

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Populações Rurais na Huíla e Resiliência Social em Contexto de guerra: O caso do Município da Humpata (Sudoeste Angolano)

Maria de Fátima

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor João Milando, Investigador Sénior
CEA - ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2012

AGRADECIMENTOS

O trabalho que hoje apresento é o resultado do contributo e também envolvimento de muitas pessoas e instituições que se juntaram a mim de maneiras diversas na longa trajetória da construção do conhecimento e que sem o seu apoio não teria sido possível a sua concretização. Por isso não posso deixar de referir e expressar os meus agradecimentos a todos que directa e indirectamente contribuíram para tornar este projecto realidade.

A minha gratidão e reconhecimento vão antes de mais para o Doutor João Milando, orientador deste trabalho, que depositou em mim a confiança e demonstrou apostar na minha investigação. As suas orientações, pistas, conselhos, sugestões e encorajamento foram de grande valia. Também, um agradecimento especial por ter viabilizado a integração no projecto da Fundação Volkswagen com a concessão da bolsa inicial. Neste contexto, um reconhecimento particular ao Professor Franz Heimer, coordenador geral do projecto.

Em Portugal o agradecimento sincero à FCT pela outorga do apoio financeiro para conclusão do doutoramento. Em Angola, o meu reconhecimento à Universidade Agostinho Neto, ao Ex- Centro Universitário da Huíla e à actual Universidade Mandume, por me terem concedido a dispensa para esta formação.

Exprimo também, o meu agradecimento às populações do município da Humpata na província da Huíla, que constituíram objecto de estudo, aos Senhores Januário Lombe, Zé Maria e seus adjuntos, ao Sr. Hamilton, às autoridades administrativas da Humpata por terem disponibilizado meios e recursos relativos à deslocação aos vários *eumbo* para reunir as informações necessárias e às autoridades tradicionais que incondicionaram a minha presença nas suas comunidades. Aos militares, desmobilizados de guerra, combatentes e oficiais superiores que foram uma peça fundamental para este estudo, o meu muito obrigado.

Agradeço especialmente aos professores Costa Dias, Ulrich Schiefer e Fialho Feliciano, pela dinamização, disponibilidade, aconselhamento e incentivo oportunos. Expresso igualmente o meu reconhecimento ao Centro de Estudos Africanos, em particular à professora Clara Carvalho.

Aos colegas do doutoramento e de projecto o meu obrigado pela colaboração e apoio.

À minha família, parentes e amigos em Angola e em Portugal pelos sacrifícios consentidos, apoio e carinho.

A todos, o meu obrigado especial.

Maria de Fátima

RESUMO

Este trabalho analisa os aspectos relacionados com a Resiliência Social das Populações rurais da Humpata pertencentes ao grupo étnico *muila* na perspectiva de um país (Angola) assolado pela guerra durante vários anos e a forma como as populações procuraram encontrar soluções para superar as adversidades. Trata-se de um estudo focado na captação de certas dinâmicas empreendidas pelas populações rurais da Humpata para viabilizar a sua sobrevivência. O estudo analisa a presença de militares estrangeiros na Humpata nomeadamente as tropas cubanas (FAR), da Namíbia (SWAPO) e da África do Sul (ANC), tal como os deslocados de guerra cuja presença no território da Humpata constituiu um importante factor de perturbação social. São analisadas as formas de relacionamento entre esses militares e as populações locais bem como entre estas e os deslocados nomeadamente a influência recíproca verificada através das múltiplas trocas entretanto surgidas. O estudo privilegiou a pesquisa qualitativa combinando observação directa e participante, entrevistas dirigidas e semi-dirigidas, histórias de vida, análise bibliográfica e documental o que permitiu compreender, até certo ponto, como as sociedades rurais da Humpata em contexto de guerra prolongada puderam evitar fenómenos de anomia e desintegração sociais. Os diferentes constrangimentos produziram por vezes diferentes configurações. As populações rurais da Humpata procuraram, na interacção com os novos actores sociais, formas de maximizar as oportunidades oferecidas pelo contexto, que por vezes se afigurava tenso.

A partir das teorias de Elias observou-se que os factores adversos conduziram a uma maior coesão social na defesa dos seus recursos e das suas famílias quando surgiram outros actores sociais nas suas localidades.

Palavras-chave: Populações Rurais, Resiliência Social, Guerra, Angola e Huila

ABSTRACT

This study examines some issues related to Social Resilience in Humpata's rural populations (Angola) in a country ravaged by a protracted war, as well as the solutions sought by these populations to overcome adversity. The focus lies in the dynamics of the rural populations belonging to the *Muila* ethnic group to guarantee their survival. This study analyses the presence of foreign military troops in Humpata, in particular the Cuban (FAR), Namibian (SWAPO) and South African (ANC) military groups, and the internal displaced persons (IDPs) who played a relevant role in the social unrest. It examines the relationship between these military groups and local populations, as well as the relationship between the local populations and the IDPs, in particular the reciprocal influence caused by the multiple exchanges taking place at the time. The qualitative research used in this study - combining direct and participant observation, directed and semi-directed interviews, life histories, bibliographic and document analysis – enabled a better understanding of how rural societies in a protracted war context were able to avoid such phenomena as anomy and social disintegration. Different constraints gave way to different settings. In their interaction with new social actors, the rural populations in Humpata sought to maximize the opportunities offered in a context sometimes characterized by tension. Norbert Elias's theories help to understand how the presence of other social actors led to a greater social cohesion amongst Humpata's rural populations and to reinforce the protection of their property and resources.

Keywords: Rural populations, Social Resilience, War, Angola-Huila

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS	ix
GLOSSÁRIO DE SIGLAS	xi
INTRODUÇÃO	1
Objecto de estudo	1
Objectivos	2
Problemática.....	2
Os pressupostos do Estudo.....	3
Justificação da escolha do tema	4
Delimitação do estudo.....	5
Metodologia	6
O trabalho de campo	10
Fontes e questões de ordem ética	13
Plano de pesquisa	14
CAPÍTULO I – QUESTÕES TEÓRICAS	17
1.1. Resiliência. Origem e evolução.....	24
1.2. Resiliência e risco.....	37
1.3. Resiliência social e vulnerabilidade	40
1.4. Vulnerabilidade e guerra	43
1.5. Resiliência, <i>stress</i> e estratégias de sobrevivência	44
1.6. Estratégias de sobrevivência e acesso a recursos	46
1.7. Resiliência e violência.....	50
1.7.1. Violência simbólica.....	51
1.7.2. Violência simbólica e relações de género	52
1.7.3. Violência, conflito e guerra.....	54
1.8. Crise e resiliência	59
1.9. Capital social	62
1.9.1. Algumas críticas ao capital social	64
1.9.2. Operacionalidade do conceito	66
CAPÍTULO II – A HUMPATA: CONTEXTUALIZAÇÃO	67
2.1. O contexto socio-geográfico	67
2.1.1. Educação	67
2.1.2. Rede sanitária.....	68
2.1.3. Rede agrícola.....	69
2.1.4. Mercado paralelo (<i>ocimbalambala</i>)	69
2.2. Contexto histórico-demográfico.....	71

CAPÍTULO III - O CONTEXTO RURAL MUÍLA	75
3.1. Populações rurais	75
3.2. Tradição.....	76
3.3. Modernidade	79
3.4. Organização social <i>muíla</i>	81
3.5. Principais actividades de rendimento e sobrevivência	82
3.6. O estatuto da terra	85
3.6.1. Características da produção rural	86
3.6.2. A água	90
3.6.3. Relações de troca (<i>Okukumana</i>).....	93
3.6.4. O leite azedo (<i>OMAVELE</i>).....	95
3.6.5. A <i>kixikila</i>	96
3.6.6. A <i>ndyuluka</i>	99
3.6.7. O <i>kilapi</i>	103
3.6.8. <i>Okupahula</i>	105
3.7. Organização e hierarquia na sociedade <i>muíla</i>	105
3.7.1. A hierarquia homem-mulher	108
IV CAPÍTULO – CONTEXTO SOCIO - ESPIRITUAL	111
4.1. Religião e espiritualidade	111
4.2. Os <i>nohande</i> (espíritos bons).....	114
4.3. Os domínios da <i>umbanda/uanga</i> como dimensão de resiliência.....	115
4.3.1. A <i>umbanda</i>	115
4.3.2. Os rituais e a <i>umbanda</i>	121
4.3.3. As dinâmicas ritualistas.....	122
4.3.4. Rituais e estratégias de integração e reinserção	122
4.4. Rituais e estratégias propiciatórias	127
4.4.1. <i>Okussamba Kuhuko</i> (Apelar a Deus)	127
4.4.2. <i>Ondyelwa</i>	129
4.5. Estratégias rurais de protecção e defesa	131
4.5.1. Os amuletos e os talismãs	132
4.5.2. <i>ekala</i> (carvão), uso e função como estratégia de protecção	133
4.5.3. Educação e transmissão do saber entre os <i>Muíla</i> . O <i>cioto/o civo</i>	134
4.5.3.1. O <i>cioto</i>	136
4.5.3.2. O <i>civo</i> (cozinha).....	138
4.5.3.3. Os <i>Muíla</i> e a sua relação com o ambiente	140

CAPÍTULO V – A HUMPATA, CONFLITO E VIOLÊNCIA.....	147
5.1. A dinâmica da guerra civil	147
5.2. Forças Armadas estrangeiras e relações com o Estado Angolano	149
5.3. Integração nas Forças Armadas e participação no conflito	157
CAPÍTULO VI - O PROJECTO DE CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO	169
6.1. Estado-nação em África	169
6.2. Trabalho político do exército	174
CAPÍTULO VII - DINÂMICAS DE RESILIÊNCIA SOCIAL	179
7.1. Militares estrangeiros e relacionamento com os <i>muíla</i>	179
7.2. Estratégias alimentares	186
7.3. Modos de vida e estratégias matrimoniais	193
7.3.1. As motivações	193
7.3.2. Os laços matrimoniais	201
7.4. Constrangimentos e resiliência.....	204
7.5. Resiliência e referenciais de identidade	207
7.6. Estratégias defensivas e de reconciliação.....	213
7.6.1. A reconciliação (<i>okuhonha</i>) como estratégia de coesão social	216
7.6.2. Relacionamento entre os <i>Muíla</i> e os deslocados	221
CAPÍTULO VIII – OS MUÍLA PERANTE SITUAÇÕES DE VULNERABILIDADE	233
8.1. Situações de ageismo	238
8.2. O papel dos anciãos e reconhecimento social <i>muíla</i>	239
8.3. Categorização da vulnerabilidade na sociedade rural <i>muíla</i>	241
CONCLUSÃO	245
BIBLIOGRAFIA	253
ANEXOS	I

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 7.1.....	233
-----------------	-----

GLOSSÁRIO DE SIGLAS

ANC – African National Congress
BFA – Banco de Fomento de Angola
CARE – Organização Não Governamental
CRM – Centro de Recrutamento Militar
DRP – Diagnóstico Rural Participativo
EDA – Estação de Desenvolvimento Agrário
EUA – Estados Unidos da América
FAA – Forças Armadas Angolanas
FALA – Forças Armadas de Libertação de Angola
FAPLA – Forças Armadas Populares de Libertação de Angola
FAR – Forças Armadas Revolucionárias
FAS – Fundo de Apoio Social
FMI – Fundo Monetário Internacional
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
GURN – Governo de Reconciliação Nacional
ISCED – Instituto Superior de Ciências da Educação
MINARS – Ministério da Assistência e Reinserção Social
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
OCHOA – Escritório para a Coordenação dos Assuntos Humanitários
ODP – Organização da Defesa Popular
OMA – Organização da Mulher Angolana
OMS – Organização Mundial da Saúde
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
OUA – Organização da Unidade Africana
PAM – Programa Alimentar Mundial
PGDR – Programa Geral de Desmobilização e Reintegração
PLANTA – Exército de Libertação do Povo da Namíbia
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RDA – República Democrática Alemã
UGP – Unidade da Guarda Presidencial
UNACA – União Nacional dos Camponeses de Angola
UNITA – União Nacional para Independência Total de Angola
URSS – União das Republicas Socialistas Soviéticas

SADF – Forças de Defesa Sul - Africanas

SWAPO – South West Africa People’s Organization

TAAG – Transportes Aéreos de Angola

INTRODUÇÃO

As guerras prolongadas no período pós-independência sobressaem como característica de grande parte do continente africano. Angola teve quase três décadas de conflito armado.

Durante a guerra, além da intervenção de forças militares angolanas, designadamente do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), as FAPLA (Forças Armadas Populares de Libertação de Angola), mais tarde FAA (Forças Armadas de Angola), da UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola), as FALA (Forças Armadas de Libertação de Angola) e da FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), estiveram presentes no território nacional forças estrangeiras cubanas (FAR, Forças Armadas Revolucionárias) e um largo espectro de assessores militares soviéticos (Milhazes: 2009) e ainda forças da Namíbia (SWAPO, South West Africa People's Organization) e da África do Sul (ANC, African National Congress).

A guerra teve consequências relativamente específicas para as distintas regiões do país. A presença das diferentes forças armadas, a intensidade e a duração do conflito, os deslocados de guerra, as limitações na circulação de pessoas e bens, prefiguravam um desempenho relativamente fraco do Governo e determinaram a ajuda humanitária. Num contexto de guerra, a desestabilização social e económica do país foi inevitável. Todas as áreas da vida das populações foram directa e indirectamente afectadas. As pessoas, as famílias, as comunidades e as sociedades procuraram novas formas de sobrevivência para resistir ao conflito, à violência e aos seus efeitos.

Conjuntamente com as situações de devastação, de mortes violentas que produziram mutilados, refugiados e deslocados em várias localidades, existiram também outras áreas em que o conflito foi menos violento e, por isso, as populações não foram forçadas a deslocar-se para outras regiões. Contudo, as suas consequências, traduzidas na fome e na escassez de bens de primeira necessidade, em geral, atingiram todas as comunidades. As populações/comunidades procuraram exercer controlo sobre determinados riscos e ameaças (tais como situações de sofrimento, *stress*, rapto, violação), através de alternativas individuais e colectivas. Do controlo dessas ameaças dependia a sua sobrevivência. A sua habilidade em atenuar os efeitos das perturbações, aumenta a capacidade de resistir aos choques e consequentemente reforça a sua resiliência.

OBJECTO DE ESTUDO

O objecto desta tese são: i) As populações rurais na Huíla; ii) A resiliência social destas populações no contexto da guerra que assolou o país; iii) Diversas dimensões e aspectos de capital social entre as populações rurais da Huíla, especificamente do município da Humpata, e que viabilizaram a sua sobrevivência face à ameaça de colapso social decorrente da presença perturbadora de diferentes

forças militares e de deslocados no seu território; iv) A participação inconsciente das populações da Humpata no projecto político de efectivação da construção nacional.

OBJECTIVOS

- 1) Produzir conhecimento sobre resiliência social expressa pelos expedientes de sobrevivência da população rural da Humpata nas condições da guerra que assolou Angola.
- 2) Perceber as estratégias das populações rurais da Humpata face a um contexto de “isolamento” relativamente ao resto do país.
- 3) Captar as diferentes dimensões das novas configurações ditadas pela presença de soldados nacionais e estrangeiros na respectiva localidade e também pela desestruturação das famílias dada a integração da população masculina no Exército Nacional.
- 4) Saber, dentro das dinâmicas e estratégias que configuraram as relações entre as populações e os militares, que oportunidades de acesso aos recursos se construíram.

PROBLEMÁTICA

No contexto da guerra civil em Angola, os problemas sociais, entre os quais a fome e a escassez de bens, agravaram-se. As trocas comerciais entre as comunidades ficaram abaladas e surgiram novas formas de comercialização. As comunidades e as famílias encontraram nas forças armadas um meio de fazer essas trocas que de certa forma, nas regiões mais “calmas”, se tornaram, além de uma forma de sobrevivência, um negócio “fértil e seguro” para ambos (forças armadas e populações). Porém, noutras localidades onde a guerra foi constante, as populações viram os seus bens saqueados. Muitas pessoas foram capturadas e integradas no serviço militar de forma compulsiva¹.

A guerra fez com que famílias e populações procurassem locais seguros para sobreviver. Desta forma, a importância do estudo espelha-se também nos efeitos que a resiliência em situação de guerra causou ao projecto de construção nacional, tendo em conta que na realidade o tecido nacional angolano ficou afectado. O estudo visa olhar para a construção do pensamento nacional, que antes da luta de libertação nacional não era conhecido pela grande maioria dos angolanos, pois ele surge com os movimentos de libertação nacional. Foi devido à guerra que muitos angolanos souberam ou se aperceberam do que é Angola (geográfica, política e simbolicamente), visto que tomaram

¹ O serviço militar ao abrigo da legislação angolana é obrigatório, o mesmo ocorrendo nas zonas sob controlo da UNITA. Nos casos mais extremos, homens, mulheres e crianças foram enquadrados de forma violenta para fortalecer as fileiras militares de ambos os Exércitos (FAPLA/FAA e UNITA).

conhecimento da dimensão do país por via da sua integração, como cidadãos, nas forças armadas e da sua colocação em diferentes regiões do país. Como corolário, esses cidadãos (militares) passaram a conhecer outras localidades e a estabelecer laços com as comunidades locais, através de casamentos e uniões conjugais interétnicas. Da mesma forma, muitos cidadãos civis deslocados passaram a conhecer outras regiões do país, nomeadamente os centros urbanos.

Considerando que a guerra tornou as populações rurais da Humpata mais vulneráveis e mais fragilizadas, e tendo em conta que contou com uma presença militar estrangeira que contribuiu para o surgimento de deslocados na região, para a desagregação e desmembramento familiar e ainda para o isolamento da região, colocam-se as seguintes questões: 1) Até que ponto as populações rurais da Humpata conseguiram gerir, por si próprias, as adversidades provocadas pela guerra? 2) Como reagiram à presença no seu território de outras populações deslocadas, sendo elas de outros grupos étnicos, e por outro lado, à presença de unidades militares nacionais e estrangeiras?

OS PRESSUPOSTOS DO ESTUDO

Parte-se do pressuposto de que as populações rurais (*muila*: agro-pastoris) reagiram à presença militar e de deslocados, com estratégias próprias adaptadas ao contexto para gerir o “isolamento forçado”². Tais estratégias processaram-se através de novas configurações estruturadas pelas relações de interdependência entre as populações rurais autóctones, populações deslocadas e soldados numa base de “tolerância” e “solidariedade”.

Apesar da ameaça de colapso social provocada pelas perturbações da guerra, as populações rurais *muila* puderam sobreviver devido a sua capacidade de acolher o choque e recuperar-se de forma sustentável. Esta capacidade de recuperação advém do facto de estas populações terem um capital social e institucional orientado para resistir e assegurar adaptações. O facto de terem uma série de instituições construídas ao longo de séculos que se reactivam sempre que existem situações de gravidade colocou em evidência a sua capacidade de resistir e superar adversidades. Trata-se de instituições que resultam de longas experiências de resiliência. A acumulação destas experiências compõe o tipo de estratégias adequadas para absorver os impactos das múltiplas situações de ameaça de colapso social. Desta forma, as instituições que sustentam os *muila* já foram resultado de múltiplas fracturas com capacidade para superar experiências negativas. As estratégias adoptadas derivam da própria capacidade de organização da sociedade *muila*. Ao que parece as populações resistiram

² Este isolamento refere-se à incapacidade do Governo de estabelecer o fornecimento de bens de consumo de primeira necessidade, justificada pelas dificuldades de acesso a toda a extensão da província. Os acessos principais do lado norte eram frequentemente bloqueados pelas forças da UNITA, o que agravava a situação de apoio logístico às populações, camionistas e comerciantes. Do lado sul, ainda se vivia a situação de uma Namíbia ocupada pela racista África do Sul e conseqüentemente a fronteira com Angola estava fechada.

porque têm uma cultura muito sustentada na experiência que se revela capaz de produzir novas configurações quando se defrontam com situações de adversidade.

JUSTIFICAÇÃO DA ESCOLHA DO TEMA

A escolha deste tema foi norteada por diversos factores, entre os quais se pode destacar a inexistência ou a escassez de estudos nesta área de conhecimento. Existem alguns estudos próximos que não aprofundaram esta questão. Os poucos estudos existentes neste domínio fazem-se integrando o grupo étnico *Muíla* entre os *Nyaneka-Nkhumbi*. Há a salientar os trabalhos iniciados no âmbito da colonização portuguesa sob uma perspectiva etnográfica designadamente Esterman (1960), Almeida (1936), Silva (1966), Santos (1967). Trabalhos académicos mais recentes estão ligados a programas de licenciatura no ISCED (Instituto Superior de Ciências de Educação) do Lubango, Angola, mas sempre na perspectiva do grande grupo *Nyaneka-Nkhumbi*.

No âmbito de trabalhos de mestrado, e em Portugal, destacam-se os trabalhos de Gomes (2004a), seguindo a mesma linha, embora o objecto de estudo se enquadre na etnomusicologia; a dissertação em estudos africanos de Paxe (2009) sobre as populações rurais do Bengo, especificando as questões religiosas, mormente as dinâmicas tocoístas. Ainda em estudos africanos existe um trabalho especificamente dedicado aos *Muíla* realizado por Fátima (2005) no ISCTE. Nesta pesquisa os *Muíla* são tratados como grupo étnico. O estudo foca as famílias *muíla* e a questão das estratégias de sobrevivência relacionadas com as políticas públicas de combate à pobreza. Referencia-se ainda o trabalho de Silva (2003), que trata das populações agro-pastoris, fazendo um esboço dos principais processos de transformação ocorridos na fase de ocupação colonial. A sua análise também enquadra os agro-pastores *muíla* no grupo etnolinguístico *Nyaneka-Nkhumbi*, traçado por Esterman.

Teses e publicações relevantes são as de Melo (2005, 2007, 2008), em Antropologia, e Milando (2003, 2006, 2007a, 2007b), em Estudos Africanos. Melo é específica na abordagem dos *Handa*, parentes dos *Muíla*, e apologista do desmembramento dos *Nyaneka-Nkhumbi*, considerando que cada grupo étnico é constituído por características específicas e que deve ser tratado como tal. Milando trata especificamente de questões de resiliência social em articulação com os projectos de desenvolvimento. Vergara (2008) aborda a resiliência dos profissionais angolanos, salientando que Angola sofreu adversidades e que as suas organizações se orientam agora para o desenvolvimento económico e social.

Nestes trabalhos há com efeito elementos etnográficos semelhantes aos dos *Muíla*, e que se revelaram pertinentes para o presente estudo. Como tal, trata-se de estudos próximos. O presente estudo pretende contribuir para a superação dessa carência.

A especificidade deste estudo consiste igualmente no facto de lidar com a (re) construção identitária entre os grupos em contacto devido ao processo da guerra civil pós-independência. Além

das dimensões destrutivas da guerra civil há também uma tentativa de apreender as dinâmicas das relações que se estabeleceram entre os militares estrangeiros, as populações deslocadas e as estabelecidas, ou seja, a dimensão relacional deste processo recente que ainda não foi explorada. Outra motivação é a tentativa de perceber as lógicas simbólicas de pertença e a exclusão/integração entre os grupos que sofreram deslocamentos, influenciadas por contactos em diferentes períodos e o modo como essas relações configuraram o processo de integração nessas comunidades.

É particular porquanto tem o intuito de estudar o grupo étnico *muíla*, rural, focando as localidades indígenas acerca da subsistência alimentar, das trocas e das suas estratégias de sobrevivência, bem como a sua integração na vida militar, e com o intuito de compreender as transformações provocadas na identidade *muíla* após este impacto.

Esta pesquisa também se justifica por tocar nos padrões culturais de convivência, analisando as lógicas do quotidiano, nas suas interações, cuja observação permitiu reconhecer por meio das práticas sociais as dimensões de inserção social dos deslocados no seu espaço de coabitação em consonância com a emergente tensão da época.

Assim, cada uma das perspectivas supra mencionadas contempla algumas evidências vantajosas ou desvantajosas e também com algumas possibilidades de contribuir para este estudo.

DELIMITAÇÃO DO ESTUDO

O contexto em estudo, o espaço rural, a aldeia – o *eumbo* – na óptica de Almeida (1984: 588) “constituem indiscutivelmente pontos de confluência e de interação de forças que operam num espaço mais vasto”. Assim, e na perspectiva do autor, diversos níveis podem ser analisados para entender os limites no interior dos quais “se movem as forças sociais implantadas nesses espaços e os enviesamentos resultantes de um jogo cujas regras, em grande medida, não podem ser controladas” (Almeida, 1984: 588-589). O autor dá maior relevância aos “alinhamentos e às clivagens aí detectáveis”, dado que constituem também “dimensões da reprodução de processos mais vastos” (Almeida, 1984: 589).

Seguindo de perto as perspectivas deste autor, a dimensão da análise deste estudo não se estende propriamente à complexidade de todas as relações de âmbito político ou social, mas apenas àquelas relações que se estabeleceram entre os diferentes actores sociais identificados no contexto em análise, contexto este caracterizado pelas pressões exercidas pela guerra civil e pela influência, directa e indirecta, dos exércitos de outros países. Embora o foco de análise tenha incidido sobre os *Muíla* da Humpata, o território étnico é bem mais vasto. Apesar disso, a Humpata foi um local em que estas tropas se estabeleceram. Contudo, não se descurou que elas se tivessem posicionado noutras regiões, no mesmo período. Assim, as evidências não dizem respeito apenas ao território e grupo étnico em análise, mas também, e supostamente, aos vários outros grupos étnicos noutras regiões, ou de Angola

de uma maneira geral. Por exemplo, os cubanos estiveram em todo o país, uma vez que a sua função era diferente da função dos outros militares presentes em Angola na altura do conflito.

Assim, considera-se que em ambiente de exposição prolongada à guerra é possível observar entre as populações maiores transtornos e perturbações comportamentais, não só ao nível individual mas de toda uma comunidade ou sociedade, traumatizando-as ao ponto de passarem por diversas configurações para encontrarem um novo “equilíbrio”. Por exemplo, o grande contingente de jovens recrutáveis para a vida militar colocava em alerta os pais, que procuravam também soluções para os manterem próximo de si, através de formas de persuasão e relacionamento que aumentaram a coesão e fomentaram a cooperação. Segundo Almeida (1984: 589):

A particular visibilidade que os processos políticos e sociais assumem, nos tempos fortes da história quando as transformações aparecem como evidentes e indelévels, não torna dispensável a análise das origens de tais interpretações e dos seus limites num dado tecido social.

Assim, o período de 1975 a 2002 constitui uma referência para a história de Angola em geral e da Humpata em particular. O interesse central do estudo é a análise de distintos modelos conceptuais que permitem captar características específicas de determinadas comunidades ou sociedades vivendo em situações de adversidade, risco e violência, como a guerra prolongada, e que alcançaram uma certa capacidade de sobrevivência quando as soluções do Estado se mostraram ineficazes. Impõe-se, por conseguinte, uma abordagem articulada dos conceitos que darão sustento ao estudo.

METODOLOGIA

Para a apresentação do problema em estudo e verificação dos pressupostos, adoptou-se uma metodologia diversificada, dado que o universo em estudo requer uma abordagem interdisciplinar, conjugando conceitos, terminologias, métodos e técnicas de pesquisa oriundas de várias disciplinas das ciências sociais. Sendo assim, salienta-se que as ciências sociais e em particular a sociologia, a antropologia, a ciência política e a história vêm produzindo nas últimas décadas uma panóplia de conceitos que possibilitam a análise conceptual dos diversos fenómenos que envolvem os conflitos, os processos e os fenómenos no continente africano e as suas consequências para as populações.

O contributo das Ciências Sociais neste âmbito, e dos Estudos Africanos em particular, é fundamental em vários sentidos. No caso concreto, em que o conceito-chave é “resiliência social”, há quem privilegie a análise dos processos e fenómenos em África ao nível das sociedades rurais e dos actores locais na sua articulação com o contexto nacional, regional e até internacional. Contudo, e apesar de a resiliência social ser analisada no âmbito de várias ciências, as abordagens não se excluem, complementam-se mutuamente, e por essa óptica é possível tirar ilações da realidade

particular estudada, através do recurso ao enquadramento teórico prévio sempre que a sua operacionalidade seja viável.

Começar-se-á por apresentar os conceitos operacionais utilizados pelas Ciências Sociais para a partir daí delimitar as linhas de investigação no terreno. O contributo de várias Ciências Sociais afigura-se essencial no presente estudo, dado que os saberes se cruzam e interpenetram constantemente na análise do objecto escolhido. Torna-se também importante referir os ensinamentos da história social e das demais ciências, que serão igualmente utilizados para a análise dos processos históricos de continuidade e ruptura das dinâmicas rurais de resiliência social.

Os processos históricos, na óptica de Pierson e Skocpol (2008: 16-18), são um factor de análise que contempla princípios teóricos centrais como a ideia de assumir os processos causais. Parte-se da premissa de que os fenómenos requerem certos períodos de tempo para se produzirem e desenvolverem em pleno e de que as suas causas são incrementadas só a longo prazo. Assim, o resultado social é interpretado finalmente como uma derivação das transformações sucedidas em vários períodos e como a soma do aparecimento de um conjunto de factores causais chave, pelo que o interesse histórico está em conhecer as condições estruturais presentes, mais que a temporalidade dos próprios acontecimentos. Além disso, os processos históricos têm a sua importância por analisarem as instituições em termos contextuais. Assim, os efeitos de longo prazo derivados das decisões institucionais são produto de processos sociais, no marco dos quais as instituições apresentam uma forte capacidade de resistência perante os choques e as mudanças nas condições sociais gerais, como resultado do legado político gerado pelas tendências da guerra. Do mesmo modo, uma sociedade num determinado contexto pode ser identificada através “da influência que os homens exercem sobre os outros homens e como esta influência constitui a fundação de toda a história” (Cooley, 1987: 74) ou de um novo processo histórico.

Focam-se as estratégias mantidas até à actualidade para melhor compreender as interações, as relações e as trocas entre as populações rurais, na sua prática com os diversos actores sociais externos presentes em certos momentos.

O estudo insere-se na análise micro (incide essencialmente sobre as dinâmicas internas das famílias e dos grupos) na interacção com uma análise macro (análise dos contextos culturais, sociais, económicos e políticos em que estão inseridos), ou seja, pretende-se “construir o macro pelo micro” (Rosental, 1996: 141), pois que todo o processo de transformação social em análise não é exclusivo das localidades escolhidas nem tão pouco da comunidade *muíla*. A abordagem do micro na interacção com o macro permite obter uma visão mais abrangente, onde se articulam dados qualitativos e quantitativos de um universo populacional maior (pois a Humpata é apenas um dos 14 municípios da província da Huíla, e esta, uma das 18 províncias do país).

Apesar de, à primeira vista, não parecer ser representativo, o universo em estudo, analisado na correlação micro-macro, constitui um espaço legítimo de observação, onde em pormenor, os actores

individuais e/ou em grupos, podem levar-nos a perceber o muito, o pouco e/ou o relevante/irrelevante, como fenómenos, acontecimentos, mudanças, informações ou dados importantes. Assim, ao analisar o micro de forma relativamente aprofundada as tendências profundas das evoluções sociais (Marie, 1998: 12) ou as suas conclusões ao serem relacionadas com universos mais abrangentes tornam-se representativas. Como refere Marie (1998):

Todo o relato de uma história individual é atravessado, de maneira particular de cada vez, pelas relações económicas, sociais, étnicas, históricas e políticas e por todo o discurso construído acerca de lugares sociais, simbólicos e imaginários. Do ponto de vista do sentido (vivido, interpretado), é sempre representativo (1998: 12).

É pois possível constatar que a base empírica, delimitada a um universo restrito, permite um certo aprofundamento e uma certa abrangência de informação, permitindo desta forma encontrar um ponto de partida para a análise de contextos sociais mais latos, na medida em que fornece uma perspectiva sobre os sistemas em causa, sobre as variáveis e as dinâmicas que constituem a base dos fenómenos em análise. A análise do micro cinge-se na procura de um sujeito activo, como modalidade de base universal e racional.

A partir do indivíduo pode-se, deste modo, reconstruir toda a escala da comunidade. O indivíduo reproduz, de forma não mecânica, todo o esquema que observa. A escala da observação é escolhida no nível micro assinalando todos os factos de forma eficiente. Rosental (1996: 19-20) observa que a abordagem teórica e a análise micro-social são irredutíveis uma à outra e esta última constitui a matriz de análise teórica. Na verdade o indivíduo fala do que sente e vê na sua comunidade em que imperam as interacções e as interdependências.

No contexto em análise, o indivíduo por norma não é um indivíduo isolado mas inserido no colectivo. O indivíduo é um actor interligado na interdependência da sua colectividade. Por isso, os relatos dos indivíduos são relatos das suas práticas e das suas representações, ou seja, a narrativa do indivíduo remete para o colectivo, para as experiências colectivas e representações da comunidade. A narrativa do indivíduo resulta da narrativa do colectivo no qual se está inserido.

Partindo deste ponto de vista, esta variável teórica de análise social permite ver as racionalidades, as incertezas e incongruências dos sistemas de normas, das causalidades não deterministas, do espaço das possibilidades e da interacção das formas sociais. Para tal, a observação, o registo pormenorizado e o recurso à estatística são de grande importância.

