: o sistema empírico, o sistema político e o sistema de representações. O primeiro compreende a organização, por parte da sociedade, do ecossistema, dos recursos, da população, das necessidades... para a sua sobrevivência; abrange os processos pelos quais uma população se mantém em vida e se reproduz, os processos pelos quais habita, dispõe e ordena a terra conjuntamente com outras populações e, enfim, os processos pelos quais produz e troca os bens. O segundo, o sistema político, define e coordena as oposições e a cooperação na sociedade, controlando estes três processos de modo que evoluam segundo os estados preferidos⁸. A ligação, sempre problemática, entre estas duas ordens de realidade, ou entre estes dois sistemas, é imaginada num terceiro sistema de representações, que compreende os processos culturais (mais particularmente, e segundo os casos, os processos *míticos, místicos, religiosos, ideológicos...*) pelos quais a sociedade assume os outros dois sistemas.

Estes três sistemas são relativamente autónomos, no sentido de que são capazes de auto-regulação, tendo as suas *leis* próprias; não são *essências* independentes⁹ porque estão sempre em interacção na totalidade concreta da sociedade global. Não se estabelece *a priori* uma hierarquia entre estes três sistemas. Segundo os momentos históricos ou segundo os momentos da análise, um sistema regula o funcionamento dos outros e coordena as suas interacções complexas. É deste jogo de interacções entre os sistemas constitutivos da sociedade congo (dinâmica endógena) e entre estes e os de outras sociedades circundantes, mormente da sociedade portuguesa da época (dinâmica exógena), que resulta precisamente a *inovação social*¹⁰.

Numa primeira etapa tentaremos reconstituir, graças aos dados históricos sobre os Congos, esta dinâmica endógena, ou seja, as relações tradicionais dos três sistemas. Numa segunda etapa, examinaremos a dinâmica exógena, as modificações que afectaram estes sistemas após o contacto com sistemas estrangeiros.

Entre os Congos, o primeiro sistema é o de grupos seminómadas de pequena agricultura associada à caça e à colheita. O segundo articula-se com o primeiro essencialmente através da terra e do parentesco que ele organiza em «*dominium*» clânico e em sistema matrilinear sem poder distinto do poder próprio do grupo como tal. O antepassado simboliza o terceiro sistema, graças ao qual as relações individuais e colectivas com os outros dois sistemas são possíveis e vivenciais.

2. PARADIGMA CONCEPTUAL

O paradigma conceptual do modelo sistémico, instrumento que nos ajudará no decorrer desta abordagem, para ser operativo, deve justificar os dinamismos socioculturais de uma sociedade activa (que *funciona*),

⁸ V. Lemieux, *Les cheminements de l'influence: système, stratégies et structures du politique*, Quebec, PUL, 1979, p. 5; E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 50; P. C. Lloyd, «The political structure of African Kingdoms: an exploratory model», in M. Banton (ed.), *Political systems and the distribution of power*, Londres, Tavistock, 1965, pp. 72 e segs.

⁹ J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

¹⁰ R. Bastide, «La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique», in *Cahiers internationaux de sociologie*, xxi, 1956, pp. 77-99; J. W. Lapierre, *L'analyse des systèmes politiques*, Paris, PUF, 1973, p. 270; *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil, 1977, p. 291-322.

estruturada e evolutiva, e da sua inter-relação com o meio ambiente e as finalidades¹¹. Não se recorrerá a uma explicação para a ela adaptar a realidade social¹².

Este modelo constitui um ponto de partida da investigação, e não o seu termo. Este instrumento deve ser dialecticamente confrontado com a realidade social para o questionamento permanente desta mesma realidade, a fim de se poder ter um conhecimento, pelo menos relativo, cuja explicação não seja mutilação e cuja acção não seja manipulação.

Conscientemente, não pretendemos fazer uma utilização formal, linear e determinista deste instrumento, em que a problemática privilegiada é a do positivismo e do determinismo clássicos, como seja a sucessão necessária dos fenómenos observados numa temporalidade linear. O modelo da *teoria geral dos sistemas* de L. Von Bertalanffy¹³ muito dificilmente, em nossa opinião, escapa a este formalismo e determinismo complexos de um *sistema causal*. O globalismo — aquele que considera o meio ambiente — nada tem a ver com o reducionismo. A reflexão teleológica — aquela que considera as finalidades da sociedade congo, as suas solidariedades concretas de contrastes harmonizados — afasta-se da explicação linear e causal.

Da mesma forma, os modelos funcionalistas¹⁴ que definem as funções do sistema político, procurando detectar os princípios do seu funcionamento, o «como», a explicação do exterior ao nível institucional das formas directamente observáveis (os elementos só assumem significado em razão da sua situação num conjunto real ou logicamente constituído), parecem-nos inadequados para o tratamento, análise e interpretação da nossa problemática. Com efeito, tais modelos propõem uma explicação através de relações de interdependência entre as partes e o todo: cada elemento distinguido pela análise desempenha uma ou mais funções que contribuem para a existência da totalidade do *sistema*; o sincronismo do funcionamento da totalidade determina o lugar e o papel de cada elemento. Este paradigma teórico está ligado a uma concepção cíclica da temporalidade, sendo particularmente sedutor para os adeptos da *racionalidade tecnocrata*¹⁵.

Recusando a história e o processo evolutivo, estes modelos não elucidam a natureza do sistema político, o *porquê* que ultrapassa o nível institucional das relações internas que o poder coordena. O sistema político congo, como veremos, é portador de elementos fracamente integrados,

¹¹ J. L. le Moigne, *op. cit.*, p. 34; E. Morin, «Éléments pour une anthropologie», in *Tel-Quel*, 58, 1974, p. 46: «L'intelligibilité du système ne peut être trouvée seulement dans le système lui-même, mais dans sa relation avec l'environnement; cette relation n'est pas une simple dépendance, elle est constitutive du système.»

¹² R. Creswell, *Éléments d'ethnologie*, Paris, A. Colin, 1975, pp. 4-49.

¹³ L. Von Bertalanffy, *General system theory*, Nova Iorque, Braziller, 1968 (trad. fr. Dunod, 1973).

