

**ACTORES «INVISÍVEIS»
DO DESENVOLVIMENTO EM ÁFRICA:
O *KINDOKI* NA RACIONALIZAÇÃO DE COMPORTAMENTOS
NO MEIO RURAL DE CABINDA (ANGOLA)**

João Milando

Centro de Estudos Africanos – ISCTE

Actores «invisíveis» do desenvolvimento em África: o *kindoki*¹ na racionalização de comportamentos no meio rural de Cabinda (Angola)²

O desenvolvimento institucionalizado tem sido um fracasso em África. As causas desta situação são múltiplas e podem ser encontradas tanto no seio do complexo desenvolvimentista como no das populações-alvo das intervenções externamente induzidas. Proliferam os estudos sobre as adversidades do desenvolvimento no seio dos grupos-alvo dos projectos. Porém, estes estudos não têm conseguido elucidar adequadamente as características das paisagens organizacionais locais. O presente texto debruça-se sobre dinâmicas sociais predominantes no espaço rural de Cabinda (Angola), que funcionam como instâncias de racionalização de comportamentos de diversos actores sociais. Mas têm sido ignoradas nos projectos de desenvolvimento localmente implementados. São dinâmicas sociais que contêm (e exprimem) tensões entre «tradição» e «modernidade», fornecendo elementos para uma melhor compreensão da complexidade dos processos de mudança social externamente induzidos nestas sociedades.

«Invisible» development actors in Africa: the *kindoki* in the rationalization of behaviours in the rural zones of Cabinda (Angola)

Institutionalized development has been a failure in Africa. The causes of this failure are manifold and can be found as much as within the development complex as inside the target populations of the externally induced interventions. The development adversities within the target groups of the projects have been subject to a great number of studies. However, these studies have not succeeded in explaining adequately the characteristics of the local organizational landscapes. The text deals with predominant social dynamics in the rural areas of Cabinda (Angola) that act as rationalization instances of the behaviors of diverse social actors. However these dynamics have been ignored in locally implemented development projects. They are social dynamics that comprise (and express) the tension between «tradition» and «modernity», providing analytical inputs for a better understanding of the complexity of externally induced social change in these societies.

¹ Significa feitiçaria, em Cabinda. Outra expressão com o mesmo significado é *bundoki*.

² Este texto resultou essencialmente de pesquisas realizadas no âmbito do projecto «Política, Actores Sociais e Cidadania em África», do CEA-ISCTE. Feito em Cabinda, o trabalho de campo beneficiou igualmente de financiamentos da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no quadro de uma bolsa pós-doutoral (III Quadro Comunitário de Apoio, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos do MCES) de que beneficio. Deixo aqui expressos os meus agradecimentos.

Introdução

Tal como vêm sendo concebidos e implementados em África, os projectos de desenvolvimento apresentam uma série de limitações de ordem estratégica, organizacional e operacional que contribuem para a sua falta de eficácia. Estas limitações podem ser encontradas tanto no seio dos «operadores de desenvolvimento» como no das populações-alvo das intervenções desenvolvimentistas³.

O presente texto debruça-se sobre racionalidades cognitivas e praxeológicas de determinados actores sociais, que podem elucidar a problemática da eficácia dos projectos de desenvolvimento em África. O foco da análise é o pressuposto segundo o qual as sociedades africanas (especialmente as linhageiras) são «simples» – uma vez que os índices de especialização funcional das organizações e instituições que nelas se constituem são baixos – ao contrário das sociedades ocidentais, consideradas complexas, onde a diferenciação social e, por conseguinte, também a especialização funcional das pessoas e das suas respectivas organizações, são elevadas (cf. Radcliffe-Brown, 1975: 21). Com base neste pressuposto, os «operadores de desenvolvimento» têm vindo a assumir um certo simplismo na abordagem operacional destas sociedades. Geralmente, tiram ilações sem sustentação empírica, no que se refere às dinâmicas sociais destas sociedades, tal como as medidas que propõem para assegurar, supostamente, o «desenvolvimento» das mesmas.

A paisagem organizacional local é, com frequência, ignorada pelos promotores dos projectos. Assim, as organizações locais, constituídas com base nos grupos etários, nas etnias, nos clãs, no género ou no tipo de ocupação, tornam-se «invisíveis» aos olhos destes «operadores de desenvolvimento» (Rahnema, 1995a: 119). Há, contudo, evidências de que o êxito dos projectos é relativamente maior nos casos em que estas organizações são identificadas, tendo em vista o seu efectivo envolvimento nos processos de concepção e implementação dos projectos (Warren, 1991: 5).

Por outro lado, a postura simplista dos «operadores de desenvolvimento» está em contradição com o pressuposto teórico da complexidade dos processos de indução do «desenvolvimento», seja em que sociedade for; principalmente quando se sabe que, por exemplo, os sistemas de parentesco, as mitologias e as nomenclaturas dos diferentes elementos do ecossistema são extremamente complexos nas sociedades ditas simples (cf. Busino, 1999: 40). Muitos estudiosos

³ A problemática da eficácia dos projectos de desenvolvimento em África é analisada em Milando (2005). Ademais, há numerosos estudos (de pendor autocrítico) do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, além de excelentes análises de Cassen *et al.* (1986), Chambers (1995), Rahnema (1995a e 1995b), Latouche (2003), Oakley (1991), Bossuyt, Laporte e van Hoek (1991), Schiefer (2002), Staudt (1991) e Black (1991), entre outros.

coincidem em considerar a comunicação intercultural como factor decisivo do êxito ou do fracasso dos projectos (Vink, 1999; Aké, 1995; Cassen *et al.*, 1986; Chambers, 1995). A falta de atenção para com certos aspectos relacionados com a feitiçaria, por exemplo, pode ser uma das fontes de dificuldades de comunicação intercultural entre os «operadores» e os grupos visados nos projectos, em África.