Optou-se pela utilização da abordagem qualitativa (Mehy: 2005; Godoy: 1995; Barreto: 2005; Pollak: 1989). Segundo Godoy (1995), os estudos de pesquisa qualitativa privilegiam os micro-processos através do estudo das acções sociais individuais e grupais (Martins, 2004: 289) e podem ser identificados por quatro características: o ambiente natural como parte directa de dados e o investigador como instrumento fundamental; o carácter descritivo; o significado que as pessoas dão

às coisas e à sua vida como preocupação essencial do investigador e a utilização do enfoque indutivo por parte dos investigadores.

O estudo privilegiou também a abordagem da etnometodologia que se fundamenta pela visão construtivista e pela valorização da construção social quotidiana e incessante das instituições em que se vive. Ela é importante para o conhecimento das culturas diferentes, mais tolerante principalmente para compreender e não para entrar em conflitos com as diferenças. Através da etnometodologia aproximam-se interaccionismo e fenomenologia. O interaccionismo simbólico ancora-se na concepção de que os objectos sociais são construídos e reconstruídos pelos actores interminavelmente, cujo significado tem sentido no decurso das interacções produzidas (Coulon, 1995: 16).

Usaram-se também como instrumentos de recolha de dados as técnicas combinadas de trabalho de terreno, com entrevistas dirigidas e semi-estruturadas individuais e *focus groups* (grupos focais), complementando com a observação directa e participante, histórias de vida e a análise documental e bibliográfica. Pinto (1994: 41) considera que em trabalhos de pesquisa científica, “ a combinação de técnicas de natureza intensiva e extensiva é, em princípio, uma opção metodológica vantajosa, na medida em que evita o isolamento artificial dos objectos de pesquisa e se adequa ao carácter eminentemente relacional de todo o trabalho científico”.

A entrevista (Ruquoy: 2005; Quivy e Campenhoudt: 2003) permitiu fazer uma análise qualitativa baseada na amostragem e procura apreender, em profundidade, os significados e as relações sociais que harmonizam a prática dos actores sociais, numa perspectiva que focaliza o indivíduo e a sociedade, estruturas e sujeito. Esta técnica fornece uma base para a análise dos significados e dos saberes socialmente construídos e ainda presentes nas práticas das comunidades e possibilita também a compreensão daquilo que alicerça tais práticas e tais comportamentos.

Com este método, a intenção foi verificar também as lógicas do “mundo rural”, da manutenção dos laços sociais, da redistribuição e do colectivismo que assentam no saber local dos *Muila* e na resiliência social e, por outro lado, a percepção destas populações rurais sobre a actuação das forças armadas nacionais e estrangeiras presentes na região, bem como os contactos que se estabeleceram entre estas e as populações “rurais” na manutenção de um ambiente relativamente equilibrado em momentos de guerra, tensão e escassez de bens de primeira necessidade.

A observação participante revelou-se útil neste trabalho, pois, de harmonia com a ideia de Hanners “[...] é possível chegar a percepções de comportamento que as pessoas não verbalizam com facilidade e os dados que se obtêm podem centrar-se melhor nas relações e no seu contexto do que em indivíduos abstractos” (Hannerz, 1980: 343).

Finalmente, a pesquisa bibliográfica e documental teve a função de ilustrar a definição do objecto de estudo e sobretudo de fornecer elementos para a definição dos conceitos que foram usados no estudo.

O TRABALHO DE CAMPO

De uma maneira geral, todas as localidades que compõem o município da Humpata e as que foram estudadas são eminentemente rurais, exceptuando-se o centro da Humpata, o centro da Palanca e uma parte do Tchivinguiro, zona onde se situa o instituto médio agrário em que sobressaem as estruturas do Estado, a igreja católica e algumas instituições sociais estatais e privadas, repartidas entre saúde, educação, serviços, restauração e comércio. De resto, são povoamentos dispersos e densos. Estas localidades praticamente ficaram imunes às peripécias directas da guerra civil, exceptuando-se alguns casos pontuais, mas desde 1975 que as populações rurais da Humpata conviveram com a presença de militares estrangeiros, na sua maioria cubanos. As suas bases espalhadas pelo interior da mata (actualmente em extinção) transmitiam alguma segurança e conforto aos *Muila*, exceptuando-se os pequenos impasses próprios de um país em guerra (principalmente as rusgas) como factores inviabilizantes de uma coabitação cem por cento amena.

A pesquisa de terreno na Humpata ocorreu em três etapas. A primeira etapa decorreu entre Janeiro e Março de 2007. Para o efeito foram visitadas as localidades de Palanca, Tchivinguiro, Leba, Hongo e Batabata. O objectivo foi localizar as regiões e estabelecer contactos preliminares com entidades e populações-alvo.

A segunda etapa foi realizada nos meses de Outubro e Novembro de 2008. Esta fase caracterizou-se por um trabalho mais profundo de observação, com realização de entrevistas. Seleccionaram-se para o efeito oito localidades do município da Humpata: Heva, Palanca, Neves, Bimbi, Leba, Tchivinguiro, Batabata e Cipembe. Observaram-se com mais pormenor as localidades de Heva, Neves, Bimbi e Cipembe, por não terem sido visitadas na primeira etapa. A última etapa abarcou o período de Abril, Maio e Junho. Esta etapa foi dedicada à efectivação e finalização da observação e à realização de entrevistas para colmatar dúvidas e lacunas.

Os actores sociais entrevistados foram seleccionados por meio de uma amostragem não probabilística do tipo bola de neve (Malhotra, 2001: 308), uma técnica em que um grupo inicial de entrevistados é seleccionado aleatoriamente. Depois, seleccionam-se entrevistados subsequentes com base em informações fornecidas pelos entrevistados iniciais. Este processo pode ser executado em ondas sucessivas, obtendo-se padrões ou esclarecimentos a partir de referências ou informações previamente obtidas. Neste contexto, e através de um trabalho aturado, obteve-se um total de 383 entrevistados sendo 258 do sexo masculino e 125 do sexo feminino.

Dentre os entrevistados realçam-se alguns indivíduos que apresentaram características relevantes para o objectivo do trabalho, nomeadamente aqueles que tiveram de forma mais directa um relacionamento com a situação político-militar e específica com os *outsiders*. Trata-se de algumas mulheres com filhos de soldados estrangeiros presentes nestas comunidades no período em análise,

bem como alguns filhos e ainda parentes destes filhos (nomeadamente primos, sogros ou tios) num total de 63. Outro grupo de particular interesse foram as autoridades tradicionais, os sobas, cujo número totalizou 22.

O número de ex-soldados totalizou 82 destacando-se uma participação de 6 mulheres. Os restantes elementos representam a população que contribuiu para a apreensão de aspectos mais gerais. Além destas características específicas privilegiou-se também o facto de os indivíduos entrevistados residirem nesta área há várias gerações ou serem adultos até à data de 2002.

A fim de evitar riscos e constrangimentos, tomou-se como primeira medida estabelecer contacto com as autoridades administrativas da Humpata, entre as quais a administradora municipal, que se encarregou de informar as outras instituições sob sua alçada da investigação que iria decorrer no município. Apresentados assim os objectivos do trabalho através de uma carta às respectivas autoridades e com a devida autorização, foi relativamente mais fácil acertar o calendário de forma a adequá-lo ao programa da pesquisa e ao contexto.

O trabalho teve momentos intensos e aligeirados, conforme a distância, o tempo e a disposição da população-alvo. O ir e vir do local da pesquisa de/e para casa, na maioria das vezes foi apoiado por viaturas e motoristas de algumas instituições locais, embora o candongueiro³ tivesse sido o transporte mais viável para estas deslocações previstas.

Neste íterim dos vários trajectos que se impuseram foi sendo feita pesquisa ao encontrar pessoas interessadas em prestar informação e colaborar naquilo que fosse de interesse para os objectivos traçados. Indivíduos que se deslocavam de e para o mercado, de e para as lavras, de e para a escola, de e para o posto de saúde, de e para a igreja e de e para outros afazeres mostraram-se prestativos sobretudo na localização de pessoas de confiança e de responsabilidade na área. Assim, a empatia estabelecia-se, iniciando o diálogo com marcação de data, hora e local, bem como na informação da presença da investigadora na localidade para que não fossem surpreendidos, particularmente as autoridades tradicionais. Os sobas (autoridades tradicionais) foram bastante receptivos: a sua colaboração e o acompanhamento para certas aldeias, bem como os conselhos sobre determinados acessos, possibilitaram encontrar os potenciais informantes.

Estar presente neste espaço de pesquisa foi uma acção de participação efectiva na vida dos entrevistados. Além de frequentar as casas para as entrevistas, algumas vezes houve necessidade de participar e ir a lugares de trabalho, principalmente na lavoura, na recolha da lenha e da água, bem como a eventos, alegres ou não. Contudo, essa presença foi essencial para estabelecer vínculos de confiança com mais profundidade, potencializando as informações e viabilizando encontros com potenciais entrevistados e intermediários, sobretudo para o caso das mulheres.

³ Em Angola o transporte de passageiros é assegurado maioritariamente por carrinhas denominadas candongueiros. Em Moçambique o serviço é designado por *Chapas*.

Normalmente, as mulheres pouco ou nunca falam de si, sobretudo quando se encontram na presença de homens. O seu à-vontade é manifestado quando se encontram sozinhas, longe de ouvidos “repressores” e atendendo sobretudo aos critérios e comportamentos ligados ao género. Reconhecem que têm um lugar, um *status*, um papel ou uma função que não devem ser expostos perante os homens, os mais velhos e os estranhos.

Para as convencer foram utilizados recursos adquiridos da experiência como investigadora e sobretudo como mulher *muíla*. Ser natural da Humpata, ter um domínio da língua *muíla*, conhecer a região e elementos de certa consideração ao nível administrativo e local, ter parentes e familiares em algumas dessas localidades afastou a impressão do total estranho à comunidade. Apesar dessa familiaridade conquistada, nem sempre se obtiveram com facilidade e logo à primeira os resultados pretendidos.

Em alguns momentos houve necessidade de aproveitar as oportunidades que se proporcionaram, bem como um certo oportunismo, levando assim a poupar também tempo e recursos. Essa oportunidade/oportunismo foi verificada numa relação recíproca. Como investigadora, não foi possível muitas vezes seguir caminho sem socorrer populações que se deslocavam a pé. “Dá só boleia”, ouvia-se muitas vezes de alguns indivíduos caminhando em direcção ao posto de saúde ou do mercado informal.

Durante a pesquisa, houve também solicitações para testemunhar registos de nascimento, aconselhamentos sobre a atribuição correcta do nome da criança, cerimónias de *pita pondye*⁴ e algumas vezes convites para ser madrinha, o que preconizava a participação em certos rituais. Essa participação permitiu um “poder estar com”, “poder estar em”, capazes de facilitar o acesso aos códigos e aos diversos significados das dinâmicas rurais *muíla*. Foi um viver e conviver nesses espaços que se transformou num “poder ser parte de”, ou seja, identificar-se realmente, mais uma vez, com essas comunidades.

O sentimento de pertença, a aceitação do “estranho” no grupo, a partilha dos códigos e significados da cultura para certas pesquisas de âmbito socio-antropológico são fundamentais para ampliar os contactos e os espaços de relações.

O essencial era poder perceber através deles as dinâmicas, os conflitos e a sua riqueza cultural. Este engajamento pessoal no grupo permitiu também abrir portas a colegas do projecto com o mesmo objectivo mas que desconheciam a área e a língua local. De igual modo foi possível fazer entender que a pesquisa era não só basicamente um restauro das suas dinâmicas, mas sobretudo a garantia do registo até certo ponto de algumas das suas memórias dado que as populações revelavam curiosidade, o porquê de tantas visitas e de tantas perguntas.

⁴ O *Pita-Pondye* consiste num ritual de saída pela primeira vez do recém-nascido após ter completado 8 dias de vida.

O tempo de interlocução com alguns dos membros das comunidades estudadas permitiu às duas partes estabelecer vínculos que se configuraram também em novas relações, como o poder ser “bem-vindo” e “volte quando quiser” nestas comunidades, o poder ter conquistado (uma vez mais) a confiança. Investigar no município da Humpata, ou estudar as dinâmicas das suas populações rurais permitiu identificar e revelar certos significados locais e próprios porquanto não há ainda trabalhos consistentes de pesquisa sobre muitas das suas especificidades.

Tratar dos *Muila* e das suas relações com estes actores é relevante nos tempos actuais e reflectir sobre o seu papel no contexto da guerra é uma acção necessária para viabilizar um diálogo em bases sustentáveis dentro da dinâmica da sua cultura. Incorporar a vida dos actores em análise a partir da voz de quem a viveu valoriza o indivíduo ali presente; valoriza as suas criações, valoriza o seu estar no mundo e possibilita aos mesmos reconhecer a pluralidade dos tempos e das acções que os envolvem. A pesquisa constitui, por isso, um processo de achados históricos, um caminhar de mãos dadas com os informantes locais, com colegas de projecto e de profissão e sobretudo com os membros da comunidade. Dialogar com os mais velhos (*ovakulu*) permitiu treinar a paciência para esperar e para escutar bem como o respeito aos costumes locais, aspectos que proporcionaram apreender o quanto pode ser sinuoso o caminho para se ir ao encontro dos saberes dessas comunidades.

As entrevistas e conversas colectivas tiveram lugar na maioria dos casos debaixo de uma árvore frondosa, normalmente uma *mulemba* (figueira autóctone). A escolha deste lugar deveu-se ao facto de ela proporcionar sombra; em segundo lugar, ao facto de possibilitar a formação de um círculo quando a entrevista fosse colectiva, facilitando a observação e a audição sem necessidade de se voltar a fim de localizar o interlocutor; e ao facto de poder considerar todos no mesmo nível, sem superiores, apenas indivíduos interessados num determinado trabalho; e em quarto lugar, por poder colocar em pé de igualdade, embora temporariamente, o homem e a mulher, o chefe e o subordinado. Mas ainda assim, as mulheres eram sempre as mais acanhadas, menos comunicativas e menos à vontade, apesar de terem sido algumas vezes espicaçadas. Por este facto, as entrevistas bem-sucedidas principalmente com elementos do sexo feminino, tiveram lugar em momentos particulares, combinadas individualmente.

FONTES E QUESTÕES DE ORDEM ÉTICA

As pesquisas desenvolvidas no continente africano de uma forma geral socorrem-se de fontes orais e documentais para enriquecimento do estudo. Algumas dessas fontes podem conter informações que não são fiáveis.

Tal facto decorre de diversos factores entre os quais se destaca a não realização e actualização de censos e relatórios aprofundados sobre determinadas matérias. Também se verifica alguma

desvalorização do saber científico e um certo desprezo pelo investigador ou mesmo o receio de fornecer informação principalmente aquela ligada às actividades políticas e governativas.

A relativa ou mesmo insignificante produção de documentos em geral e de trabalhos científicos é igualmente uma questão impeditiva que associada às razões mencionadas dificulta a realização da investigação. Neste sentido, as fontes orais constituem ainda um recurso fundamental para a obtenção de alguns dados, apesar de que nem todos os indivíduos prestam informação credível. Assim sendo, os entrevistados e alguns elementos que se prestaram colaborar para que este trabalho se efectivasse são retratados no texto com nomes ou designações fictícias. No entanto, alguns desses informantes, apesar de terem demonstrado algum interesse pelo trabalho não puderam fornecer certos documentos embora se tivessem comprometido. Trata-se por exemplo de mapas relativos à questão político-militar da região estudada e relatórios de guerra e civis. Documentos oficiais de instituições provinciais e municipais nem sempre foram obtidos pela primeira vez. Nalguns casos, o recurso foi utilizar os próprios conhecimentos e confiar na informação dos colaboradores que pela sua idoneidade pareceu ter mérito. A exigência da confidencialidade sobre a identidade de alguns informantes foi respeitada⁵.

PLANO DE PESQUISA

Além da introdução, o trabalho está estruturado em oito capítulos. No capítulo I, faz-se o enquadramento teórico salientando as principais questões em análise, situando-as no contexto do debate científico. Assim, a análise baseou-se sobretudo nas contribuições de Elias (2006b) sobre o “processo civilizacional”, especialmente na sua obra “Os estabelecidos e os *outsiders*”, salientando as configurações e as interdependências sociais relativamente aos conceitos de resiliência social, violência, guerra, conflito, crise, capital social e vulnerabilidade social.

Os capítulos II, III e IV tratam da caracterização socio-geográfica e socio-histórica, do contexto rural *muíla* e do contexto sociocultural. São apresentadas no capítulo II as características do município da Humpata, nomeadamente a situação de algumas das estruturas sociais e económicas, bem como os momentos de ocupação do território da Humpata. No capítulo III destaca-se a problemática da ideia de tradição, ruralidade e modernidade, para situar o contexto estudado, bem como a sua organização, as actividades e as dinâmicas ancestrais de resiliência. No capítulo IV foram destacadas as dinâmicas ligadas à espiritualidade que constituem a força motriz do desenvolvimento sociocultural das populações rurais em geral e *muíla* em particular.

Os domínios da *umbanda*, manifestados por uma série de rituais aplicados em casos de doença e de outras necessidades, respondem a indagações do quotidiano rural *muíla*. O capítulo referido

⁵ Alguns diziam: “Não me queima”, ou seja, “ Não me denunciem” ou “ Não digas que fui eu que te dei os documentos ou que prestei informação”.

apresenta ainda uma análise das dinâmicas socioeducativas endógenas, salientadas pelas instituições do *cioto*⁶ e do *civo*⁷.

Nos capítulos V, VI, VII e VIII, dedicou-se à análise do desenrolar do conflito e das dinâmicas de resiliência desencadeadas no contexto de guerra face à presença de novos actores sociais.

Especificamente, o capítulo V trata da dinâmica da guerra civil, do papel das forças armadas nacionais e estrangeiras, nomeadamente as FAR (cubanas), a SWAPO (namibianas) e o ANC (sul-africanas). Outro momento de análise neste capítulo recaiu sobre a integração dos jovens nas forças armadas, bem como as dinâmicas desencadeadas em prol ou à fuga a esse contexto.

Especificamente neste capítulo, a análise debruça-se sobre a situação sociopolítica do período pós-independência no contexto angolano, incidindo sobre as dinâmicas da guerra civil. Particularizam-se neste capítulo as relações (familiares, de parentesco e até de vizinhança) por vezes “tensas” pela tentativa de conviver de forma aceitável com os “novos vizinhos” nesse novo contexto. O estado de tensão ora presente e instável, ora mais ou menos perturbador, não constituiu para as populações da Humpata um caso isolado e surgiu como produto de um longo período de guerra (aproximadamente três décadas).

No capítulo VII foi feita uma análise das dinâmicas locais de resiliência social, destacando-se o relacionamento entre forças armadas estrangeiras e as populações rurais (*muila*) e ainda o relacionamento entre as populações deslocadas (*ovatilili*) e as autóctones (*vocilongo*). Destacam-se neste capítulo as motivações quer dos relacionamentos quer de outras dinâmicas empreendidas como os constrangimentos advindos dessas relações, as estratégias defensivas e de reconciliação preconizando o seu bem-estar e a harmonia.

No capítulo VIII faz-se referência à condição da velhice destacando o perigo do ageísmo como atentado à uma velhice segura, ao tratamento endógeno das situações de vulnerabilidade e ao papel dos anciãos (*ovakulu*) como estrutura de suporte às novas gerações viabilizado através da manutenção de estruturas socio-regulatórias. De uma maneira geral, o estudo apresenta uma análise do contexto de guerra, tendo em conta o sistema de gestão de recursos e expedientes de sobrevivência face aos vectores de mudança “forçada”, como factores de ameaça. Foi referido também o alcance da auto-suficiência e o processo de tomada de decisões, de aplicação de estratégias inovadoras, bem como a manutenção dos saberes e estratégias de minimização de riscos, ou seja, de resiliência como formas de evitamento do colapso.

Ao último capítulo segue-se a conclusão onde são apresentados os principais resultados alcançados no estudo. Depreende-se pois, que as teorias de Elias assinaladas para orientar o estudo permitiram reter que as populações estudadas tinham capital social institucional com capacidade de resistir e assegurar adaptações sempre que o contexto se mostrasse adverso. As suas instituições

⁶ *Cioto* – espaço obrigatório e multifuncional para cada *eumbo* (casa)

⁷ *Civo* – cozinha, mas com várias funções.

ancoradas na ancestralidade das quais resultam longas experiências de resiliência possibilitaram sobreviver às intensas perturbações como a guerra civil associada a crises económicas e calamidades naturais. Os factores adversos conduziram a uma maior coesão social na defesa dos seus recursos e das suas famílias quando surgiram outros actores sociais nas suas localidades.

Relativamente aos estabelecidos temendo ser espoliados, despojados ou destruídos tanto no plano individual ou colectivo, tentaram corrigir certos comportamentos dos *outsiders* e por vezes tolerando-os a fim de minimizar as discriminações e possíveis hostilidades. Do lado dos *outsiders*, no caso das populações deslocadas o temor estava ligado a uma não-aceitação por parte do grupo local, verificada por uma adaptação ou sujeição conforme o momento.

Quanto a questão do projecto político de unidade nacional estas populações acabaram por participar num projecto amplo sem hostilizarem os deslocados de guerra e os militares apesar de não terem consciência da sua participação neste projecto. A conjuntura acabou por contribuir para a construção da nação não como era seu desejo mas porque aconteceu, foi um processo inconsciente, não desejado, não previsto.

Finalmente o trabalho identifica as fontes consultadas e inclui anexos que permitiram a efectivação da pesquisa. Entre os anexos constam também alguns dados que resultaram da análise realizada.

CAPÍTULO I – QUESTÕES TEÓRICAS

O período de quase três décadas de conflito armado apresenta-se como um risco que levou o país a uma derrapagem social, política e económica. De uma maneira geral, tratou-se da mais alta “expressão de uma estagnação civilizacional” (Zakaria, 2008: 57), o que constituiu um sério risco para o país e também para a região. Angola atravessou esse risco, caracterizado como um “desajustamento em espiral descendente” (Zakaria, 2008: 17). A guerra era o obstáculo principal, que exigia atenção e muitos recursos. Por isso não foi possível desenvolver a agricultura, a indústria, a urbanização e outros sectores importantes. Esta situação impediu também as populações rurais e urbanas de criar “estabilidade”, sustentabilidade adequada, e obrigou-as a enfrentar situações adversas e imprevisas, como os ataques militares, as deslocações, os desmembramentos de famílias e algumas crises de seca e de fome. Deslocações e mobilidades que não se podem ver apenas do ponto de vista geográfico, mas também, e fundamentalmente, do ponto de vista social, económico e cultural. Para Zakaria (2008: 98), as pessoas, ao se deslocarem, “não estão apenas a deslocar-se geograficamente, estão a deixar para trás a sua família, a sua classe social e a sua história” .

Ferreira (1999: 45) afirma que “a guerra apresentou-se como factor condicionante mas não determinante para o desenvolvimento de Angola”⁸. Angola neste período apenas tirou mais proveito dos avanços científicos e tecnológicos que revolucionaram o mundo naquilo que se evidenciava como mais necessário para fazer e eliminar a guerra: o material bélico⁹. Nesta guerra impunha-se também a necessidade de encontrar uma solução para a paz, que só foi possível pela mesma via: a guerra. Foi um processo que exigiu elevada força humana.

Apostou-se assim numa guerra que não produzia mais-valia, onde não havia condições de competitividade, em que as estruturas antigas, já alteradas e destruídas pela colonização, não se podiam reestruturar eficazmente, em que a influência europeia introduzida “brutalmente” regredia, destruindo-se os modos de vida tradicionais sem perspectivar a criação e aplicação de outros, adequados para a sua substituição (Zakaria, 2008: 70).

⁸ Ferreira aponta outras causas fundamentais, como a baixa de produção e da produtividade em quase todos os sectores devido à fraca capacidade organizativa das empresas, carência generalizada de quadros, decrescente disciplina laboral, deficiente abastecimento de matérias-primas e outros meios necessários às empresas, falta de engajamento no domínio da direcção da economia, particularmente nas empresas públicas, e finalmente especulação dos preços no mercado negro (1999: 35-36).

⁹ Não se pretende, contudo, generalizar. De facto, houve algumas acções (formação interna e externa de quadros) em que o país se aprimorou, mas em menor escala, uma vez que a guerra não podia dispensar esforços.

Demasiado envolvido na guerra e na questão da segurança interna do país devido às pressões externas, o Estado angolano não pôde prestar a atenção adequada aos demais sectores. Trata-se aqui de um contexto conturbado e marcado por sucessivas alterações profundas das práticas e das dinâmicas sociais, económicas e políticas que se manifestaram de uma forma considerada negativa sobre as populações.

A sociedade angolana, na sua maioria constituída por populações rurais em luta pela sobrevivência, não podia transpor ao mesmo tempo vários obstáculos (fome, pobreza, instabilidade) sem a orientação e a ajuda do Estado e, no contexto em questão, de guerra, de tensão, as soluções foram sobretudo, para muitos, as deslocações, as emigrações ou a simples permanência no local e para alguns, a “entrega de si e dos seus ao acaso”, naqueles momentos em que o choque da realidade se impôs de forma mais traumática.

Partindo dos pressupostos evidenciados acima, considera-se útil para esta análise a abordagem de Elias (1993, 1994b, 2005, 2006a e 2006b) e Elias e Scotson (2000) sobre o processo civilizacional, através da sua teoria figuracional. É em Elias que se encontram os instrumentos teóricos para analisar os complexos processos que intervêm na construção do grupo étnico em estudo, de forma a articular um conjunto de conceitos que permitem perceber os fenómenos sociais produzidos e que comportam importantes implicações práticas e existenciais para os actores e agentes envolvidos.

A construção teórica de Elias fornece ferramentas para analisar uma série de elementos que configuram a matriz de experiências tradicionais, vivências e saberes que são elaborados dentro de uma dinâmica histórica de tensão face a constrangimentos específicos em diferentes vertentes.

A sua pertinência evidencia-se na medida em que o conceito de configuração chama a atenção para a interdependência das pessoas que interagem de modo a formar estruturas entrelaçadas. Portanto, no seio da sociedade em estudo, as configurações ganham importância quando se pretende perceber como se constroem as redes de relações na reprodução social do grupo.

Elias defende que o que liga os seres humanos são “redes de interdependência”. “Elas formam o nexos do que se chama configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes entre si” (Elias, 1994b: 249). Elias estudou o processo civilizacional relacionando as mudanças na vida quotidiana, mudanças das regras de etiqueta e as dinâmicas sociais macrosociológicas, assim como a formação dos Estados na Europa.

Para melhor explicar como se estruturaram as mudanças comportamentais dos actores em análise, reporta-se ainda a Elias. As pistas que o autor oferece merecem uma atenção mais aprofundada. Assim, a busca de explicações “micro/macro” tendo como principal referência a resiliência social remete para a emergência de um conjunto de reflexões que reforçam um foco sobre as experiências empreendidas pelas populações rurais *muíla*. A necessidade da compreensão das sociedades rurais através da actuação de uma variedade de actores sociais em interligação é também marcada pela análise das redes, instituições diversificadas com múltiplos focos de produção simbólica.

Nesta óptica, analisar estas dimensões leva a compreender as dinâmicas do quotidiano rural *muila* enquanto representações simbólicas, de interesses comuns, diferenciados na forma de busca de sobrevivência e ao mesmo tempo de melhoria de vida, processo que se torna visível por meio das redes de solidariedade e de intercâmbio a vários níveis.

Por outro lado, a resiliência social, na sua abordagem, incorpora elementos que definem categorias e interdependências sociais, que se vão construindo ao longo do tempo atendendo aos impactos e às influências internas e externas, como as provocadas pela guerra. As tensões de uma forma directa ou indirecta provocam mudanças, adaptações, ajustes de forma dinâmica na estrutura social de cada colectividade ou sociedade.

A teoria eliasiana, nesta óptica, está orientada para a procura da construção de categorias dinâmicas. Assim, é a partir da noção de configuração social que o autor procura substituir o conceito estático de “sociedade”. Elias (2006b) destaca a interdependência entre indivíduos e, da mesma forma, evidencia o axioma a partir do qual os indivíduos não podem ser pensados em oposição à sociedade. São estas interdependências que constituem o núcleo daquilo que se designa no seu estudo como “figuração” (Elias, 2006b: 45). Nessa óptica, “o processo civilizacional” envolve todas as esferas da vida individual e social, integrando as características económicas, por um lado, e por outro as características sociais, individuais e colectivas, e também de manutenção e reprodução dos valores tradicionais.

O processo civilizacional dos Estados modernos europeus, segundo Elias (2006b), surge como resultado das interdependências entre estrutura social e estrutura de personalidade, ou do decurso do desenvolvimento de novas funções sociais interdependentes. Através das interdependências que vão gerando novas configurações é possível observar processos permanentes de interacções e intercâmbios que se transformam em criações de novas relações sociais, agregando novas perspectivas e novos elementos, com vista à construção de novas realidades, emancipações e integrações, em busca de sobrevivência e garantia de um bem-estar social e melhoria de condições de vida. Tais experiências constituem um impulso às transformações no percurso social e individual.

Elias refere, a partir de vários aspectos que compõem o processo civilizacional, que conforme as mudanças se foram operando, os comportamentos se afirmaram de acordo com o conjunto de regras e de condutas determinadas socialmente. E, no caso do presente estudo, trata-se de, em alguns momentos, se apresentarem circunstâncias em que os comportamentos que foram desejáveis foram adoptados e os indesejados se extinguiram. O autor refere ainda que:

[...] nenhuma sociedade pode sobreviver sem canalizar as pulsões e emoções do indivíduo, sem um controlo muito específico do seu comportamento. Nenhum controlo desse tipo é possível sem que os indivíduos anteponham limitações uns aos outros, e todas as limitações são convertidas na pessoa a quem são impostas sem medo de um ou outro tipo (Elias, 1994: 270).

O processo de transformação social é assim um processo de vaivém entre as relações de interdependência individual e as mudanças mais amplas na sociedade em que se inserem.

Na sua obra *O Processo Civilizacional* (2006b), o autor tem a preocupação essencial de construir uma teoria, tendo como base dados empíricos, procurando compreender, a partir de um modelo teórico, como se desenvolve no curso da história humana o processo civilizacional ligado à construção dos Estados modernos europeus e como este processo altera o desenvolvimento do aparelho psíquico humano.

Na visão do autor, os mecanismos psicológicos que propiciam a mudança de longo prazo da personalidade são os mesmos que se manifestam ao longo do *processo civilizacional* onde:

Manifestações socialmente indesejáveis de instintos e prazer são ameaçadas e punidas com medidas que geram e reforçam o desagrado e ansiedade. Na repetição constante, do desagrado despertado pelas ameaças, e na habituação a esse ritmo, o desagrado dominante é compulsivamente associado até mesmo aos comportamentos que na sua origem possam ser agradáveis (Elias, 1993: 20).

No presente estudo, e como se tem referido, preferiu-se efectuar uma análise centrada nos elementos expressivos de resiliência social face ao processo de guerra civil que se instalou no país e em particular na província da Huíla, com destaque para o município da Humpata. Sendo as populações rurais da Humpata populações estabelecidas, mas que tiveram de enfrentar e adaptar-se às influências exteriores com fortes repercussões no seu equilíbrio, a teoria de Elias afigura-se da maior importância. Apreendeu-se em Elias a tendência no sentido de maior diversificação, de maior coesão, unificação e ainda dinâmicas sem nenhuma tendência nem uniformização. Neste sentido o estudo inclina-se mais para a captação dos aspectos da diversificação e da coesão que contribuem para o processo civilizacional. A questão de longo prazo no processo civilizacional tem a ver com as estratégias de sobrevivência, com a construção de elos de identidade surgidos e fortalecidos por longas experiências partilhadas e vivenciadas pelas populações rurais anteriores ao período estudado. É esta longa experiência que estrutura a capacidade de resistência do grupo e a natureza da sua coesão. Esta constatação é avançada com base nas noções de configuração/figuração; interdependência, transformação e estabelecidos/*outsiders*.

O sentido da análise de Elias e Scotson (2000) sobre as relações estabelecidos/*outsiders* é verificado na dinâmica de atracção e de rejeição entre os grupos que estabelecem uma situação de interdependência e de conflitos crescentes, ou seja, a sua teoria permite demonstrar a relação constitutiva entre violência e pacificação ou ainda permite compreender os processos de socialização incompletos. Na óptica de Elias e Scotson (2000), se o indivíduo não se encontra completamente socializado pode-se antever que os papéis sociais, por serem compartilhados, garantem, por um lado, a manutenção de um universo simbólico necessário à permanência das instituições; mas, por outro

lado, os papéis a serem operacionalizados pelos indivíduos deixam margem para a manifestação da subjectividade que engendra outras lógicas não previstas pelos *scripts* sociais.