¹⁴ T. Parsons, *The system of modern societies*, N. J., Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971; G. Almond, «A functional approach to comparative politics», in J. S. Coleman e G. A. Almond (eds.), *The politics on the developing areas*, Princeton University Press, 1960; D. Easton, *A systems analysis of political life*, Nova Iorque, Wiley and Sons, 1965; *A framework for political analysis*, N. J., Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965; M. Fortes, E. E., Evans-Pritchard, *African political systems*, Londres, Oxford University Press, 1948; J. Middleton e D. Tait, *Tribes without rulers*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958; J. Maquet, *Pouvoir et société en Afrique*, Paris, Hachette, 1970.

¹⁵ H. Jamous e P. Gremion, *L'ordinateur au pouvoir. Essai sur les projets de rationalisation du gouvernement et des hommes*, Paris, Seuil, 1978.

aberto às tensões e antagonismos, afectado pelas estratégias de indivíduos e de grupos.

O paradigma teórico *sistémico*, enxertado no materialismo histórico de tradição marxista¹⁶, é o da explicação pela unidade dos contrários (*contradição*) e sua acção recíproca. Esta renovação *sistémica* da sociologia de tradição marxista permite-lhe fugir ao determinismo rígido do materialismo histórico e à sofisticação funcionalista do estruturalismo¹⁷. Assim os sistemas sociais não são totalidades concretas, mas teias de relações de acção recíproca construídas segundo as necessidades da problemática: elas *atravessam*, de certa forma, as totalidades concretas tomadas como objectos de investigação.

O materialismo histórico e dialéctico forjou os seus conceitos e as suas teorias num contexto sociocultural particular. Por conseguinte, devem ser *desideologizados* e reajustados a outros contextos históricos concretos, caso ainda se considerem pertinentes mesmo nestes contextos diferentes.

Pelo contrário, julgamos que outras dialécticas, que não a da unidade dos contrários, se revelam muito adequadas para a explicação sociológica e ultrapassam os bloqueamentos e as compartimentações da investigação antropológica. Trata-se, sobretudo, das dialécticas da ambivalência, da alteridade e do paradoxo¹⁸. A grande vantagem epistemológica da abordagem sistémica é a de propor um paradigma conceptual interdisciplinar, a par de uma abordagem histórica, permitindo introduzir nos modelos de explicação o *aleatório*, a *desordem* e o *improvável*.

Este paradigma conceptual parece-nos pertinente nas investigações sobre os dinamismos da simbolização política e o imaginário social. O real não se reduz ao que é actualizado e, por conseguinte, objectivável. O simbólico pode ser pensado como um potencial de significações que ultrapassa indefinidamente o conjunto das significações actualizadas no discurso das racionalizações ideológicas e da racionalidade científica¹⁹.

II. O PPROCESSO POLÍTICO TRADICIONAL

Consideramos o político como um processo de regulação e de acção colectiva na sociedade global. Concebemo-lo como um processo que define e coordena as oposições e a cooperação num grupo, uma vez que pode simultaneamente relevar de estruturas homólogas e constituir práticas antagónicas, ou seja, ser ao mesmo tempo estruturado e estruturante. Além disso, diz respeito ao controlo da organização, e não apenas às relações de poder consideradas isoladamente umas das outras. Parece-nos, pois, que este conceito é adequado, na medida em que exprime, ao mesmo

¹⁶ Y. Barel, *La reproduction sociale: systèmes vivants, invariance et changement*, Paris, Anthropos, 1973; M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973 (cf. III-2 «Logique dialectique et analyse des structures»).

¹⁷ Cf., por exemplo, a frequência do termo *função* em obras da escola althusseriana, como N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968, e M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, pp. 170-172.

¹⁸ E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, pp. 109-127; G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, pp. 52-60; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 296, 366, 475 e 496.

¹⁹ D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

tempo, as relações entre elementos heterogéneos e revela a dinâmica interna da sociedade congo.

A estruturação sociopolítica articula-se com o sistema empírico, através da terra, suporte de relações colectivas de linhagem, e através do parentesco e das alianças, prática e estratégia da definição e da identificação do grupo. Por outro lado, o dinamismo fundamental que constitui e move a sociedade congo só pode ser apreendido através das representações móveis que os congos criam de acordo com o meio ambiente natural e humano. As *estruturas* sociopolíticas percebem-se e explicam-se pela colectividade estruturada, por conseguinte, a um segundo nível de sentido, em termos de simbolização. O substrato concreto da estruturação sociopolítica só é concebível a partir do sistema de representações que a fundamenta e a reactualiza.

1. RELAÇÕES DE FORÇA E RELAÇÕES DE PODER

Os grupos congos estão na encruzilhada de diversas correntes migratórias, abertos a uma rede de interpenetrações e de contactos, vindos da costa atlântica e do interior do continente. A etnia congo é, na realidade, muito complexa. Caracteres de unidade e de heterogeneidade entrecruzam-se.

Dentre os caracteres de homogeneidade podem relevar-se os da organização política em grandes chefaturas de direito sagrado, da estrutura social segmentária, do equilíbrio mantido entre matrilinearidade e grupo paterno e do sistema de representações simbolizado nos cultos paralelos dos espíritos ctónicos ou da terra e dos antepassados.

O mecanismo do processo político assenta num sistema de parentesco preciso e numa política de alianças bem definida. As relações colectivas de linhagem através da terra e do parentesco constituem a prática e a estratégia da definição e da identificação dos grupos. Este processo contínuo é o mecanismo normal resultante dos fenómenos migratórios e da assimilação progressiva de grupos heterogéneos, constituindo, no princípio, grupos de descendência matrilinear, mas, mais tarde, articulados entre si localmente por meio de relações patrilineares, assegurando assim a coerência interna do equilíbrio político tradicional.

É um processo constante de ajustamento interno aos factores de compressões ecológicas, demográficas, económicas e políticas ou de ambições pessoais. Se a descendência fosse o principal factor estrutural, os problemas concretos da organização sociopolítica não seriam resolvidos. A organização da vida faz-se em termos de relações patrilineares e de alianças, a fim de que as ambiguidades de estatuto, definidas em termos de descendência clânica, possam ser acomodadas de modo a assegurar a legitimidade de residência num novo «*dominium*» e o seu usufruto. Factores múltiplos, a ambição pessoal entre outros, podem inverter uma ordem, uma estrutura fundada idealmente em genealogias.

A segmentação e a formação de um novo grupo constituem, assim, um meio de evitar o monolitismo social, o domínio da matrilinearidade sobre os indivíduos, e de interditar a emergência de um poder individualizado, institucionalizado e fora da vida quotidiana e doméstica, permitindo à sociedade viver sem conflitos desestruturantes.

e de se sentir sempre ameaçado pelos seus sobrinhos uterinos no interior do seu próprio grupo.