Analisa-se, neste texto (e para o caso específico de Cabinda), a natureza dos elementos que, na visão dos «operadores de desenvolvimento», constituem adversidades do «desenvolvimento». Através das suas manifestações mais visíveis, pretende-se pôr em confronto analítico algumas das racionalidades que se cruzam nos processos de concepção e de execução dos projectos de desenvolvimento. A análise incide sobre certas racionalidades cognitivas das populações locais e o modo como estas condicionam as suas respostas aos mais variados desafios com que se deparam na vida quotidiana, na sua racionalidade praxeológica (cf. Boudon e Bourricaud, 1993: 455-462). O texto não problematiza a questão da feitiçaria. Limita-se a evidenciar a crença nela, por parte de segmentos populacionais do meio rural de Cabinda, e o modo como esta crença condiciona as suas práticas sociais⁴. É uma perspectiva que permite divisar não apenas a complexidade destas sociedades mas sobretudo dos processos de indução nelas de racionalidades desenvolvimentistas que excluem a consideração deste tipo de lógicas. A validade instrumental deste tipo de análise depende da possibilidade de ela identificar dinâmicas, formas organizacionais e actores sociais específicos, que poderiam ser alvos directos dos projectos de desenvolvimento, mas que continuam a ser «invisíveis» aos olhos dos «operadores de desenvolvimento». O texto fornece elementos que permitem compreender até que ponto estas sociedades podem ou não ser consideradas «sociedades simples», numa ponderação feita a partir de lógicas locais, contrariando a tendência dominante no complexo desenvolvimentista de analisá-las segundo racionalidades essencialmente eurocêntricas (cf. Santos, Meneses e Nunes, 2004: 23-25).

⁴ Uma análise sucinta mas aprofundada das diferentes perspectivas analíticas da feitiçaria e das noções de poder que lhe estão associadas, em diferentes contextos e épocas históricas, encontra-se em M. A (1994). Este estudo analisa as principais perspectivas antropológicas e históricas existentes sobre a feitiçaria, fornece referências empíricas relacionadas com estas práticas em diferentes épocas e sociedades, especialmente africanas e europeias, e elucida o papel da religião nestas manifestações, tal como as suas reminiscências na actualidade. Para referências mais abrangentes e profundas da feitiçaria, do ponto de vista teórico e empírico, veja-se o conjunto de textos de vários autores produzidos entre os anos 20 e 70 do século transacto, e reunidos por Marwick (1970).

Contextualização

Como a maioria das sociedades humanas actuais, o contexto institucional de Cabinda é atravessado por três tipos fundamentais de dinâmicas sociais, que configuram a sua estrutura organizacional. Trata-se, em primeiro lugar, de dinâmicas urbanas, mais globalizadas e mais permeáveis a racionalidades «modernas»; em segundo lugar estão dinâmicas rurais, linhageiras, criadas e mantidas principalmente pelos valores, usos e costumes «tradicionais» locais; em terceiro lugar, as dinâmicas de transições difusas, isto é, os processos que combinam, de uma maneira inerentemente precária, elementos de cada um dos dois tipos de dinâmicas anteriormente referidos (Milando, 2003: 267-270).

Este texto debruça-se essencialmente sobre o segundo tipo de dinâmicas, ou seja, as linhageiras. O principal espaço geográfico da sua manifestação é o meio rural e os bairros periurbanos e suburbanos da cidade de Cabinda, onde vive a maioria da população da província (cf. Angola, 1995: 2; GPC, 1997: 4). Configuram este tipo de dinâmicas as organizações e instituições «tradicionais» locais cujas formas, conteúdos e ritmos de transformação se mantêm mais ou menos coerentes com os valores «tradicionais» locais, resistindo, com notável êxito, às tendências modernizantes que advêm essencialmente da confluência com o meio urbano e da massificação do sistema escolar. Eis alguns exemplos destas dinâmicas:

- Chefaturas tradicionais;
- Valores próprios da vida comunitária das aldeias, especialmente daquelas que se situam no interior da província;
 - Casamentos segundo preceitos tradicionais;
 - Cerimónias e rituais tradicionais;
 - Práticas de direito costumeiro;
 - Práticas de farmacopeia tradicional;
 - O *kindoki* (feitiçaria) e todas as dinâmicas que lhe são associadas;
 - As estruturas gerontocráticas de poder, que persistem no relacionamento entre as pessoas na família e noutros espaços de socialização dos cabindeses, especialmente no seio das igrejas;
- Organizações e práticas não formalizadas de solidariedade e de ajuda mútua, constitutivas de capital social e expressão do potencial de resiliência social das populações locais.

O *kindoki* como mecanismo de regulação social

Na «tradição» cabindesa, Deus não existe em grande parte das manifestações ideológicas quotidianas das pessoas. Inculcada pelo Cristianismo – no âmbito das campanhas coloniais de missão – a evocação vinculativa de Deus surge quase sempre *a posteriori*, como elemento de recurso, apenas pontual, nas racionalidades das pessoas. Frequentemente, o plano interventivo de Deus situa-se longe das preocupações primárias do dia-a-dia das pessoas. Estas lidam, antes de mais, com entidades espirituais do meio envolvente imediato, e só depois Deus é evocado. Outras vezes, Deus é reverenciado apenas enquanto as coisas estiverem no seu normal curso. Perante as dificuldades, as pessoas tendem quase sempre a retroceder simbolicamente em direcção a outras entidades espirituais, que não Deus, em busca de auxílio ou de explicações. Assim, os cabindeses agem essencialmente sob uma espécie de racionalidade «espiritocêntrica» e menos teocêntrica.

Retém, pois, as preocupações diárias das sociedades linhageiras cabindesas, a gestão do seu relacionamento com entidades espirituais e afins, tais como *bakulu* (antepassados), *bakissi ba n'langun* (entidades espirituais do mar e dos rios), *bakissi ba tchi* (entidades espirituais da terra), *bimbindi* (zumbis, almas danadas), *babôngo* (entidades espirituais que funcionam como mercenários, infalíveis, nas missões que lhes são acometidas, de protecção de pessoas), *zindoki* (homens com capacidades de se metamorfosearem, geralmente à noite, para adquirirem poderes ocultos, incluindo a capacidade de participar em campanhas nocturnas de frustração dos projectos emancipatórios dos outros, e em banquetes canibalescos), *celiwata* ou *mamiwata* (sereias) e *zinganga-mambu* (contra-feiticeiros/curandeiros).