Com efeito, a análise abarcou uma reflexão sobre as definições e os conceitos como risco e vulnerabilidade, conflito, violência, resiliência social e capital social por se apresentarem, de maneira geral, associados à temática. Tratou-se das relações sociais e das estratégicas engendradas quando as políticas e os programas sociais se mostravam deslocados da vida social das populações rurais. Este desfasamento permitiu desencadear, por vezes, soluções mais aguerridas. Ajustaram-se experiências de regulação autónomas, como alternativas ao contexto com a adopção de novos dispositivos e estratégias capazes de dar conta da superação das adversidades. Assim, sob o impacto dessas novas condições “impostas”, as relações que estruturavam a vida social das populações rurais da Humpata sofreram mudanças. Ao que parece, tais transformações teceram-se de forma a redesenhar, em muitos casos, as experiências tradicionais, sobrepostas ao tempo e ao espaço debilitado. As novas trajectórias permitiram com certa eficácia a abertura para novas formas de sociabilidade, através de redes autónomas, subvertendo por vezes, os limites entre o “proibido e o permitido”, entre o “legítimo e o ilegítimo”. Assim, é importante reforçar que falar de tempo e de espaço é falar de memória, pois refere-se à noção de continuidade, aspecto importante para o reconhecimento de um grupo.

Para Pollak (1989: 9) “a vivência colectiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar dá-se num contexto preciso, visto que não é uma atitude individual, mas sim social”. Para o autor, estes acontecimentos vividos pessoalmente, “vividos por tabela, vividos pelo grupo ao qual a pessoa pertence ou sente pertencer” são processados pelos indivíduos, pelos grupos sociais e sociedades que reorganizam os seus significados em virtude de as suas tendências sociais e os seus projectos culturais se envolverem na sua estrutura social assim como na sua visão de tempo e de espaço.

A questão da memória colectiva é de suma importância para o sentimento nacional, assim como para a consciência étnica, bem como a identidade, atendendo a que essa memória resguarda as lutas da sociedade contra as agressões e opressões que lhes foram impostas. Essa memória revela-se importante também ao pensar-se sobre a continuidade de tradições ao longo dos anos em diferentes grupos etno-culturais em contacto. Noutra óptica, a perspectiva da memória refere-se ao “campo do conflito simbólico da sociedade, no qual se regista o jogo da memória/esquecimento em geral, vivenciado pelos segmentos dominantes, que podem impor a sua memória como a de toda a sociedade” (Rodrigues, 2003: 18).

As memórias são repassadas aos familiares, aos amigos, através das associações e das redes de sociabilidade efectivas. Normalmente, o carácter do grupo reafirma-se reforçando e actualizando as estruturas elementares do seu próprio sistema social. Assim, a sua identidade é permanentemente reconstruída a partir das interacções sociais que se estabelecem. Essa reconstrução envolve tanto os

momentos de adaptação quanto de resistência a mudanças, elaborando estratégias para a continuidade dos seus valores. É dentro de uma dinâmica bem estruturada e por vezes em turbulência que as interações se reforçam e colidem, gerando tensões e desequilíbrios. Simmel (1983: 124) evidencia que “A sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis”.

Para Simmel (1983: 122-123), o conflito permite momentos de construção e de destruição, sendo considerado, então, socialmente importante, visto que actua como força que integra os grupos, pois permite aproximações que ocorrem justamente em virtude do conflito. Neste contexto, o conflito é percebido por Simmel com sendo parte fundamental das relações sociais, isto é, toda a sociedade necessita de harmonia e desarmonia e não existem grupos que vivam uma espécie de união pura. Simmel aponta ainda um outro ponto de suma importância no que se refere ao conflito, que é a capacidade de criar uma espécie de patamar no qual diferentes grupos se nivelam ao discutir um mesmo ponto.

As lógicas que identificaram essa dinâmica social e os diferentes planos em que se enraizaram as necessidades de novos modos de vida, bem como a implicação das novas respostas, permitiram accionar as pluriactividades (pois a conjuntura, em certos momentos, não permitia sobreviver com apenas um tipo de actividade), como resposta às sequelas e degradações diversas, através de dispositivos capazes de fazer face às mudanças bruscas e violentas.

O objectivo fulcral deste capítulo é apresentar um enquadramento das questões teóricas centrais que concorrem para a compreensão do Processo de Resiliência Social na região da Humpata, em Angola. Procede-se assim a uma revisão da literatura, destacando o conceito de resiliência dentro das dimensões psicológicas, sociológicas, antropológicas e políticas, associadas ao contexto de crise e de guerra.

Trata-se de um objecto complexo pelas suas dimensões científicas, evidenciadas pela literatura consultada, na qual se revela a prevalência de diferentes visões acerca deste fenómeno, em diferentes realidades empíricas.

Considera-se que a definição da resiliência social é em si mesma problemática, pois que ainda está longe de ser consensual entre diversos autores. Júnior (2001: 40-41) refere que o conceito de resiliência está em formação e a sua definição e classificação podem variar de acordo com o critério usado pelo investigador. Adianta que, actualmente, o que existe é um consenso entre teóricos, de que “resiliência” é um fenómeno dinâmico e relativo, pois as pessoas não são resilientes em todos os momentos e situações da sua vida. Assim, os especialistas preocupam-se em tentar compreender se a resiliência é um atributo que nasce com o indivíduo ou se a resiliência é aprendida durante a vida e ainda se a resiliência só ocorre em caso de adversidade.

No presente estudo, o conceito de resiliência social refere-se à capacidade de uma determinada sociedade (ou parte) em recuperar, de forma relativa, as suas características essenciais, na sequência da sua sujeição a dinâmicas exógenas, mais ou menos intensivas e duradouras, que alterem, durante um certo período de tempo, as suas características estruturais fundamentais (Milando, 2007a: 46). Afiguram-se assim importantes as referências actuais de “retorno”, “retradicionalização”, “reajuste”, “reencaixe”, “desencaixe” (Giddens, 1991: 29) e outros termos afins que remetem para a captação de processos de resiliência social. Estas noções estão ligadas, como refere Giddens (1991: 11), a uma “manipulação” do passado, do ocorrido, do experimentado e/ou do vivido, de forma a adequar convenientemente as situações ao contexto, legitimando comportamentos e acções dos e com os novos actores.

Sustenta-se que uma comunidade pode aproveitar as oportunidades apresentadas por um novo contexto, passando por mudanças estruturais controladas por interacções mútuas entre contexto e seus componentes. Pois as comunidades surgem assim, em cada contexto, através de configurações e interacções estabelecendo uma ligação com a capacidade de suporte (Hardin: 1968), baseada nos recursos e nos expedientes de sobrevivência (Milando, 2007a: 46; Eswaran, 1994: 24-25). Tanto para os indivíduos como para a comunidade, o contexto representa uma base finita de novos recursos e de oportunidades de acesso a esses recursos. Estes recursos impõem também restrições a que uns resistirão melhor que outros.

A capacidade de apoio do indivíduo ou da comunidade, em cada contexto, varia tanto com a disponibilidade de recursos quanto com aspectos culturais e níveis de desenvolvimento. As dimensões sociais da ajuda incluem aspirações a estilos de vida, padrões de distribuição de recursos socialmente controlados, disparidade entre custos individuais e colectivos, a dificuldade em formular políticas racionais face a incertezas e vários outros aspectos da organização humana, sociopolítica e económica (Daily e Ehrlich, 1992: 10).

Hardin (1968: 1244) refere que quando a capacidade de suporte de um ecossistema é excedida, uma queda ou colapso da população ocorre em seguida, juntamente com uma rápida degradação ambiental. Segundo o autor, cada indivíduo “procura maximizar seus ganhos... perseguindo os seus interesses”. No entanto o que se procura é evitar a extinção e viver para sobreviver e também se reproduzir na perspectiva biológica o que significa evitar colapsos e resguardar-se contra instabilidades e descontinuidades.

De qualquer modo, parece adequado considerar a definição de resiliência em função do contexto em que se enquadra o indivíduo numa relação de mútua e continuada interacção com os outros e com o meio ambiente, uma vez que o contexto define as variáveis condicionantes que moldam e induzem os indivíduos a agir, reagir, resistir, construir, ceder, e sendo que “a definição de uma categoria específica” que inclua contextos individuais e sociais “resulta sempre de uma construção abstracta e normativa” (Pimentel, 2001: 53).

Na realidade, “não é possível estabelecer conceitos universalmente aceites”, nem uma “terminologia globalmente padronizada” do conceito para as ciências sociais, atendendo a que o conceito pode “arrastar consigo um conjunto de conotações políticas e ideológicas dentro de cada sociedade concreta” (Andrade, 2009: 18-19). Neste caso, a resiliência social não ocorre com data marcada, pois que não se trata de um evento, mas ocorre no tempo e no espaço, já que estes incluem vivências históricas concretas. É na articulação destes dois marcos que ocorrem as adversidades e com elas também a resiliência.

1.1. RESILIÊNCIA. ORIGEM E EVOLUÇÃO

O conceito de resiliência é originário das ciências físicas e tem sido utilizado pelas diferentes ciências sociais e em vários domínios:

Para os físicos, a “resiliência” refere-se à capacidade dos corpos de responderem a choques, golpes ou pressão, comprovando a resistência do material perante o impacto. Mede a capacidade de um corpo para recuperar, retroceder e reassumir a sua forma e o seu tamanho original depois de este ter sido comprimido, apertado, dobrado ou esticado. Assim, a fragilidade de um material é tanto menor quanto maior é a sua resiliência.

Barlach (2005), por seu lado, salienta que é possível estabelecer uma diferença entre a resiliência dos materiais e a resiliência humana pois que se os materiais “voltam ao seu estado anterior depois de terem sofrido pressão”, não sofrendo deformação plástica apesar da pressão, o mesmo não acontece com indivíduos que sofrem situações de adversidade: a resiliência humana envolve a reconfiguração do universo psicológico visando o processo de elaboração de vivências e, para tal, ocorre a presença do imaginário e da subjectividade, consideradas pelo autor como “condições ontológicas da espécie humana”. Assim, defende que “resiliência não é sinónimo de resistência” e que “o sentido metalúrgico do termo” na sua origem não dá conta da acepção que o conceito tomou em estudos posteriores, nomeadamente no campo das ciências humanas. Barlach (2005: 100) refere que a resiliência é a reconfiguração interna feita pelo sujeito, da sua própria percepção e da sua atitude diante da vivência da condição de adversidade ou trauma, constituindo esta, a partir daí, factor de crescimento. A resiliência é pois uma condição interna constatada pela adaptação do indivíduo perante uma situação adversa.

Neste campo da ciência, a autora sublinha que o fenómeno não é abordado como “retorno”, mas “como crescimento ou transformação resultante do impacto/confronto”, pois que o ser humano, diferentemente dos materiais, pode dispor de vontade própria para reagir, assumindo o protagonismo da sua própria história, pode revigorar ou criar novos recursos pessoais (Barlach, 2005: 105). Assim, da noção física do fenómeno persiste a ideia de plasticidade ou elasticidade emocional e cognitiva.

Para Barlach (2005: 112), a resiliência é um objecto de estudo interdisciplinar. Esta pode ser entendida como resposta criativa perante uma crise, a aplicação do pensamento lateral na geração de soluções inovadoras perante sistemas traumáticos ou adversos.

Junqueira e Deslandes (2003) também procuram estabelecer a diferença entre a resiliência definida no âmbito da física e naquilo que concerne ao ser humano. Para as autoras, a resiliência não significa um retorno a um estado anterior, mas sim a superação (com adaptação) perante uma dificuldade considerada de risco e a possibilidade de construção de novos caminhos de vida e de um processo de subjectivação a partir do enfrentamento de situações ‘stressantes’ e/ou traumáticas (2003: 228).

O termo, assumido pelas ciências sociais, refere-se ainda à capacidade que uma pessoa, sistema ou organização têm para resistir a situações difíceis ou mudanças provocadas em seu redor (Kotliarenco *et al.*: 1997). Neste âmbito, a resiliência é mais que o facto de suportar uma situação traumática, pois consiste também em reconstruir-se, em comprometer-se numa nova dinâmica de vida (Vanistendael e Lecomte: 2004).

Na psicologia tradicional, a análise da resiliência está virada para os aspectos psicopatológicos e hoje é enriquecida com a abordagem da psicanálise. Na psicologia moderna, a resiliência destaca-se por se referir a processos que explicam a superação das adversidades por parte de cada indivíduo (Yunes: 2003).

Segundo Lindström (2001), a resiliência é tratada abarcando as noções de *stress*, sentido de coerência e controle da vida, centralizando-se na presença de dificuldades. São realçados os mecanismos que permitem às pessoas comportar-se ou desenvolver-se normalmente sob condições adversas.

Assim, na psicologia e na psiquiatria parece ser Rutter (1970, 1987, 1999, 2000) quem mais estudou a resiliência. O autor descreve o desenvolvimento histórico do conceito de resiliência. Os seus trabalhos datam do início de 1970, com investigações referentes a diferenças entre rapazes e raparigas provenientes de lares desfeitos por conflitos parentais e às relações entre os efeitos destes conflitos no desenvolvimento das crianças. Assim, Rutter (1987) define a resiliência como “uma variação individual em resposta ao risco”, afirmando que “as mesmas situações de *stress* podem ser experimentadas de maneira diversa por diferentes pessoas”. Deste modo, e segundo o autor, a resiliência “não pode ser percebida como um atributo fixo do indivíduo”, e se “as circunstâncias mudam, a resiliência altera-se” (Rutter, 1987: 317). Na sequência dos trabalhos deste autor, o conceito de resiliência é enriquecido ao torná-lo claro e ao fazer referência ao fenómeno de superação do *stress* e das adversidades, ou seja, mostrando que “A resiliência não constitui uma característica ou traço individual” (Rutter, 1999:119).

O autor sugere que para qualquer investigação respeitante à resiliência é importante que se considere que os indivíduos em estudo foram realmente expostos a situações de risco que acarretam

um aumento na probabilidade de apresentarem perturbações. Acrescenta ainda que tal importância se manifesta na necessidade de isolar indicadores e mecanismos de risco. Daí falar-se de pobreza e desvantagem social como associados a um aumento do risco para que ocorram perturbações no desenvolvimento (como aspecto social) e conduzam a variações na qualidade do ambiente social. Para este autor é necessário ainda considerar que a existência de efeitos indirectos através dos quais o comportamento ou as experiências vivenciadas num determinado momento, num determinado contexto, predisponham à ocorrência de experiências de risco ou de protecção.

No sector da economia, a resiliência é vista como uma estratégia contra a pobreza e um caminho na busca de melhor qualidade de vida (Schiefer, 2009: 2)

No serviço social, a resiliência é estudada como ferramenta para abordar os sectores mais desprotegidos e fortalecer as suas capacidades de superação. Segundo Ribeiro (2006), a resiliência em serviço social é um instrumento inter-relacionado com a garantia de direitos, pois tem como objectivo transformar vivências de situações-problema ocasionadas pelas desigualdades sociais em igualdade e desenvolvimento humano e social. A autora refere que o serviço social surge também com o foco no indivíduo, procurando ajustá-lo ao meio através de práticas filantrópicas e caridosas (Ribeiro, 2007: 8). Assim, a família, a comunidade, instituições socializadoras como a igreja, a escola e outras, a educação, a saúde a cultura e o lazer, as políticas sociais públicas entre outras, constituem um importante factor de protecção (Ribeiro, 2007: 7). A autora revela que no direito, a sua aplicação está associada frequentemente aos órgãos e à legislação que vela pelos direitos humanos.

Além das contribuições dos múltiplos saberes no que concerne à resiliência, há segundo Ojeda (2004: 19), diferentes correntes sobre resiliência: a norte-americana, essencialmente conductista, pragmática e centrada no indivíduo; a europeia, com maiores enfoques psicanalíticos e uma perspectiva ética; e a latino-americana, de raiz comunitária, focalizada no social como uma resposta lógica aos problemas do contexto (Ojeda, 2004: 18-19). Neste estudo é relevante o cruzamento de diferentes abordagens da resiliência, pois o ser humano deve ser compreendido na sua interacção com os outros e dentro de um contexto. Pelo facto Helman (2003: 14) ressalta que o contexto tem certa importância na avaliação e compreensão de qualquer interacção. Vários cientistas sociais críticos acreditam que a falta da explicitação do contexto contribui para uma leitura inadequada das realidades em que as adversidades e o sofrimento são produzidos (Pedersen, 2007: 1195).

No domínio das ciências sociais, o conceito passou a ter a designação de “resiliência social”, qualificando-se como um dos instrumentos essenciais para o entendimento de diversos fenómenos sociais, particularmente sobre as sociedades rurais (Milando: 2007a; Temudo e Schiefer: 2003).

Na sociologia e na antropologia, as pesquisas sobre resiliência social procuram encontrar explicações nas dinâmicas do quotidiano, quer de indivíduos, quer de populações inteiras, na cultura, na religião, nos rituais e nas tradições em que o indivíduo se encontra inserido, destacando-se a qualidade dos mecanismos que permitem seguir em frente e sair fortalecido de uma crise. Na

antropologia, a resiliência reúne as tradições ancestrais das comunidades e preserva o original como esteio da identidade individual e comunitária. Na sociologia assume as estruturas e funções sociais como elementos coadjuvantes ou restritivos da resiliência comunitária.

Segundo Schiefer (2009: 2), a resiliência em sociologia “significa a capacidade das sociedades ou partes delas de lidarem com traumas ou colapsos e de recuperarem de acontecimentos traumáticos”.

Noutra perspectiva, a resiliência é definida tendo em conta os aspectos sociais, salientando os vínculos possíveis que o indivíduo mantém com os demais membros do seu grupo e com aqueles com quem se relaciona. É por este facto que o conceito de resiliência social se afigura útil nesta pesquisa permitindo analisar sinais de risco, ou seja, condições exteriores adversas nos relacionamentos entre diferentes grupos.

O estudo sobre resiliência evolui também com a introdução da componente “família”. Este interesse pela resiliência em famílias contribuiu para redireccionar a análise para os aspectos de equilíbrio, assim como de bem-estar e de sucesso do grupo familiar, ao invés de destacar simplesmente os seus desajustes ou falhas. Desta forma, em Antonovsky e Sourani (1988) encontra-se aquilo que foi designado como ênfase “salutogénica”. No trabalho de McCubbin, H. I. e McCubbin, M. A. (1988) “Tipologia de Famílias Resilientes”, as famílias resilientes são definidas como aquelas que resistem aos problemas decorrentes de mudanças e se adaptam às situações de crise, como tragédias ou simples transições no ciclo de vida. Neste trabalho, os autores chamam a atenção para a necessidade não só de estudar o grupo familiar sem esquecer a sua inserção e relação com a comunidade, mas também da importância de se incrementarem políticas e programas de apoio às famílias (Yunes: 2003). Para Walsh (1996: 263):

O foco da resiliência em família procura identificar e implementar os processos-chave que possibilitam que famílias não só lidem mais eficientemente com situações de crise, ou *stress* permanente, mas saiam delas fortalecidas, não importando se a fonte de *stress* é interna ou externa à família. Desta forma, a unidade funcional da família sairá fortalecida e será potenciada a resiliência em todos os seus membros.

A resiliência da família “[...] descreve a trajectória da família no sentido da sua adaptação e prosperidade diante de situações de *stress* tanto no presente como ao longo do tempo” (Hawley e De Hann, 1996: 293). O *stress* é tido como factor adverso, que provoca a perturbação e condiciona o decurso normal de vida das populações. Assim, famílias resilientes são apresentadas como aquelas que, enfrentando dificuldades “respondem positivamente a estas condições de uma maneira singular, dependendo do contexto, do nível de desenvolvimento, da interacção resultante da combinação entre factores de risco, de protecção e de esquemas partilhados” (Hawley e De Hann, 1996: 293).

Nas pesquisas sobre resiliência ressaltam três perspectivas principais: factores relacionados com o indivíduo (genética, idade, fase do desenvolvimento, sexo, constituição, experiência de vida e

histórico de vida); o contexto (suporte social, classe social, cultura, ambiente) e a quantidade e a qualidade do acontecimento/ocorrência no ciclo da vida (se desejável, se controlável, sua magnitude, duração no tempo e efeitos a longo prazo). Além destas perspectivas há uma quarta dimensão que se relaciona com factores de protecção. Trata-se da família, do contexto social e geográfico, do contexto cultural e histórico, dos sistemas educacionais, dos sistemas de relacionamento com os seus pares e ambientes de trabalho (Lindström, 2001: 136).

Sobre a análise da resiliência, os sociólogos invocam problemas na comunidade e na estrutura familiar como variáveis que podem promover perturbações. A partir destes estudos, a atenção dos pesquisadores vira-se então para as sociedades ditas “ameaçadas”. Daí o surgimento de designações como “populações em situação de risco” ou de “alto risco” (Yunes: 2003), “populações em situações de crise” ou “populações em contexto de guerra”.

Nesta óptica, opta-se por utilizar o conceito de resiliência como a capacidade encontrada em indivíduos, populações e comunidades de superarem as adversidades do ambiente, ou seja, do contexto. A resiliência “refere-se a processos que operam na presença de risco para produzir consequências boas ou melhores do que aquelas obtidas na ausência de risco” (Cowan *et al* 1996: 33). A resiliência pode ser expressa através de termos com significados nem sempre convergentes. É um constructo que preserva, em todos eles, uma conotação de positividade, uma vez que põe em relevo as capacidades do sujeito, ou da família, de construir uma trajectória de vida até certo ponto normativa quando as condições presentes no ambiente aumentam a probabilidade de seguir numa direcção contrária.

Ainda em relação à resiliência, Cyrulnik (2003) alerta para o facto de se entender que “[...] não é um catálogo de qualidades que um indivíduo possui. É um processo que, do nascimento até a morte, nos liga sem cessar ao meio que nos rodeia [...] ” (2003: 226-227). Em termos psicológicos e comportamentais, a resiliência não se reduz a simples resistência decorrente da rigidez, ou de invulnerabilidade, mas sim ao processo de flexibilidade e de adaptação.

Ao tentar analisar o conceito de resiliência, pode-se entender que ela é considerada, no dizer de Martins (2007: p. única), como sendo um problema de todas as épocas que se volta a colocar quando as acções comuns sofrem alterações significativas ou bruscas, exigindo esforços não habituais e, por isso, tomados como desproporcionados. Nesta perspectiva, e em situação de desajuste entre a resistência das pessoas e as condições de vida, a resposta não é inteiramente estranha à experiência da humanidade e, conseqüentemente, ao processo civilizacional (Elias, 2006b). Pois são as experiências do quotidiano que cumulativamente e no decorrer das gerações vão constituir e fortalecer a configuração civilizacional.

Martins (2007: p. única) adianta ainda que, mesmo fora dessas situações, em momentos de transição, operam-se metamorfoses nos padrões de existência, acontecendo sempre, por vezes de

maneira mais limitada, outras vezes de maneira mais abrangente, e sempre também quando novos tipos de desafio são colocados às colectividades e durante o tempo que elas levam a adaptar-se.

Para o autor, são as pressões mais ou menos graves e mais ou menos dolorosas que actuam sobre as sociedades e obrigam as populações a enfrentar as mudanças profundas e violentas. Pela rapidez, pelas várias aparências que exibem os obstáculos, constituem sempre um princípio que é enfrentado com base na continuidade e na readaptação de experiências. Face a esses dramas que geram um mal-estar geral são exibidos também novos saberes que exigem tempo para contrabalançar os limiares das rupturas (Martins, 2007: p. única).

Em saúde, a resiliência é tida como priorizando os potenciadores de produção de saúde em vez de focar apenas os aspectos patológicos, ampliando assim a compreensão do processo saúde/doença, centrando o indivíduo na sua relação com a família e com a comunidade, não menosprezando os contextos sociais, culturais, económicos e políticos em que os actores estão inseridos. Segundo Machado (2010: 10), “A resiliência emerge como um constructo que aponta para um novo modelo de se compreender o desenvolvimento humano, pela dimensão da saúde e não da doença”. A pesquisa em saúde, embora ainda muito recente, procura privilegiar estudos que procuram compreender a saúde humana, os comportamentos saudáveis e de risco, os recursos humanos e da saúde. A resiliência foi associada à saúde através do modelo salutogénico estabelecido por Antonovsky, que se baseia em recursos gerais de resistência e sentido de coerência. Lindström (2001: 135) refere que esse modelo salutogénico é uma das abordagens mais bem-sucedidas na área do desenvolvimento da saúde humana.

Coutu (2002: 47-48) admite que a resiliência é um dos quebra-cabeças da natureza humana, assim como a criatividade e o instinto religioso. A atitude resiliente é algo de que o indivíduo só se dá conta depois do facto consumado. Para ela os indivíduos resilientes possuem três características: 1) uma incondicional aceitação da realidade (quando ameaçadora e perturbadora); 2) uma profunda convicção, geralmente suportada por sérios argumentos ligados a valores, de que a vida é dotada de sentido; 3) uma extraordinária habilidade para improvisar. Um indivíduo pode recuperar de dificuldades ou situações desagradáveis se possuir uma ou duas dessas características, mas para ser verdadeiramente resiliente deverá possuir as três. Na sua óptica, este componente de improvisação remete o indivíduo para “tocar a vida para a frente”, como alternativa de sobrevivência.

No que se refere à resiliência nas organizações, indivíduos resilientes demonstram ter espírito de competitividade, já que para ter respostas rápidas é preciso dotar-se mais e mais de atitudes pró-activas em consonância com as directrizes e objectivos por si estabelecidos. O que constitui a resiliência num indivíduo é também a rapidez com que se pode adaptar aos novos fenómenos e à novidade, resolver a crise e transformar a situação em seu benefício sem prejuízo de outrem. A resiliência provoca a transformação através da adaptação e não a resignação às situações adversas.

Nesta óptica pode-se constatar que a resiliência não é estática (Santos, 2011: 15), é universal, nas diferentes comunidades, etnias, culturas, com características particulares, de acordo com o contexto em que se manifesta. Em diferentes momentos, o indivíduo pode ser vulnerável a uma determinada circunstância e resiliente a outra, dependendo dos factores de risco e de protecção que existem e das interações que se desenvolvem entre o indivíduo e o ambiente. Nenhum sujeito é completamente resiliente. A resiliência depende de diferentes circunstâncias, actuando num determinado momento, num período de tempo e contexto sociocultural.

Na óptica de Manciaux (2001: 326), o interesse do conceito de resiliência surge claramente reconhecendo a existência de problemas, procurando abordar na sua análise a maneira construtiva a partir de uma mobilização de recursos das pessoas directamente ligadas entre si. Para Manciaux (2001), a resiliência não é jamais absoluta, total, adquirida de uma vez por todas. Trata-se de uma capacidade que resulta de um processo dinâmico, evolutivo, no curso do qual a importância de um traumatismo pode ultrapassar os recursos do sujeito. É variável segundo as circunstâncias, a natureza dos traumatismos, os contextos e as etapas da vida. Pode exprimir-se de maneiras muito variadas, segundo as diferentes culturas, os diferentes sistemas, as diferentes sociedades. Para o autor, “a cada instante a resiliência resulta da interacção entre o próprio indivíduo e o seu círculo social, entre os empreendedores da sua vida anterior e do contexto do momento em matéria política, económica, social e humana” (2001: 326). Resulta também da interacção entre factores de risco e de protecção. Para este autor é importante ressaltar a diferença “artificial” entre os factores de risco e de protecção. Assim, embora o mesmo factor possa constituir um risco ou uma protecção, segundo os contextos, a natureza e a intensidade do *stress*, o efeito varia, segundo as pessoas, face aos períodos e percursos de vida desse mesmo indivíduo.

Nas situações de risco, os factores de protecção são variados. Para Manciaux (2001), os factores mais citados são a auto-estima, a sociabilidade, o dom da simpatia, um certo sentido de humor, um projecto de vida. Em relação ao ciclo social, uma família unida ou pelo menos um parente animado, um ou mais adultos que despertam e estimulam a consciência da criança, em quem ela confia e que lhe conferem confiança e, mais largamente, o sustento social. Mas a resiliência não significa a ausência de risco, nem tão pouco protecção total.

O desenvolvimento da resiliência passa pelos profissionais, por um outro olhar sobre a realidade, com vista a fazer um melhor uso das estratégias de intervenção. Este olhar procura, para além dos sintomas e dos comportamentos, detectar e mobilizar os recursos das pessoas, do seu ciclo social e da comunidade. Ele conduz a que as famílias procurem interagir socialmente e que construam elas mesmas um melhor caminho de vida. Esta forma de ver os outros implica uma entrega na questão de visualizar certas evidências e atitudes pessoais que podem ser revertidas a seu favor.

Segundo Manciaux (2001), a resiliência oferece uma oportunidade real para novas políticas que não sejam mais de ajuda sob a forma de assistência, mas ainda de promoção da pessoa, das famílias e

das comunidades. O autor refere ainda que, sob risco de desengajamento social e político, torna-se necessário opor novas modalidades de vida em sociedade solidária. Para o autor, os progressos no uso da resiliência dependem de um melhor conhecimento dos processos em jogo no seu desenvolvimento. Isto passa por avanços e recuos constantes, entre experiência de terreno e pesquisa formalizada. O autor considera que é necessário saber integrar as pesquisas de tipo quantitativo, epidemiológico, nos estudos, monografias e inquéritos, atribuindo um largo espaço aos factores qualitativos, às histórias de vida individuais e colectivas, aos traumatismos sobrepostos e às trajectórias existenciais alcançadas.

Costa e Lacerda (2007: 22) evidenciam que as sociedades nunca foram estáticas, pois se foram adaptando e mudando face aos estímulos que foram recebendo. Quando se trata de estudos sobre a resiliência das sociedades humanas, esta refere-se também a um processo que implica o “equilíbrio dinâmico”. Estas referências partem do facto de essas sociedades não viverem nem isoladas nem em sistemas estáticos, pois que as suas variáveis se ajustam de forma a permitirem certos mecanismos e relacionamentos no seu interior, gerando um estado de “equilíbrio” não estático, ou simplesmente dinâmico, visto que há contínua troca de influências e intercâmbios entre os elementos componentes do sistema, em níveis mais ou menos alargados em relação ao universo que os engloba.

Este universo, como conjunto maior que contém o sistema (contexto em estudo), pode sofrer alterações na sua estrutura, podendo estas ser mais longas, mais profundas ou de média dimensão. Assim, tais alterações podem gerar reacções, visto que nos sistemas as relações tendem a não ser lineares. Tais reacções tendem por sua vez a desencadear mecanismos de resposta que almejam o reajustamento dos desequilíbrios sofridos internamente perante as novas condições impostas. Estas constituem novos contextos sociais que fornecem assim meios novos de gerar diferentes formas de vida comunitária. Na opinião de Giddens (1991), as condições impostas são consideradas como desajustes, que desencaixam os sistemas sociais. Assim, perante o “desencaixe dos sistemas sociais” (Giddens, 1991: 29) desenvolvem-se acções que constituem mecanismos de “reencaixe” das relações sociais como forma de enfrentar os desníveis provocados pelas pressões.

Estes mecanismos, no entanto, podem implicar a conservação do sistema de relações antigas/tradicionais, com vista a impedir que a influência externa seja capaz de romper os limiares de resiliência das estruturas societárias. Este reajustamento ou reencaixe das estruturas danificadas tende a produzir uma organização, mais ou menos diferente da pré-existente. Por outras palavras, as alterações no sistema sociocomunitário, dependendo do fluxo e dos impactos, tendem a provocar mudanças internas no sistema, as quais se repercutem externamente, produzindo novas organizações, novas estruturas, novas sociedades, novas sociabilidades e novos contextos.

Dovers e Handmer (1992: 262) fazem a distinção entre a resiliência reactiva e a resiliência pró-activa de um sistema, sendo que na primeira há uma abordagem de expectativa, reacção e resistência em relação à perturbação e à mudança, enquanto na segunda essas são inevitabilidades aceites,

procurando-se criar um sistema capaz de se antecipar e adaptar a novas condições. No contexto das alterações climáticas, por exemplo, a adaptação é um ajustamento nos sistemas naturais ou humanos, como resposta a estímulos climáticos verificados ou esperados, que moderem danos ou explorem oportunidades benéficas, podendo ser distinguidos vários tipos de adaptação.

De acordo com Holling (1973: 32), uma visão centrada no equilíbrio é essencialmente estática e fornece pouco conhecimento sobre o comportamento transitório de sistemas que não estão próximos do equilíbrio. Sistemas naturais não perturbados provavelmente estão continuamente em estado transitório.

Segundo o autor, quando se lida com um sistema profundamente afectado por choques externos a ele, e continuamente confrontado com o inesperado, a constância do seu comportamento torna-se menos importante do que a persistência das relações entre os seus componentes.

Holling (1973) adianta que os ecossistemas não possuem um, mas vários estados de equilíbrio distintos. Para ele, um ecossistema, flutuando ao redor dum ponto de equilíbrio, tem o seu estado continuamente afectado por choques externos, em geral de pequena intensidade, que não afectam em muito a persistência das relações entre os seus componentes. Para o autor, o que acontece geralmente é que essas pequenas oscilações não são percebidas pelo observador humano. O funcionamento dos ecossistemas depende sempre das relações entre os seus componentes. Norberg (1999: 187) considera que a resiliência é uma característica de propriedades adaptativas em várias escalas diferentes de um ecossistema.

Quanto à não linearidade, o facto de as regras locais de interacção mudarem à medida que o sistema se desenvolve (Levin, 1998: 434) leva a considerar que a sua causa é a “dependência de trajetórias”, referindo como pressuposto a mudança local das regras de interacção à medida que o sistema se desenvolve, e o estado actual deste sistema depende da sua história particular, embora cada sistema seja único na sua estrutura e componentes. No caso dos ecossistemas e da biosfera, os sistemas caracterizam-se por uma estrutura formada de maneira endógena, influenciando e sendo influenciada pelo desenvolvimento dos seus componentes. Assim, essa estrutura influencia também as interacções dos componentes num ciclo evolutivo contínuo, que resulta em sistemas únicos, tanto no espaço como no tempo.