Para constituir o seu próprio grupo autónomo, um homem deve ter uma terra e possuir uma autoridade legítima sobre essa terra e sobre o seu grupo. É o pai que mais facilmente concederá a terra e a consagração ritual do poder que fundamenta a posse estável e plena da terra recebida.

Esta nova relação sociológica *pai/filho* que se instaura vale para os dois grupos interessados, sem consideração da geração, e não se limita apenas aos grupos de «*siblings*». Um homem pode ser ao mesmo tempo *pai* e *filho* de um outro, o primeiro descendendo matrilinearmente do antepassado que concedeu uma terra ao antepassado do segundo, mas, por outro lado, tendo origem directamente do segundo ou dum «*sibling*» deste. Na vida sociopolítica, a primeira relação prevalece sobre a segunda, até que o filho decida e consiga alargar a simples relação de parentesco que o liga ao seu próprio pai ou a um «*sibling*» deste a uma relação política que o constituirá chefe do grupo residente no seu *dominium*.

Assim se conjugam concretamente a estrutura da matrilinearidade e o processo político, o aspecto estático e o aspecto dinâmico, as relações de força de linhagem e as relações diferenciais de poder.

2. LÓGICA DAS REPRESENTAÇÕES E LÓGICA DA INSTITUIÇÃO

A correlação estreita existente entre terra e poder fundamenta-se e expressa-se num sistema de representações, nomeadamente o culto dos espíritos ctónicos e dos antepassados.

Um chefe não pode exercer sobre um novo «*dominium*» e sobre o seu grupo um poder legítimo e eficaz se este poder e a pessoa do chefe não forem aprovados e consagrados pelos antepassados e pelos espíritos ctónicos, os verdadeiros proprietários do solo. Grandes iniciados tornaram-se os *ministros* dos espíritos ctónicos e foram encarregados de descobrir sobre toda a nova terra o espírito que aí reinava antes de consagrar, em nome deste espírito, o chefe desta terra, que, por sua vez, podia consagrar outros chefes. Foram esta emanção e esta cedência progressivas do poder de direito sagrado que criaram a rede de vínculos rituais que serviu de estrutura de base àquilo que os cronistas de viagem denominaram o «*Reino do Kongo*».

A segmentação contínua dos grupos congos, função da sua própria sociologia, coloca-lhes constantemente o problema de se definirem, antes de mais, em relação a si próprios e de se identificarem, em seguida, em relação aos outros. Dispor de uma terra só tem sentido em correlação estreita com uma autoridade legítima e eficaz e um sistema de representações que, ao mesmo tempo, liga e valoriza terra e poder. Estes três elementos assumem estruturas sociais elementares de parentesco real ou sociológico, impedindo assim a atomização anárquica e caótica da sociedade e do poder.

Não há chefe de terra distinto do grupo. É precisamente porque o chefe representa o grupo que a sua autoridade é sancionada no plano simbólico. O chefe é o símbolo individualizado e o lugar aparente do poder real do grupo. Esta simbólica liga o chefe congo aos valores sagrados da terra, ao culto dos espíritos do solo e aos valores mágicos da «*feiticeira*»

Estes valores exprimem e realizam, simultaneamente, num plano superior ao das contingências habituais, uma autoridade que emana sempre do grupo, de que o chefe é o porta-voz, da solidariedade de sangue e assegura a autonomia, a segurança e a prosperidade deste grupo.

Por outro lado, os valores simbólicos do poder do chefe advêm-lhe do exterior. Assim, a consagração dum chefe está ligada a casamentos obrigatórios com mulheres de origem do grupo que cede os elementos do poder. Este processo torna-se, por conseguinte, objecto de trocas, trocas análogas às que animam a política dos casamentos e das alianças entre grupos. Os fundamentos simbólicos do poder podem, em princípio, consolidá-lo eficazmente. Mas, de facto, trocam-se e traficam-se, como qualquer outro instrumento do poder, a terra e os próprios homens. A sociedade que os concebe, como numa tendência para uma estruturação mais sólida, não se submete a eles sem primeiro harmonizar todos os interesses e todas as possibilidades em presença. O efeito mais evidente destas simbolizações do poder é a sua despersonalização.

Violar o poder de ordem sagrada, baseado na lei ancestral de que o chefe é o porta-voz e o árbitro dos conflitos pela *palavra*, é introduzir a ruptura fatal. A grande subversão, trazida pelos Europeus, das relações sociais e políticas congos foi a destruição rápida dos dois valores complementares da terra, o poder de direito sagrado e a simbolização ctónica tradicional, como veremos em seguida.

III. A INOVAÇÃO SOCIAL E A MUDANÇA DO PODER POLÍTICO

Os Portugueses pretenderam transformar o Congo num *reino* cristão, ponta de lança da conquista espiritual da África, crendo que a acção missionária e a introdução de novos modelos culturais fariam dele uma réplica perfeita do reino de Portugal. Afonso I do Congo, por outro lado, empenhou-se totalmente na obra de transformação do poder político. Introduziu no Congo o estilo da chancelaria portuguesa e «*poliu*» o Congo com a organização política e administrativa europeia. Enviou uma embaixada a Lisboa, que regressou, acompanhada de *gente do ofício* que devia transformar a aldeia residencial («*mbanza*») de Afonso I em palácio real e fazer adoptar uma terminologia pomposa, uma espécie de *basilotropia* à moda da Monarquia Portuguesa. Esta embaixada trouxe consigo também o *Regimento* — recolha de instruções e recomendações codificadas em 1512 por D. Manuel I —, que definia as relações políticas, comerciais e culturais entre o Congo e Portugal²¹.

A nova estrutura política formal veiculada quer pelo *Regimento*, quer pelo sistema simbólico das ideias, crenças e cultos europeus, afectou fundamentalmente os sistemas político e simbólico tradicionais. As tentativas de adopção dos modelos absolutistas de D. Manuel I no Congo não resultaram. Além disso, os instrumentos necessários à governação centralizada e personalizada trazidos pelo *Regimento* eram inteiramente

²¹ O texto do *Regimento* está publicado por A. Brásio, *Monumenta missionaria Africana*, 1, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1952, pp. 228-253 (docs. 65-66).

estranhos às concepções e às práticas tradicionais. Em nenhum período da história o *rei* do Congo teve os meios de centralização, personalização e institucionalização formal do poder; em nenhuma época ele dispôs dos instrumentos necessários à governação centralizada dos grupos políticos tradicionais. Esta justaposição de concepções e de práticas estrangeiras não passava de um decoro fictício que não mudava, fundamentalmente, a cultura Congo e o processo político tradicional.