Pelo seu papel no condicionamento dos projectos de vida das populações locais, importa analisar o lugar do *ndoki*⁵ no sistema das relações sociais entre os cabindeses. Isto vai elucidar as implicações desta entidade na indução apriorística do desenvolvimento⁶.

⁵ Singular de *zindoki*.

⁶ Dzaka e Milandou (1994) analisam igualmente o *kindoki* como condicionante de comportamentos, incluindo a emancipação individual e colectiva de determinados segmentos populacionais. Em geral, os resultados deste estudo, feito na República do Congo, são aplicáveis à realidade cabindesa. Aliás, um dos grupos étnicos alvo desta pesquisa, os *Bakongo*, estende-se até Cabinda. O estudo revela o modo como o *kindoki* interfere no exercício da actividade empresarial no seio de algumas etnias congolosas. Segundo Dzaka e Milandou (1994), a par com uma adesão a racionalidades económicas ditas modernas, os empresários estudados continuam a integrar o *kindoki* como factor explicativo, muito importante, do êxito ou do fracasso dos seus empreendimentos. Melo (2001: 149-156), Moyo (1996: 273-301) e Chabal e Daloz (1999: 73) oferecem igualmente referências importantes sobre o lugar central das práticas do *kindoki* ou suas similares nas racionalidades das sociedades africanas.

O *ndoki* é, antes de mais, uma entidade material dotada de poder de ubiquidade. Ao mesmo tempo que dorme, na vida real, na «outra dimensão», isto é, na dimensão espiritual para a qual ele se transmuta, desenvolve práticas de *kindoki*, que consistem sobretudo em malfadar as suas vítimas. Assim sendo, o *ndoki* é, na maior parte das vezes, uma pessoa «normal», durante o dia e enquanto está de vigília. Ao adormecer, «abandona o seu invólucro carnal no leito», entrando, por conseguinte, na dimensão do *kindoki*, com o intuito de exercer as suas práticas ocultas (*kwé vunga bātu*), estas geralmente de malfeitoria (cf. M.A, 1994: 31 e 50).

Analisando aspectos específicos das racionalidades das populações, é possível evidenciar o modo como estas são condicionadas nas suas práticas quotidianas pelo grau de vulnerabilidade que julgam ter relativamente aos fenómenos sociais associados ao *kindoki* destrutivo. Em primeiro lugar, o *ndoki* pode manipular certos *bakulu* (antepassados), submetendo-os ao cumprimento dos seus desígnios malévolos. Em segundo, o *ndoki* pode «receber» antecipada e espiritualmente os honorários das suas vítimas⁷. Tornar pouco produtivas as explorações agrícolas das suas vítimas é outro poder atribuído ao *ndoki*, tal como a capacidade de torná-las azarentas, em todos os momentos e realizações da sua vida. O *ndoki* tem igualmente a capacidade de sujeitar as suas vítimas a trabalhos forçados, enquanto dormem, sem que disto tenham consciência, mas sofrendo diariamente das consequências do esforço físico (nocturno) empreendido. Induzir doenças nas suas vítimas e alimentar-se da sua carne, antes mesmo da sua morte física, são outros atributos malévolos que são associados à figura do *ndoki*. Igualmente como resultado da intervenção deste, duas formas de morte são referidas na sociedade cabindesa: uma total e outra parcial. No primeiro caso, dá-se a extinção física da vítima. No segundo, porém, a vítima não se extingue fisicamente, mas fica diminuída, perdendo o gozo pleno das suas faculdades mentais.

Da morte parcial à morte total⁸

Nas sociedades humanas, é comum a morte ser vista como sendo um processo transitivo, no sentido de que as vítimas transitam do mundo dos vivos para o dos mortos. Sobre esta matéria, as diferenças entre as sociedades consistem sobretudo nos significados que são dados a essas transições e ao tipo de imagens construídas por cada sociedade, religião ou corrente filosófica sobre os espaços-tempo para

⁷ Em tais situações, as vítimas são induzidas a esbanjar, inconscientemente, os seus ganhos, endividando-se e empobrecendo-se incessantemente.

⁸ Para obter uma perspectiva mais alargada das questões de morte, nas suas mais variadas interpretações sociais, veja-se Brandon (2002), que apresenta uma excelente síntese analítica dos seus rituais e da vida pós-morte, assim como das suas variadas noções e interpretações, em diferentes civilizações, religiões, filosofias, sociedades e épocas históricas.

onde supostamente se transita (Brandon, 2002). Nuns casos, transita-se para o Céu ou para o Inferno, consoante o mérito de cada um⁹. Noutros, a transição é para um mundo espiritual povoado por diversas entidades espirituais, boas e/ou más.

No caso dos *Bayombe* e *Bassundi*¹⁰, em Cabinda, a transição entre os dois mundos não é linear nem uniforme, e nem sempre significa a extinção física imediata da vítima. Além da morte efectiva da pessoa, a que se poderia designar por «morte total», há igualmente outras formas de morte, que poderiam ser designadas por «mortes parciais».

***Kúngula* ou simulacro mutatório**

O *kúngula* é uma morte transitiva escravizadora. A vítima extingue-se fisicamente, através de uma morte trágica e violenta. Esta é considerada como sendo apenas um simulacro, uma vez que, mais tarde, a vítima volta ao mundo dos vivos, como indivíduo de raça branca. O simulacro mutatório é praticado em operações de caça aos esplendores negros por parte de certas pessoas de raça branca, dotadas de poderes maléficos ocultos. Até à sua morte definitiva, a vítima torna-se escrava do «homem branco-operador» da transfiguração. Esta morte pode ser natural ou precipitada por falta de zelo relativamente à ocultação da sua identidade primária. A descoberta, por qualquer pessoa, da identidade primária da vítima do *kúngula* leva esta à morte instantânea e definitiva.