Os sistemas ecológicos referem-se à auto-regulação de comunidades de organismos interagindo entre si e com o ambiente. Assim, os sistemas ecológicos e sociais estão ligados e a delimitação entre sistemas naturais e sociais é artificial e arbitraria, pois que os sistemas são complexos, por serem não lineares, incertos, emergentes, múltiplos em escala e auto-organização e organizam-se em vários estados possíveis de “estabilidade”. Segundo Holling *et al.* (1998: 346), os sistemas têm desenvolvido, por adaptações provocadas por crises, um modelo que possui as fases de aprendizagem e reprodução.

No contexto em estudo, as populações *muila*, sendo agro-pastoris, dependem muito dos ciclos ambientais, do comportamento ecológico e dos recursos naturais. Elas mantêm uma estreita relação com a Natureza, o que lhes possibilita acumular conhecimento e desenvolver sensibilidades, habilidades, capacidades de decisão, elementos que os norteiam nos mais diversos eventos. Nesta óptica, podem elaborar acções conservadoras que enfatizam a efectividade do conhecimento local e o seu potencial para a actuação colectiva e solidária. A existência de códigos, de regras de conduta, construídos pelas populações locais, é responsável por definir a acção colectiva dos seus membros como usuários sobre os mesmos recursos. Os sistemas ecológicos, não sendo simples nem lineares, mas complexos e incertos como observam Holling *et al.* (1998), são também episódicos, pois que as mudanças que neles ocorrem não são contínuas nem graduais. Submetem-se a forças estabilizadoras e desestabilizadoras que, conjuntamente, impõem múltiplos estádios de equilíbrio/desequilíbrio.

Elias (2005) refere um grau de maleabilidade e plasticidade (ou inversamente o grau de rigidez) que varia de uma configuração para outra. Considera que também varia a cadeia de possibilidades de mudança. Uma configuração pode ter um potencial de mudança muito maior do que outra. Assim, configurações diferentes podem ter um potencial para diferentes tipos de mudança. Do mesmo modo, uma configuração pode ter um grande potencial de mudança sem que nenhuma das possíveis alterações seja de carácter evolutivo. Considera ainda que uma configuração pode ter pouco potencial de mudança e, no entanto, haver grandes possibilidades de ser evolutiva em qualquer mudança que ocorra.

Elias (2005) observa ainda que em muitos casos, senão mesmo em todos, as configurações formadas por pessoas interdependentes são tão plásticas, que a configuração num estádio tardio do fluxo configuracional é de facto apenas uma das muitas possíveis transformações de uma configuração anterior. Para Elias, à medida que uma configuração se transforma noutra, dá-se o estreitamento de uma grande dispersão de possíveis transformações até surgir uma única consequência. O autor refere que quando se estuda a alteração configuracional é bom reter a ideia-chave de que toda a configuração relativamente complexa, relativamente diferenciada e altamente integrada deve ser precedida e deve surgir de configurações relativamente menos complexas, menos diferenciadas e menos integradas. O autor adianta que sem qualquer referência ao fluxo de configurações que as produziu, será impossível compreender e explicar a interdependência de todas as posições de uma configuração, num dado momento, ou a disposição das pessoas cujas relações directas, socialmente reguladas, dão significado a estas posições (Elias, 2005: 177).

Neste contexto, as práticas das comunidades locais actuando num e noutra caso, potencialmente podem contribuir para o desenvolvimento de sistemas ecológicos mais resilientes e serem valiosas para o manuseamento científico. A observação de certo tipo de comportamento em relação aos recursos e à memória social são um factor preponderante para a resiliência do ecossistema.

Souza e Cerveny (2006: 119) mostram a evolução dos estudos sobre resiliência. Segundo estes autores, as pesquisas sobre resiliência são inúmeras e concentram-se em várias áreas, como se pode constatar principalmente em estudos iniciais na América do Norte com a questão dos refugiados sobreviventes à guerra e ao holocausto. Também os estudos focam a resiliência em crianças, adolescentes e famílias com problemas de saúde, mas é a partir de 1999 que começam a surgir novas abordagens que englobam novas temáticas. A religião, o racismo, a violência familiar, a violência política, a homossexualidade, a sobrevivência ao terrorismo e às acções governamentais constituem estudos actuais. A resiliência nos Estados Unidos liga-se às questões étnicas, minorias raciais, vítimas de abuso físico e relacionados com a saúde da mulher, destacando a adaptação e a competência como elementos de fortalecimento da resiliência (Sopusa e Ceveny, 2006: 119).

No contexto latino-americano, estuda-se a resiliência em projectos sociais e sobretudo, mais recentemente, no âmbito da resiliência comunitária, isto é, a capacidade de uma população, dos integrantes de uma cidade ou de uma nação superarem colectivamente situações adversas.

Na América Latina, o Brasil, o México e o Chile (Sousa e Cerveny: 2006) também aparecem como produtores de vários estudos sobre esta temática, destacando-se as pesquisas efectuadas por Simon (1989), embora ele não aborde directamente a resiliência, mas conceitos como adaptação. Para as autoras, os trabalhos relevantes sobre resiliência aparecem na segunda metade da década de 90 (1996-1998), com abordagens referentes a crianças expostas a situações de risco, factores de protecção e vulnerabilidade psicossocial. Os trabalhos sobre resiliência no Brasil vão mais longe, abordando as situações de resiliência familiar, nas crianças, adolescentes e adultos, bem como a temáticas relacionadas com a área ocupacional, os *media*, a cultura e a resiliência. Nota-se actualmente que há nesta região e no Mundo um progresso contínuo de estudos sobre resiliência.

O continente africano também tem sido alvo de estudos sobre a temática. Algumas pesquisas referem-se à resiliência relacionando-a com a questão do desenvolvimento/subdesenvolvimento, a vulnerabilidade climática, a pobreza, a guerra, os conflitos e a violência. De entre os autores que estão ligados à temática em questão neste continente destacam-se alguns sociólogos, antropólogos, cientistas ligados à área da psicologia e outras áreas afins.

Temudo e Schiefer (2003) realizaram um estudo sobre resiliência social com incidência na Guiné-Bissau. Em Angola destacam-se Milando (2007a e 2007b), que se debruçou sobre as dinâmicas rurais de Cabinda, Vergara (2008), que trabalhou sobre a resiliência dos profissionais angolanos, Barrica (2009), que fez referência à resiliência relacionada com a questão da sobrevivência dos portadores de deficiência física em Angola, particularmente a sua reintegração psicossocial e Paxe (2009: 2010), que tratou a resiliência social no seio de uma comunidade religiosa na Província do Bengo.

Temudo e Schiefer (2003) debruçaram-se sobre a forma como a desintegração da sociedade em fracções opostas influencia a reprodução económica e social das redes interétnicas, das sociedades agrárias e a forma como lidam com as pressões adicionais exercidas pelas facções rivais entre a elite

central do poder, pelo controlo dos fluxos de ajuda ao desenvolvimento, através da manipulação das identidades sociais de matriz étnica.

O seu estudo tem como foco a rede interétnica das sociedades agrárias, numa província remota da Guiné-Bissau, que foi exposta a uma tensão adicional originada pelos efeitos colaterais de desintegração da sociedade central, vítima da guerra civil com dimensões regionais. Os autores referem que numa primeira fase da crise, as sociedades agrárias foram capazes de gerir o problema dos refugiados urbanos em fuga. Consideram que a consequente perda parcial de coesão política, económica e social foi o preço que as populações tiveram de pagar por esta situação.

Nesta pesquisa, os autores referem que a reprodução da resiliência assenta numa economia predominantemente rural. Segundo os autores, as guerras causam destruição. No entanto, as suas consequências de longo e médio prazo podem ser muito mais destrutivas. Salientam também que há processos de destruição que causam danos à capacidade produtiva, mas que não prejudicam o seu potencial de reconstrução e, por outro lado, que existem processos que causam um declínio irreversível na capacidade de reprodução social. Sugerem que na Guiné-Bissau há organizações sociais únicas em que a maioria da população ainda ganha o seu sustento a partir das actividades agrícolas.

A sua análise refere-se à desintegração das sociedades agrárias numa perspectiva da reprodução social, distinguindo entre dimensão interna e externa. Na sua perspectiva, a desintegração é a perda da capacidade interna da reprodução social, processo que pode ser observado através do desmantelamento das instituições sociais que normalmente garantem a reprodução social e a manutenção do potencial económico. Sugerem que a desintegração também pode ser observada pela perda da capacidade de reconstruir as relações sociais após o colapso. E no caso da Guiné-Bissau o fenómeno foi agravado pela erosão da dimensão espiritual.

Segundo os autores, a resiliência destas sociedades agrárias e da rede interétnica é baseada no cultivo de arroz – que por seu turno depende da disponibilidade de recursos genéticos – e do direito de acesso e controle sobre outros recursos naturais.

Noutra óptica, Milando (2007a) considera a resiliência social como “a capacidade que permite a auto-reprodução das sociedades, através de processos de adaptação contínua da sua estrutura aos *inputs* novos que ameaçam a sua estabilidade” (2007a: 46). O autor refere que quando se perde essa capacidade, ocorrem mudanças sociais mais ou menos bruscas.

Na visão de Milando (2007a: 46), que baseou as suas análises no caso angolano, a resiliência social está igualmente ligada “[...] à capacidade de as sociedades socializarem os mais jovens segundo os sistemas ‘tradicionais’ de valores”. Ele centra a sua análise nas características mais salientes das sociedades rurais, em comparação com as sociedades urbanizadas. Assim, procura na sua análise elementos expressivos da resiliência social em grupos específicos de localidades de Cabinda, face aos projectos de desenvolvimento de que tais populações foram alvo. A sua

constatação é de que muitas vezes são ignoradas dinâmicas importantes geradoras de desenvolvimento e elementos expressivos de resiliência social. Fundamenta o seu argumento com as referências ao *kindoki* (feitiçaria), ao *Dikêlemba*, ao *Kungula* (simulacro mutatório) ao *kinlongo* e ao *muandzo* que constituem formas de capital social. Para o autor, o *kindoki* é um mecanismo de regulação social que apresenta múltiplas funções, sendo ao mesmo tempo factor de coesão social, factor de desagregação, de empowerment/disempowerment, de unidade e de dissociação e ainda como nivelador social (Milando, 2003: 307-314). O *dikêlemba* assenta nos princípios de voluntariedade, de confiança mútua e solidariedade. O *nkângulu* assenta na partilha de momentos de refeição principalmente em momentos trágicos da vida de um membro da comunidade (2003, 340). O *Kinlongo* é tido como “[...] um tipo de organização cuja praxe se descreve como uma forma de sincretismo religioso[...]” funciona como elemento influenciador positivo nas tendências suicidas destacando-se pelo importante papel na valorização da vida humana através da estruturação das normas de conduta (2003: 342-344). O *muandzo* é um espaço construído no corredor central da aldeia com a função de acolher os aldeões da respectiva circunscrição onde se resolvem os mais variados assuntos da vida comunitária para conceber as estratégias mais importantes da produção e reprodução sociais, estruturação de processos normativos e afectivos da aldeia, produção e difusão de informações respeitantes ao colectivo bem como aspectos ligados a processos de iniciação e socialização (2003: 347-348).

Vergara (2008: 714), que estuda a resiliência dos profissionais angolanos, refere que em administração, esta teoria pode justificar competições individuais e grupais e a vitória – celebrada – dos mais fortes, com esmagamento dos demais. Na sua óptica, a resiliência pode também, se iluminada por componentes éticos, contribuir para o fortalecimento de pessoas nas organizações e, assim, colaborar para maior justiça organizacional e social (Vergara, 2008: 714).

Vergara (2008), reconhece que Angola conheceu adversidades. No entanto, as suas organizações estão ainda a orientar-se para o desenvolvimento económico e social. Para a autora, se há uma pressão para o sofrimento, há também uma capacidade para regeneração quando cessa tal pressão, e a teoria da resiliência explica essa capacidade. A sua preocupação prende-se com descobrir que forças ligadas a sentimentos foram impulsionadoras ou facilitadoras das acções profissionais angolanas para superar as dificuldades. Ela não engloba neste estudo os projectos de investimento público, acordos económicos, alianças estratégicas, empreendimentos de ONG, mudanças ocorridas no Mundo em geral e que acabaram por provocar também mudanças em Angola.

Paxe (2009) debruçou-se sobre a região do Icolo e Bengo, analisando as dinâmicas da resiliência no contexto da religião tokoista. Este autor aborda os constrangimentos vividos pelos praticantes tokoistas e a sua relação com o Estado angolano no período pós-independência, marcado pela guerra. Neste estudo, observa-se a utilização de códigos identificatórios desta comunidade com o objectivo de prevenir certas situações adversas, o que conduzia a uma coesão e solidariedade entre membros,

factor tido como muito importante para a sua manutenção. As relações de confiança que se mantiveram nesta comunidade permitiram a sobrevivência do grupo e da religião tokoista.

1.2. RESILIÊNCIA E RISCO

O conceito de resiliência é um conjunto de variáveis que moderam o efeito dos factores de risco. A resiliência não é, como já se referiu, uma variável psicológica em si mesma, mas um conceito que somente se pode dimensionar de acordo com a sua relação com o risco o qual se define em estudo particular. Yunes (2003) enfatiza esta ideia, dizendo que apesar de a resiliência manter as suas considerações no indivíduo ela não constitui uma característica ou traço individual. Após estas referências é viável considerar que a resiliência pode apresentar diferentes formas, em diferentes contextos, assim como acontece com o risco.

O risco define-se como o resultado da concorrência de condições de vulnerabilidade e de possíveis ameaças. A vulnerabilidade obtém-se da identificação das pressões e relações sociais desde o global até ao local. No nível global denominam-se “causas de fundo”, como as estruturas sociais, políticas e económicas; num nível intermédio, são chamadas “pressões dinâmicas”, como o crescimento da população, a urbanização e a desertificação, a degradação ambiental, a falta de ética, etc., e no nível local denominam-se “condições de insegurança”, como a fragilidade social, o dano potencial, a pobreza, entre outras (Blakie *et al.*, 1996: 29-34).

Beck (2006: 34) tal como psicólogos e historiadores assumem uma perspectiva “construtivista”, que se obtém da percepção individual, as representações sociais e a interacção entre diferentes actores sociais. Ao contrário, engenheiros, geólogos, epidemiologistas, geógrafos e economistas de forma geral adoptam um ponto de vista que alguns deles consideram como “realista” ou “objectivo”, baseando-se nas hipóteses de que o risco se pode quantificar ou avaliar objectivamente. As discussões acerca do risco tocam as raízes da sociedade, do conhecimento, os valores, as emoções e inclusive a própria existência.

A deficiente informação, comunicação e conhecimento entre os actores sociais, a ausência de organização institucional e comunitária, as debilidades na preparação para a atenção aos deslocados, a instabilidade política e económica e a falta de saúde numa área geográfica levam a ter um maior risco.

Na actualidade o conceito de risco resulta do processo de transformações sociais, políticas, económicas e culturais, cabendo ao próprio homem a atribuição de desenvolver, através de metodologias baseadas na ciência e na tecnologia, a capacidade de os interpretar e analisar para melhor controlá-los e remediá-los (Giddens: 2002).

O campo de análise de risco vem-se consolidando ao longo da década de 80 e 90, englobando várias disciplinas como a engenharia, a psicologia, a estatística, a sociologia, a economia e a toxicologia. Autores como Spink, Medrado e Mello (2002: 151) revelam mesmo que a noção de risco “própria da modernidade está intimamente relacionada à incorporação cultural da noção de probabilidade”.

A análise de risco compreende-se como a identificação de danos potenciais a que indivíduos e sociedades estão sujeitos e como a estimativa da probabilidade de que um dado dano ocorra, usando dados anteriores, análise estatística, observação sistemática, experimentação ou intuição. Estas estimativas são usadas para estabelecer como e com que extensão o ambiente, pessoas, instâncias reguladoras e outros podem ser afectados (Renn, 1994: 112). A probabilidade estatística é um conceito matemático que quantifica as hipóteses de um evento ou ocorrência, e tem relevância limitada para explicar como uma pessoa pensa e age em situações onde existe um elemento de incerteza. (Boholm, 2003: 161)

Muitos dos problemas ambientais contemporâneos podem ser pensados a partir da ideia de incertezas «severas», que configura situações que não podem ser estimadas em termos de probabilidades bem definidas porque os impactos são imprevisíveis, cumulativos, profundos, duradouros, invisíveis, latentes e irreversíveis (Martins, 1998: 56).

A palavra risco torna-se uma incógnita. Calcular e gerir riscos passa a ser um negócio e uma grande preocupação. O risco existe sob a pressão das circunstâncias, na luta pela vida, ambicionando uma maior duração de qualquer uma das fontes, como sejam o sucesso, o lucro, o prazer, considerando assim que o maior sucesso está também ligado ao maior risco (Guzzo, 2004: 2).

Giddens (2002) considera que na época actual a ideia de risco assume uma importância nova e peculiar. Ele distingue o risco exterior, “das imposições da tradição ou da natureza”, do risco provocado, “resultante do impacto do envolvimento tecnológico sobre o meio ambiente”. À medida que o risco provocado pelo homem se expande, cada vez mais o risco se torna ameaçador. Se no início o risco esteve associado ao cálculo, hoje não se conta com o nível de risco que as sociedades enfrentam e em muitos casos, só se pode ter a certeza quando é já tarde demais (Giddens, 2002: 36-37). Assim, o risco é encarado como um factor negativo e deve por isso ser reconhecido e controlado, uma vez que constitui um elemento fundamental de uma economia dinâmica e de uma sociedade inovadora. Há necessidade de enfrentar uma série de riscos, já que se vive numa época global, onde só a cautela não é suficiente para apoiar as inovações e as mudanças.

Para Giddens (2002), o risco “é a dinâmica estimuladora de uma sociedade empenhada na mudança, apostada em determinar o seu próprio futuro, em vez de depender da religião, da tradição ou dos caprichos da natureza” (2002: 34). As mudanças profundas ocorridas nas instituições sociais tornam as decisões dos indivíduos em certos domínios da vida quotidiana menos previsíveis e aumentam o grau de risco. A questão do risco assume um papel de capital importância no quotidiano

dos trabalhadores, das pessoas em geral, na medida em que as novas condições trazidas pela globalização as obrigam a assumir riscos, mesmo sabendo serem reduzidas as probabilidades de sucesso.

Os estudos sobre a percepção de riscos mostram que nem todas as ameaças têm, para os cidadãos, o mesmo carácter inaceitável e potencialmente mobilizador da opinião pública. Segundo Gondim (2008, p. única) avaliar riscos é um processo complexo que envolve diferentes dimensões (social, biológica, política, económica e tecnológica), configurando-se sempre um desafio para a sociedade. Para o autor, geralmente é preciso reconhecer o contexto no qual se está inserido (local, regional, global) e agregar múltiplas competências para enfrentá-lo (conhecimento científico, técnicas de comunicação, juízo corporativo e regulatório).

De uma forma geral, o risco associado ao vasto conjunto de tecnologias e actividades nem sempre é relacionado directamente com o número de mortes que provoca, mas com a dimensão qualitativa do carácter devastador ou o grau de conhecimento existente sobre o risco.

Para as populações rurais em estudo, de uma maneira geral, os perigos por elas percebidos como desconhecidos e de consequências terríveis são inaceitáveis. Contudo, as reacções das pessoas em situações de ameaças e de sofrimento configuram aspectos e capacidades extraordinárias de adaptação a situações de adversidade. Langer (1983) enfatiza que a percepção do controle sobre o que nos rodeia corresponde a uma necessidade humana básica.

As situações de ameaça e a exposição continuada a condições adversas vistas como incontroláveis podem levar a sentimentos de depressão e desespero apreendido, como refere Seligman (1975). Sob estas adversidades, os indivíduos são evidenciam a sua reacção, no intuito de restaurar esses sentimentos, controlando o contexto (Taylor: 1983; Taylor e Brown: 1988). Assim, os indivíduos perante ameaças incontroláveis podem desenvolver estratégias de sobrevivência psicológica através do desenvolvimento de crenças ilusórias de controlo ou estratégias de controlo secundário (Rothbaum *et al.*: 1982). Daí decorre a percepção de grupos populacionais que perante este tipo de ameaças incontroláveis desencadeiam sinais de normalização do risco baseando-se na crença de que é possível controlar o incontrolável. Lima (1994) aborda as crenças de controlo religioso, crenças de controlo político e crenças de controlo tecnológico como mecanismos que são activados para diminuir a insegurança e a ansiedade da situação, restaurando assim o sentimento de bem-estar (Lima: 1996).

Segundo a autora (2008: 13), a adesão a estas crenças de controlo permite afirmar e validar visões do mundo e reforçar solidariedades e identidades de grupo. A interpretação das catástrofes tem a sua utilidade para entender o significado social que lhes é atribuído e o modo como esta interpretação valida as formas de estar e de ver o Mundo. Também sob situação de ameaça é possível entender a forma de gerir os riscos, a preocupação em repor as instituições e perceber as acções imediatas para

garantir a distribuição de alimentos e o controlo dos preços, a saúde pública e a segurança de pessoas e bens.

Nestes contextos é também visível a forma de agir moral e colectiva direccionada para uma visão do Mundo igualitária e uma forma de agir que valoriza o interesse individual virado para uma visão do mundo individualista, em que a ameaça ou a adversidade é vista como uma oportunidade para fazer negócio, aproveitando a situação em favor da melhoria das próprias condições (Lima, 2008: 14-15).

As diferentes interpretações sobre o risco são entendidas na diversidade do contexto social dos indivíduos e da sua interacção tal como refere Helman (2003). As próprias características das catástrofes e da incerteza que se lhes segue facilitam a interacção e a validação social das experiências. A vivência de acontecimentos traumáticos tem mostrado que nos dias que se lhes seguem há uma enorme necessidade de partilha social de emoções, de bens e haveres. O alento que daí decorre transparece como forma de construir com outros um significado para o desastre, ao mesmo tempo que se desenvolvem e reforçam as solidariedades.

O conceito de risco revelou-se útil na captação das dinâmicas das populações estudadas, uma vez que possibilita identificar instrumentos de busca constante de alternativas para minimização de efeitos adversos através de tomadas de medidas e acções preventivas.

1.3. RESILIÊNCIA SOCIAL E VULNERABILIDADE

A ameaça constitui um factor externo do risco e está deste modo representada pela “probabilidade de exceder um nível de ocorrência de um evento com uma certa intensidade, num sítio específico e durante um tempo de exposição determinado” (Cardona, 2001: 7). Ameaça, vulnerabilidade, risco e desastres surgem como resultado das interacções entre a dinâmica das comunidades e a dinâmica dos ecossistemas com os quais está interagindo (2001: 7).

A vulnerabilidade constitui factor interno de risco e corresponde a condições determinadas por factores ou processos físicos, sociais, económicos e ambientais que aumentam a susceptibilidade de uma comunidade ao impacto dos perigos (UN/ISDR: 2004). Esta constatação sugere que o risco só existe se houver uma condição de ameaça perante a qual o sujeito ou sistema deve estar exposto e ser vulnerável. Não se pode ser vulnerável se não se estiver ameaçado e a ameaça não é real se não há um sistema vulnerável a ela (Cardona: 2001).

Wilches-Chaux (1989: 19) considera a vulnerabilidade como sendo a incapacidade de uma comunidade para absorver, mediante um auto ajustamento, os efeitos de uma determinada mudança no seu meio ambiente, ou seja, a sua inflexibilidade ou incapacidade para adaptar-se a esse meio. A perspectiva de vulnerabilidade impõe que sejam vencidas as adversidades gerindo os riscos através de uma série de mecanismos. O autor refere que uma boa gestão de riscos “é uma ferramenta, que

permite converter as ameaças e os factores de vulnerabilidade em oportunidades de mudanças positivas, passando do risco global para a sustentabilidade global” (1998: 76).

O conceito de vulnerabilidade de uma população tem sido utilizado para caracterizar grupos sociais mais afectados pelo *stress* de natureza ambiental, inclusive aqueles ligados ao clima. Blakie *et al.* (1994) definiram a vulnerabilidade como a perda das características de uma pessoa ou grupos em termos da sua capacidade de antecipar, lidar com, resistir e recuperar de um desastre climático. Pelling e Uitto (2001: 51) definiram a vulnerabilidade como o resultado “da exposição física a um perigo natural, ou a incapacidade humana de preparar-se para recuperar dos impactos negativos dos desastres”.

Adger (2003) chama a atenção para a necessidade de incorporar a discussão da vulnerabilidade e da resiliência. Segundo o autor, a globalização económica contribuiu em muitos casos para aumentar a vulnerabilidade humana, principalmente no sentido económico e social, fruto da liberalização do comércio e da nova etapa do “colonialismo”. Na sua aceção há duas soluções quanto à gestão da vulnerabilidade: “Promover a autonomia e a confiança local, a diversidade e a aversão ao risco faz diminuir a vulnerabilidade; ou promover a integração, a especialização, e a assunção de riscos para encorajar o progresso económico e diminuir a vulnerabilidade” (Adger, 2003: 3).

Para o autor, vulnerabilidade, sustentabilidade, resiliência e mudanças ambientais globais estão profundamente entrelaçadas numa empreitada pela justiça, ambiental ou social, estando directamente vinculadas à equidade, autonomia, liberdade e acesso a recursos e segurança.

Nesta perspectiva, pretende-se abarcar a interdependência dos vários processos e fenómenos e da sua relação interactiva. A incorporação de diferentes elementos na estrutura socio-espacial e das diferentes dimensões dos fenómenos contribui para uma visão mais complexa.

Adger (2003) considera que encarar o choque histórico entre o uno e o múltiplo apresenta-se como o desafio contemporâneo de compreender a unidade na diversidade, procurar dialogar interdisciplinarmente sem perder a identidade de cada disciplina, ao mesmo tempo que se procura o diálogo e se estabelecem relações efectivas entre as áreas do saber, que são mais do que simples somatórios de conhecimentos de diferentes naturezas e origens.

A vulnerabilidade e a resiliência não se encontram apenas relacionadas com características dos indivíduos, mas representam processos que operam ao longo do tempo. Os processos que conduzem à resiliência são em grande parte influenciados pelo contexto e, da mesma forma, o contexto serve para testar as capacidades dos indivíduos e das comunidades através das suas experiências no enfrentamento dos diversos tipos de obstáculos.

Em situação de crise, em que as comunidades se encontram em desvantagem socioeconómica, a própria qualidade das experiências é profundamente afectada, pois estão subjacentes ao contexto, à forma e à dinâmica como as populações reagem às adversidades, tendo em conta as necessidades imediatas e específicas, não propriamente o bem-estar social, mas a sobrevivência, sendo que esta

antecede o bem-estar. Aqui se encontram presentes a necessidade de satisfazer as carências e o modo como satisfazer tais necessidades. Daí que se fale da qualidade das experiências em relação ao contexto. Quanto mais tenso for o contexto, quanto mais pressões se sentirem, mais se tende para agir de forma rápida, imediata, pensando apenas na satisfação das necessidades do momento.

Segundo Laranjeira (2007: 340), o conceito de resiliência pode ser considerado como “uma resposta complementar à abordagem da vulnerabilidade, mas não corresponde à ideia de invencibilidade, insensibilidade, remete pelo contrário para a ideia de flexibilidade e de adaptação”. O autor refere que ao se considerar que “a resiliência se baseia nas experiências relacionais precoces e na possibilidade de estabelecer laços sociais posteriores, isso lhe confere um carácter variável, consoante os indivíduos e num mesmo indivíduo, ao longo do seu desenvolvimento” (2007: 340). O autor considera que o núcleo central da resiliência é o facto de trabalhar os potenciais e as atitudes do sujeito face ao perigo. Por outras palavras, deve-se ter em conta os factores de protecção e não apenas os factores de risco. Para Laranjeira (2007: 340), o modelo de resiliência “tem de ser considerado como uma forma complementar de avaliar a vulnerabilidade dos sujeitos”. Por outro lado, fornece elementos para a compreensão das estratégias socializadoras.

Na opinião de Greenfield e Marks (2004) e de Inui (2003: 393), a análise das reacções dos indivíduos e das sociedades confrontadas com a adversidade revela a multiplicidade de respostas adaptativas, pelo que essa questão não pode ficar circunscrita a uma abordagem centrada na vulnerabilidade e na inadaptação.

Assim, no contexto em estudo, em que se apresentam algumas assimetrias em termos sociais, acentuadas pela crise provocada pela guerra, as populações rurais encontram-se numa desvantagem socioeconómica associada a um aumento do risco. Destas perturbações decorreram factores que condicionaram o desenvolvimento cognitivo e social e, ao mesmo tempo, factores que condicionaram a resistência e a manutenção dos padrões de sobrevivência e de desenvolvimento das populações.

A permanência prolongada de influências significativas de instabilidade e *stress* condicionam grandemente a capacidade de mobilização e uso de recursos, assim como o nível da sua qualidade. Em casos críticos, as sociedades humanas têm também dificuldade em gerir as suas estratégias e expedientes de sobrevivência, porque se estabelece a necessidade da escolha entre preservar e aderir ao novo.

Nos estudos sobre vulnerabilidade, um dos passos mais importantes foi a introdução da análise da variável social, pois que na observação dos desastres naturais o número de perdas humanas tem sido elevado, principalmente porque a vulnerabilidade é induzida por padrões de desenvolvimento escolhidos, tal como a deflorestação, a perda de biodiversidade e do conhecimento associado, a diminuição da qualidade da água e a desertificação, entre outros fenómenos que contribuem para aumentar as condições de risco.

Constituem factores de vulnerabilidade a construção de cidades sobre a base da degradação ambiental, a construção de infra-estruturas económicas e sociais sem critério de segurança contra as ameaças e que se reflectem num processo inadequado de apropriação da Natureza, o que implica uma alta vulnerabilidade da população. Por outro lado, a grande iniquidade na distribuição do rendimento e uma alta centralização do controle sobre as iniciativas do desenvolvimento local não se afastam dos riscos e da vulnerabilidade. Assim, há que destacar que a ocorrência e a incidência da vulnerabilidade sobre as pessoas deve-se em grande medida a desequilíbrios nas relações entre as sociedades e o ambiente (Lavell: 2004) e nas relações entre as comunidades e os detentores de poder.

No caso deste estudo, constitui vulnerabilidade social a questão da guerra civil que assolou o país durante cerca de trinta anos. As populações ficaram desprovidas de bens e também da possibilidade de acederem a formas de desenvolvimento social e pessoal. Os transtornos sofridos foram intensos, abarcando os aspectos materiais, culturais e físico/espirituais.

1.4. VULNERABILIDADE E GUERRA

Lavell (2000) sustenta que, a partir da década de 90 do século passado, os desastres deixam de ser vistos como produtos de natureza incriminadora para serem entendidos como o resultado de processos de construção de uma vulnerabilidade. Nesta óptica, a guerra aparece como um processo de risco e vulnerabilidade para as populações rurais e urbanas. Na perspectiva do autor, confere-se às pessoas uma clara responsabilidade ao afirmar que são sempre impactos socialmente condicionados. No contexto em análise, a questão liga-se aos efeitos de uma guerra prolongada em combinação com outros factores: políticos, de governação e culturais, pois que sem uma reestruturação das acções de governação para o desenvolvimento (sociais, políticas e económicas) não se podem reduzir a vulnerabilidade e as necessidades das populações.

Deste modo, a fragilidade social que surge como uma predisposição derivada do nível de marginalização e segregação social revê-se como desvantagem. Tudo isto implica uma fraqueza ou mesmo falta de resiliência, que é a limitação de acesso e mobilização de recursos, a sua incapacidade de resposta e as suas deficiências para absorver os impactos. Sendo assim, é também de fundamental importância referir as redes sociais das comunidades e o seu papel na redução da vulnerabilidade. A falta de redes familiares e sociais, ou o inadequado funcionamento destas, traduz-se em isolamento que não permite responder com eficácia perante uma crise sem o apoio da comunidade, o que as torna potencialmente vulneráveis.

Do ponto de vista social, e no entender de Blakie *et al.* (1996: 29), a vulnerabilidade reflecte uma carência ou défice de desenvolvimento, já que o risco se gera e se constrói socialmente. Na sua perspectiva, as “causas de fundo” da vulnerabilidade, ou causas subjacentes que dão origem à vulnerabilidade, são processos económicos, demográficos e políticos que afectam a concessão e a

distribuição dos recursos entre diferentes grupos de pessoas e reflectem a distribuição do poder. Além de outros elementos, crescem aqui a componente guerra, a seca, a desflorestação, o isolamento social, etc.

Por um lado, a vulnerabilidade da população gera-se a partir de processos sócio-económicos e políticos que influem na forma como as ameaças afectam o ser humano de diversas formas e com diferente intensidade. As actividades quotidianas compreendem um conjunto de pontos no espaço e no tempo em que convergem as diversas formas de ameaça como, por exemplo, as ameaças físicas, as relações sociais e as escolhas individuais. Isto significa que os vários padrões de vulnerabilidade surgidos da convergência dessas ameaças assumem características económicas e pessoais, como a idade, o sexo, a incapacidade física, a religião, a etnia e outros, incluindo a condição socioeconómica.