Este processo mudou, a um nível mais profundo, quando certos grupos procuraram, para além dos novos formalismos importados, mas por meio deles, atingir o nó vital da própria cultura congo. Atacando o fundamento vital da própria cultura, ou seja, o sistema de representações, onde se situa o nível mais profundo da mudança ou a inovação propriamente dita, estes grupos, como veremos, reinterpretaram os contributos políticos e simbólicos estrangeiros e reelaboraram uma nova prática e uma nova racionalidade do poder²².

Trata-se, julgamos, de uma das épocas mais interessantes da criatividade sociológica congo, ao nível social, político e cultural.

1. AS DUAS LÓGICAS DE SIMBOLIZAÇÃO POLÍTICA: A LINHAGEM VERSUS O ESTADO

A dialéctica do processo político tradicional é concretamente mantida pela aliança entre duas linhagens: a matrilinearidade do chefe, donde lhe advém a autoridade, e a matrilinearidade de seu pai, donde lhe advém o poder²³. Este processo permite estabelecer, simultaneamente, a perenidade do grupo e do conjunto de linhagens sempre em tensão, a especificidade de cada uma das linhagens e o controlo da identidade individual graças à filiação.

visa-se assim evitar o despotismo que resultaria da colisão da autoridade e do poder num só lugar, o filho como filho, a sua matrilinearidade ou a de seu pai. A relação invertida e deslocada entre a lógica dos valores e legitimações — a legitimação matrilinear é produzida nas relações patrilaterais — permite à sociedade reproduzir-se sem conflitos destruturantes.

Todavia, à medida que os grupos se enraízam nas suas novas terras, em algumas gerações, este regime doméstico de grupos familiares restritos é posto em questão pelas estratégias da *feiticaria* e pela concentração do poder em grupos patrilaterais, com o conseqüente isolamento do colectivo de linhagem e dos seus chefes tradicionais. A unidade política passa a ser constituída pela aldeia, e não pela matrilinearidade. O poder entra num circuito fechado, baseado numa rede de vínculos rituais e numa terra determinada.

As possibilidades oferecidas a cada geração e às ambições de cada indivíduo envolvem uma luta constante pelo poder. Este torna-se então objecto de trocas. O prestígio dos novos chefes entra em concorrência com o dos antigos, acabando por o eliminar. A luta pela hegemonia

²² Desenvolvemos amplamente este tema no livro *La symbolisation politique. Le «prophétisme» Kongo au XVIIIème siècle*, Munique, Londres, Weltforum Verlag, 1980, pp. 83-125.

²³ Entendemos por *poder* a capacidade efectiva e os meios concretos de coerção no exercício da acção política e por *autoridade* o fundamento mítico do poder, o princípio da sua justificação.

continua sempre aberta. Foram, sem dúvida, estas áreas assim definidas por uma rede mais ou menos fluida de relações de «*leadership*» que foram denominadas *reinos* pelos primeiros cronistas europeus e pelo uso que dessas crónicas fizeram alguns historiadores e antropólogos contemporâneos. O grande chefe preponderante num momento dado e numa determinada terra era o *rei*.

A este problema de poder outros sobrevêm, nomeadamente os relacionados com a posse fundiária, a sucessão e a herança. Estes problemas permanecem latentes ou suportáveis até ao momento em que o contacto com novos modelos de organização política e novas ideias, crenças e cultos veiculados pelos Europeus revelam estes problemas e as possibilidades de os ultrapassar.

Afonso I do Congo viu no cristianismo um meio de reforçar a sua autoridade, tirando partido do facto de o novo ritual, associado a estes navegadores longínquos e estrangeiros, revestir a aparência mítica²⁴. Adoptado por Afonso I, o cristianismo tornou-se um dos símbolos de pertença a uma *nobreza*, a um grupo de *dignitários*, e um meio de se colocar ao nível da *modernidade*. Além disso, a nova religião, aliada ao *Regimento*, com a sua hierarquia, organização e disciplina, podia permitir uma certa centralização do poder na chefatura de Mbanza-a-Kongo.

Com a apropriação do cristianismo como suporte ideológico do poder, a partir de Afonso I, autoridade e poder, concentrados nos grupos patri-laterais, reforçaram-se, com a consequente destruição do equilíbrio político tradicional em proveito apenas de uma das partes.

Com o zelo de neoconvertido, Afonso I cometeu o erro de pretender impor a sua crença pela força a todo o povo, exigindo a destruição de todos os *feitiços*, como relata Pigafetta²⁵. Tais *feitiços*, contudo, constituíam o nó vital da cultura congo e representavam o poder de direito sagrado e os espíritos ctónicos. Os modelos culturais ancestrais eram assim destruídos nos seus fundamentos. A nova investidura do *rei* do Congo era desprovida do carácter sagrado, da referência aos antepassados e aos espíritos ctónicos. Se o contacto com os Portugueses agravou os litígios da posse fundiária, isso deveu-se menos à introdução de uma nova economia do que à distorção das relações sociopolíticas, pela destruição dos dois valores complementares da terra, o poder de direito sagrado e os valores simbólicos ctónicos.

Certos chefes congos entram então num sistema político formal e monolítico: uma autonomia do político em relação ao social e uma tentativa de emergência do poder individualizado, institucionalizado e fora da vida quotidiana e do regime doméstico começam a manifestar-se.

Ao longo da história do Congo que analisámos, o chefe instituído e consagrado ritualmente, o *rei*, podia pessoalmente ser temível, uma figura excepcional como *Lukeni*, o grande chefe consagrado de outrora, o *fundador* do «*Reino do Kongo*»; mas nem ele nem os seus sucessores puderam modificar o sentido da história. As tentativas de territorialização, de separação entre autoridade doméstica e poder político, de absolutismo

²⁴ F. Pigafetta e D. Lopes, *Relatione del Reame di Congo e delle circonvicine contrade, tratta dalli scritti e ragionamenti di Odoardo Lopez Portoghese per Filippo Pigafetta*, Roma, B. Grassi, 1591, pp. 80 e segs.; B. da Gallo, «*Relations, 1694-1718*», in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, xxxiii, 1961, p. 470.