Enquanto construção social, o *kúngula* parece evidenciar dois aspectos dos processos de reprodução social destas sociedades. Por um lado, exprime uma sensação de vulnerabilidade das pessoas ao «outro» poderoso branco; por outro lado, constitui um mecanismo de construção e reforço da coesão social. O *kúngula* exprime igualmente reservas, estas historicamente moldadas, relativamente à confiança das populações locais ao «outro» de raça branca. Segundo um provérbio local, *mundele lwéia kidia khádi*, isto é, não se deve confiar inteiramente no bom humor e na bondade das pessoas de raça branca, se se quiser evitar surpresas desagradáveis. Dito de outra maneira, a bondade do «homem branco» é sempre interesseira¹¹. Contudo, este provérbio tem uma aplicação local mais generalizada, e liberta da sua conotação racial. É frequente o seu uso nas situações de interacção

⁹ Esta ideia é sustentada particularmente pelas religiões cristã e islâmica.

¹⁰ Numa perspectiva *etic*, os *Bassundi* são igualmente *Bayombe*. Mas, do ponto de vista *emic*, os *Bassundi* constituem um grupo étnico bem distinto dos *Bayombe*, com os quais, entretanto, têm maior proximidade relacional/cultural, em comparação com os demais grupos e subgrupos que constituem o mosaico populacional de Cabinda (cf. Milando, 2003: 262-264).

¹¹ Esta estigmatização, cuja expressão não se esgota neste provérbio, tem as suas origens na época dos sistemas coloniais português, francês e belga, que se estabeleceram no território de Cabinda. No pensamento social local abundam referências de situações/traições então ocorridas ou, talvez, mais ou menos imaginadas, para justificar o estigma.

social em que sejam necessárias algumas reservas, em termos de confiança nas pessoas, embora as aparências descartem essas reservas, à partida.

Dentro de certos limites, a ideia do *kúngula* constringe o envolvimento das populações locais nos projectos de desenvolvimento externamente induzidos. Ao sugerir que as riquezas dos «brancos» (*mindele*)¹² advêm também do recurso a poderes ocultos/exclusivos, a noção de *kúngula* condiciona, em duplo sentido, as práticas sociais dos seus portadores. Por um lado, induz sentimentos de inferioridade, que se exprimem através de sinais pontuais de relativa resignação na luta pelo seu *empowerment*¹³. Por outro lado, a suposição de que, sob a «máscara» de um «branco» – se afável – pode estar escondido um parente, um negro que tenha sido vítima da prática de *kúngula*, relativiza e torna mais complexa a construção local da distância social entre os *mindele* e os negros (*bafioté*). Entretanto, estes elementos do sistema cognitivo local são completamente ignorados nos processos de concepção e implementação de projectos de desenvolvimento, realizados por diferentes estruturas do Governo local e pelas ONG que actuam em Cabinda.

Nkuyu* ou o resultado da morte transitiva de malfeitor *ndoki

O *nkuyu* é um *mutante* que resulta de uma «comedura»¹⁴ mal sucedida de um malvado *ndoki*. Acontece aos esplendores da maldade, após a sua extinção física, na sequência de uma derrota fatal na luta com os seus pares.

O *nkuyu* apresenta mutações físicas profundas, que apagam completamente a sua identidade originária: torna-se fanhoso, os pés viram-se para trás, de modo que os calcanhares ficam virados para a frente, e a compleição física diminui significativamente. O *nkuyu* tem vontade própria e específica: vingar a sua morte, atormentando indiscriminadamente os vivos. Do ponto de vista mental, as suas faculdades são ofuscadas pela sua obsessão por vingança. Malvado, no grau superlativo, não deve obediência a ninguém, uma vez que já está fora do espaço de jurisdição dos homens «normais», dos *zindoki* e dos *bakulu*, mas ainda não está sob controlo de Deus. Noctívago e comilão insaciável, frequenta, geralmente de madrugada, as cozinhas das pessoas, em busca de alimentos já confeccionados.

¹² No seio destas populações, generalizou-se a ideia de que «ser branco é ser rico». É comum designarem os negros relativamente abastados por *mindele-ndombe*, isto é, brancos escuros ou «brancos-negros». O sentido desta expressão é talvez reforçada pelo facto de os grupos sociais mais abastados tenderem a adoptar estilos de vida «ocidentais», com a transmutação de valores que isto implica.

¹³ Em português como em inglês, esta expressão pode ter múltiplos significados. No âmbito do presente texto, o *empowerment* corresponde ao conjunto das pulsões sociais emancipatórias do indivíduo ou dos grupos sociais. Trata-se dos processos contínuos de emancipação individual e colectiva das pessoas, no intuito de se tornarem livres partícipes das decisões mais cruciais sobre a sua vida e o seu futuro.

¹⁴ «Comedura» significa prática canibalesca *kindoki*. Esta expressão não existe em língua portuguesa. Foi usada por uma das pessoas entrevistadas. E foi aqui adoptada para economizar palavras, tentando igualmente conferir uma maior precisão à descrição desta prática social.

Mas a sua perversidade vai mais longe: defeca sempre nas panelas, depois de se servir.

A graduação dos esplendores da maldade aumenta cumulativamente, consoante a quantidade de vítimas causadas e de participações em banquetes canibalescos. Ora, embora derrotado, o *ndoki-nkuyu* consegue escapar das investidas canibalescas dos seus pares, revelando-se detentor de um grande poder *kindoki*, ao alcance de muito poucos. Não consegue, porém, evitar a sua morte. Está inconformado com a sua situação. Revolta-se e esforça-se por não abandonar o mundo dos vivos. Mas a realidade, particularmente os pés virados para trás, denunciam-no. Ele sabe que só por muito pouco tempo conseguirá esconder-se de Deus, antes de desaparecer definitivamente. A consciência da precariedade da sua situação, a sua malvadez e a vontade de aumentar os seus poderes *kindoki*, para tentar «fintar» a sua morte e a prestação de contas a Deus, fazem do *nkuyu* uma entidade ainda mais perversa. Diverte-se a aterrorizar pessoas, especialmente à noite, no interior da floresta ou mesmo nas aldeias.