Blakie *et al.* (1996: 49) consideram que, à escala regional e local, a guerra transtornou e degradou a médio e longo prazo o meio ambiente. Referem que muitas crateras e incêndios florestais são provocados pelo accionamento de armas durante os conflitos, eliminando a protecção das populações e provocando deslizamentos de terras. As minas são também um factor de vulnerabilidade, uma vez que ao não explodirem impedem o acesso das populações rurais, e não só, às terras de cultivo, de pastagem e de rituais, reduzindo assim a sua segurança alimentar e social. Outro problema é a perda de vidas e/ou de partes do seu corpo.

Para estes autores, a guerra tem um impacto económico, especialmente nas guerras de baixa intensidade (Redorta: 2007) que é muito forte nos locais rurais isolados. O fluxo de refugiados e deslocados, produzido pelas guerras num território vizinho tem um impacto imediato e dramático sobre a vulnerabilidade, pela repentina elevação da densidade da população. Neste contexto, há carência de serviços sociais locais. Assim sendo, a necessidade de infra-estruturas, combustível, madeira, água e vários outros bens de consumo aumenta. As consequências deste processo são prejudiciais para o meio ambiente local e para as populações locais. Esta pressão sobre a população local pode aumentar a sua vulnerabilidade.

A guerra constitui, deste modo, e como referem Blakie *et al.* (1996: 49), uma “causa de fundo” da vulnerabilidade. Nos países em que a guerra constitui uma grande aposta, as suas populações sofrem consequências nefastas como a pobreza, que se torna cada vez mais endémica.

1.5. RESILIÊNCIA, STRESS E ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA

A abordagem social do *stress* tem-se alargado ao estudo das condições geradoras de tensões e na investigação das condições de vulnerabilidade ou resistência ao *stress*, aquilo que se considera como “suporte social” (Ramos, 2004: 49). Pearlin (1989: 245) identifica dois grupos de “stressores” sociais que se referem aos “problemas, conflitos e ameaças relativamente duradouros, que muitas pessoas enfrentam nas suas vidas diárias”. Para o autor tais problemas mais ou menos estáveis são designados

por “stressores” crónicos aos quais a sociologia refere por tensões sociais, numa alusão à origem social e interpessoal de dificuldades ou seja, de tensões.

O *stress* é definido como uma resposta específica do corpo a uma exigência do meio. O conceito de *stress* tem uma componente claramente subjectiva no que se refere à compreensão que o indivíduo faz de uma situação e uma componente dinâmica que se encontra implicada na relação entre o(s) indivíduo(s) e o meio ambiente (como o contexto social, político e económico). Essa relação com o ambiente e os eventos da vida dão ao *stress* uma condição transitória que pode ser vencida.

As estratégias de sobrevivência são definidas como um conjunto de esforços cognitivos e comportamentais empreendidos com o objectivo de lidar com necessidades específicas internas e externas que surgem em situação de *stress* e são avaliados como sobrecarregando ou excedendo os recursos pessoais (Antoniazzi *et al.*, 1998: 274; Dell’ Aglio: 2000; Lazarus e Folkman: 1984: 19). Assim, estas estratégias podem surgir como uma resposta que pode funcionar como moderadora aos efeitos negativos do *stress*, integrando os processos de resiliência no indivíduo, no grupo e/ou no sistema.

Segundo Luthar e Zelazo (2003: 513), a resiliência nunca é directamente constatada, mas inferida com base em medidas de dois constructos componentes: o indicador de risco e a adaptação positiva, sendo que uma condição de vida pode ser qualificada como indicadora de riscos e estar ligada a um subsequente mau ajustamento. Já a adaptação positiva é um comportamento que supera as expectativas previstas numa dada circunstância de risco (Luthar e Zelazo, 2003: 525).

A capacidade de recuperação é um processo dinâmico no qual os indivíduos demonstram uma adaptação positiva apesar das experiências significativamente adversas ou traumas encontrados na vida. Assim, a capacidade de recuperação pode ser compreendida por meio de um constructo que contempla duas dimensões ligadas à exposição: 1) a adversidade e a manifestação de resultados associados; 2) a adaptação positiva. A adversidade também chamada de risco inclui tipicamente circunstâncias de vida negativas que são consideradas como estatisticamente associadas às dificuldades de adaptação. A exposição crónica à violência comunitária, por exemplo, constitui um alto risco, uma vez que indivíduos que experimentam esta condição podem demonstrar um desajuste significativamente maior do que aqueles que não experimentaram tal exposição.

Quanto à adaptação positiva (o segundo constructo), esta é geralmente definida em termos de competência social, manifestada com o sucesso em executar tarefas comportamentais pertinentes. Entre crianças pequenas, a competência pode ser operacionalmente definida em termos do desenvolvimento de um apego seguro com os responsáveis principais e, em crianças mais velhas, índices apropriados incluem aspectos de actuação escolar, como um bom desempenho académico e relacionamentos positivos com os colegas de classe e os professores.

Barlach (2005: 7) adianta que, nos estudos sobre resiliência, actualmente a adaptação humana em contextos hostis não se dá apenas em função da crescente presença de manifestações terroristas,

desastres sócio-ambientais, violência urbana e demais questões do quotidiano das sociedades do século XXI. A autora adianta que a sociedade pós-moderna introduziu dimensões de complexidade e turbulência em todos os domínios da vida mundana, gerando novos desafios à adaptação do ser humano ao seu ambiente, mesmo quando não confrontado directamente com tais situações.

Barlach considera que a pressão rotineira vivida quotidianamente exige uma competência adaptativa semelhante àquela exigida diante de catástrofes naturais ou desastres sócio-ambientais, que são relatados pelos estudiosos da resiliência. Ela exemplifica as pressões sobre a identidade pessoal geradas pelo desemprego ou por doenças como cancro e sida, ou ainda sequestros urbanos. A autora refere inúmeros factores tensoriais presentes no quotidiano laboral, potencializadores de rupturas e sofrimento. Menciona sobretudo a organização empresarial que associa a crise à oportunidade. Demonstra como a transformação de uma situação de crise em desafio se constitui em oportunidade para crescimento, o que implica um processo de aprendizagem e desenvolvimento psicológico para produzir recursos adaptativos, cuja compreensão pode ser enriquecida a partir do referencial da resiliência (Barlach, 2005: 8).

1.6. ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E ACESSO A RECURSOS

A Natureza forma, na opinião de Blaikie *et al.* (1996: 52), uma parte da estrutura social da sociedade, tal como o uso de recursos naturais para a actividade económica. Neste âmbito, as ameaças como factor de risco também estão interligadas com os sistemas humanos ao afectarem o padrão de activos e meios de vida entre a população. Estes autores consideram que o termo acesso constitui um modelo analítico mais dinâmico, porque se concentra na forma como surgem as condições inseguras em relação aos processos económicos e políticos que accionam activos, rendimentos e outros recursos numa sociedade. Por outro lado, também permite integrar a Natureza na explicação dos impactos das ameaças e porque pode incluir a própria Natureza, inclusive os seus extremos, nas operações dos processos sociais. Para os autores, os sistemas criam as condições nas quais as ameaças têm um impacto diferencial sobre diversas sociedades e sobre diferentes grupos, dentro de cada sociedade.

A própria natureza constitui uma parte dos recursos, que accionam os processos sociais, e sob estas condições, as populações tornam-se mais ou menos vulneráveis aos impactos das ameaças.

Para estes autores:

Acesso implica a possibilidade de um indivíduo, família, grupo, classe ou comunidade usar recursos que se requerem directamente para assegurar a subsistência. O acesso a estes recursos baseia-se sempre nas relações económicas e sociais, que incluem geralmente as relações sociais de produção, género, etnicidade, *status* e idade. Isto significa que os direitos e obrigações não estão igualmente distribuídos entre a população” (Blaikie *et al.*, 1996: 54).

Para Blaikie *et al.* (1996: 54), a questão da menor possibilidade de acesso a recursos implica sempre vulnerabilidade, sendo que menor acesso a recursos conduz a maior vulnerabilidade, e torna-se mais notório o facto de as mulheres serem mais vulneráveis às ameaças.

Assim, os recursos requeridos para a sobrevivência das pessoas raras vezes se estendem uniformemente no espaço geográfico. Por outro lado, o acesso aos recursos pode ter dimensões tanto espaciais como político-económicas. Na maior parte das situações, a desigualdade espacial de acesso é um reflexo das desigualdades económicas e sociais. Na maioria dos casos, as populações que têm pouco acesso a recursos são as mais propensas a ameaças. A recuperação de um impacto causado por desastre pode igualmente ser reduzida pela inacessibilidade espacial.

Este argumento está intimamente relacionado com o facto de, na ocorrência de desastres naturais, de fome ou de guerra, os campos de socorro se encontrarem em áreas demasiado distantes. A própria inacessibilidade torna as populações impotentes. A forma como o acesso muda, o tempo e as consequências disto para diferentes pessoas, é também crucial. As mudanças intergeracionais estão também implícitas, e de forma relevante, nos impactos imediatos de um evento relativamente repentino, como uma fome ou um ataque de grande envergadura.

O acesso a recursos também condiciona o processo diário de ganhar a vida, seja através do exercício de actividades remuneradas ou não, atendendo a que cada pessoa adquire um conjunto diferente de recursos e, portanto, tem uma série diferente de coações e diferentes opções de subsistência, proporcionais a estes recursos, pois da vida normal surgem recursos e condições sociais para enfrentar as ameaças e as vulnerabilidades.

Walsh (2005: 85) considera que em caso de crise, de devastação, de risco e ameaça, nem todas as famílias são afectadas do mesmo modo, sobretudo aquelas que conseguem reunir recursos e reerguer-se para seguir em frente. Perante um desafio persistente, é necessário, salienta a autora, que se insista no longo prazo, dado que os desafios persistentes impõem muitas exigências diferentes das que se exigem para enfrentar uma crise repentina. Refere que esses eventos imprevisíveis e ameaçadores são especialmente perturbadores e as suas complicações pós-traumáticas são comuns.

Nas zonas rurais, a maioria das oportunidades de sobrevivência são o cultivo de vários tipos de sementes, combinado com a pastorícia e outras actividades que, embora pequenas, possibilitam uma captação mais alargada de recursos. Aqui estão também incluídas algumas formas formais e informais de crucial importância, porque podem ampliar o leque de alternativas para a adequada sobrevivência. A flexibilidade para assegurar a sobrevivência está dependente destas alternativas sob condições geralmente adversas. Ter consideráveis recursos ou reservas de alimentos coloca o indivíduo num escalão de maior capacidade de sobrevivência, o que está ligado à satisfação regular das suas necessidades (Blaikie *et al.*, 1996: 56).

O emprego de estratégias de sobrevivência é estruturado consoante as oportunidades de rendimento que permitem fazer a prevenção da ocorrência de eventos de risco. Nas sociedades rurais,

é mais frequente fazer esta prevenção em relação a inundações, a secas e à fome. Armazenar alimentos, seleccionar e guardar sementes, seleccionar e aumentar o número de cabeças de gado, dedicar-se à criação de aves em abundância durante os anos bons para proteger a capacidade

produtiva e reprodutiva requer um empenho muito forte e o recurso ao emprego das amplas redes de direitos e obrigações (Casal: 2005; Feliciano: 1996; Mauss: 1969).

Um factor importante na efectivação destas formas de estratégias de sobrevivência é a dimensão espacial de onde, quando e como famílias, aldeias, gastam o seu tempo ganhando a sua subsistência. As populações rurais também gerem e contabilizam a forma de gastos e de consumos a fim de equilibrar e reajustar os recursos que aprovizionaram. Assim, em tempo de crise, são balanceados os gastos, como forma de controlar e inverter a situação. São deste modo verificadas decisões que têm como consequência mudanças nos perfis e fluxos de acesso aos recursos. Também podem alterar as relações sociais entre grupos, de modo que as pessoas estejam em diferentes situações de relacionamento entre si, tornando-as mais vulneráveis a novas situações adversas.

Em situação de crise, as regras que sustentam a sobrevivência colectiva podem mudar. Em casos de ocorrência de guerra são afectadas com intensidade as redes de solidariedade e ajuda mútua entre as populações rurais, e não só. Este enfraquecimento refere-se não à redução das práticas, mas ao enfraquecimento e redução das próprias redes, uma vez que muitas pessoas desaparecem por morte, emigração ou incorporação nas fileiras militares. As populações têm necessidade, neste contexto, de estabelecer novos relacionamentos e constituir novas redes de apoio, de ajuda mútua e de solidariedade. Em algumas circunstâncias abrem-se novas oportunidades. Spittler (1993) refere que o comportamento das pessoas nestas circunstâncias é crucial. Normalmente são os comerciantes e os negociantes os primeiros a reagir. Os bens essenciais em épocas críticas sofrem uma alteração significativa de preços. Daí que umas pessoas sejam mais afectadas que outras e sejam mais vulneráveis que outras, principalmente se lidam com uma sucessão de adversidades. Assim e segundo Spittler (1993: 22-23) indivíduos e sociedades podem reagir diferentemente a uma situação de fome, ou de crise ou ainda de guerra. Para este autor, são as experiências passadas, as virtudes e as normas, as interpretações culturais e os agenciamentos estruturais de uma sociedade que determinam como os indivíduos se comportam face à uma ameaça numa situação específica. Na sua óptica as populações apoiam-se sobre as experiências acumuladas como forma de garantir a sua sobrevivência.

Normalmente, as populações afectadas podem reorganizar o seu padrão aceitável de responsabilidades e direitos e combinar-se em agrupamentos de pessoas completamente desconhecidas. O conjunto de indicadores de vulnerabilidade é totalmente diferente e tem a ver com a adversidade que a provocou. Assim, quando a adversidade ou ameaça é a fome provocada por

inundações ou pela seca, o seu comportamento incorpora dimensões diferentes das que resultam de uma ameaça como a guerra. Do mesmo modo, a dimensão espaço-tempo da ocorrência e da duração do evento adverso é importante. Estes factores mobilizam diferentes comportamentos no accionamento de diferentes estratégias.

No que toca às estratégias de sobrevivência, Blaikie *et al.* (1996: 68) salientam que as estratégias para sobreviver são por vezes complexas e implicam vários mecanismos sequenciais para obter recursos em épocas de adversidade e desastre. Elas surgem do reconhecimento do risco de um evento que ocorre e de padrões estabelecidos de resposta. Imersas em tais contextos, as populações procuram não simplesmente a sobrevivência, mas também a manutenção da coesão da família, do lar e da comunidade. Blaikie *et al.* (1996: 70) consideram que muitas destas estratégias autóctones têm sido muito resistentes no contexto de mudanças económicas e sociais, podendo mesmo dizer-se que continuam a funcionar de maneira muito eficaz em diversas partes do mundo.

Muitas estratégias estão, contudo, progressivamente em alteração, sofrendo uma variedade de pressões que tendem a reduzir o seu grau de eficácia.

As estratégias de sobrevivência são elementos cruciais para entender a vulnerabilidade e desenhar intervenções que ofereçam soluções de auto-ajuda sustentáveis para a recuperação e prevenção de futuros desastres. Neste contexto torna-se muito importante referir também que os conhecimentos das populações, os “conhecimentos autóctones” ou a “ciência do povo”, fornecem a base para a constituição em grande parte da conduta de sobrevivência e padrões eficientes que interagem com intenções de prevenção e afastamento das adversidades. Estes conhecimentos possibilitam que sejam aproveitados da melhor forma os recursos, as oportunidades de manter a coesão e as habilidades de cada um em cada situação (Blaikie *et al.*, 1996: 76).

Em casos de novas ameaças, as estratégias de sobrevivência são accionadas para mobilizar novos recursos. Em casos de crise, também se reactivam as formas de solidariedade na família e as mudanças das capacidades do indivíduo para continuar efectivamente a convivência com a tensão e prover-se de alimentos por qualquer meio. Assim, a capacidade do indivíduo deteriora-se quando se reduz a capacidade de consumo de alimentos por um período de tempo prolongado. Deteriora-se também a capacidade de trabalhar da população, e se a escassez de alimentos persiste, aumenta o círculo de morbilidade e mortalidade, como afirmam Blaikie *et al.* (1996).

Em caso de desastres, muitas vezes as populações são capazes por si próprias de sobreviver aos seus traumas individuais e colectivos. Reconstróem as suas comunidades e as suas vidas em grande parte mediante a escolha de soluções seguras, estudadas e conhecidas para os problemas no seu novo contexto, através de um movimento social unificado, motivado em grande parte pela adesão a um complexo de soluções tradicionais, material e culturalmente. Assim se verifica como o valor da

comunidade e a resiliência pouco a pouco se evidenciam no início de um recomeço com a recuperação através da adaptação e reconfiguração.

1.7. RESILIÊNCIA E VIOLÊNCIA

A violência é uma forma de relação social; e neste sentido está ligada ao modo através do qual os homens produzem e reproduzem as condições sociais da sua existência. Expressa os padrões de sociabilidade, modos de vida, modelos actualizados de comportamentos vigentes numa determinada sociedade e num dado momento do seu processo histórico (Adorno, 1988: 07). As questões de resiliência nas suas diversas dimensões como a coesão social e capital social são pertinentes na discussão da violência bem como no debate sobre a recuperação dos traumas pós-conflitos uma vez que permitem identificar, recursos endógenos, individuais e colectivos e atributos protectores, restauradores e curativos para as vítimas e sobreviventes expostos a acontecimentos adversos e experiências traumáticas (cf. Pedersen, 2007:1191). Neste subponto a análise está virada para a captação dos constructos que levam a perceber o impacto da violência política e simbólica, (tratados nos capítulos mais adiante), preconizada de algum modo pelo intensificar da guerra na população local e dos deslocados que se estabeleceram na Humpata atendendo que tal situação afectou de maneira desproporcional esses grupos.

A violência é vista sob vários pontos de vista e sob ópticas de diferentes disciplinas. Como conceito, abarca uma amplitude e ambiguidade relevantes. Por exemplo, a OMS define violência como a “imposição de um grau significativo de dor e sofrimento evitáveis”. A violência manifesta-se sob várias formas. A guerra, a fome, a tortura, o assassinato, o preconceito são formas de violência. Bourdieu (1988: 144) fala também da violência legítima e do seu monopólio. É consensual que, cada vez mais, a violência é um fenómeno social que atinge governos e populações, tanto global quanto localmente, no público e no privado, no urbano e no rural. No entanto, o conceito de violência tem sido abordado para se referir a muitas e diferentes práticas, hábitos e disciplinas diversas.

Nesta perspectiva, a violência pode ser considerada como um conceito em permanente mutação e elaboração, dado que não se limita a determinados nichos sociais, raciais, económicos e/ou geográficos. É classificada como um conceito de difícil tratamento. Na comunidade internacional dos direitos humanos, a violência é compreendida como todas as violações dos direitos civis (vida, propriedade, livre circulação de pessoas e bens, de consciência e de culto); políticos (direito a votar e a ser votado, ter participação política); sociais (habitação, saúde, educação, segurança); económicos (emprego e salário) e culturais (direito de manter a sua própria cultura).

A violência tem sido concebida como um fenómeno multifacetado, pois não atinge apenas a integridade física, mas também as integridades psíquicas, emocionais e simbólicas de indivíduos ou grupos nas diversas esferas sociais, seja no espaço público seja no privado (Abramovay *et al.*: 2002). Os autores referem assim três tipos de violência: Violência directa que está voltada para actos físicos que resultam deliberadamente em prejuízo à integridade da vida humana, a Violência indirecta que envolve os mais variados tipos de coerção ou agressão implicando prejuízo psicológico ou emocional; violência simbólica abrangendo as relações de poder interpessoais que cerceiam a livre acção, pensamento e consequência de indivíduos (2002: 27-28).

Factores como ausência ou fracas instituições de segurança pública vocacionadas para frear o processo da violência, bem como a degradação urbana, contribuem decisivamente para o aumento das adversidades, já que a pobreza, a desigualdade social, o baixo acesso das populações à justiça não são problemas exclusivos das grandes capitais. A maioria dos especialistas nesta temática afirma que apesar de nem sempre se afigurar fácil o combate à violência, é algo até certa medida, evitável, se se considerar que as políticas de segurança pública e social sejam colocadas em acção, actuando de maneira eficaz tanto nas causas quanto nos efeitos, aliando políticas sociais que reduzam a vulnerabilidade dos moradores das periferias, sobretudo dos jovens. É uma tarefa árdua, geralmente atribuída apenas ao poder público. É neste sentido, por exemplo, que o Governo angolano tem prosseguido com a política de desarmamento civil¹⁰.

1.7.1. VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

O conceito de violência simbólica, criado por Bourdieu, descreve o processo pelo qual a classe que domina economicamente impõe a sua cultura aos dominados. O objectivo de Bourdieu ao elaborar este conceito é elucidar as relações de dominação que não pressupõem a coerção física entre as pessoas e entre os grupos. Para Bourdieu, a raiz da violência está presente nos símbolos e signos culturais, especialmente no reconhecimento tácito da autoridade exercida por certas pessoas e grupos de pessoas. A violência simbólica não é percebida como violência, mas como uma espécie de interdição desenvolvida com base no respeito que se exerce naturalmente de um para o outro.

Bourdieu e Passeron (1970: 23) partem do princípio de que a violência simbólica age produzindo simbolismos, que actuam na construção de ideologias, construindo formas de dominação e reprodução de conceitos, legitimando as ideias da elite hegemónica. A sua invisibilidade pode constituir uma forma de perigo ou mesmo de ameaça, já que é difícil localizá-la ou percebê-la. Para os autores, o sistema simbólico de uma determinada cultura é uma construção social, e a sua

¹⁰ Dado que o país esteve envolvido numa guerra prolongada, a grande maioria da população possuía uma arma para se defender de assaltos, roubos, etc. Mas, por outro lado, os infractores depressa utilizaram essas armas para o efeito contrário.

manutenção é fundamental para a perpetuação de uma determinada sociedade, através da interiorização da cultura por todos os membros da mesma.

A violência simbólica expressa-se na imposição da interiorização da cultura dominante, reproduzindo as relações sociais de dominação. Assim, o dominado não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo: pelo contrário, o oprimido considera a situação natural e inevitável. A violência simbólica encontra-se na relação hierárquica de poder arbitrário. Sob esta visão, o agir dissimuladamente e de forma imperceptível são características da violência simbólica. A violência abrange relações de poder interpessoais ou institucionais que cerceiam a livre acção, pensamento e consciência dos indivíduos.

Nesta óptica, os símbolos são uma forma de entender como a cultura afecta o comportamento e o pensamento dos indivíduos e dos grupos. Símbolos são instrumentos fundamentais para a acção e o pensamento em qualquer sociedade e a produção e comunicação simbólica são um dos traços diferenciadores básicos entre os homens e os animais. Para Turner (1994: 25), os símbolos proporcionam uma ordem cosmológica única em cada sociedade, e os homens ordenam um número caótico a partir dessa abertura simbólica, forjando com ela tanto o comportamento quotidiano como o ritual. Contudo, há que ter em conta as motivações culturais da ordem do simbólico, mas também o compromisso prático e racional de ganhar a vida.

Bourdieu (1996: 15) refere que a linguagem quotidiana organiza-se em diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, empregues na luta simbólica de todos os dias, assim como nos grandes rituais colectivos de nomeação e enfrentamento de visões e previsões da luta política. Chartier (1995) refere que os bens simbólicos e as práticas culturais continuam a ser objecto de lutas político-sociais em que não são só a sua qualificação ou desqualificação que estão em jogo, mas muitas vezes, as suas condições de existência. Para o autor, “existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e o sentido produzido” (Chartier, 1995: 182), um espaço onde podem ser geradas reformulações e deturpações, onde o conflito é negociável, observando as maneiras pelas quais as identidades se podem enunciar e afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a conquistá-los.

1.7.2. VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RELAÇÕES DE GÉNERO

O género é uma construção social dos papéis entre o homem e a mulher, cujas relações envolvem geralmente desigualdade na distribuição de poder, tomada de decisão, controle de recursos, etc. Por isso o entendimento do género é concernente às relações de poder, subordinação e desigualdade, e consequentemente às possíveis formas de mudar esses elementos no sentido de conferir maior igualdade entre a mulher e o homem (Ellis, 2000:139). O significado de género refere-se cada vez mais às necessidades práticas, crenças e representações sociais que despontam entre os integrantes de

um grupo de indivíduos assentes na interpretação e na avaliação formulada entre homens e mulheres. Esta distinção faz-se, não apenas na divisão dos compromissos numa dada sociedade e num espaço de tempo definido, mas, acima de tudo, em analogia à identidade e às complexas formas de interações entre homens e mulheres (Sánchez e Loving, 2005: 42).

Estas relações de género que se desenvolvem entre homens e mulheres, vão-se transformando em algo permanente, numa construção de vivências inseridas na relação com o mundo que os cerca. Trata-se de uma dualidade exclusiva da categoria-identidade. O “tornar-se mulher” e o “tornar-se homem” dependem das relações de género, da forma como cada identidade é construída socialmente como observa Oliveira (2001: 33).

A posição da mulher é tida sempre como secundária relativamente ao homem, nos diversos aspectos da vida doméstica e pública. As crenças, os rituais, a religião, os anciãos, e outras instituições de e com poder persuadiam e convenciam a mulher da sua subordinação ao homem e da sua resignação ao doméstico e aos assuntos do fórum feminino. O discurso masculino e a sua construção no plano simbólico, procurou tornar habituais as dissemelhanças sociais de género, lidimando as divisões sexual e social do trabalho, os díspares comportamentos sexuais e reprodutivos, bem como possibilitar uma menor inserção social, cultural e política das mulheres nas sociedades de épocas passadas (Alves, 2004: 4) ou naquelas que ainda se regem pelos padrões linhangeiros e consuetudinários.

É na lógica da economia das trocas simbólicas – e, mais precisamente, na construção social das relações de parentesco e do casamento que se determina às mulheres o seu estatuto social de objecto de troca, definido segundo os interesses masculinos e destinados a contribuir para a reprodução do capital simbólico dos homens – que reside a explicação do primado concedido à masculinidade nas taxinomias culturais (Bourdieu, 2000: 56).

Nas comunidades rurais africanas, de uma maneira geral, a violência simbólica está também presente nas relações de género, nos mais diversos aspectos da vida e particularmente no matrimónio. Neste âmbito, a violência é empregue como forma de manutenção da dominação e da ordem social mantida pelos homens. A violência simbólica apresenta-se não só pelas características que envolvem a cerimónia do casamento, na sua preparação, mas sobretudo no quotidiano relacional entre homens e mulheres, na forma como elas são vistas e valorizadas pelo conjunto da sociedade que integram. Em certo sentido, a mulher rural apesar de ser considerada “inferior e incapaz”, de ser dominada pelos homens em quase todos os momentos da sua vida, encontra brechas na dominação para a sua própria representação, actuação e afirmação. Ainda que a mulher rural aceite a dominação não significa contudo, que necessariamente, ela não a perceba e tampouco não a utilize em benefício próprio.

O lugar destinado pela sociedade às mulheres como esposas, embora de alguma maneira, pareça ser desprovido de importância, na realidade permite através do casamento, afirmar a sua autoridade.

Ao que parece, o estatuto do casamento proporciona à mulher um duplo e contraditório significado, de dominação e de representação, de prisão e de liberdade (cf. Santos, 2010: 117-118).

No entanto, o papel das mulheres rurais destaca-se em vários outros momentos. Por exemplo, em ocasiões especiais, como a celebração de noivados e de casamentos, bem como o exercício de outras práticas do direito costumeiro, as mulheres cabindesas podem manifestar-se no *muândzu*. O *muândzu* é uma sede polivalente, onde se resolvem os mais variados assuntos da vida comunitária da aldeia, espaço geralmente reservado expressamente aos homens (cf. Milando, 2003: 122).

Entre as populações *muila* prática semelhante verifica-se relativamente ao *cioto*¹¹. Outra evidência de uma suposta afirmação da mulher é a importância que esta tem nos lares polígamos. Geralmente é tida em conta a sua opinião como primeira esposa na decisão sobre uma esposa coetânea. Ela pode opinar sobre a sua real necessidade no lar e sobre as suas prováveis qualidades relativas à sua família, a sua beleza, o seu engajamento no trabalho e a sua educação.

O estatuto social da primeira esposa e da segunda esposa também difere. A primeira mulher é considerada a pessoa que tem a responsabilidade sobre o *eumbo*. Quando o homem se ausenta, ela toma as rédeas do lar, dado que conhece melhor a sua organização e está habilitada a resolver os vários problemas. Ao receberem visitas, é ela a pessoa mais abordada enquanto as outras estão em segundo plano e dependem da anuência da primeira para equacionar algumas situações. Por esta razão, a primeira esposa, a *mutembo*, tem a sua casa edificada do lado direito da casa do marido. Qualquer visitante do *eumbo* depara-se em primeiro lugar com a *mutembo* ou com os do seu lar.

1.7.3. VIOLÊNCIA, CONFLITO E GUERRA

O conceito de violência está também intimamente ligado a situações de guerra e de conflito, bem como à instituição Estado como órgão legítimo do uso da força. Segundo Sá (1999: 62), a violência seria uma força particularmente intensa, com uma dimensão objectiva, ou subjectiva, consciente ou inconsciente, podendo reverter-se de um certo grau de gravidade e de dramaticidade. A violência está potencialmente ligada a conflitos e daí resultam conflitos; do mesmo modo, de conflitos resultam violências. Estes fenómenos estão geralmente associados uns aos outros, funcionando por vezes como causa e noutras vezes como efeito. Presentes no quotidiano individual das pessoas, grupos, empresas ou países, os conflitos são vistos como uma situação na qual as pessoas ou grupos sociais procuram ou percebem metas opostas, afirmam valores antagónicos ou têm interesses divergentes.

Na pesquisa desenvolvida por Thomas (1992: 653), apreende-se que o conflito é o processo que começa quando uma das partes percebe que a outra parte a afectou ou irá afectar de forma negativa. Geralmente é considerada a existência de um conflito quando subsiste “divergência de interesses ou da crença em que as aspirações das partes não podem ser atingidas simultaneamente” (Pruitt, Rubin e

¹¹ O *cioto* é tratado no capítulo III.

Kim, 1986: 4). Uma outra noção de conflito retirada do estudo de Coser (1968: 232), leva a considerar que o conflito consiste numa luta baseada em valores e pretensões aos escassos recursos e poder, onde o objectivo do adversário é visto como neutralizar, magoar ou eliminar os seus rivais. Em Filho (1993: 20), vislumbra-se que o conflito surge basicamente quando os indivíduos ou grupos sentem que os seus objectivos, as suas crenças, os seus valores e os seus interesses estão ameaçados, foram ou serão atingidos por decisões intencionadas ou já tomadas por outros indivíduos ou grupos. Assim, há conflitos quando há más relações entre as partes e diferentes formas de percepção sobre factos relevantes.

A OUA classificou os conflitos violentos africanos como “conflitos de luta pelo poder”, enquadrando-se na categoria dos conflitos anárquicos ou estruturados. Assim, os conflitos anárquicos podem ser definidos como a violência generalizada causada pela falha ou delinquência das regras e estruturas do Estado. Da mesma forma, a violência decorrente dos conflitos anárquicos é bipolar e pode ter como objectivo a manutenção do poder ou a sua conquista. Deste modo, o Estado é o principal actor da violência, utilizando todos os meios legais para eliminar ou limitar os seus opositores, pois o seu objectivo é manter o poder. No entanto, a violência pode ser perpetrada por um grupo opositor, com dimensões étnicas ou não.

Por outro lado, a violência é um fenómeno social cada vez mais generalizado num número cada vez maior de países e sobretudo em África, considerando que a violência resultante de conflitos armados se caracteriza por uma acção descontrolada, destrutiva e geradora de um ambiente de hostilidade, prejudicando todos os componentes estruturais dentro de um país, dado que são bloqueados os esforços pessoais e colectivos, alimentando situações de frustração e vingança. Nestes casos, ao invés de se investir no progresso e bem-estar das populações, as energias são direccionadas para lidar com o próprio conflito, tornando-o mais importante e muitas vezes irresolúvel. Assim, os comportamentos de tensão influenciam cada vez mais os relacionamentos negativos.

O que se nota actualmente é que a violência política e os conflitos armados têm aumentado à escala mundial, destacando-se entre os vários factores os efeitos da globalização. A queda dos dois blocos surgidos com o final da II Guerra Mundial e logo depois com a guerra-fria permite que se acelerem as fragmentações com tensões e conflitos realimentados pela intolerância e opressão. Assim sendo, são reabertas lutas étnicas (Wellausen, 2002: 87), com graves tensões que abalam países, ocasionando sangrentos combates, recrudescendo conflitos étnico-regionais, disputas no interior de países, matanças inter e intra-religiosas, ao mesmo tempo que evoluem para um florescer de novas formas de clientelismo internacional. Essas formas de violência levaram alguns países a mergulhar numa série de crises, enquadrando-se num ciclo de dependência e ritmos de crescimento de desigualdades entre etnias e regiões, com fragmentações das quais foram resultando sectarismos e fanatismos.

Os factores que potenciam as rivalidades contribuem para o aumento da fragmentação e da marginalização de alguns países e de alguns grupos, constatando-se a dilatação e o alargamento das desigualdades, bem como a fragilização das economias e dos direitos sociais, ampliando a competição pelo domínio de recursos. Todos estes agentes, associados a outros factores, aumentam a probabilidade de conflitos políticos e geralmente da violência. Wellausen (2002: 88) afirma que na história, a presença da violência é vista nas suas formas mais extremas: guerra, massacre, genocídio, extermínio, terrorismo.