²⁵ F. Pigafetta e D. Lopes, *Relatione del Reame di Congo [...]*, pp. 81-84.

e de pré-estatização do poder, de separação entre o chefe e o povo, de sucessão directa, de ruptura das relações patrilineares simbólicas... revelaram os sintomas duma ruptura grave no corpo social e duma situação anómica. A política dos *reis* não era a da sociedade congo como tal. A política fundamental desta, a do regime doméstico de grupos familiares restritos e da autoridade tradicional dos chefes naturais das linhagens, manteve-se inquebrantável, como hoje em dia²⁶. Às tentativas dum poder centralizado e formal do *rei* replica a resistência dos chefes naturais das linhagens.

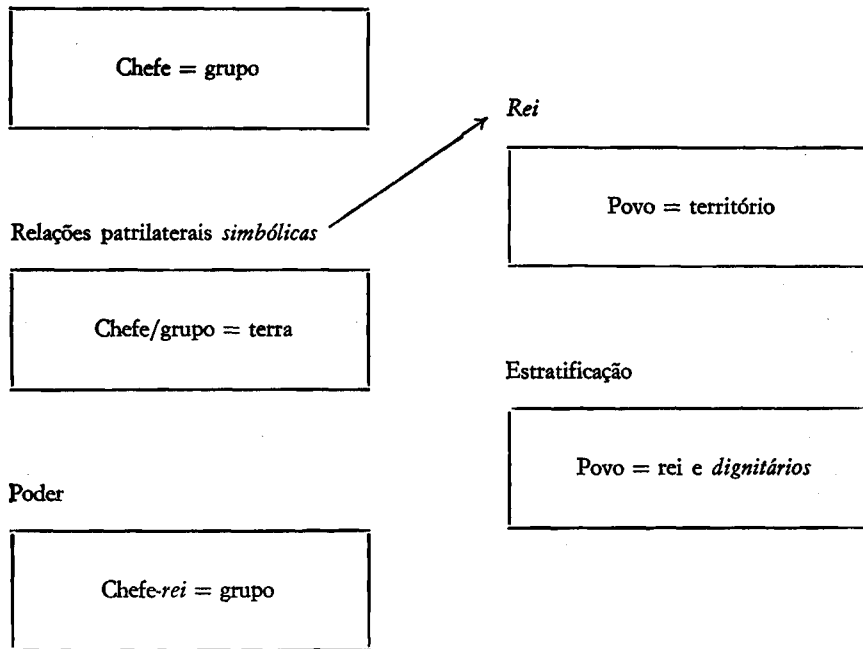
A ideologia do absolutismo e da pré-estatização reduzia as realidades do dinamismo da vida sociopolítica e da mentalidade e da cultura congos apenas a *estruturas* e *códigos* por ela instaurados na organização do poder político. Os Portugueses, introduzindo uma nova estrutura de poder centralizado e absolutista, baseado num novo código de racionalidade e de legitimação, esvaziaram a simbolização política e o dinamismo cultural congo, procurando distorcer, finalmente, a estrutura da sociedade matrilinear.

As duas lógicas, cujos processos fundamentais julgamos ter delineado, podem resumir-se no esquema seguinte:

1. *Lógica da linhagem e do poder doméstico*

2. *Lógica do Estado e do poder político*

Matrilinearidade



²⁶ Contactámos pessoalmente Pedro VII, o último *chefe-rei* congo, investido ritualmente em Mbanza-a-Kongo.

2. ANOMIA E INOVAÇÃO SOCIAL: O MOVIMENTO DO ANTONIONISMO

O reforço da vertente do poder e a sua localização sem reversibilidade pelo novo sistema político veiculado pelos Portugueses desarticularam os antigos equilíbrios entre o grupo e a chefatura e subverteram as identidades de linhagem, o que provocou um estado de anomia.

A sociedade congo viveu, ao longo dos séculos XVI e XVII, uma situação anómica e de lutas constantes pelo poder. Aos períodos de concentração do poder correspondia uma hierarquização do *rei* e dos seus *dignitários* e uma estratificação social, enquanto aos períodos de poder relativamente difuso correspondia o retorno ao conjunto de linhagem mais igualitário, com o conseqüente revigoramento da autoridade tradicional dos chefes naturais de linhagens.

Foi neste estado de confusão entre o *sistema de linhagem* e a *estrutura da realeza*, situação anómica vivamente sentida pelos Congos, que tomaram corpo as tentativas de alguns grupos que procuraram, para além dos novos formalismos importados, mas por meio deles, substituir o antigo poder sagrado por novas formas de poder, cujo fundamento e autoridade entroncavam, finalmente, nas normas tradicionais, reconstituindo, assim, a imagem da sociedade e da cultura congo.

A lógica tradicional das representações simbólicas, com a dessacralização do poder, estava confrontada com novos problemas. Tornava-se, pois, necessário procurar um novo sistema de representações, na perspectiva da cultura tradicional renovada, como fundamentação dos novos modelos de organização sociopolítica.

Assim surgiu, em princípios do século XVIII, o chamado *movimento do antonionismo*, centrado na *reencarnação* de Santo António por Kimpa Vita.

Perante o cristianismo popular europeu medieval, com as suas orações rituais, as suas superstições grotescas e os seus *ex-votos* profanos, a simbólica congo situava-se num domínio mágico análogo. Kimpa Vita *reencarnou* Santo António, representado por uma estatueta com o menino nos braços, como um princípio simbólico do poder, como um *feitigo* de chefe e como a figura do tio materno e dos chefes naturais de linhagem. A tradição do tio materno era, assim, reforçada pelo cristianismo como suporte do equilíbrio entre o grupo materno e o grupo paterno, da sucessão avuncular e do poder doméstico dos chefes naturais de linhagem. *Santo António* era equiparado ao antepassado e ao espírito ctónico, símbolo da fertilidade da terra e da fecundidade da mulher.