Invisível aos olhos dos «operadores de desenvolvimento», o *nkuyu* cria pontualmente ambientes de medo que condicionam o exercício de actividades como a caça individual e a diversão nocturnas, assim como a produção nas explorações agrícolas situadas longe das aldeias, no interior da floresta. Tentar implementar projectos de desenvolvimento no seio destes grupos populacionais sem levar em conta a figura do *nkuyu* é negligenciar a exigência técnica de contextualizar os projectos, como condição determinante do seu êxito.

*Kuvûtuka*¹⁵ ou morte transitiva por comissão

Entre os *Bayombe* e *Bassundi*, a morte de gémeos, antes de atingirem a idade adulta, não é entendida como falecimento, mas sim como *kuvûtuka*, isto é, como regresso à procedência. Como tal, semelhante acontecimento dá geralmente lugar a uma cerimónia fúnebre atípica, em que as manifestações de dor e tristeza são literalmente abafadas por um desfile de danças eróticas e cantigas obscenas, abrilhantadas exclusivamente por mulheres, com destaque para as *ba-mangudi*, isto é, aquelas que já tenham sido mães de gémeos.

Mesmo fora destas cerimónias, as *ba-mangudi* estão social e tacitamente autorizadas a dizerem obscenidades, embora se sujeitem a uma certa contenção, quando em público¹⁶. A tolerância deste comportamento é sinal de reconhecimento do status social relativamente elevado destas mulheres, decorrente do simples facto de serem ou terem sido mães de gémeos, estes localmente considerados

¹⁵ Em português, esta palavra significa literalmente regressar.

¹⁶ Contudo, há sempre quem se aproveite da sua imunidade social para cometer certos exageros que, entretanto, são tidos como inevitáveis «escorregadelas linguísticas» induzidas pelos gémeos, mesmo após o seu «regresso».

como sendo pessoas especiais, geralmente arautos de bem-aventurança. Aliás, como em quase todas as sociedades, a violação socialmente consentida de tabus é geralmente prerrogativa de pessoas de status social elevado.

Na visão predominante em *Mayombe*, os gémeos, que vivem num mundo paralelo ao dos humanos, nascem no cumprimento de comissões de serviço. Findas as comissões ou quando têm problemas insuperáveis de integração social, regressam à procedência, de moto próprio ou por decisão dos seus comitentes. A exibição pública de obscenidades seria, assim, um modo de convidar os gémeos vivos – numa linguagem codificada e do seu agrado – a permanecerem entre os humanos, e os que «partem» a regressarem ao mundo dos humanos, a breve trecho, com a sua bem-aventurança. Tratando-se de contextos onde o sexo é tabu, a morte de gémeos dá às comunidades o pretexto para, de alguma forma, materializarem simbolicamente algumas das suas fantasias sexuais. É, nesta perspectiva, um mecanismo de reprodução social, que fornece informação e ensinamentos relativos à sexualidade aos mais jovens.

Contudo, a existência e relevância social das *ba-mangudi* são totalmente ignoradas pelos «operadores de desenvolvimento» que actuam em Cabinda. Nos projectos sobre o género, que são localmente implementados pelas organizações governamentais e não governamentais, nada consta sobre este grupo particular de mulheres que poderiam, por exemplo, desempenhar o papel de mediadoras e de canais privilegiados de comunicação intercultural entre os «operadores de desenvolvimento» e os grupos-alvo deste tipo de projectos. Mesmo a representação local do Ministério da Família e Promoção da Mulher, a estrutura governamental vocacionada para lidar especificamente com os problemas de emancipação social da mulher angolana, não tem um único projecto que se debruce de modo particular sobre estas mulheres.

Mutu bavêva* ou pessoa manipulada por *ndoki

Mutu bavêva é uma pessoa parcialmente comida pelo *ndoki*, tornando-se fisicamente hiper-fragilizada. Pode sucumbir ao mais pequeno golpe. Uma simples ameaça, se feita em público, pode desencadear a sua morte. Manipulada pelo *ndoki*, a vítima torna-se propensa a actos provocatórios, em busca de reacções ofensivas da parte de quem é provocado. Uma tal reacção seria oportuna para o *ndoki* dar o seu golpe de misericórdia à vítima.

Kuvêva é uma das técnicas *kindoki* de endossar responsabilidades a outras pessoas, pelas mortes por si causadas¹⁷. As ocorrências mais frequentes registam-se

¹⁷ Outra das técnicas consiste em aterrorizar as vítimas, sob capa de outra pessoa, geralmente um parente próximo destas, sobre quem passam a pender as suspeitas de envolvimento *kindoki* numa eventual doença ou morte das vítimas. É também a arte *kindoki* de dividir para melhor reinar.

por altura da quadra festiva do Natal e do Ano Novo, quando os *zindoki* necessitam de reforçar os seus stocks de carne humana (*mbizi mutu*). Por conseguinte, evitam-se ao máximo situações conflituais nestes momentos festivos. Considera-se que os *zindoki* estão particularmente activos e ávidos de tirar proveito da mais insignificante desavença, no seio da comunidade, para tentarem satisfazer a sua voracidade.

A ideia do *mutu bavêva* é muito funcional na contenção de conflitos nestas sociedades. Quando alguém pratica actos considerados provocatórios, é frequente ouvir-se a frase *wu-ika kifua-kala, alê we-ntomba ba-nsundula*, isto é, ele já é um morto-vivo e anda à procura de quem lhe dê o golpe final, para ser responsabilizado pela sua morte. Esta frase leva geralmente à dissipação de conflitos. É, portanto, um instrumento de regulação e controlo social. Por outro lado, a ideia do *mutu bavêva* fornece explicações para alguns fenómenos da vida com que estas sociedades se deparam. As dificuldades na identificação das causas de determinadas doenças e mortes e na explicação de certos comportamentos geradores de tensão entre os societários, por exemplo, ficam vinculados à actuação dos *zindoki* (cf. M.A, 1994: 40, 50 e 52), através desta figura do *mutu bavêva*.