Os conflitos armados têm impactos psicológicos, físicos e materiais nas vidas das pessoas, normalmente tornadas vítimas e/ou alvos pela forma como são envolvidas sem seu consentimento. Cyrulnik (2003: 183) refere que cada tipo de guerra age sobre e destrói de maneira diferente as pessoas e as sociedades.

A violência tem-se verificado principalmente em contextos fortemente militarizados, naqueles em que permanece um estado de guerra civil prolongada, sendo motivada pela ânsia de controlar as fontes de recursos e a necessidade de quebrar as resistências que forem surgindo pelo caminho. Nestes contextos, as populações locais são obrigadas a trabalhar para os militares que têm a área sob sua tutela e são rigorosamente vigiados e severamente punidos quando se desconfia da sua lealdade.

A violência armada dá origem a outras formas de violência, dado que nestes contextos o Estado precisa de garantir o monopólio da violência com um progressivo fortalecimento do seu arsenal e exército. Após a batalha, os derrotados normalmente estão sujeitos a uma série de novas violências, como o esmagamento das resistências, prisões, torturas, perseguições, etc.

Sob outra óptica, a guerra é terreno propício para que o imprevisível aconteça e o inesperado ocorra (Barber, 2005: 156), pois que são apanhadas pessoas, na sua maioria inocentes, que nada têm a ver com o conflito nem com os desentendimentos interestatais, intraestatais, rebeldes e opositores. A violência, e particularmente a guerra, independentemente do manuseamento ou não de armas, inscrevem nos indivíduos em geral sequelas psicológicas que ocasionam muitas vezes problemas graves de desenvolvimento e perturbações prolongadas. A guerra gera uma forte convulsão social e psicológica que desorganiza as estruturas e os valores sociais tradicionais. Períodos de tumulto social e económico significativo (Walsh: 2005) desestabilizam as interdependências familiares e sociais, fazendo perigar a sobrevivência das populações.

O risco de guerra varia de país para país tendo em conta determinados factores. Entre esses factores podem-se contar os políticos, os económicos e os ideológicos reforçados por interesses internacionais. Independentemente das várias razões as consequências resultantes de uma guerra constituem a maior preocupação. A pobreza, os actos de violência, o desprezo pelos direitos humanos entre outros males tornam-se durante ou depois da guerra, difíceis de resolver. Toda a guerra é dispendiosa, uma vez que os gastos militares absorvem uma enorme fatia dos orçamentos dos Estados. Além disso, as guerras são cada vez mais destrutivas devido ao desenvolvimento da

tecnologia militar. Em contexto de guerra, é comum as populações viverem num clima de medo e de insegurança generalizado, contribuindo para o crescimento da violência e o aumento da criminalidade, da exclusão social e do desemprego, e conseqüentemente para um declínio no padrão de vida das populações. Com a guerra, as desvantagens sociais e económicas sofridas pelas populações exercem um impacto enorme no seu bem-estar. As guerras, de igual modo, levam ao estabelecimento de privações bem como à violação de normas importantes.

Na visão de Blakie *et al.* (1996: 10), em muitas regiões de África as guerras estão estreitamente ligadas à fome. Mas as guerras, com frequência, não só coincidem com situações de fome, mas também tornam mais difícil para as populações enfrentar a seca de uma maneira que talvez fosse possível se ocorresse isolada. Desta forma, as populações sofrem repetidamente os múltiplos impactos que se reforçam mutuamente contra a sua vida, a sua fixação e o seu sustento. O padrão dessas tensões frequentes, desencadeadas por uma grande variedade de mecanismos naturais de “descarga”, complica-se cada vez mais com a acção humana. Com as guerras frequentes é difícil e impossível até a reconstrução das cidades e aldeias atingidas e aniquiladas pelo tempo excessivo de guerra.

Noutra óptica, os conflitos civis induzem elevados custos para as acções de desenvolvimento dos países mais pobres que, pretendendo atingir os objectivos de desenvolvimento do milénio, se encontram nas malhas da pobreza e do subdesenvolvimento. Neste contexto, além dos custos imediatos relacionados com a perda de vidas humanas, os conflitos distorcem os sistemas de abastecimento alimentar e contribuem, deste modo, para o exacerbar da situação de pobreza. Embora os custos humanos decorrentes dos conflitos armados sejam demasiado elevados, o facto é que representam apenas uma fracção do custo total que um país terá de suportar numa situação de conflito. Zoellick (2011: iv) reforça esta ideia afirmando que “ um conflito civil custa a um país em desenvolvimento típico cerca de 30 anos de crescimento do PIB e os países que enfrentam crises prolongadas podem perder mais de 20 pontos percentuais no combate à pobreza”.

As causas para a eclosão e perpetuação de guerras civis e de outros conflitos internos nos países africanos, a forma como estes acabam por adquirir dimensões regionais, implicam que os cidadãos africanos continuem longe de assegurar os percursos de desenvolvimento. Assim, a ocorrência deste tipo de guerras, de maneira frequente, induz à pobreza, e vice-versa. Os países continuam deste modo presos na “armadilha do conflito”, o qual impede a implementação de medidas de promoção do desenvolvimento e contribui para obstruir cada vez mais a materialização das políticas e programas de desenvolvimento, colocando-as num horizonte cada vez mais longínquo e fora da perspectiva das actuais e mesmo das novas gerações.

Até certo ponto, os conflitos violentos constituem um resultado da ineficácia das instituições dos Estados mais pobres em moderar, conter e/ou solucionar as divergências existentes entre os diferentes grupos que compõem as suas sociedades. Entre estes países encontram-se também aqueles

que “têm uma identidade nacional forte e capacidade de projecção regional” (Ferreira, 2010: 133) como é o caso de Angola. Geralmente, nos Estados que revelam uma maior predisposição para a conflitualidade armada, os factores de risco são potenciados pela inoperância do poder instituído em servir os seus propósitos e pela inexistência de estruturas políticas democráticas que defendam os interesses dos seus cidadãos. Esta inaptidão e/ou insuficiência das instituições públicas, que caracterizam o *modus faciendi* das estruturas (que se pretendem democráticas) dos países em desenvolvimento traduz-se na ausência de meios e recursos para assegurar a provisão dos serviços básicos, garantir uma eficiente gestão da riqueza proveniente da exploração dos recursos naturais e salvaguardar os interesses dos grupos mais vulneráveis, o que permitiria superar ou, pelo menos, atenuar as graves diferenças sociais e económicas vigentes. Sobre este aspecto Bosire (2006: 93), reafirma que “[...] o Estado africano é frequentemente *vão e ineficaz*”.

Esta ineficácia dos Estados deriva de causas diversificadas, que adquirem expressão num conjunto de discontinuidades, ao nível da segurança e da capacidade de legitimidade, que impedem o desempenho que se lhes exige. Considerando que a segurança é um dos alicerces para o desenvolvimento sustentável e para uma governação eficaz, a sua ausência pode traduzir-se pela violação dos direitos humanos, pelo surgimento de focos de violência e pela eclosão de uma série de riscos económicos, sociais e ambientais.

A ausência de conflitos pode ser reflectida na capacidade de os Estados/países/governos estabelecerem uma conciliação entre os diferentes interesses e aspirações dos vários grupos que compõem a sociedade. Um grande problema que continua a prevalecer é “o predomínio das disfuncionalidades entre instituições potencialmente fragmentadas da autoridade política e que contribuem para a situação de conflito” PNUD (2005: 162-163). É comum considerar que as guerras civis contribuem para a inversão do desenvolvimento, devido à articulação entre qualquer conflito e a inerente potencialidade para se perpetuar a precariedade, com o desgaste financeiro imposto para o desenvolvimento da guerra.

Os conflitos armados, bem como as guerras civis, concorrem também para a degradação do capital físico, alteram a estrutura da população através de custos imediatos relacionados com a perda de vidas humanas e com a propagação de doenças e da fome. Estas alterações populacionais provocam não só a destruição do capital humano existente, como também retardam futuros investimentos na formação de quadros (Brito, 2008: texto corrido). Independentemente dos motivos que levam à guerra, os seus efeitos são ruinosos do ponto de vista económico, político e social. O mais grave é que mesmo depois de terminada a guerra, o seu efeito continua a sentir-se por longo período, muitas vezes superior aos anos de guerra.

A reversibilidade do processo de desenvolvimento, ocasionada pelas guerras, entra em choque com a tese evolucionista das etapas do crescimento económico. O processo de involução faz, neste contexto, ressurgir um tipo de economias minoritárias, domésticas e resilientes que se caracterizam

pela ligação entre ordenamento, conservação e gestão dos recursos naturais com base numa ideologia de princípios de desenvolvimento sustentável. Assim, a resiliência constitui-se num produto das circunstâncias. É a ilustração concreta do princípio da racionalidade limitada em que as populações se movem. Em cada contexto é possível encontrar resiliência, dependendo da utilização sustentável dos recursos escassos e da manutenção equilibrada entre acesso, consumo, conservação e reabilitação do ecossistema ameaçado.

1.8. CRISE E RESILIÊNCIA

O conceito de crise apesar de ser recente na investigação académica tem uma ampla utilização na sociologia, na política, na economia, na psicologia, na medicina e outras áreas afins. Está intimamente ligado com situações de catástrofe e rupturas. A crise pode ser considerada como uma fase de perdas ou substituições rápidas que aparecem de surpresa e que criam situações de incerteza. Podem ser conducentes de oportunidades, problemas e desequilíbrios exigindo uma actuação rápida para evitar vulnerabilidades (Tavares, 2010: 5-6).

A perda de vidas humanas e os danos resultantes sobre as propriedades por vários anos de guerra desajustam o equilíbrio mantido e a adaptação aos meios e espaço em que se encontram as pessoas. Desta forma, as relações sociais também encontram aqui mais uma forma de desequilíbrio, principalmente quando as situações atingem um nível de crise. A crise é pois, observada em dois momentos: o momento da evolução e o momento da inflexão, que geralmente se consideram como acontecimentos sociais marcantes do ponto de vista positivo e do ponto de vista negativo. Assim, são lembrados pelas populações afectadas, com tristeza e dor, certos pontos de inflexão, e com orgulho, naturalmente, os impactos positivos.

As crises dividem-se em fenómenos de pequena dimensão, quando têm uma passagem rápida e atingem pequenos grupos (crises breves), e grandes fenómenos e processos sociais com carácter extremo e marcados por uma longa duração (décadas, séculos). Desta forma, diferenciam-se também as crises de baixa intensidade de outras que abalam profundamente a sociedade. Também podem distinguir-se aquelas causadas pela própria dinâmica do sistema em causa, ou seja, com causas endógenas, das provocadas por factores externos ao mesmo (causas exógenas). Por exemplo, as primeiras são as crises clássicas de sobreprodução do capitalismo industrial que se insinuam desde princípios do século XIX, mas que se exprimem plenamente desde meados do mesmo; das segundas, a crise catastrófica verificada na América em consequência da conquista europeia.

Beinsten (2005: p. única) alerta que é importante descartar a ideia de crises puramente económicas. Considera que elas sempre fazem parte de um conjunto social mais amplo, abrangendo factos políticos, institucionais e culturais. Ainda assim, é comum observar-se que as crises provocam necessidades objectivas e variadas que se agudizam cada vez mais pela inexistência de excedentes e

de reservas. As crises realmente efectivam-se e instalam-se por mais tempo pela falta de prevenção, de armazenamento de alimentos e outros bens, como advindas da inconsciência e da falta de responsabilidade de determinados governos. É nesta conformidade que se pode enquadrar e caracterizar devidamente o continente africano e o papel dos seus líderes e governantes.

O autor define a crise como “uma turbulência ou perturbação importante do sistema social, considerada para além da sua duração e extensão geográfica, que pode chegar a pôr em perigo a sua própria existência, os seus mecanismos essenciais de reprodução”. Beinsten (2005) considera o facto de ser permitido ao sistema “recompor-se, livrar-se de componentes e comportamentos nocivos e incorporar inovações tidas como salvadoras”.

Na sua óptica o tempo é também visto como um factor crucial nas crises. A demora nas respostas adequadas aos acontecimentos provoca, com o tempo, efeitos nocivos. A crise internacional como fenómeno é complexa e utilizada pelas partes envolvidas com todas as formas possíveis, seja através da coacção militar, seja através de medidas económicas de austeridade. Em relação ao emprego efectivo de meios militares num grau que seja entendido por um dos lados como uma acção de força, transforma geralmente a crise numa situação de guerra. Neste caso, a função primordial do poder militar é contribuir para a credibilidade, confiança e segurança propícia ao desenvolvimento favorável de manobras políticas. No caso das medidas económicas de austeridade, a intenção é colocar o país num patamar sustentável.

Abbott (1996) defende a inclusão de crises num quadro de uma defesa alargada. Este efeito pode ser efectivado por dissuasão, ou seja, demonstração das capacidades militares. A coacção aplica-se contra aquelas nações, regimes ou grupos que ponham em risco a estabilidade internacional. O autor afirma que a nível militar, para caracterizar uma crise internacional é necessário saber, ou incluir, o conflito armado. Assim deverá verificar-se em simultâneo: 1) a existência de um grave conflito de interesses entre dois actores da cena internacional; 2) a alta probabilidade de emprego da força.

Tendo em conta o contexto micro em estudo, a definição de Snyder e Diesing (1997) parece ser apropriada. Para estes autores, a crise reflecte uma sequência de interacções entre actores do sistema internacional que conduz à ruptura das suas relações normais, face a um produto de choque de interesses, envolvendo a percepção de um elevado risco de guerra, sem chegar ao estado de guerra. Neste âmbito, os autores ainda admitem que possa haver algum uso das armas dentro do espectro da crise, mas de forma limitada, como por exemplo, pequenos incidentes, trocas de tiro fronteiriças ou ocupação de áreas exíguas.

As crises são caracterizadas pelo factor surpresa, pela ameaça aos valores mais importantes da humanidade e pelo curto tempo para a tomada de decisões de respostas. As crises nacionais podem ser desencadeadas por uma série de acontecimentos socioeconómicos e políticos, assim como por acidentes ou desastres naturais com pontos de inflexão nos padrões de relacionamento, desafios e ganhos recíprocos. Spittler (1993: 22) designa crise como um acontecimento excepcional que

representa uma ameaça e que apela a forças reactivas destinadas ao seu entrave. Para ele, as crises incorporam grandes fomes. Neste processo, há certamente situações específicas em que as populações ao se verem perante as ameaças e adversidades, e para que não sejam esmagadas pela amplitude dos choques que lhes são infligidos do exterior, reverterem os constrangimentos com a sua capacidade de iniciativa, enfrentando as crises económicas com vontade de lutar através de várias formas para manter ou restabelecer a vida com dignidade.

Estas populações, muitas vezes “abandonadas” a si mesmas, por imposição da guerra, tomam iniciativas para sobreviver, para organizar-se, ajudar-se mutuamente, encontrar formas de solidariedade, que puderam, e podem, fazer face à crise social estrutural e às necessidades mais imediatas em termos de saúde, de higiene, de habitação e de alimentação. Mesmo assim, em situações de crise, as dinâmicas de sobrevivência incorporam vários expedientes para gerir espaços e estabelecer novas relações sociais. As populações inventam novas regras que se parecem adequar e por isso agregam-nas ao conjunto de regras existentes, tornando-as efectivas no âmbito do espaço previamente identificado por si mesmas. Desta forma as populações vivem e mantêm uma relação com as suas práticas (Gonçalves, 1992: 147)

Não só as populações que viviam afastadas das esferas de decisão, mas todas as que tiveram de enfrentar as crises e os conflitos, de marginalizadas passaram (quando se proporcionou, seja psicologicamente, seja com o fim da guerra) a actores dinâmicos, mostrando a sua vitalidade e a sua criatividade. As circunstâncias permitiram desenvolver uma capacidade de se adaptarem aos demais constrangimentos ambientais e institucionais, para sobreviverem e manterem as condições de reprodução do conjunto familiar, aldeão e linhageiro, ou ainda melhorar as suas condições precárias. A durabilidade das práticas das populações rurais (agro-pastoris, no caso deste estudo) – que estão ligadas às relações com a terra, bem como a uma ténue segurança derivada das condições ambientais, assim como às condições socioculturais – reflecte-se nas instituições construídas a longo prazo em redor da sua organização societal colectiva, ou seja, da longa experiência. Deste modo, essas condições ao sofrerem variações provocam “o surgimento de formas de organização que têm capacidade adaptativa cada vez mais amplas” (Parsons, 1969: 23).

A guerra incorpora acções e resultados, que sobrepõem o bloqueio de perspectivas de futuro e a perda de um sentido de pertença à vida social. Mesmo e por vezes encontrando-se à “deriva”, são aplicadas tentativas de formulação de acções e mecanismos estratégicos compensatórios, com a integração constante e regular no meio familiar e comunitário, através da criação e reactivação de redes. São exemplo disso os novos arranjos familiares, nos quais os indivíduos já não encontram só relações de trocas regidas pela reciprocidade, mas também redes de relações de compromisso e partilha, que conformam o mundo da vida (Habermas: 1988) – vínculos relacionais de apoio e pertença. Concordando com a visão de Teles (1994):

As crises económicas aumentam a pobreza e a miséria, por outro lado as guerras provocam as crises económicas ao mesmo tempo que os rumos já tangíveis de organização económica redefinem a questão social pelos riscos de uma dualização da sociedade, dividida entre enclaves de modernidade e uma minoria sem lugar (Teles, 1994: 98).

Spittler (1993: 323-324) refere que a acção em período de crise não é somente ditada pelas estruturas económicas e sociais fixas nem por normas reconhecidas ou por virtudes desejadas, mas também pelas dimensões aparentemente esotéricas como a compreensão causal e temporal e a interpretação histórica das populações. Desta forma e seguindo a visão do autor constata-se que a explicação que as populações encontram sobre a origem de uma crise ou de uma fome influencia igualmente os seus comportamentos, mas a reacção das populações face à crise depende antes de tudo da sua atitude perante o desespero e perante a morte, entre lutar e sucumbir. Desta forma, em época de crise há um agir e segundo Dirks (1980: 26-28) que implica um comportamento nivelado pela interpretação e explicação do fenómeno destinadas a clarificar a situação. A durabilidade da crise influencia também fortemente o comportamento das populações principalmente quando se está numa fase de grande actividade ou de estabilidade que é sucedida pelo choque que evolui para o fatalismo. A reacção das populações é deste modo efectiva mas com contornos diferentes que dependem das experiências que carregam.

1.9. CAPITAL SOCIAL

O capital social é um tema que se apresenta como uma das mais difundidas linhas de análise no contexto actual das ciências sociais. A difusão em torno do tema é viabilizada através de duas correntes teóricas: a primeira que vê o capital social como algo pertencente a uma comunidade ou sociedade e a segunda que examina esse tipo de capital como algo que pode ser apropriado pelos indivíduos (Helal, 2007: 77).

Relativamente a primeira visão de capital social destaca-se Putnam (1996), cuja interpretação é seguida por outros estudiosos e que acreditam que capital social é algo que não pode ser internalizado pelo indivíduo; pois, refere-se a algo que existe apenas no nível da sociedade. Trata-se de uma visão simplificada sobre o tema, dado que os indivíduos “acumulam” capital social e o utilizam em benefício próprio.

Entre os percursores do conceito de capital social além de Putnam (1996) evidenciam-se Bourdieu (1983), Portes (1998), Granovetter (1995) e outros. Bourdieu (1983: 248-249) entende o capital social como algo que se aplica a um determinado grupo (rede social). Para este autor, o capital social não se encontra nos indivíduos *de per se*, mas sim embutido nas relações sociais. Bourdieu (1983) reforça uma postura individual desde que refere a capacidade de um indivíduo em contribuir e

utilizar os recursos colectivos em seu próprio benefício, através da transformação do seu capital. Esta dimensão abarca também uma realidade que pode ser considerada de influência marxista, pois que é influenciado pela divisão de classes e pelo capital em si.

Portes (2000: 141), sustenta que o capital social tem três funções básicas aplicáveis a uma variedade de contextos: 1) como fonte de controlo social, em que se realça a capacidade de fazer respeitar as regras. Aqui, o capital social criado por redes comunitárias é de utilidade aos pais, professores e autoridades policiais quando procuram manter a disciplina e promover a conformidade às regras entre os que estão sob sua alçada. Este tipo de capital social encontra frequentemente as suas fontes na solidariedade confinada e na confiança exigível, e tem como principal resultado tornar úteis os controlos formais ou explícitos; 2) Como fonte de apoio familiar. Neste caso, o apoio familiar aparece como contrapeso da perda de laços comunitários, pois contribui para um maior desempenho, responsabilidade e participação; 3) Como fonte de benefícios através de redes extrafamiliares.

Putnam (1996) ao tratar deste conceito refere que “o capital social diz respeito às características da organização social, como confiança, normas e sistemas que contribuam para aumentar a eficiência da sociedade, facilitando as acções coordenadas” (Putnam, 1996: 177). Para este autor o capital social está intimamente ligado ao grau de confiança que se estabelece. Assim, “quanto mais elevado o nível de confiança numa comunidade, maior a probabilidade de haver cooperação. E a própria cooperação gera confiança” (1996: 180).

A abordagem de Granovetter (1995: 52-54), identifica relacionamentos baseados em laços fracos ou laços fortes entre os indivíduos integrantes de um grupo ou de uma associação. Esses laços, são importantes, por permitirem a conexão dos indivíduos a uma maior gama de informações e conhecimentos. A sua concepção relativamente ao capital social reflecte uma teia que reforça o papel das relações pessoais e das redes em que se destaca a confiança pois, a integração social possibilita a geração de confiança, desencorajando comportamentos oportunistas. A manutenção dos laços sociais é então percebida como imprescindível para o estabelecimento dessas relações que se caracterizam pela reciprocidade, redistribuição, já que “todas as obrigações sociais são recíprocas” (Polany, 2000: 66), o que pode ser entendido como caminho para favorecer a confiança.

De uma maneira ou de outra e, ao que parece, os autores convergem na concepção do conceito de capital social juntamente com as dimensões em que ele pode ser aprendido nos vários domínios da vida e da sociedade. Privilegiam uma abordagem que se insere tanto no quadro comunitário como das mais variadas organizações e associações.

O Banco Mundial é uma das principais instituições que tem procurado de forma contínua, desenvolver um debate teórico sobre o tema (cf. Dasgupta e Serageldin: 2000). A visão neste caso orienta-se para a discussão sobre possíveis alternativas de integração de perspectivas da economia e da sociologia, entre as quais a discussão sobre o papel do capital social na redução da pobreza

(Collier: 1998). O Banco Mundial adoptou a perspectiva de Putnam (2000), de que capital social é algo presente e utilizado por uma comunidade. Trata-se de um conceito amplo, cujo entendimento, na literatura é também diverso. Apesar dessa particularidade é possível identificar dois elementos comuns: confiança e rede de relacionamentos. O segundo elemento é o mais utilizado nos estudos que pressupõem tal capital como algo inerente à esfera das interações entre indivíduos, uma vez que se costuma definir capital social como a posse e utilização de uma rede de relacionamentos. (Helal, 2007: 79).

Na perspectiva do Banco Mundial o capital social não pode ser definido apenas como o somatório das instituições subjacentes à sociedade. O capital social é entendido como “ existência de redes e relações que estimulam a confiança e a reciprocidade, tendo essas relações como uma das funções a moldar a qualidade e a quantidade das interações sociais de uma dada sociedade (World Bank, 2001: 289).

O objectivo do Banco Mundial é que o capital social sirva de mecanismo de seguro para as populações mais desfavorecidas que não têm acesso às alternativas do mercado. Assim, são consentidas três dimensões nas quais o capital social pode ser valorizado na comunidade. Estas dimensões que se distinguem pela verticalidade e pela horizontalidade são: *linking*, *bonding* e *bridging*. A dimensão *linking* refere-se à existência de redes de relações entre indivíduos de categorias opostas. São tomados como exemplos as relações estabelecidas entre camponeses pobres e instituições governamentais, da sociedade civil ou mesmo das organizações internacionais. Na dimensão *bonding* há a considerar as ligações com características demográficas e sociais similares, ou seja, redes de relações no interior de uma mesma comunidade. São identificadas aqui as organizações criadas com base numa identidade – religiosa ou étnica. A dimensão *bridging* resulta da existência das redes de relações sociais entre grupos ou comunidades com características comparáveis quer em termos de poder económico, quer em termos de poder político. As relações de *bridging* são características sociais de redes dispersas onde se desenvolve uma ponte entre elementos diferentes oferecendo-se a possibilidade de desenvolvimento de relações que podem trazer novos recursos (Glanville e Bienenstock: 2009). Trata-se de relações extra-comunitárias em que indivíduos de uma comunidade estabelecem relações sociais e de mercado, e acesso a informações presentes em ambientes exteriores. Reporta-se aos laços fracos entre agentes de grupos sociais distintos, trespassam as fronteiras sociais, e as virtudes cívicas se mostram mesmo entre pessoas com distintas situações demográficas, étnicas ou ocupacionais.

1.9.1. ALGUMAS CRÍTICAS AO CAPITAL SOCIAL

Entre os críticos do capital social destacam-se dois tipos básicos: aqueles que questionam apenas a escolha do termo, mas concordam com as hipóteses básicas e os procedimentos dos investigadores

sobre o tema; outros, tidos como mais radicais, questionam todo o ramo de pesquisa. As análises de Arrow (2000), Solow (2000) e Bowles e Gintis (2000) pertencem ao primeiro tipo de crítica. Arrow (2000: 4) percebe que falta ao capital social uma característica essencial que decorre do sacrifício presente e consciente visando realizar satisfações futuras.

Solow (2000: 5) define capital social como uma reserva produzida por factores naturais. A sua crítica é empírica e refere-se a impossibilidade de se medir uma reserva de capital social, sendo, portanto, impossível calcular uma taxa de retorno.

Bowles e Gintis (2000) sugerem o termo comunidade e governação em substituição do capital social, por perceberem que esse último, por descrever relações entre agentes, não pode ser associado a direitos de propriedade. Falta-lhe, conseqüentemente, uma das características essenciais do capital. Neste sentido, o problema da definição do conceito de capital, mesmo físico, continua presente na ciência económica.

Porém a controvérsia sobre o capital social não chegou a consenso. As críticas de ambos autores mostram essa divergência: cada um dos economistas criticou o capital social por lhe faltar um atributo essencial distinto. Isso por si só mostra os problemas das posturas essencialistas, pois o capital humano e o capital físico não foram descartados apesar de lhes faltar o mesmo rigor que está ausente no capital social.

Fine (2001) e (Alvarez) 2002 apresentam também algumas críticas relativamente a conceptualização e operacionalidade do capital social. Fine (2001: 11), considera a teoria do capital social metodologicamente reducionista. Fine sugere que o conceito é impreciso, ambíguo e inconsistente. O autor sugere que a própria terminologia “capital social” implica o seu próprio fracasso. A noção do “social”, na sua óptica, necessita de ser anexa ao capital com vista a sublinhar uma categoria distinta. O autor adianta que o que é adoptado com o uso de “capital”, especialmente com a sobrevalorização dos precursores da economia, é a falha na incorporação de uma importante visão (de capital) à teoria social derivada do pós-modernismo.

Fine adverte que este conceito necessita de ser histórica e socialmente solidificado. Portanto, para os economistas, e na visão de Fine, o capital social é simplesmente tudo aquilo considerado como forma mais tradicional de capital, sendo tomado em conta o natural, o financeiro ou o humano. Ao que parece, e como entende Fine (2002) na sua crítica, existe um mito extraordinário à volta do capital social – que é inovador e que se foca naquilo a que nunca se deu atenção antes, o papel da sociedade civil em qualquer acção de desenvolvimento e um desempenho económico e social mais genérico. O autor considera a teoria do capital social metodologicamente reducionista (Fine, 2001: 11).

Dentre as várias contradições que o capital apresenta encontram-se o facto de uns considerarem algo como capital social e os outros pensarem que se trata apenas das suas manifestações, ou seja, o seu produto; se para uns o capital social é um conceito macro para outros é visto como micro;

enquanto uns o consideram como sinónimo de instituição, norma ou rede, outros defendem o contrário, optando por usá-lo como elemento de um paradigma (Fine, 2002: 52).

Em função disto o conceito é tratado nas academias, capitalizado ou desqualificado segundo o género de sensibilidade dos autores, pois persiste o desconsenso.

Alvarez (2002: 14) sublinha que o capital social não desencadeou nenhuma revolução em África, nem epistemológica nem operativa. Como Fine, observa que o conceito é vago e impreciso perante a complexidade das experiências africanas.

Na mesma senda Milando (2003: 125) sugere que “por mais aperfeiçoada e mais adequada que a teoria do capital social apresente esta não produzirá mais do que os resultados que o complexo desenvolvimentista permitir”. A sua opinião rebate os “interesses dos operadores do desenvolvimento” que continuam a sobrepor-se “às necessidades reais de emancipação social e económica das sociedades africanas”. A crítica por ele proferida, acentua-se nas “mínimas probabilidades de o capital social servir de referência nos processos de concepção e de implementação efectiva dos projectos de desenvolvimento”. A sua avaliação é direccionada também aos numerosos casos de “dissipação de capital social, em determinadas sociedades”, e ao facto de se desconhecer que políticas de desenvolvimento podem ser equacionadas para a sua “formação e/ou reforço”. (Milando, 2003: 125).

1.9.2. OPERACIONALIDADE DO CONCEITO

O conceito de capital social apresenta entre as suas dimensões a característica de elasticidade no que tange a sua aplicabilidade. Atendendo os objectivos do estudo, a sua utilidade pode ser apreendida no entendimento mais geral das formas de configuração social produzidas pelos actores sociais observados num ambiente relacional e interactivo entre indivíduos, ambiente esse que se cria na base de determinados valores, visando atingir objectivos de interesse geral. A operacionalização do capital social no presente estudo encontra-se sobretudo no seu impacto apreendido pelas várias dimensões que estruturam a resiliência social e que se referem aos recursos reunidos através das redes de relações, dos laços que interligam as populações locais com as de outros grupos (social, económica e culturalmente), da coesão, da solidariedade, das crenças e da confiança.

CAPÍTULO II – A HUMPATA: CONTEXTUALIZAÇÃO

2.1. O CONTEXTO SOCIO-GEOGRÁFICO

A Província da Huíla conta com 14 municípios que congregam 39 comunas. Entre esses municípios está o da Humpata, com uma superfície de 1261 km². Este município confina os municípios do Lubango e da Chibia a este e sul respectivamente e com Província do Namibe¹². O Município da Humpata é atravessado por uma estrada em boas condições que faz a ligação entre as duas províncias. A sede do município da Humpata encontra-se a 22 km da cidade do Lubango (capital da província). Trata-se de um planalto. O clima é temperado oferecendo condições para a criação de gado bovino e caprino, e para a prática de uma agricultura diversificada. Alberga uma população estimada em mais de 100 000 habitantes (constituindo cerca de 2% da população da província) (cf. RGPH: 2010).

A vida política, social, cultural e religiosa dos angolanos, desde o período de independência, foi sempre marcada pela guerra que se prolongou até 2002. A administração municipal da Humpata funciona em articulação com a ajuda dos sobas (autoridades tradicionais), à semelhança do que se passa em toda a extensão do território angolano. Conta também com algumas organizações políticas, ONG religiosas e sindicais. (cf. RMH: 2010).

2.1.1. EDUCAÇÃO

O Estado pós-colonial deu grande prioridade à educação e baseou o sistema nos princípios da universalidade, livre acesso e igualdade de oportunidades. O primeiro nível do ensino regular tornou-se obrigatório para todas as crianças. Assim, após a independência houve alguns investimentos na educação, numa tentativa de ultrapassar os fracassos do regime colonial, que tinha deixado Angola com um dos níveis de escolarização mais baixos e uma das taxas de analfabetismo mais altas do mundo (cerca de 85% no início da década de 70). Relativamente a este aspecto, Vlleter (2002: 87-88) refere baixas taxas de alfabetismo, especialmente entre as mulheres derivado dos baixos níveis de acesso ao ensino primário. Nesse contexto, o Estado angolano lançou campanhas de alfabetização de adultos, acompanhadas por uma expansão rápida da escolarização, principalmente no ensino primário. Porém, com o recrudescer da guerra nos anos 80, parte da população ficou impossibilitada de beneficiar destes e de outros direitos.

Face a insuficiência de infra-estruturas educativas e de recursos humanos o Estado angolano estabeleceu critérios e criou programas de cooperação para minimizar esta carência. Entre 1978 até 1983/84 foram enviados professores cubanos a Angola ao mesmo tempo que eram instaladas escolas

¹² A província do Namibe localiza-se no litoral.

angolanas em Cuba. Esta cooperação foi importante na medida em que resolveu alguns problemas básicos do sistema angolano de educação (Hatzky, 2007: 200). Através deste programa foram também enviados à Cuba alguns adolescentes e jovens do município da Humpata. O programa estava inserido na “ajuda internacional e solidária” de dois Estados amigos cujo interesse era criar uma nação independente e com uma sociedade socialista. Angola necessitava urgentemente de ajuda civil para reconstruir o país (Hatzki, 2007: 200-202).