Agindo como *Santo António*, Kimpa Vita retomou os valores e as práticas tradicionais congos, revitalizando-os. Mais ainda, reforçou estas concepções e práticas, assimilando algumas técnicas do cristianismo: «morria e ressuscitava todas as semanas»; durante a sua *morte* ia «ao Céu para discutir com Deus os problemas da restauração do Congo e defender a causa dos Negros», como relatam as narrações dos missionários da época. Dos rituais da iniciação, os principais são sempre a simulação da morte e da ressurreição: o ritual da morte, que desvincula os iniciados da sua personalidade anterior, realiza-se num local onde antes havia uma aldeia abandonada após a morte do chefe e que era transformada em cemitério; o ritual da ressurreição faz-se numa noite de lua nova, em que os iniciados mudam de nome. Kimpa Vita realiza *milagres*, como referem os documentos, sendo

o mais importante destes *milagres* o de «tornar fecundas as mulheres estéreis». Julgamos este facto muito importante e comum a todas as sociedades segmentárias, onde o capital demográfico dos produtores é essencial para a sobrevivência do grupo.

Servindo-se de correspondências de nomes e de lugares do cristianismo («Cristo era natural de Mbanza-a-Kongo, que era Belém, e fora baptizado em Nsundi, que era Nazaré»; «Nossa Senhora nascera duma escrava do chefe Nzinga Mpangu...»), Kimpa Vita quis, provavelmente, mostrar a dinâmica das relações entre o grupo materno e o grupo paterno e legitimar as relações do poder, tentando reformar o fundamento tradicional deste, graças à simbolização estrangeira, e assimilar esta, graças àquele.

Adaptando vários elementos da simbologia tradicional, criou as insígnias do poder. Ensinava, assim, que os «Branços tinham origem numa pedra chamada *fuma* e os Negros provinham duma árvore chamada *nsanda*». Esta árvore gigante (*mulemba* ou *incendeira*), que se tornou a insígnia do movimento do antonionismo, com o seu látice, era a expressão da descendência matrilinear, símbolo da origem mítica dos Congos e da continuidade vertical do parentesco natural e da solidariedade de linhagem. Simbolizava a ligação com os espíritos ctónicos e o suporte da autoridade e da sobrevivência do grupo; por isso, os grupos nómadas levavam consigo uma raiz desta árvore, que, se pegasse de novo, era sinal de que a nova aldeia podia ser criada. Esta árvore estava ligada simbolicamente a uma outra, chamada «*nkula*», de cor vermelha. Note-se que estas três cores — o branco, o vermelho e o preto — são utilizadas em todas as iniciações rituais e estão simbolizadas em vários movimentos messiânicos contemporâneos da África Negra, como o tokoísmo, o matsouanismo e o kimbanguismo.

Sabendo que os modelos importados da organização político-administrativa e os novos conceitos da legitimação e da racionalização do poder eram estranhos às concepções e às práticas tradicionais, o que explicava o estado anómico da sociedade Congo, Kimpa Vita tentou dotar o Congo de um poder eficaz e original. Não lhe faltava autoridade, pois era chefe de uma pequena aldeia de Soyo. Instaurou uma hierarquia entre os adeptos do seu movimento. Instituiu a coersão física contra os marginais e recalcitrantes. Enviou por todo o Congo embaixadores com o título de *antonianos*. Instalou-se em Nsuku, uma pequena aldeia perto de Mbanza-a-Kongo, nome duma antepassada materna do primeiro chefe de Mbanza-a-Kongo e nome dum segmento de linhagem matrilinear, conjuntamente com o seu companheiro Barro, a quem ela chamava *S. João*, segundo os relatos da época.

Com este fenómeno de fixação territorial, Kimpa Vita reinstituuiu, julgamos, a simbolização tradicional numa relação directa e exclusiva com o seu próprio grupo matrilinear. À semelhança dos grandes chefes sagrados de outrora, retirou-se para o segredo da floresta para tomar contacto com os espíritos e encontrar junto deles a sabedoria e a ciência da governação.

Kimpa Vita foi condenada, em 1710, juntamente com Barro, à morte na fogueira, segundo o processo inquisitorial. Segundo as crónicas dos missionários, os seus discípulos espalharam a notícia de que os lugares onde os corpos tinham sido queimados se haviam transformado em dois poços profundos e que em cada um deles aparecera uma estrela. Os poços representam, provavelmente, e de acordo com simbolizações idênticas noutros movimentos deste tipo, o espírito tutelar da terra e o espírito das águas: a mulher e o espírito das águas estão associados em várias cosmogonias e

mitologias. A estrela será, quase dois séculos e meio mais tarde, a insígnia do tokoísmo²⁷.

Uma das razões desta condenação²⁸ foi, certamente, o facto de Kimpa Vita tentar o processo de inovação social e de mudança do poder em relação directa e exclusiva com o seu próprio grupo matrilinear, abolindo, assim, as relações políticas do equilíbrio tradicional entre a matrilinearidade e a linhagem patrilinear. Kimpa Vita, invocando embora a sua natureza divina («Santo António é o segundo deus...»), pretendendo com isso situar-se acima dos chefes tradicionais, não era, no entanto, o sucessor dos chefes de direito sagrado de outrora e apresentava-se como a concorrente, se não mesmo a adversária, dos chefes naturais da linhagem. Instaurando relações não demarcadas no espaço de um território de linhagem e no tempo contabilizado de uma genealogia, próprios da vida nómada e segmentária, Kimpa Vita distorceu a tradição e colocou-se fora da lei, da normatividade política tradicional.

Como nos relatam as crónicas, os discípulos de Kimpa Vita, após a sua morte, divulgaram que «morrera a forma de Santo António, mas não Santo António». O movimento do antonionismo continuou latente em cada nova época de crise no Congo. Desde então, como nos é revelado pela história contemporânea, o fenómeno messiânico assumiu sempre, neste ou noutros contextos históricos e culturais, novas formas de aculturação e de inovação sociopolítica²⁹. Ele deu origem aos movimentos messiânicos congos contemporâneos, como o kimbanguismo, o matsouanismo, o mpadismo, o tokoísmo...

Kimpa Vita foi, em nossa opinião, um personagem fundamental da sociedade congo. Se, por um lado, pertenceu ainda a estruturas antigas, fez, por outro lado, avançar o Congo para formas políticas modernas da própria organização da vida como facto cultural. Com a sua criatividade sociológica, foi a pioneira do processo de simbiose entre a tradição e a modernidade, do processo de aculturação em profundidade como resultado de uma verdadeira criação. Demonstrou, assim pensamos, que a linha de divisão entre os Congos e as nossas sociedades europeias passa talvez menos pelo desenvolvimento da técnica do que pelas transformações do processo político. Instaurando relações não demarcadas no espaço e no tempo da vida nómada e segmentária, engendrou um espaço e um tempo novo, fora do espaço e do tempo sociais tradicionais, o que constituiu, aliás, a ambivalência do seu movimento.