Socialmente, o *mutu bavêva* é alvo de marginalização. Umas subtilmente, outras nem tanto, algumas pessoas evitam o contacto com ele, com o receio de, inadvertidamente, provocarem a sua morte. Entretanto, o diagnóstico do *mutu bavêva* não é nem linear nem consensual, dividindo quase sempre as pessoas. Além do facto de a própria vítima não aceitar esta adjectivação marginalizadora, há sempre outras pessoas, particularmente os *zindoki*, que também a contestam. É desta contestação (e tensão social) que resulta a possibilidade de se responsabilizar pessoas, em caso de perecimento de um indivíduo que seja considerado por alguns como *mutu bavêva*. Por conseguinte, o diagnóstico definitivo sobre a condição de *mutu bavêva* só é possível pondo em prática saberes especializados como os dos *zinganga-mambu*¹⁸ e dos *mi-mbikudi*¹⁹.

Quando se ignora a existência da figura do *mutu bavêva* no processo de constituição dos grupos-alvo dos projectos – como invariavelmente tem acontecido nas iniciativas governamentais e das organizações não governamentais – diminui-se as probabilidades de êxito dos mesmos. Mais do que isto, pode-se contribuir para o enfraquecimento de certos mecanismos de coesão social destas sociedades.

¹⁸ Os *zinganga-mambu* são contra-feiticeiros, isto é, pessoas dotadas de poderes semelhantes aos dos *zindoki*, mas usando-os geralmente para contrariar os intentos destes. Contudo, os *zinganga-mambu* podem também usar os seus poderes para práticas maléficas. Por exemplo, eles podem matar pessoas para colocá-las ao seu serviço, de forma a aumentar os seus poderes.

¹⁹ Igualmente detentores de grandes poderes, os *mi-mbikudi*, pelo contrário, só usam os seus saberes ao serviço do bem. Isto resulta não apenas da natureza destes poderes, mas sobretudo da sua fonte única: a graça de Deus.

***Kivêssso/Phesso* ou morte por degeneração**

A criação social do *kivêssso* decorre igualmente das práticas nocivas do *ndoki*. Trata-se do resultado de uma «comedura» apenas parcialmente consumada, em virtude da actuação de diversos factores que constroem os poderes do *ndoki* e lhe frustram pontualmente as intenções. Alguns destes factores são as estruturas de parentesco, as auto-defesas (feitiços das pessoas contra o mal)²⁰ e as actividades anti-*kindoki* dos *zinganga-mambu* e dos *mi-mbikudi*. Por exemplo, os banquetes canibalescos podem ser abortados pela intercessão de um parente, que seja temível pelos *zindoki* e que salve a vítima, ou por receio de eventuais denúncias da parte de um *nganga-mambu*²¹ ou de um *mbikudi*²².

Independentemente do factor interveniente, uma salvação *in-extremis*, isto é, poucos instantes antes do golpe fatal do *ndoki*, deixa sempre sequelas irreversíveis, mais ou menos graves. A vítima não se extingue, mas as suas faculdades mentais ficam drasticamente reduzidas. Isto acontece porque o seu espírito transita parcialmente para uma outra dimensão, da qual não consegue regressar.

As manifestações de definhamento das faculdades mentais não são ininterruptas, nem afectam a totalidade das capacidades cognitivas do *kivêssso*. Há espaços temporais durante os quais o *kivêssso* interage com os outros societários sem a mínima dificuldade de integração. Ademais, e tirando os casos extremos, as manifestações de falta de acuidade mental do *kivêssso* circunscrevem-se, geralmente, a capacidades específicas: falta de habilidade para actividades que, embora requeiram raciocínios complexos, são tidas localmente como acessíveis a qualquer indivíduo, em função da idade biológica. Trata-se de actividades como a mediação e/ou resolução dos pequenos conflitos do dia-a-dia, o aconselhamento de pessoas segundo os preceitos morais mais consensuais ou a gestão das pequenas tensões quotidianas e próprias dos processos de interacção social na vida comunitária.

O *kivêssso* é um dos elementos estruturantes das racionalidades cognitivas e praxeológicas destas populações. Tal como a própria crença no *kindoki*, a noção de *kivêssso* realça os sistemas de parentesco e, com eles, também as linhagens e as suas lógicas de produção e reprodução social. Simbolizando simultaneamente os poderes dos feiticeiros, dos contra-feiticeiros e das estruturas de parentesco, o *kivêssso* pode ser visto igualmente como um mecanismo de diferenciação social. A sua existência desperta permanentemente as pessoas para a necessidade de

²⁰ Os *zinganga-mambu* também imunizam as pessoas interessadas, produzindo e ministrando vacinas anti-*kindoki*. Estas práticas são designadas *kukândika nhitu*.

²¹ Singular de *zinganga-mambu*.

²² Singular de *mi-mbikudi*.

valorizarem as estruturas «tradicionais» de poder, reforçando, de certa maneira, as hierarquias sociais.

O *ktivêss* é assim um elemento estruturante dos sistemas cognitivo, normativo, valorativo, afectivo e estrutural das populações que nele encontram explicações para o facto de haver pessoas cujas faculdades mentais sejam consideradas reduzidas²³. Ignorá-lo nos processos de concepção e implementação dos projectos de desenvolvimento é falhar na contextualização destas iniciativas. Ora, a ponderação das características dos contextos de aplicação dos projectos é considerada condição de sua eficácia (DAC, 1992: 40; W. B., 1992: 83-84; Dubois, 1992: 4; Renard, 1990: 395).

O *kindoki* como factor de desenvolvimento

Uma observação mais ou menos conscienciosa dos factores que condicionam a postura destas populações, em relação aos mais variados desafios que a vida lhes impõe, identifica pois o *kindoki* como um dos elementos recorrentes, em vários sentidos, alguns dos quais contraditórios, mas dialecticamente articulados entre si. Antes de mais, o *kindoki* funciona como factor de coesão social. A necessidade de lutar contra as práticas consideradas negativas do *kindoki* obriga as pessoas a cerrarem fileiras em torno da sua causa. É comum pessoas e grupos desavindos subordinarem as suas diferenças aos imperativos da criação de sinergias contra o *kindoki*. A coesão social impõe-se-lhes igualmente por precaução, para evitar que as desavenças (manifestas ou latentes) se transformem em vulnerabilidades susceptíveis de serem exploradas pelos *zindoki*, que estão sempre em estado de alerta.