Internamente os efeitos directos da guerra provocaram a destruição e o abandono de muitas escolas nas áreas rurais. Outro factor importante foi a incapacidade de formar e colocar professores em número adequado com material didáctico e de aprendizagem suficiente, para assegurar a sustentabilidade do aumento do número de alunos matriculados após a independência. Perante essas implicações e um retrocesso nos efeitos do ensino, o Estado resolveu implementar um processo de revisão das políticas e estratégias educativas. Mas os revezes relativos à situação político-militar foram-se acentuando em função da situação de insegurança do país.

A nível dos serviços e emprego, a maioria das mulheres trabalha na lavoura e no pequeno comércio. Relativamente à habitação, ela continua deficitária, tendo-se tornado num problema grave nas áreas urbanas e periurbanas. As construções anárquicas que resultaram das deslocações forçadas agudizaram o problema.

2.1.2. REDE SANITÁRIA

As principais doenças que predominam neste município são a malária, doenças respiratórias agudas, doenças diarreicas, parasitoses intestinais, infecções urinárias, infecções de transmissão sexual, sarampo, cólera e outras. Algumas dessas doenças têm sido causa de mortalidade devido a diversos factores, entre eles, o desconhecimento das populações sobre a possibilidade de cura e a chegada tardia ao hospital, por um lado, e por outro devido à falta de meios monetários, que continua a ser um entrave para que as populações vejam com confiança estes serviços. A desnutrição é um factor que tem levado à mortalidade infantil. As infra-estruturas de saúde são exíguas e o número de médicos e outros profissionais de saúde é reduzido. A repartição de saúde na Humpata tem participado nas campanhas de vacinação promovidas pelo respectivo Ministério. A par da medicina convencional existem unidades que velam pelo tratamento de várias enfermidades através de métodos tradicionais, como as ervanárias (cf. RMH: 2010).

No contexto analisado e durante o período da guerra existiam alguns centros hospitalares militares. Por exemplo, na Humpata estava instalado o Hospital central militar da região sul gerido pela corporação cubana. Por vezes, este hospital e o seu pessoal serviram e apoiaram as populações locais principalmente naqueles casos que exigiam intervenções fora do seu alcance. As ambulâncias deste hospital foram também de grande valia na evacuação de doentes civis para o hospital central do

Lubango onde a população podia ser atendida. O mesmo se passou com as mulheres grávidas transportadas para a maternidade da mesma cidade.

2.1.3. REDE AGRÍCOLA

O município da Humpata é servido por uma rede hidrográfica subterrânea e de superfície de caudal constante. As suas terras são férteis, sendo a agricultura e a pastorícia as actividades essenciais. A Humpata constitui a zona n.º 1, juntamente com a Chibia, Gambos e Lubango (*Munhino*) na perspectiva das campanhas agrícolas desencadeadas pelo governo provincial.

A Humpata possui uma estação agrícola experimental vocacionada para a área de investigação na agricultura, fazendo pesquisas nesse domínio, e é responsável por assegurar os dados que servem para planificação das políticas no sector.

A barragem das Neves, com capacidade para armazenar 8 milhões de metros cúbicos de água, pode irrigar uma área de 1609,5 hectares de terra.

A Humpata possui uma estação zootécnica que, apesar de algumas dificuldades, tem apresentado algumas soluções de ordem local referentes ao repovoamento bovino para contribuir de alguma forma para a redução da fome e da pobreza, com medidas sanitárias, de vacinação, de manejo, de preparação de terras e cultivo de cereais e hortícolas, produção de culturas forrageiras e de feno (cf. RMH: 2010).

Fazendo referência ao período estudado, a situação agrícola era caracterizada por uma produção gerida pelo Estado dentro da economia centralizada em vigor no país. Em 1990 as fazendas foram privatizadas. A população em geral e principalmente a rural dedicava-se a pequena agricultura e a pastorícia vocacionadas para a sobrevivência (cf. Hodges: 2002; Vletter: 2002; Fátima: 2005).

2.1.4. MERCADO PARALELO (OCIMBALAMBALA)

O município da Humpata possui dois mercados paralelos importantes. Um na sede do município, localizado à beira da estrada que liga a província da Huíla ao Namibe, e outro localizado ao fundo da serra da Leba numa zona limítrofe entre as duas províncias. Ambos têm importância para a vida das populações locais e não só. Apesar de o mercado da Humpata ser mais diversificado, o mercado da Leba é específico por fornecer especialmente dois produtos principais: carne bovina ou de caprino e mangas, caracterizadas por uma qualidade ímpar, derivada da presença de clima tropical. Em ambos os mercados, os passageiros param para se deliciarem com uma refeição ou para fazerem um *take a way*, normalmente constituído por uma ementa caracterizada pelas batatas fritas e pelo churrasco, preferido por ser de aves criadas naturalmente. Os ovos cozidos ou não e as frutas de produção local (maçã, laranja, morangos, pêssegos, goiaba, tangerina, pêra e outras) são também apreciados e adquiridos pelos passageiros.

Actualmente, o mercado paralelo está entre as principais fontes de obtenção de recursos e de sobrevivência das populações rurais na Huíla. Incorpora duas funções fundamentais. Por um lado, opera como instituição financeira informal, já que nele se realizam vários tipos de trocas comerciais, com capacidade para gerir em certa medida volumes de negócios consideráveis. Também cumpre uma função social caracterizada especialmente pela possibilidade de oferecer oportunidades para encontros sociais de grandes dimensões. É desta forma que o *cimbalambala* se converte num patamar de comunicação social alargada, incluindo comunicação entre personalidades destacadas da região, possibilitando assim a tematização de assuntos importantes pelas comunidades locais, como por exemplo questões relacionadas com eventos, problemas e necessidades.

O *cimbalambala* constitui um espaço geralmente aproveitado para divulgar informações diversas, entregar correspondência e passar recados. Este espaço é aproveitado para esse efeito não só pelas populações rurais, mas também, e sobretudo, por qualquer um, incluindo instituições do Estado e religiosas, ONG e partidos políticos. Dado o carácter multifuncional deste espaço, é possível actualizar as populações sobre qualquer novidade política ou não. As informações sobre a vacinação do gado, a chegada de apoios das ONG, a chegada de visitas importantes, as novidades sobre inscrições e registos de nascimentos gratuitos, etc., são aqui veiculadas com certa facilidade. Nos mercados paralelos, que constituem também pontos de paragem e de partida de camionistas e taxistas, viajantes e negociantes, é possível também pernoitar, pois a necessidade levou a que se construíssem albergues para alojar os viajantes, quer dizer, além de funcionar como mercado funciona também como estação e pensão. Saliente-se que outrora os *cimbalambala* funcionavam como feiras rurais, onde o objectivo era apenas a troca de produtos, tendo evoluído para outras modalidades com a introdução da moeda e não só.

Pelo que se apurou no trabalho de campo estes mercados são também fontes de receitas importantes para o Estado. Geralmente é taxada uma quantia a cada vendedor que é recolhida pelos fiscais da administração municipal da Humpata, todos os dias ou semanalmente. Não é permitido vender no mercado se não se pagar essa taxa que varia de 50 a 250 kwanzas ou mais¹³. Esta variação depende do produto que o vendedor apresenta. A venda é feita tanto por grossistas como por retalhistas. Encontram-se produtos industrializados, manufacturados, cultivados, de produção nacional ou importados do resto do mundo.

A observação realizada permitiu constatar que durante a guerra, os *cimbalambala* constituíram um espaço onde se recebiam informações sobre familiares e parentes desaparecidos ou estando a cumprir o serviço militar noutras localidades ou mesmo as crianças, adolescentes ou jovens que tinham ido para Cuba estudar. Nessa época, os mercados eram menores e localizavam-se em zonas mais distantes e pouco visíveis e não funcionavam diariamente uma vez que o ambiente de tensão que se

¹³ Na altura da pesquisa (2009) o câmbio estava na proporção de cem dólares para oito mil kwanzas

vivia não permitia totalmente a livre circulação de pessoas e bens. Por vezes as pessoas iam ao mercado na tentativa de receber ou transmitir notícias ou se tivessem recebido algum recado que as motivasse. Algumas encomendas, cartas e recados eram trazidos por alguém da zona que sendo da região, militar ou civil, tivesse vindo passar férias. Os mercados dessa época foram também veículos de informação sobre diversas matérias, proporcionando momentos agradáveis e desagradáveis às populações que faziam o seu uso. Neste contexto, certos indivíduos também facilitavam o processo de leitura das cartas e redacção das respostas. As populações iletradas podiam assim actualizar-se, embora raramente, sobre o estado dos seus familiares, parentes e amigos.

2.2. CONTEXTO HISTÓRICO-DEMOGRÁFICO

Diogo Cão ao chegar ao território que hoje é Angola em 1482, descobriu que a África Equatorial e Austral encontravam-se sob domínio e governação de três grandes reinos ou impérios. Refere-se ao Reino do Congo, ao Império Lunda e o do Monomotapa, (Martins, 2008: 68). Tais reinos desmembraram-se por acção da instabilidade derivada de diversos factores (como consequência do tráfico de escravos), acções bélicas, entre si e mais tarde face às guerras de ocupação europeia e consequente colonização. Neste sentido vários pequenos reinos se foram formando e desaparecendo.

Os *Muíla* estão inseridos na província da Huíla, território integrante do antigo reino da Huíla, resultante da fragmentação do grande reino de Mataman no fim do século XVI por acção dos Jagas (Esterman, 1960: 29). Neste contexto, surgiram os reinos do Humbe e da Huíla, que aos poucos se foram desintegrando e enfraquecendo, sobretudo pela conquista e ocupação portuguesas já nos finais do século XIX, após várias resistências. Com a colonização, o que restou do reino da Huíla passou a integrar os territórios estabelecidos entre o litoral atlântico, mantendo a Humpata e o Centro-Sul. É nesse contexto que Esterman (1960: 26) refere que o termo Huíla passou a designar “[...] a terra ocupada pela tribo dos *Muíla* [...]”, depois, “[...] o local da residência do soba da tribo [...]” e mais tarde “[...] povos e terras que excedem em muito a área tribal”.

Actualmente na província da Huíla, para além do grupo étnico local (*muila*) coexistem praticamente todos os outros grupos de Angola e não só.

O município da Humpata é caracterizado, na sua história mais recente, pelo desenvolvimento de duas formas de ocupação e influência externa: a ocupação do espaço decorrente da expansão e colonização europeia, cujo projecto foi também acompanhado e consumado por uma acção missionária. As missões religiosas, foram instaladas obedecendo a uma ocupação do território que “era uma das grandes condições para implantar solidamente a igreja. Ir o mais longe possível no terreno, ocupar o mais terreno que se pudesse e andar o mais depressa possível era a divisa [...]” (Neiva, 2002: 25) dos missionários.

Esse processo de cariz colonial é caracterizado por uma longa duração, enquanto a segunda forma de influência se desenvolveu através de uma presença transitória e incerta verificada no período pós-independência por forças militares estrangeiras e deslocados de guerra em momentos diferentes. Esse espaço, antes da chegada dos europeus, era já ocupado pelos indígenas do grupo étnico *muíla*. Logo, as relações com o espaço foram sendo marcadas pelos contactos inevitáveis em virtude da maciça colonização que se intensificou a partir de uma dada altura.

A ocupação do território *muíla*, originada por diversos motivos, colocou os novos actores no novo espaço, facto que permite entender e interpretar lógicas simbólicas de preenchimento e exclusão advindas do contacto de diferentes grupos etno-culturais.

Assim, os *Muíla* mantiveram ao longo dos tempos contactos com populações que, motivados por diferentes formas de migração e interesses, surgiram no seu território. Além da presença marcante portuguesa, a história regista contactos com pessoas e povos de outras regiões que proporcionaram cruzamentos e fusões de raças e que originaram alterações diversas, no que concerne ao seu sistema organizacional nos domínios político, cultural e etno-social (Almeida, 1936: 68).

Nesta conformidade, a Humpata foi alvo de ocupação demográfica exógena de diversas origens, madeirense, brasileira, e também de migrantes bóeres, vindos da África do Sul no início da década de 1880 (Esterman: 1960; Almeida: 1936; Castelo: 2007; Bastos: 2009) e mais tarde, logo após a independência e com o desenvolvimento da guerra civil, ocupação e contactos com nacionalidades diversas, conforme se tem vindo a referir.

Os contingentes de bóeres, advindos da África do Sul, faziam-se acompanhar de serviços de diferentes grupos étnicos africanos, podendo ser diferenciados entre populações bantu e populações *khoisan* (bosquímanos). Aos *Khoisan*, devido à sua tez clara, foi-lhes atribuída a designação pelos *Muíla*¹⁴ de *ova-kwankhala*, ou seja, os do caranguejo (*onkhala*). Na sua aceção, o caranguejo, depois de cozido, adopta uma cor clara ou avermelhada, daí associarem o termo a este grupo. Normalmente tem-se confundido com o facto de adorarem o caranguejo, hipótese inválida pelo facto de eles viverem em zonas semi-desérticas, distante do litoral, praticarem o nomadismo e serem caçadores. Estes grupos de bantus e *khoisan* vieram mais tarde a relacionar-se também com as populações locais – os *Muíla* – embora em pequenas proporções. Ainda hoje existem na Humpata descendentes deste grupo que conservam a sua língua original e o africânder.

Bastos (2009: 55) assinala que o contingente de madeirenses era composto por mais de duas centenas. Refere que:

O Governo português promovera a viagem e concedera aos futuros colonos um conjunto de apoios que supostamente garantiria o começo da lavoura. Entre esses apoios constava: um subsídio em

¹⁴ Em sucessivas entrevistas com vários anciãos *muíla* a concepção era confirmada.

dinheiro, utensílios para o trabalho agrícola, equipamento doméstico, uma arma de fogo, protecção à chegada, e um destino no planalto.

Bastos refere que o objectivo era formar em Angola, uma colónia saudável e capaz de reproduzir a vida rural portuguesa. Assim, os madeirenses fugiam da pobreza estrutural e devastadora de uma sociedade altamente estratificadora. A fome e a escassez levaram-nos aos pontos mais remotos do globo (Bastos, 2009: 55-56).

A sua chegada foi também perturbante para os *Muila*. Assim, a colonização portuguesa da Humpata sofreu vários revezes e, para contrariar o fluxo bóer entre 1884/1885, começaram a chegar os colonos provenientes da Madeira. Segundo Medeiros (1976), aos *bóeres* foi concedida na época significativa dimensão de terra (100 hectares por cada família), a troco da obediência à lei portuguesa. Fundaram, naquilo que hoje é a Humpata, a colónia de S. Januário.

Após a independência, novos contactos foram mantidos com os *Muila*, pela presença de unidades militares de várias proveniências, Cuba, a Namíbia sob ocupação sul-africana e África do Sul, e através do fluxo de deslocados resultantes do impacto da guerra civil angolana.

Os deslocados instalaram-se nesta região, fugindo das investidas da UNITA. Porém, esse contacto foi inevitável em virtude da guerra. A partir das décadas de 1980/90, com o acentuar da guerra civil, intensificou-se uma deslocação das populações para áreas mais seguras, como se tem vindo a referir, e a partir desse momento a história toma novas dimensões, novas configurações e novas lógicas simbólicas advindas dos contactos com o outro grupo.

A diferença entre a primeira grande influência e a segunda como factores exógenos ao processo de formação e afirmação identitária encontra-se nos objectivos que colocaram cada um destes grupos nesta região. No primeiro caso, as pretensões estiveram ligadas à política expansionista com domínio e opressão colonial e no segundo caso, objectivos completamente opostos.

Em ambos os casos torna-se relevante especificar sobretudo a questão racial, em que no primeiro caso, se verifica totalmente uma presença branca europeia, falante do português e uma presença branca europeia (*bóeres*) falante do africânder; no segundo caso, uma presença mista sul-americana falante do espanhol para o caso cubano, e uma presença totalmente negra para o caso dos namibianos e sul-africanos falantes do inglês.

Desses contactos resultaram influências múltiplas com impactos diversos, para os *Muila* e não só. Apesar dos alvoroços próprios da época que a colonização impunha, da conquista, ocupação, submissão e pacificação (M'Bokolo: 2007) e das perturbações conjunturais e pressões do período pós-independência, manifestadas pela guerra civil, pode-se referir que as influências contribuíram para reconfigurar as identidades das sociedades angolanas que, ao que parece, não se mantiveram sempre sob sistemas fechados imunes à integração de novos elementos. Antes pelo contrário e apesar das diversas circunstâncias, das pressões e dissabores, estas populações mantiveram estruturas abertas que num processo contínuo permitiram que novas realidades e elementos vindos de fora

pudessem ser absorvidos, transformados e adaptados aos contextos africanos, tal como refere Tengan (1994: 128-130).

Conforme o contexto e encontrando-se em diversas correntes de encruzilhadas, os *Muila* abriram-se a uma rede de “interpenetrações e de contactos” (Gonçalves: 2003a) nem sempre favoráveis.¹⁵ Nesta base pode evidenciar-se que as sociedades africanas, entre as quais a *muila*, são sociedades complexas, sendo que necessariamente a sua análise também se torna complexa.

Assim, resultaram desses contactos cruzamentos e fusões que provocaram alterações etno-sociais e sócio produtivas “profundas e de longa duração” (Elias: 2006b), com a assimilação forçada de novos hábitos, usos e costumes que impuseram por vezes novos e imensos sacrifícios.

Com base nesse contexto “turbulento”, a sociedade *muila* foi adoptando alguns elementos de outras culturas, fazendo-os próprios, desdobrando-se para a sua manutenção e aquisição de uma configuração maior e quiçá, melhor, que atendesse às suas necessidades, vontades e desejos. Esta população, embora tenha absorvido alguns aspectos de outras culturas para a organização das suas vidas, considerando que é uma reacção natural, conservou e aprofundou também os seus hábitos e costumes originais, nos vários aspectos da sua organização. Neste âmbito, Gonçalves (2003a) refere que cada cultura evolui no decorrer do seu tempo. O autor afirma que os valores e as características usadas como emblema podem estar ligados a uma época, elementos que se podem modificar ao longo do tempo.

Em período de viva tensão, segundo Gonçalves (2003a), o controlo social pode tornar-se muito perigoso, enquanto noutras condições pode diminuir. Para o autor, cada grupo étnico “baliza um domínio cultural no interior do qual os estrangeiros podem entrar impunemente, conservando um certo número de diferenças culturais, objectivamente observáveis, ou, se as diferenças antigas desaparecem, cria novas identidades” (Gonçalves, 2003a: 101). Estabelece-se assim uma fronteira social, construída e também reconstruída¹⁶.

Pode-se resumir neste ponto que a partir dessa ocupação e dessa presença de novos actores sociais, foram desencadeadas novas relações que envolveram grupos comunitários rurais já estabelecidos anteriormente. Trata-se de uma trajetória, tensa e conflituosa que envolveu principalmente populações locais estabelecidas no município e o grupo de militares numa primeira fase e o de deslocados numa segunda fase.

¹⁵ A situação económica tornou-se precária devido à concorrência dos europeus, a novos impostos, novas leis, trabalho forçado. Para aprofundamento veja-se Gonçalves (2003a).

¹⁶ O controlo social é definido por Cusson (2007: 195) como “o conjunto de meios implementados pelos membros de uma sociedade com o objectivo de conter ou reduzir o número e a gravidade dos delitos”.

CAPÍTULO III - O CONTEXTO RURAL MUÍLA

3.1. POPULAÇÕES RURAIS

As diferenças entre o urbano e o rural são identificáveis na aparência e ao nível do senso comum, mas muito difíceis de conceituar tanto em termos académicos como operacionais. Não há definições oficiais rigorosamente científicas de um ou outro termo, pois estes conceitos não são estáticos, à semelhança de muitos outros que constantemente se renovam através das ideias de novos autores nos vários campos de investigação científica.

Porém, a existência de determinado número de habitantes tem sido um critério para definir o carácter urbano ou rural de uma aglomeração. Tal critério é insuficiente e redutor inviabilizando a sua aplicação de forma isolada. Portanto, ele é associado normalmente a vários outros critérios para se poder fazer uma mínima diferença que encontre um consenso para a abordagem que se pretende em cada caso. O critério prevalecente na maioria dos casos é o demográfico, com acertos regionais como a actividade económica predominante, a densidade da população, a contiguidade das habitações, o sector empresarial e o número de postos de trabalho e outros.

Ao que parece, o melhor critério é o de o ajustar às dimensões do que realmente se pretende abordar à realidade que se deseja definir e para o que se destina. Para o caso de Angola a definição do rural está ligada ao estatuto da terra e da sua exploração bem como ao seu isolamento face aos núcleos urbanos existentes criados na época colonial.

Apesar disso e em alguns casos, as sociedades rurais integram alguns elementos do urbano, mas ao mesmo tempo procuram afirmar a sua identidade e afirmar-se dentro dela. A compreensão do pensamento de localidade, enquanto uma concepção do meio rural, no qual as pessoas trabalham, vivem e se reproduzem como actores sociais, tem uma aderência importante à lógica em que a produção económica e a representação social estão na base da família. É aí que se percebe a imagem diferenciada da realidade das populações agro-pastoris, no que toca a recursos naturais, património cultural, comunidade e sociedade local. O significado desses elementos refere-se ao funcionamento das dinâmicas da própria vida no quotidiano e da localidade como a terra para morar e produzir.

A sociedade rural caracteriza-se por um conjunto de colectividades locais, delimitadas por extensões de terra arável e ocupados por campos de pastagem ou simplesmente pelos espaçados aglomerados habitacionais. Nestes espaços, as populações constituem grupos de interconhecimentos em que todos os membros se conhecem e são conhecidos, pelo que as suas relações sociais são marcadamente percebidas e funcionais. Estas sociedades caracterizam-se ainda pela importância da tradição e das normas ritualizadas e pela pressão social dos grupos. Este facto condiciona a acção social, dado que os indivíduos tendem a atender à imagem que os outros fazem de si, ou seja, estão sujeitos a um controle social informal relativamente forte. A noção de espaço rural apontada por

Gonçalves (2010: 238) sugere que apesar das aglomerações e pelo volume populacional em certas localidades que ganharam o estatuto de cidades permanecem traços rurais determinantes em muitos aspectos.

Contrariamente à concepção evolucionista linear partilhada pelas teorias da modernização e que pressupõe a existência de um *continuum* entre a aldeia “atrasada” e a cidade “civilizada”, o agir das populações rurais apresenta uma racionalidade específica. A ideia de um *continuum* não traduz de maneira satisfatória todas as realidades porque existem várias regiões dum mundo com aspectos particulares de configuração e desenvolvimento. Assim sendo, nos países em desenvolvimento maioritariamente ainda não se efectuou uma mudança industrial, agrícola ou tecnológica que levem a assumir esse *continuum*, ou seja, nestas regiões ainda se pode falar de uma dicotomia, dado que essa abordagem indica a existência de áreas rurais mais distantes dos núcleos urbanos (cf. Reis, 2006: 6).

No contexto estudado o *continuum* refere-se a uma ligação cultural e não territorial, uma continuidade do uso das dinâmicas rurais apesar de algumas modificações ou adaptações. Este *continuum* rural-urbano expressa as relações entre os dois polos que se interrelacionam, mas que não se expõe pelo fim do isolamento geográfico/social de um e outro espaço. No meio rural a população é constituída maioritariamente por grupos de agricultores ou pequenos lavradores, ou seja, por famílias que desenvolvem as suas dinâmicas em torno da terra e da pastorícia assim como do ambiente que os cerca. Valorizam a sua identidade pelo património fundiário e fruição do armentio.

3.2. TRADIÇÃO

Os estudos tradicionais focados na temática do rural e do urbano remetem aos conceitos de tradicional e de moderno, respectivamente.

A expressão “populações ou sociedades tradicionais” é imbuída de uma dificuldade teórica e obriga a precisar o sentido que se pretende atribuir neste estudo. Neste quadro e como afirma Andgembé (2006), o problema principal está ligado ao campo das realidades cobertas pelo termo “tradição”. Todavia, este termo nem sempre foi de uso inocente, na medida em que vincula um conteúdo fundamentalmente ideológico. Com efeito, e sob influência do etnocentrismo ocidental, tem a tendência de servir para designar uma realidade muito diferenciada e eminentemente confusa. Embora alguns autores falem de uma “África tradicional”, subentendida sempre como um estágio de sociedade ou de cultura funcionalmente primitivo, subtraído à evolução e conjuntamente situado fora do tempo e do espaço, as realizações da tradição africana são ainda e por vezes, consideradas domínios congelados, fixados e permanentemente fechados, não sendo susceptíveis de nenhuma aproximação diacrónica (Andjembé, 2006: 32).

A África foi vista inicialmente como não tendo história e que a sua cultura era ‘parada’, ou seja, não era dinâmica, porém a constatação é de que os povos africanos têm uma história tão longa como

a própria humanidade (é considerada o berço da humanidade), (cf. Camará: 1961; Leakey: 1953), supõe-se terem inventado a agricultura. A África não esteve isolada e manteve com outras sociedades relações de intercâmbio. Não condicionados por elementos externos, maioritariamente, os africanos utilizaram a sua relativa liberdade para se adaptarem ao meio físico que lhes serve de suporte e atingiram supostamente os seus pontos de equilíbrio e evolução “[...] seguindo a sua própria lógica (Sousa, 1963: 433).

Porém, o discurso “científico” que se desenvolveu em tais condições é na realidade marcado por um duplo inconveniente; e por isso, portador de um “preconceito racista latente” (por certos investigadores ocidentais, ditando que as realizações africanas não têm interesse, portanto, estabelecem a existência de uma humanidade primitiva, não civilizada). A discussão demarca-se sobretudo pela sua pobreza epistemológica, já que é uma realidade também evasiva, mítica, não podendo assim constituir uma base objectiva de um conhecimento rigoroso (Andjembé, 2006: 32).

O segundo problema concerne à dicotomia existente entre “populações evoluídas” e “populações estáticas”, este último termo designando de maneira pejorativa as sociedades tradicionais africanas. De facto, as sociedades humanas são por definição entidades dinâmicas e, como tal, não podem ser analisadas sem ser dentro e através do processo sem fim da sua evolução histórica. Todas as tradições culturais estão, pois, implicadas num processo de mudança, e esta evolução, que se reveste de formas diversas, segundo as populações, é função dos constrangimentos históricos objectivos. Na realidade, uma sociedade submetida à pressão de uma conjuntura histórica determinada pode ser travada na sua evolução endógena, retroceder, e/ou mesmo desaparecer do ponto de vista da sua especificidade identitária. É cientificamente impossível estabelecer a existência de uma população que será por natureza “estática” ou “retardada” (Andjembé, 2006: 32-33).

Ribeiro refere uma “evolução sociocultural” caracterizada como:

[...] movimento histórico de mudança dos modos de ser e de viver dos grupos humanos, desencadeado pelo impacto de sucessivas revoluções tecnológicas [...] sobre sociedades concretas, tendentes a conduzi-las à transição de uma etapa evolutiva a outra, ou de uma a outra formação sociocultural. (Ribeiro, 2001: 51).

Neste contexto, as populações rurais *muíla*, no que as concerne, e como diria Andjembé (2006: 33), estão longe de se inscrever no registo das sociedades “não evoluídas”. No essencial, não estão em desvantagem, nem perderam totalmente a sua identidade. Mas convém realçar que a evolução endógena das populações africanas foi duramente perturbada pelo tráfico de escravos e pela colonização, resultando daí o seu subdesenvolvimento material e intelectual (M’bokolo: 2007), agudizado nos dias de hoje pelas guerras civis pós-independência. A situação pós-independência conheceu perturbações ocasionadas por atitudes de recurso à guerra, de má governação e de má gestão. De facto, e como afirma Ribeiro:

Só em condições excepcionais as sociedades têm oportunidade de experimentar processos evolutivos contínuos puramente ascendentes que as conduzam a viver sucessivamente diversas etapas da evolução. Por regra, são interrompidas por várias causas conducentes à estagnação e à regressão cultural ou a desenvolvimentos cíclicos de ascensão e decadência (Ribeiro, 2001: 56).

É sob este olhar e segundo Andjembé (2006: 33), que se censuram alguns dos intelectuais africanos ao mostrarem e exagerarem na sustentação histórica deste fenómeno por motivos de pura militância, pois que não tem outra justificação, visto que, e sendo consenso hoje, a África é o único continente no Mundo a ter suportado durante séculos as provações de uma tal penalidade. Contudo, e enquadrando-se neste entendimento, não se pode chegar a todas as consequências e conclusões, sob o argumento do atraso do continente. “O peso da história é muito sensível em África; o seu passado, agindo como um lastro do presente, condiciona os seus problemas e a solução dos mesmos” (Sousa, 1963, 424). Tais razões impõem precauções particulares quanto ao uso do termo “tradição”, no qual subjazem “os preconceitos racistas mais tenazes” (Andjembé, 2006: 33).

Noutra perspectiva, Andjembé (2006) evidencia que não se podem enquadrar as populações rurais num estado “pré-colonial”. Neste contexto, e num determinado momento, de acordo com o autor, percebe-se que o termo “pré-colonial” pode estar mal enquadrado neste objecto de estudo. Andjembé insiste na necessidade de reconhecer que este último termo, que conquistou a simpatia de muitos investigadores de renome, parece mais operacional, pois que remete a um período histórico objectivamente definido. Considera-se que o termo não comporta *a priori* nenhuma conotação pejorativa. Na prática, o confronto está nas dificuldades de ordem epistemológica, pois a era pré-colonial cobre um largo período partindo das origens das sociedades africanas até ao início da conquista colonial. O termo pré-colonial reveste-se também de um outro inconveniente, que reside no facto de esta reflexão não se limitar aos dados que precederam a colonização.

Tendo em conta essas considerações, optou-se pela expressão “populações rurais *muíla*”. Assim, voltando ao termo “tradição”, supõe-se ter ganho um novo sentido específico. Parte-se da ideia de que em todas as civilizações, na óptica de Andjembé (2006, 34), residem dois elementos essenciais: por um lado, a forma exógena (a maneira de se vestir, cultivar, comer, etc.) perfeitamente circunstancial, perceptível e adaptável; e por outro lado, uma forma endógena em que se encontra um substrato original mais resistente à agressão exterior e “altamente” conservador.

Seguindo esta linha, a existência e a permanência de uma tal endogeneidade num contexto de opressão são a maior constatação da capacidade de uma sociedade para se regenerar. Pelo contrário, o desaparecimento definitivo de uma sociedade mostra que ela alcançou a última fase de alienação, acabando por perder a sua identidade original, para se tornar numa outra realidade.

Atendendo que o ser humano é originalmente modelado pelo seu meio, na sua maneira de viver e de pensar, nas relações íntimas que mantém com o seu conjunto e na relação quotidiana que exerce com a Natureza, tal endogeneidade demarca-se na sua capacidade de resistência, ou seja, de resiliência.

Assim, Andjembé (2006: 36) entende “tradição” como a unidade complexa dos seguintes elementos: o substrato cultural original próprio; o processo permanente da luta e da adaptação constante no qual ela está necessariamente engajada; as realizações originais, datáveis, por conseguinte perecíveis (usos e costumes) que ela criou no processo de luta, de adaptação, de construção e de evolução.

Neste contexto, a tradição é tida como uma realidade dinâmica e aberta, afirmando-se como a capacidade de uma sociedade a adaptar-se a situações sempre novas, conservando no entanto uma abordagem original. Ela abarca, nestas condições, uma cultura constituinte antes de ser cultura constituída (Andjembé, 2006: 36).

É neste sentido que se concebem aqui as sociedades rurais *muila* e que se considera, por consequência, a sua análise e descrição. Por um lado, consideram-se não como entidades fixas em que o desenvolvimento é atrasado, mas como agrupamentos populacionais em desenvolvimento, em ascensão, vistos para o movimento sem fim da sua adaptação – embora mais ou menos lenta, mas constante e de longa duração – às sempre novas e particulares conjunturas.

Ao que parece a “tradição” das populações rurais africanas em geral e *muila* em particular sobreviveu à prova do tempo e às vicissitudes da história, apesar das suas formas exteriores se encontrarem hoje largamente suavizadas pela cultura ocidental. O tráfico negreiro, mais a colonização, agravados pelas lutas de libertação nacional e uma guerra civil prolongada constituem factores considerados negativos marcantes na sua evolução endógena. Contudo, a permanência deste substrato preconiza toda a esperança quanto à sua edificação através de uma sobrevivência social, económica e cultural *muila* e, quiçá, angolana/africana. Assim, a investigação sobre as populações rurais *muila*, apoiando-se nas suas práticas de sobrevivência tradicionais (no sentido de substrato cultural original engajado numa dinâmica permanente), pode exprimir-se através de ferramentas científicas e tecnológicas da civilização moderna, ou seja, reflectindo e situando as pesquisas e observando sempre os limites científicos.

3.3. MODERNIDADE

Entre a literatura crítica das teorias da modernização percebem-se paradigmas que assentam em argumentos cuja pertinência se manifesta pelas interrogações relativas ao falhanço das experiências de desenvolvimento africano e reclamando se tal prodígio deve-se apenas ao conceito ou ideia de modernização ou ainda às suas interpretações teórico-práticas; se os resultados daí decorrentes

esgotam a validade heurística da modernização enquanto processo; e em caso de haver uma afirmação relativa ao segundo axioma, quais as propostas sugeridas em nome dos africanos para um eventual “retorno feliz” (cf. Torres, 1988: 2).