²⁷ Cf. o nosso artigo «Analyse sociologique du Tokoïsme en Angola», in *Anthropos*, Anthropos-Institut, 1984 (em publicação).

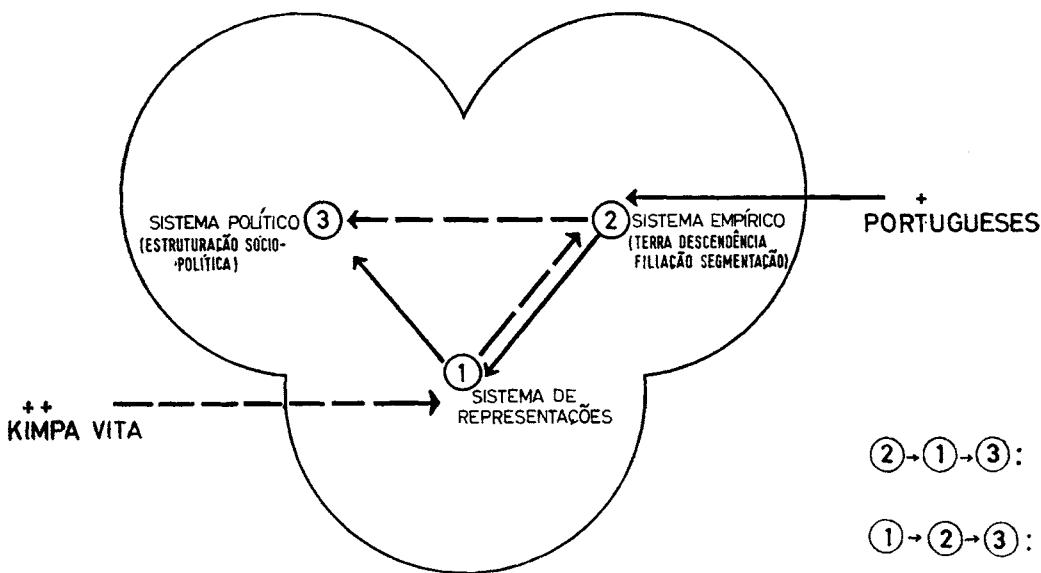
²⁸ A razão do sucesso do movimento do antonionismo é a razão mesma do seu «insucesso»: «échoué, parce que réussi», na abalizada opinião de H. Desroche, o que constitui, aliás, a essência da ambivalência dos movimentos congêneres («Les messianismes et la catégorie de l'échec», in *Cahiers internationaux de sociologie*, 35, 1963, pp. 61-84; «Syncretisme et messianisme en Afrique noire», in *Archives de sociologie des religions*, VIII, 16, 1963, pp. 105-108; *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, Haia, Mouton, 1969, pp. 32-41).

²⁹ E. Anderson, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Upsália, Studia Ethnographica Upsalensia, 1958; R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF, 1960; H. Clastes, *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975; W. Muhlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968; M. I. Pereira de Queirós, *La guerre sainte au Brésil: le mouvement du Contestado*, São Paulo, Fac. FCL/USP, 1957; *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968; *Images méssianiques du Brésil*, Cuernavaca, Sondeos, n.º 87, 1972.

A cultura e as instituições congos definem-se e legitimam-se a partir de concepções e de técnicas de representações. As práticas simbólicas constituem uma participação dos valores sagrados dos antepassados, o lugar do poder e da autoridade e o garante da articulação e do funcionamento das diferentes instituições sociais. A cultura congo é incapaz de distinguir, separando-os e dessacralizando-os, o sistema político, social e simbólico.

Distorcer este sistema de representações é introduzir factores de mudança, que não passam de meras adaptações que subvertem a vida e a mentalidade tradicionais e que, mais tarde ou mais cedo, levarão ao suicídio cultural. Kimpa Vita tenta as transformações através do nó vital da autêntica cultura congo, o sistema de representações como nível mais profundo de toda a inovação social. O seu movimento parece-nos ter sido um desafio à simbiose da aculturação, como processo de desenvolvimento institucional e de mentalidade, e ter sido revelador das possibilidades e dos limites dos processos de mudança sociopolítica.

Os dinamismos, que tentámos analisar de forma muito sucinta, podem resumir-se no seguinte:



ESQUEMA: Dinâmica dos sistemas
mudança e inovação

CULTURA

CONGO ← → PORTUGUESA

* MUDANÇA «ADAPTAÇÃO»:

Confusão entre sistema de linhagem e sistema estatal.

ANOMIA: Subversão do poder sagrado e dos valores simbólicos da terra.

** INOVAÇÃO:

Renovação do fundamento tradicional do poder e da identidade de linhagem.

REFLEXÕES FINAIS

1. Atendendo aos valores defendidos, implícita ou explicitamente, pelo seu quadro cultural, os Ocidentais sempre desenvolveram, pelo menos ao nível da sociedade global, uma concepção nitidamente *económica* ou *tecnocrata*. Os outros sectores da vida, tais como a família *extensa* (em contraponto com a *nuclear*) e os fenómenos mágico-religiosos, relevariam do domínio *individual*, não passando de *epifenómenos* secundários ou periféricos, cujas formas e evolução seriam determinadas pela realidade mais tangível e identificável do sistema económico.

A despeito de campanhas de opinião levadas a cabo pelas administrações coloniais, as missões e as escolas não conseguiram eliminar as concepções mágico-religiosas nem os actos rituais que as encarnam. Perante a importação de modelos ocidentais, reagiu-se, por toda a parte, com o desenvolvimento de modelos próprios e de movimentos messiânicos que reivindicam uma identidade própria. Só na África negra recensearam-se mais de 6000 movimentos³⁰.