Mas o *kindoki* pode também ser um factor de desagregação. Justa ou injusta, qualquer acusação de *kindoki* a alguém afecta quase sempre o relacionamento intra e inter-familiar, com consequências negativas na sua coesão. Uma acusação de *kindoki* introduz um elemento de desconfiança das pessoas para com o acusado. Independentemente de se considerarem inocentes ou não, é frequente a marginalização familiar e social das pessoas que são alvo de semelhante acusação. Mesmo nos casos em que conseguem provar a sua inocência, o relacionamento dos acusados com os seus acusadores fica sempre maculado.

O *kindoki* pode igualmente funcionar como factor de *disempowerment*²⁴. Induzindo, dentro de certos limites, a desagregação social, o *kindoki* constrange, de alguma maneira, o potencial de *empowerment* individual e colectivo das popula-

²³ Em geral, a situação das pessoas senis, cujas faculdades mentais tenham diminuído, não entra nesta lógica.

²⁴ Esta expressão refere-se às dinâmicas contrárias ao *empowerment*. Veja nota 13.

ções. Por um lado, a suposição de que a sorte de cada indivíduo depende grandemente da sua capacidade de resistir aos malefícios dos *zindoki* desvia muitas vezes a atenção das pessoas para objectivos menos construtivos, em detrimento dos esforços pela sua emancipação social e económica. Por outro lado, ao corroer, até certo ponto, dimensões de *empowerment* como a confiança, a solidariedade, a amizade e a inter-ajuda entre as pessoas, o *kindoki* contribui para a sua relativa fragilização colectiva face a todo o tipo de dinâmicas sociais vindas de fora e localmente percebidas como sendo ameaças à sua dignidade, propriedade ou identidade. Contudo, numa contradição dialéctica com a tendência anteriormente referida, o *kindoki* pode também ser visto como factor de *empowerment*. Muitos dos actos de coragem (e até mesmo de heroísmo) registados na luta por certos ideais e objectivos vitais das populações locais são induzidos pela ideia de que se age sob a protecção do poder *kindoki*²⁵.

O *kindoki* pode igualmente ser considerado um factor de nivelamento social, nos casos em que as pessoas que se enriquecem são obrigadas a manter a lealdade para com as suas respectivas comunidades, por temor aos *zindoki*, também referidos como pessoas extremamente invejosas. Encorajando a redistribuição de bens dentro das comunidades de origem das pessoas relativamente mais ricas, a lealdade induzida pelo *kindoki* funciona como antídoto ao enriquecimento excessivo. É assim que se nivela a sociedade, dificultando, até certo ponto, uma diferenciação económica e social mais expressiva (cf. Chabal e Daloz, 1999: 75-76).

Eis a maneira como o *kindoki* condiciona o desempenho e o sentido da vida das pessoas, não apenas no seio das sociedades linhageiras, mas também em muitos dos segmentos sociais dos meios urbanos de Cabinda, incluindo os intelectuais.

Conclusão

As sociedades africanas são mais do que receptoras (preoces ou retardatárias) do desenvolvimento institucionalizado. Apresentá-las como sendo sociedades «simples» e abordá-las a partir das racionalidades lineares que estruturam e suportam o paradigma desenvolvimentista é um exercício de simplificação analítica. Por mais insignificante que possa parecer aos olhos de quem o promove, qualquer acto que se integre numa intenção deliberada de modificar comportamentos de grupos de pessoas requer sempre uma ponderação profunda, sob

25 A História da resistência dos «nacionalistas» cabindeses contra a dominação colonial portuguesa e da luta pela sua autodeterminação está repleta de relatos sobre façanhas heróicas realizadas por combatentes agindo supostamente sob a protecção do *kindoki*.

o risco de se desencadearem processos de desintegração social dos grupos que supostamente se pretende ajudar.

A perspectiva da morte parcial – não como uma simples e distante imaginação dos *Bayombe* e *Bassundi*, mas como uma realidade estruturante das suas racionalidades – é uma das expressões da complexidade das sociedades «tradicionais» africanas. Estas não podem, por isso, ser consideradas sociedades simples. A ideia de que tais sociedades são homogéneas e que, por isso, as suas dinâmicas mais estruturantes podem ser apreendidas através de estudos de curta duração, sustentados por teorias validadas exclusivamente por racionalidades dominantes em sociedades ocidentais, não parece ter pertinência científica. Várias pesquisas socioantropológicas sobre as sociedades africanas fornecem, aliás, material empírico bastante para questionar esta ideia. Mas quantas vezes estas referências não são ignoradas, muitas vezes por parte de quem menos se espera? Uma das evidências deste deslize analítico é o facto de, na implementação dos projectos de desenvolvimento em África, surgirem, amiúde, «problemas de comunicação intercultural», em virtude do desajustamento entre os pressupostos ideológicos dos «operadores» ocidentais ou ocidentalizados de desenvolvimento e os das sociedades africanas alvo dos projectos.

No estudo das sociedades africanas, as ciências sociais continuam a ser atravessadas por uma série de estereótipos (cf. Santos, Meneses e Nunes, 2004: 20-21), aos quais não são alheias as teorias de desenvolvimento (Latouche, 2003; Rahnama, 1995a). Em certa medida, o paradigma do desenvolvimento impede que se façam análises mais objectivas das sociedades visadas nos projectos de desenvolvimento. As questões relacionadas com a magia e a feitiçaria são completamente excluídas dos processos de planificação, análise e gestão dos projectos (Schiefer, 2002: 4). Ora, como se viu, estes factores são formas institucionais de expressão da complexidade de certos segmentos sociais africanos.