2. Nos estudos consagrados à aculturação, até há uns dois decénios, numerosos autores, sobretudo sociólogos e antropólogos americanos, professaram a teoria da *«liberal expectancy»*, segundo a qual a humanidade evoluía para uma monocultura e, como corolário desta evolução, as oposições e os grupos étnicos se atenuavam progressivamente, em virtude de contactos cada vez mais frequentes, podendo mesmo desaparecer a identidade étnica. A elaboração do modelo teórico da aculturação foi fortemente influenciada pela ideologia e pela situação coloniais. Pretendeu-se, quer implícita, quer explicitamente, que as diferenças culturais se ligavam essencialmente ao isolamento geográfico, o que levou à prática da política de *reagrupamento das populações*. Nessa época, muitas das diversidades culturais foram *polidas* pelas intervenções da missão, da administração, do exército, da urbanização e da escola, instituições que operavam todas no mesmo sentido.

No decorrer destes dois últimos decénios, outras tendências se desenharam ao nível mundial, mostrando-nos, uma vez mais, que a realidade é mais complexa do que se julgava. É provável que o processo de aculturação continue a exercer-se no mesmo sentido e que atenuar numerosas diferenças culturais. Mas isso não parece implicar que os grupos étnicos se deixarão arrastar por este processo. Pelo contrário, os grupos étnicos afirmam-se cada vez mais e militam em favor da sua identidade cultural³¹. Este fenómeno manifesta-se em vários quadrantes, onde muitas nações independentes devem enfrentar sérios diferendos *comunitários* implicando diferentes grupos étnicos. Nos Estados Unidos abandonou-se a teoria do *«melting pot»*: não se é mais americano *tout court*, mas americano de origem irlandesa, chinesa, japonesa... Na Bélgica, na Grã-Bretanha, em Espanha, no Canadá, na Índia, na Indonésia, no Paquistão, entre outros países, reactivam-se as tendências da identidade étnica. A carta étnica da

³⁰ D. Barrett, *Schism and renewal in Africa. An analysis of six thousand contemporary religious movements*, Londres, Oxford University Press, 1968; B. Wilson, *Magic and the Millenium*, Frogmore, Paladín, 1975.

³¹ N. Glazer e D. P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

África negra constitui um gigantesco mosaico de centenas de grupos étnicos. Aqui, embora as diferenças culturais se tenham atenuado apenas nas cidades, isto não significa que a identidade étnica de grupos distintos e a consciência tribal tenham desaparecido: a solidariedade étnica continua a funcionar em todos os meios *modernos* e *semimodernizados* (veja-se, por exemplo, a composição dos partidos políticos, do sector administrativo, de serviços e de comércio)³².

O contacto com outros grupos tem por efeito acentuar a identidade étnica e a consciência de grupo. Este fenómeno pode muito bem coincidir com uma atenuação da diferença cultural entre os grupos étnicos em presença. A fronteira entre os grupos étnicos é, acima de tudo, uma fronteira social, traçada e mantida por meio de elementos culturais. Cada grupo étnico selecciona na sua cultura — real ou fictícia — um certo número de características ou de modelos que considera a expressão da sua identidade. Os valores e as características utilizadas como emblema podem estar ligados a uma época, podem modificar-se no decorrer do tempo, enquanto o grupo étnico subsiste.

3. O grupo étnico é revalorizado, geralmente em detrimento do *estado-nação* e das classes sociais, no sentido marxista do termo. No plano internacional, o direito a uma cultura e a formas próprias de expressão é considerado cada vez mais como um dado evidente. A relatividade de inúmeras formas de cultura tende a tornar-se uma verdade comum. Em vários países, os grupos fundamentam-se na sua «natureza étnica» para reclamar meios económicos no seio do Estado plural. À primeira vista, pode parecer paradoxal que tais tendências apareçam num mundo onde se criam cada vez mais organizações e instituições internacionais e onde a *infra-estrutura* tende a uniformizar-se. Mas, julgamos, o retorno ao grupo étnico, enquanto meio de organização, explica-se precisamente pelas dimensões, anonimato e frieza de instituições tão vastas e pela ausência da dimensão histórica.

Sem pretender fazer futurologia, pensamos que o *retribalismo* continuará também nos países da África negra. Aqui, o *estado-nação* é, muitas vezes, uma herança da colonização. A ideologia colonial e pós-colonial quis votar ao ostracismo todas as formas de *tribalismo* e substituir estes fenómenos *fora de moda* por um Estado *moderno*. Foram as grandes potências europeias que decidiram arbitrariamente, segundo as suas ambições, quais grupos étnicos deviam ser reunidos sob a mesma bandeira. Seria para admirar que, nestes países, as comunidades étnicas tendessem a desaparecer, justamente quando as antigas nações colonizadoras tendem a estruturar-se como comunidades plurais, como entidades compostas de grupos étnicos que valorizam a sua identidade própria. Mais ainda, muitos grupos étnicos daqueles países dispõem, efectivamente, duma grande identidade cultural *objectiva*.

O movimento de Kimpa Vita não revelará, fundamentalmente, que a ideologia do *Estado* não é uma estrutura inerente à sociedade congolês? A evolução ulterior da história dos Congos — a partilha política e territorial do Congo, feita por potências estrangeiras no Tratado de Berlim,

³² A. Cohen, *Customs and politics in urban Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969; P. Gutkind, *Urban Anthropology. Perspectives on Third World urbanization and urbanism*, Assen, Van Gorcum, 1974.

as convulsões mais recentes do poder político e das lutas tribais — não ilustrará bem as possibilidades e os limites de mudança do processo político numa sociedade tradicional?

4. Por último, quanto aos projectos de desenvolvimento, julgamos que eles devem ter em conta estas tendências, mesmo que os governos nacionais minimizem estas realidades. A este propósito citamos a abalizada opinião de V. Magalhães Godinho:

*[...] c'est sur la logique de l'économique que nous devons agir, en l'intégrant dans le fait social-culturel total, d'après différents modèles, selon les différentes cultures, chaque ensemble formant un modèle intégré: modèle de développement qui sera aussi modèle de démocratisation économique, politique, des activités locales, régionales et universelles, du travail en tant que valeur à égalité avec le loisir-créateur*³³.

A afirmação e o respeito da identidade étnico-cultural não se opõem a qualquer forma de mudança vinda do exterior, rejeitando, embora, aquela que é imposta e que não tem em conta a realidade ou que se não situa no prolongamento da situação de partida. Nesta perspectiva, julgamos que o movimento do antionionismo desencadeou os mecanismos essenciais do processo de modernização no seio da sociedade congo para responder aos desafios da história moderna.

³³ V. Magalhães Godinho, «Les finalités culturelles du développement», in *Revista de História Económica e Social*, 8, 1981, p. 10.