Aos «africanistas» impõem-se cuidados redobrados na aplicação das ferramentas teórico-metodológicas actuais no estudo das realidades africanas. Uma análise não estereotipada das sociedades africanas requer um adequado esforço de adaptação das teorias eurocêntricas às realidades estudadas ou uma «reinvenção» de abordagens teóricas (Heimer, 2001: 26), de modo a minimizar os riscos de enviesamento analítico.

Referências bibliográficas

- Aké, Claude (1995). «The Democratisation of Disempowerment in Africa», in Jochen Hippler (org.), *The Democratisation of Disempowerment: The Problem of Democracy in the Third World*. London, Pluto Press, and Amsterdam, Transnational Institute (TNI), 70-89.
- Angola (1995). Programa de Reabilitação Comunitária de Cabinda, Março de 1995.
- Black, Jan Knippers (1991). *Development in Theory & Practice: Bridging the Gap*. San Francisco and Oxford, Boulder, Westview Press.
- Bossuyt, Jean; Laporte, Geert; Hoek, François van (1991). *Une nouvelle voie pour la coopération technique en Afrique: Comment améliorer les résultats sur le plan du renforcement des capacités*. Maastricht, European Centre for Development Policy Management - ECDPM, étude spéciale.
- Boudon, Raymond; Bourricaud, François (1993). s. v. «Racionalidade», *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo, Editora Ática, 455-462.
- Brandon, Samuel G. F. (Rev.) (2002). s. v. «Death Rite», *Encyclopaedia Britannica*, CD-ROM, 1994-2002.
- Busino, Giovanni (1999). s.v. «Sociedade», *Enciclopédia Einaudi*, 38, «Sociedade-Civilização». Lisboa, Porto e Coimbra, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 11-64.
- Cassen, Robert *et al.* (1986). *Does Aid Work? Report to an Inter-Governmental Task Force*. New York, Oxford University Press.
- Chabal, Patrick; Daloz, Jean-Pascal (1999). *Africa Works: Disorder as Political Instrument*. Oxford and Bloomington, The International African Institute in Association with James Currey and Indiana University Press.
- Chambers, Robert (1995). *Desenvolvimento Rural: Fazer dos Últimos os Primeiros*. Luanda, ADRA – Acção para o Desenvolvimento Rural e Ambiente.
- DAC (1992). *Principles for Effective Aid: Development Assistance Manual*. Paris, OCDE.
- Dubois, Jean-Luc (1992). *Think Before Measuring: Methodological Innovations for the Collection and Analysis of Statistical Data*, SDA, working paper 7. World Bank, Washington, D.C.
- Dzaka, Théophile; Milandou, Michel (1994). «L'entrepreneuriat congolais à l'épreuve des pouvoirs magiques», *Politique Africaine*, 56.
- GPC – Governo Provincial de Cabinda (1997). *Oportunidades de Investimento*. Cabinda, Gabinete do Plano.
- Heimer, Franz-Wilhelm (2001). «Estudos africanos em Portugal: Balanço das dinâmicas actuais», *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, Julho/Dezembro 2001, 11-26.
- Latouche, Serge (2003). «Paradoxical Growth», in Majid Rahnema e Victoria Bawtree (orgs.), *The Post-Development Reader*. London and New Jersey, Zed Books, Dhaka, University Press Ltd., Halifax, Fernwood Publishing, Cape Town, Nova Scotia and David Philip, 135-142.
- M. A. (1994). s. v. «Feitiçaria», *Enciclopédia Einaudi*, Edição Portuguesa, 30, «Religião-Rito». Lisboa, Porto e Coimbra, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 28-54.
- Marwick, Max (org.) (1970). *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*. Penguin Books.
- Melo, Rosa M. A. J. (2001). *Efuko: Ritual de Iniciação Feminina entre os Handa (Angola)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social. Lisboa, ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

- Milando, João (2003). *O Desenvolvimento Participativo em Contextos Institucionais Adversos: Aspectos Africanos*, Tese de Doutoramento em Estudos Africanos Interdisciplinares em Ciências Sociais. Lisboa, ISCTE – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Milando, João (2005). *Cooperação sem Desenvolvimento*. Imprensa de Ciências Sociais, ICS – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- Moyo, Ambrose (1996). «Religion in Africa», in April A. Gordon e Donald L. Gordon (orgs.), *Understanding Contemporary Africa*, second edition. Boulder, London, Lynne Rienner Publishers, 273-301.
- Oakley, Peter et al. (1991). *Project with People: The Practice of Participation in Rural Development*. Geneva, International Labour Office.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1975). «Prefácio», in Meyer Fortes e Edward E. Evans-Pritchard (orgs.), *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3-24.
- Rahnema, Majid (1995a). s.v. «Participation», in Wolfgang Sachs (org.), *The Development Dictionary: a Guide to Knowledge as Power*. Johannesburg, Witwatersrand University Press, London & New Jersey, Zed Books, 116-131.
- Rahnema, Majid (1995b). s.v. «Poverty», in Wolfgang Sachs (org.), *The Development Dictionary: a Guide to Knowledge as Power*. Johannesburg, Witwatersrand University Press, London & New Jersey, Zed Books, 158-176.
- Renard, R. (1990). «Ajuda e Desenvolvimento na África ao Sul do Saara», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, IICT, 12-13, 371-400.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula G.; Nunes, João Arriscado (2004). «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto, Edições Afrontamento, 19-106.
- Schiefer, Ulrich (2002). «...firmly looking the other way. Dissipative Economy, Evaluation and the End of the Development Paradigm», the 5th European Evaluation Society Conference, on Three Movements in Contemporary Evaluation: Learning, Theory and Evidence, 10-12 October, 2002, Seville, Spain.
- Staudt, Kathleen (1991). *Managing Development: State, Society, and International Contexts*. London, Sage Publications.
- Vink, Nico (1999). *The Challenge of Institutional Change: A Practical Guide for Development Consultants*. Amsterdam, Royal Tropical Institute.
- Warren, Dennis Michael (1991). *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development*, World Bank Discussion Paper 127. Washington D.C., The World Bank.
- World Bank (1992). *Evaluation Results for 1990: A World Bank Operations Evaluation Study*. Washington D.C., The World Bank.