As respectivas teorias da modernização apresentam insuficiências que restringem o seu alcance. Torres (1998: 3) encontra nelas alguma confusão entre a modernização e os modelos que apresentam. Sugere que a ideia de modernização é mais abrangente que qualquer política económica ou estratégia de crescimento, e evidencia a questão sobre se a modernização é impossível em África ou se é realizável numa opção radicalmente diferente das propostas ocidentais. Contudo, prevalece a dicotomia tradição/modernidade face à estreita interdependência dos diferentes espaços económicos assinalada por Figueiredo e Costa (1986) e que não é nova. O conceito de modernidade refere-se a “[...] assimilação da técnica e, sobretudo, da tecnologia enquanto referencial epistemológico da técnica bem como da sua utilização em todos os campos (económico, social e cultural) que beneficiam directa e indirectamente as populações” Torres, 1998: 8).

Relativamente a questão da modernidade ela tem sido tratada pelos cientistas sociais também em relação a outras noções como mutação, mudança, transformação, aculturação, tradição e tantos outros que têm o seu peso no tratamento do conceito e processo de desenvolvimento. A transformação indica a modificação de um estágio, mas não explica qual é o seu conteúdo, mas e apesar disso está mais próximo de mutação e de tradição (cf. Torres, 1998: 15). As transformações em África têm decorrido ao nível social com as recomposições e processos que incluem permanências e rupturas (Coquery-Vidrovitch: 1985) advindas das pressões modernas em interação com a matriz tradicional resultando assim em algumas soluções. “Na África contemporânea a modernidade resulta das mudanças introduzidas pela colonização e pelos imperativos contornáveis do desenvolvimento económico e social que impõe novos valores e normas, transculturais e planetárias [...] (Rodrigues, 2003:29).

Do ponto de vista económico a concepção é de que os problemas imbricam-se com toda uma série de questões sociais, religiosas, políticas, éticas, de comportamento e hábitos, etc., bastante semelhantes daqueles que os economistas ocidentais se habituaram a tomar como ‘dados’ na formação dos seus esquemas (cf. Sousa, 1963: 424). Porém, as dimensões da modernidade tendem a ser vistas através da industrialização, ou seja, do capitalismo, que implicam a existência de mercados concorrenciais e de uma mercadização da força de trabalho através de uma produção de formas sociais distintas das quais o Estado-nação é a mais proeminente (Giddens, 1997: 13). As várias interpretações atribuem características específicas ao fenómeno da modernidade. Ela é caracterizada também como uma ordem pós-tradicional (Marie, 1998: 408).

Em Angola e particularmente na região em estudo, apesar da aplicação de alguns esforços e de certos recursos, a maioria da população rural permanece relativamente à margem do que se considera desenvolvimento ou modernidade. A constatação é de que os resultados foram mínimos.

Embora por vezes os agentes de desenvolvimento se tivessem integrado no habitat das populações enquanto realizadoras de projectos e/ou mediadores, as populações rurais permanecem quase que absolutamente desconhecidas para os formuladores de políticas. Nas propostas de desenvolvimento e gestão local elas costumam ser tratadas como objecto passivo, o que as tem levado à desobediência pacífica ou a enfrentamentos e disputas em torno dos seus direitos relativos a costumes, terras e recursos (cf. Milando: 2007; Ribeiro e Galizoni: 2003).

Contudo, neste trabalho o que importa é a apreensão das dinâmicas desenvolvidas pelas populações rurais e não propriamente a questão do subdesenvolvimento/desenvolvimento em África e o tratamento dos vários conceitos na medida em que em situação de guerra civil prolongada que se viveu em Angola, não se verificaram medidas eficazes que pudessem garantir a passagem para um patamar de vida com padrões do mundo desenvolvido. Algumas, senão muitas, das acções da comunidade internacional foram direccionadas para os momentos de emergência como consequência da guerra. Noutra perspectiva as políticas de desenvolvimento aplicadas tinham algum impacto nas zonas urbanas. Em concordância com todo o tipo de impedimentos, desenvolveram-se entre as populações dinâmicas de sobrevivência integrando por vezes e nos períodos mais críticos os padrões e valores do mundo urbano e do mundo rural, seja sob a forma de adaptação, seja sob a forma de reactivação ou sob a forma de assimilação. A reformulação das estratégias de sobrevivência foi no período analisado praticamente uma constante. Deste modo, foram também assumidas dinâmicas conducentes a uma “[...] re-espacialização das populações [...]” através da “construção de novas sociabilidades [...] com novas cadeias de relações pessoais, formais, mercantis e de produção, mas também com outras atitudes [...]” (Ribeiro e Galiazoni, 2003: 141).

3.4. ORGANIZAÇÃO SOCIAL MUÍLA

As formas de organização social na África pré-colonial estão associadas a processos constantes de composição e recomposição que se desenvolvem no interior de um espaço e que fundamentam a consciência de uma pertença de identidade individual ou de uma identidade colectiva (Gonçalves, 2003a: 12).

Assim, dentro dos padrões societais que orientam os *Muíla*, regulados por normas, deveres e obrigações, encontram-se formas de organização e de gestão individual e colectiva tendo em conta o ambiente que os cerca.

Os mecanismos de gestão colectivos quando adequadamente praticados constituem condição para obtenção de resultados positivos de exploração e do cumprimento de responsabilidades sociais, factor que contribui para o seu reconhecimento social. Para o efeito, existe uma ligação estreita entre a gestão e a forma da sua concretização que robustece a confiança e a vontade dos envolvidos, baseada

na participação, o que facilita e legitima a gestão e favorece o alcance de resultados pretendidos.

3.5. PRINCIPAIS ACTIVIDADES DE RENDIMENTO E SOBREVIVÊNCIA

A principal característica de produção das populações rurais *Muila* é a coexistência de múltiplos domínios de actividades como a pastorícia, a agricultura, a caça, o artesanato e a recollecção.

De uma maneira geral, as populações do Sul de Angola têm na agricultura e/ou na pastorícia a principal fonte de rendimento. A agricultura e a criação de animais são actividades tradicionalmente dominantes na ocupação e ordenamento do espaço e nos modos de vida das populações rurais e também periurbanas, assegurando autoconsumos e produção de excedentes.

Os *Muila* praticam uma agricultura baseada no cultivo de milho, massambala, massango, feijão, feijão-frade, abóboras, agregada ao sistema de criação de gado. Contudo, nem toda a população se dedica à criação de gado bovino. Há quem pratique somente a criação de gado caprino. Porém, estas práticas estão associadas à criação de galinhas e de porcos (estas em maior ou menor escala consoante a localização e posição das famílias). Este tipo de criação é também atribuído maioritariamente às mulheres e às crianças.

Sendo as principais actividades dos *Muila* a agricultura e a pastorícia, entre estas populações é notória a preocupação com o gado bovino, uma vez que constitui o símbolo da sua riqueza e também do poder económico (Esterman: 1960; Melo: 2005; Gomes: 2004a; Fátima: 2005). É nele que se expressam o estatuto e os meios que regulam a capacidade da sua sobrevivência. Daqui se depreendem as normas e os comportamentos que accionam as estratégias e os expedientes direccionados à manutenção do gado, ao seu abate e à sua circulação.

O gado entre os *Muila* e outras comunidades pastoris do Sul de Angola é ainda rigorosamente pastoreado por diversas razões: devido ao tipo de clima, pastagens e distância, exigindo por vezes uma deslocação controlada, pois, utilizando o pastoreio controlado os *Muila* podem evitar que se destruam colheitas alheias e surjam possíveis conflitos. Pelo contrário, tamanho descuido acarreta prejuízos, sujeitando os criadores a pesadas indemnizações ou compensações. Muitas vezes não interessa o tamanho e a quantidade destruídas, mas sim o descuido do pastor, que é considerado na maioria das vezes como sendo negligência. Nestes casos, os *Muila* empenham-se em resolver as discórdias daí resultantes por temerem os efeitos da feitiçaria; outro aspecto diz respeito a possíveis contaminações que o gado pode contrair ao misturar-se com gado doente. Também há o risco de os animais serem roubados ou atacados por feras. Existe ainda a possibilidade de serem roubadas vacas que tenham parido durante o pasto juntamente com as suas crias.

A pastorícia apresenta-se como uma actividade fundamental nestas populações, apesar das mudanças. Os *Muila*, sendo pastores integram as sociedades da lança e pertencem à área cultural do complexo da ordenha (classificação de Herskovitz), (Maquet, 1962: 157-189). Com efeito, o gado

não é criado para ser comercializado no mercado, está confinado a reduzidas permutas internas para satisfazer a ânsia do aumento das manadas, o prestígio social e amor-próprio (Esterman, 1956: 159).

Tradicionalmente, nestas populações e apesar de serem agro-pastoris, a sua alimentação é essencial vegetariana. Como observou Esterman (1971: 13) “os cereais fornecem o alimento básico ocupando as outras plantas um papel subsidiário”. Mas devido à dispersão dos recursos naturais, os *Muila* costumam praticar uma diversidade de actividades de subsistência ao longo do ano. A colheita de frutos silvestres e de cogumelos e a caça de pequenos animais é uma fonte sazonal de alimentação.

A olaria e a cestaria são actividades também praticadas pelos *muila*. O fabrico de recipientes de cerâmica para diversos fins está a cargo das mulheres, cuja habilidade é reconhecida como sendo herdada das suas avós, mães ou tias apesar de decorrer de uma aprendizagem preservada pela sua tradição. A arte masculina é evidenciada na habilidade para o fabrico de objectos de madeira como os porrinhos (*ononkunhe*), bainhas de cabedal, usadas para as catanas, punhais (*omitunga*) e facas (*ononkhiki*). São também hábeis no fabrico de zagaias e lanças. As catanas, para além da importante utilização nos trabalhos de desbaste das terras para lavoura e corte de lenha servem igualmente para defender-se. Tal como os porrinhos, as catanas são utilizadas também como uma arma de defesa contra pessoas ou animais ferozes em caso de agressão ou ataque. Nas suas longínquas deslocações, é comum o homem munir-se destes instrumentos/armas. As lanças e as zagaias actualmente constituem objectos de exibição em rituais e danças comemorativas. Perderam a sua anterior função, desde o momento que terminaram as guerras tribais e de ocupação efectiva pelos Portugueses. Alguns objectos e utensílios de cozinha também são fabricados pelos homens (*omaholo, omaluvale, omaluto, omalufu*)¹⁷, assim como a maioria dos instrumentos musicais (*onkhity, ocissandji, ocihumba, ongoma*)¹⁸. Entre os *Muila*, a sua sabedoria também se manifesta por uma literatura oral constituída por lendas, poemas, provérbios e fábulas que se referem à vida passada e remota e se transmitem de geração em geração.

Existem outras actividades que identificam a sua cultura e que são executadas por mulheres, nomeadamente no que diz respeito à indumentária. Apesar de o seu traje ser constituído por apenas algumas peças de roupa que cobrem normalmente a parte inferior do corpo a partir da cintura, as mulheres esmeram-se na sua confecção, adornando-o com missangas (*ovilanda*). Para segurar ou prender as duas peças – dianteira e traseira (*citati e cinkwani*) –, usa-se um cinto largo elaborado a partir de tiras frescas do interior da casca de árvores, também enfeitado com missangas ou uma simples correia por elas produzida. Os colares, os fios, as pulseiras (*ovinunga*) de missangas e corais, são imprescindíveis no adorno das mulheres e revelam a beleza e a posse delas ou do marido.

¹⁷ Recipiente para consumo do leite azedo; utensílio para uso culinário, espécie de espátula para confeccionar o pirão; colher de pau; recipiente para beber água.

¹⁸ Chocalho; espécie de guitarra; batuque.

Outrora, o uso do cabedal tinha um grande significado na sua vida, era utilizado na produção de objectos de uso corrente e duradouro. Paulatinamente, este foi sendo substituído por artigos trazidos pelos europeus. Mas dada a escassez de produtos industriais verificada no período de guerra¹⁹, os *Muila* voltaram ao aproveitamento do cabedal para produzir utensílios escassos e procurados no meio urbano com certa intensidade.

A confecção de calçado (*ononkhaku*) proporcionou aos elementos dotados desta habilidade uma possibilidade de melhorar a sua qualidade de vida, pelos rendimentos obtidos com a sua venda. A confecção de bancos foi também de grande utilidade para as crianças, cujas aulas eram ministradas ao ar livre. Na falta de carteiras escolares, estes bancos eram muito procurados e constituíram também uma fonte de rendimento na época, tanto no meio rural como no urbano. Actualmente são usadas nos meios urbanos cadeiras de plástico proveniente do vizinho mercado namibiano, essencialmente nas salas improvisadas.

Os tecidos/panos, cobertores, bebidas e outros bens alcançaram posições marcantes, de uma forma geral, entre as populações africanas e entre os *Muila* em particular. Assim, o *pintado* e a *samakaka* são os tecidos eleitos pelos *Muila* para compor o seu vestuário. De origem europeia, desde a época da ocupação colonial, os comerciantes que se fixaram nesta região conseguiram que os *Muila* tomassem gosto por estes tecidos.

A sua durabilidade, devido ao elevado padrão de algodão que os compõe, e a sua beleza marcada por padrões de cores vivas como o branco, o preto, o amarelo e o vermelho para a *samakaka* e o azul-escuro para o *pintado*, com pequenos estampados brancos, são ainda hoje exclusividade para o *muila* que se preze. O *pintado* é ideal para ser usado como porta-bebé (*ociveleko*), devido à pouca largura que tem. Actualmente, nos cerimoniais mais importantes, estes são os tecidos que se usam obedecendo ao estilo tradicional. Também são já observadas tendências entre os estilistas angolanos/*huilanos* para a sua integração na moda, obedecendo a uma “[...] combinação de estilos indígenas e internacionais [...]” (Zakaria, 2008: 78), por vezes adequando-se também a um estilo mais funcional. O autor considera que “a forma das mulheres se vestirem é um indicador poderoso da forma como uma sociedade convive com a modernidade [...]” mas também manifesta “[...] uma visão de rejeição de outras manifestações do mundo moderno”. Para Zakaria (2008: 79), “[...] a roupa tradicional está também associada desde há muito ao patriotismo”. Neste aspecto pode dizer-se que os *Muila* têm resistido às influências da modernidade e das pressões de todo o género registadas até ao momento.

¹⁹ Ainda hoje, a falta de carteiras escolares constitui um problema principalmente nas zonas periféricas e no meio urbano. A par disso, está também a exiguidade de escolas.

3.6. O ESTATUTO DA TERRA

Nas sociedades rurais africanas em geral e do sul de Angola em particular a terra é em primeira instância “um legado dos ancestrais”, e é tradicionalmente pertença comunitária e não de apropriação individual, (Mafege, 1992: 250; Meilhassoux, 1997: 67).

Segundo Andjembé (2006: 47), a propriedade (terra) é tanto uma unidade de produção quanto um lar, pois que às sociedades rurais, agrárias ou/e agro-pastoris correspondem uma série de valores próprios constituídos por construções simbólicas. “Representa relações de poder, de influência e prestígio que reflectem hierarquias sociais e intercomunitárias” (Mosca, 2001: 33).

A terra constitui por isso, o meio que permite garantir a sobrevivência humana. Apresenta-se como um instrumento de transformação da natureza e criação de riqueza social e de sobrevivência. É um meio de produção que se reveste de um certo carácter dominante, já que se situa no centro de uma actividade económica essencial, como a agricultura e a pastorícia e outras de menor ou maior relevância, permitindo estabelecer diversas relações sociais. Nas sociedades rurais de uma forma geral e *muíla* em particular, a propriedade de terra é também um bem capital.

A família vai adquirindo a terra de acordo com a sua capacidade de exploração e conversão de excedentes ou auto-suficiência. Tal como a terra, a posse de cabeças de gado constitui um dos elementos importantes para o estabelecimento de relações sociais, assim como a atribuição de *status* pelo grupo.

A perda dos direitos sobre a terra pelas comunidades rurais tem sido um longo processo histórico que começou durante o período colonial, com a alienação de uma parte das terras das comunidades africanas pelos colonos brancos. Estes obtiveram uma boa parte de terra mais fértil e própria para o cultivo de produtos de rendimento de grande valor, como o café, o sisal, o algodão, e fizeram-no com o apoio de um regime colonial que não reconhecia os direitos consuetudinários das comunidades africanas tradicionais sobre a terra. Nas zonas do Sudoeste angolano, com as melhores condições para a criação de gado, os fazendeiros constrangeram os sistemas tradicionais de transumância das comunidades agro-pastoris, cercando grandes áreas de pasto próprias para a criação de gado.

Após a independência, quando se deu a fuga da maioria dos colonos agricultores, o novo governo nacionalizou as fazendas abandonadas e concentrou-as em grandes companhias agrícolas estatais. Estas companhias, porém, não conseguiram reactivar a produção e, em meados da década de 80, a maior parte delas encontrava-se num estado de total colapso (Hodges, 2002: 182).

A partir de meados dos anos 80 do século XX houve um breve período de apoio aos produtores familiares, caracterizado pela criação das Estações de Desenvolvimento Agrário (EDA), que forneciam maquinaria e serviços de extensão aos camponeses, e pela formação da União Nacional das Associações de Camponeses de Angola (UNACA).

Assim, a privatização em grande escala das terras e das empresas estatais verificada no início dos anos 90, marcou o princípio de uma nova fase em que a política do Governo foi dirigida principalmente para o restabelecimento da produção agrícola de tipo comercial. As antigas empresas agrícolas estatais foram na sua maioria divididas e vendidas a novos fazendeiros angolanos em detrimento das populações rurais locais que as ocupavam e usufruíam da terra pertencente anteriormente aos colonos e às companhias estatais agrícolas. Tal como aconteceu com a maioria das privatizações no início dos anos 90, os recursos a serem privatizados não foram devidamente avaliados, não houve concursos públicos e não se tomaram em conta os interesses das comunidades locais através de um processo de consulta (Hodges, 2002: 182).

Desta atitude resultaram descontentamentos entre as populações, em que se destacam os *vangambué*, na província da Huíla. Esta ocorrência teve lugar em 1999, com repercussões não muito positivas. Contudo, existe uma lei de terras de 1992 consubstanciada sob o n.º 21-C/1992 da lei constitucional que protege de certa maneira os direitos de acesso e usufruto das populações locais, dentro de um quadro que atribui ao Estado a propriedade legal de toda a terra e todos os recursos naturais, mas o facto é que nem todas as pessoas estão cientes dos seus direitos legais e por isso têm um acesso limitado (Fátima, 2005: 141).

Os *Muila* engendram estratégias viradas para defender os seus bens incluindo a terra que é o seu grande recurso e que ganha maior importância quando escasseiam outras formas de subsistência. Tal como afirma Scott (1976: 6-9), a terra constitui um meio essencial para a sobrevivência que se apoia nas obrigações sociais e simbólicas das famílias e da comunidade. Neste contexto, são estabelecidas relações que constituem um dos elementos fundamentais para a concretização da economia rural, por isso, as populações rurais orientam-se para garantir a ocupação e o uso da terra, assim como o controlo sobre os produtos nela produzidos. Desta forma a representação individual e familiar destas populações está estreitamente ligada à terra e à posse directa que acaba por se constituir no principal factor para a defesa da sua posição relativamente ao Estado. De igual modo a posse da terra não é somente para as populações rurais um factor de segurança material, é sobretudo o principal recurso de poder (Shanin, 1971: 240-243; Scott, 1976: 51). Nesta base, as populações organizam a sua reprodução biológica, negociam alianças matrimoniais, troca de recursos e “colocam em acção estratégias de resistência, muitas vezes passivas e não imediatamente reconhecíveis” (Ribeiro, 2006: 6).

3.6.1. CARACTERÍSTICAS DA PRODUÇÃO RURAL

As populações rurais *muíla* elaboram um certo número de actividades específicas e diferenciadas, como se referiu anteriormente. Praticam uma agricultura rotativa e de pousio que privilegia o cultivo de certas parcelas intercalando o produto e deixando em repouso após a colheita por algum tempo.

Na região estudada observou-se que o sistema de rotatividade está também ligado à localização dos *eumbo*. Naqueles localizados em zonas com parcelas ribeirinhas as populações tendem a usufruir delas com uma actividade apoiada não só na rega como também na chuva. Sendo utilizada a parcela nos dois períodos do ano a intensificação da agricultura passa pelo sistema de fertilização do solo com estrume, uma vez que quase todos têm alguma possibilidade para o efeito. Nas zonas de cultivo de sequio o sistema passa pela utilização periódica do pousio mudando a zona do curral e aproveitando este espaço para uma nova lavra. Desta forma, as populações conseguem intensificar e diversificar a pequena agricultura que suporta conjuntamente com o gado o seu sustento. Estas técnicas são referidas também por Esterman (1956: 151) mencionando que entre os *ambós* não se transportava o estrume para as lavras, pois os *kuanhama* consideravam tal prática tabu. Por isso também mudavam apenas o curral. Entre os *Muila* esta actividade de transportação do estrume é considerada normal e quando este é demasiado, o trabalho apoia-se no sistema da *ndyuluka*²⁰.

Entre outras estratégias de fertilização dos solos, está a de, após a colheita, deixar-se o gado pastar livremente nas lavras aproveitando assim os resíduos do produto cultivado, porém, observando também algum rigor para que o gado não consuma algum elemento tóxico. Esta prática permite de igual forma que os terrenos beneficiem de uma fertilização indirecta derivada dos excrementos deixados pelos animais durante o pasto. Esterman (1956: 151) refere que a mudança de curral ocorria num intervalo de dois a cinco anos. Este sistema entre os *Ambó* obrigava também a mudança do conjunto habitacional. Entre os *Muila* a mudança completa do *eumbo* obedece ao sistema de duração do material utilizado para construção, constituído por paus, capim para cobertura e complementada pela aplicação de barro. Nos lugares habitados e depois desocupados são fundadas lavras com o intuito de obterem maior rendimento. Portanto, a mudança faz-se ainda que não se tenha gado.

Outra forma de tratamento da lavoura é a utilização da energia animal que reduzia significativamente o uso da força humana proporcionando a aceleração do trabalho e o amanho de maior quantidade de terras, conseqüentemente uma intensificação agrícola e maior diversificação.

A intensificação agrícola é tratada por Tiffen, Mortimore e Gichuki (1994: 29) como o uso de mais recursos (capital e trabalho) numa determinada parcela de terra: aumento médio dos factores de produção, trabalho e capital em pequenas explorações ou apenas na terra cultivada, ou na terra cultivada e pastos com a finalidade de aumentar o valor do produto final por hectare.

Isso envolve práticas culturais que são especificamente concebidas para diversificar o risco ou tirar vantagens complementares entre cultivos, com o uso de nutrientes, luz solar e outros recursos. No entanto e como se fez referência anteriormente, existem várias outras formas de intensificar a produção sem necessariamente ser a especialização (Ellis, 2000: 111).

A diversificação agrícola é definida como uma estratégia que consiste na utilização de diferentes parcelas de cultivo e diferentes produtos em relação aos habituais, mudando as variedades e o sistema

²⁰ Tratada nos seguintes pontos com mais pormenor.

de cultivo, protegendo o meio ambiente, e tornando-o favorável à combinação da actividade. Neste sentido a diversificação das explorações acompanhadas da rotatividade das actividades agrícolas, a conservação do solo e os cuidados com os recursos hídricos e florestais fazem do rural um espaço organizado, de habitação, de produção, de consumo, de lazer e de outras múltiplas realizações.

Tradicionalmente, a prática de uma agricultura de tubérculos entre estas populações, é caracterizada essencialmente pela batata-doce, planta cultivada em zonas mais agrestes em relação aos solos mais produtivos reservados para o cultivo de produtos mais essenciais. A batata-doce faz parte dos produtos de consumo intermédio e alternativo entre as colheitas. É um produto facilmente perecível, de difícil conservação e armazenamento como reserva alimentar. Ao contrário da batata vulgar (batata rena), que se semeia utilizando o próprio tubérculo, a batata-doce planta-se através da sua rama. A primeira pode ser conservada por algum tempo depois de colhida, permitindo a replantação. A segunda, quando pronta, é-lhe apenas retirada o tubérculo e permanece na terra até que se colha a sua rama para replantação, em época própria. É consumida normalmente fresca, especialmente em períodos cruciais, quando as colheitas estão longe de se efectuarem.

Entre as variedades de batata cultivadas pelos *Muila* destaca-se a batata rena gentia, que é cultivada em época chuvosa nas regiões onde a água é escassa. Embora ela leve um período de 6 meses para ser colhida, tem elevada qualidade, como o tempo de conservação e um sabor mais adocicado em relação às novas variedades, cultivadas em regime de regadio, e que exigem apenas um período de três meses para se poderem colher. A batata rena gentia é também tida com maior preferência pelas populações rurais pelo facto de ser colhida em Dezembro (época da quadra natalícia) e permitir realizar um bom negócio, visto que é uma época de alta de preços nos mercados paralelos. A escolha pela produção contínua desta espécie enquadra-se sobretudo no processo de experimentação dos sabores locais e sólidos critérios de minimização de riscos de défice alimentar e associada também às adaptações. Esta espécie resiste melhor às pragas e à seca.

Além desta espécie de batata, há também referências em relação a experiências com um certo tipo de feijão. Introduzido pelas ONG na época da guerra e das calamidades naturais, esta espécie de feijão, de grão pequeno, adaptou-se perfeitamente ao clima e às necessidades das populações. O seu reduzido tempo de amadurecimento e de cozedura colocou-o na primeira posição entre os outros tipos de feijão. Tanto os agricultores como os consumidores reconhecem a sua elegibilidade como produto mais cultivado, mais vendido e mais consumido. Pelas suas características, obteve um novo nome atribuído pelas donas de casa: o feijão “espera cunhado”²¹. Por isso a sua semente é também

²¹ Geralmente, as donas de casa quando surpreendidas por uma visita inesperada e desprovidas de outros produtos alimentares (de fácil e rápida confecção) não se importam de pedir que o visitante aguarde pela preparação do feijão, uma vez que não demora a cozer. A designação “espera cunhado” advém do facto de que a cunhada deve atender o irmão do marido oferecendo sempre algo (bebida e comida) pois este nunca deve sair da casa do irmão sem ter usufruído de uma refeição. O cunhado, tal como os sogros são

muito procurada e protegida. Os *Muila* primam pelo cultivo do milho amarelo. É uma espécie igualmente bem adaptada à região. Este cereal está entre os alimentos básicos dos *Muila*. Na falta dele, pode falar-se de carência alimentar ou mesmo de fome. Os *Muila* viveram vários períodos de seca e de fome, caracterizados por ciclos de seca longos. Estão registadas algumas secas que datam de 1915 (cf. Esterman, 1971: 13); Silva, 1966: 250 e DRP, 2009: 55).²² Cultivar mais do que uma espécie constitui uma estratégia que permite aos *Muila* produzir para o mercado como requisito seguro de aquisição de rendimentos monetários, que de certa forma se utilizam em casos específicos (como em caso de doenças ou outros imprevistos).

A recollecção dos produtos alimentares é geralmente efectuada pela mulher bem como a sua transformação/ preparação culinária. Cabe à mulher verificar que produtos estão prontos para serem colhidos, quais os destinados para o consumo, para a reserva e para semente, após uma cuidadosa selecção caracterizada pela qualidade e tamanho do grão. Destas reservas é igualmente a mulher que determina as quantidades para possível troca/venda ou para assegurar preparativos ritualísticos da

as pessoas da família do cônjuge a quem a mulher segundo os costumes se deve render, mostrando sempre simpatia e progalidade.

²² 1915 – Fome de *Ehululu* onde pereceram perto de 50% da população

1932 – Fome de *Kakeva*, em que as populações se alimentavam de *omakuyo* (figos) e raízes de *mutunda* para sobreviverem.

1938 – Fome de Carmona, caracterizada pela guerra entre *Kuvalas* e *Muilas*, motivada pelo roubo de gado. É de salientar que o conflito entre estes pastores tem derivado da disputa pela água e pelos pastos. O roubo de gado é um problema grave que se impõe devido à ausência de chuvas. Com as secas graves aumenta o ciclo do roubo de gado, muitas vezes efectuado por jovens e filhos da mesma comunidade.

1948 – Fome de *nossola*.

1958 – Intensa fome denominada *hulia-hulia* em que as pessoas sobreviveram consumindo raízes de *mutunda* e frutos silvestres denominados *ovingundi*.

1971/1972 – Fome de *Nelivela*, em que foi necessário deslocar o gado para o Hoque (comuna do Lubango) para poder sobreviver, numa grande transumância até 300 km do Lubango.

1972 – Fome de *hululu yo kuhimbika*.

1972 – Fome de *hululu*, em que não houve quedas pluviométricas.

1978 – Fome de *hululu ya vali*, ano de muita fome derivada da devastação das lavras por pragas, com registo de muitas mortes de gado e de gente.

1978-79 – Fome de *Inkhili*. Foi uma das piores secas, em que morreram pessoas e gado por falta de água, alimentação e pastos.

1992/1994 – Intensa seca caracterizada por uma falta generalizada de chuva, provocando grave insegurança alimentar, morte de gente e de gado. Esta seca teve a intervenção do PAM, que ajudou a minimizar as dificuldades apoiando as acções do MINARS. Este período caracterizou-se também pelo retorno da guerra, provocando deslocações massivas de população. Quase todo o Sul de Angola foi gravemente afectado.

1997 – Fome de *yovipopia*. Motivada pela seca, falta de animais para a lavoura que se haviam perdido durante o conflito armado, bem como a falta de inputs agrícolas. As comunidades resistiram devido a distribuição da ajuda alimentar do PAM.

família. Tradicionalmente, em cada *eumbo* (casa) existem duas dispensas sendo uma da mulher e outra do marido, seja este polígamo ou não. A *elimba* ou *ocimbundu* (despensa) está a cargo da mulher embora o homem também tenha a sua despensa dado que é também proprietário de lavras. Estas lavras embora sejam trabalhadas pela mulher (mulheres se for polígamo) os produtos aí cultivados são “pertença” do homem. Estes constituem as reservas que são utilizadas em casos de necessidades familiares muito urgentes. É destas reservas que o homem socorre também os seus familiares e eventualmente alguns parentes (*ocikumba* ou *eanda*) pelos quais está obrigado linhageiramente assim como alguns amigos e companheiros de confiança (os *Tava* - colegas de circuncisão). Em cada *eumbo*, caso morra algum familiar, os celeiros (*ovimbundo*) do marido ficam à disposição da sua família original para organizarem o óbito. Segundo os seus costumes em caso de crise alimentar seguem a regra “*Po-mwenyo op’élimba*”, querendo dizer “onde há vida (tua) é como em celeiro” (Silva, 1966: 101), ou seja, em caso de fome vai-se ao celeiro. Esta expressão é por vezes empregue referindo-se à existência de um parente com tal capacidade e sugerindo de antemão a sua condição de necessidade. Trata-se de uma expressão que serve para anunciar a necessidade de ser auxiliado.

3.6.2. A ÁGUA

A água é um recurso vital para a sobrevivência humana, porém o sector aquífero da Humpata enfrenta ainda dificuldades e restrições para poder atribuir água potável a todas as localidades. Durante o período analisado não foram prestadas muitas melhorias ao sector no sentido de alargar o abastecimento da água às populações localizadas nas periferias urbanas e rurais. Permaneceram as infra-estruturas coloniais que não se coadunam com o crescimento populacional. Neste sentido, as zonas desabastecidas de água pelas estruturas do Estado regem-se pelas lógicas costumeiras de aproveitamento e uso dela para diversos fins. Algumas bombas de água foram instaladas no período da guerra por organizações não-governamentais, mas foi constatado pelo estudo que a maioria não funciona, ou por falta de água ou por falta de manutenção.

Ao longo da história e através dos costumes ancestrais as famílias de comunidades rurais africanas concebem a água como um recurso que ultrapassa o limite de uma propriedade privada. Pelo facto, foram construídos códigos específicos para apropriação comum, códigos regulados e exercidos pelos próprios beneficiários, sem qualquer medição ou cobrança monetária ou em bens. A existência ou não de fontes de água nas suas localidades ou proximidades regula as capacidades produtivas das populações e sua sobrevivência. Sendo pastores e praticando a agricultura percebem a água como uma dádiva divina gratuita, um presente: a água obedece a um ciclo que não depende da acção humana, ou seja, o homem não a pode produzir, apenas usá-la e não apropriar-se dela. As populações rurais detêm o direito de uso das fontes tal como os seres vivos, particularmente os

animais. Por isso, entre essas comunidades a água em nenhum momento pode ser negada ou individualizada.

A concepção da água como bem comum leva a interpretar que podem ser usadas as fontes que percorrem a área de domínio de alguém. Contudo, as populações não são em absoluto donas; e pelo facto, não se podem apropriar daquilo que não resultou do seu trabalho. Quem rompe estes preceitos normativos e éticos de uso da água ofende os *nohande* (espíritos dos antepassados), porque “[...] ao conspurcar a água, impregnando-a de impurezas [...]” também se mancham e se privam e ficam sujeitas à sanções que podem ser divinas (Galizoni e Ribeiro, 2011: 84).

As consequências podem ser: secar a fonte, surgir animais como cobras na água, e desaparecimento de caranguejos. Estes sintomas são também presságios de maldições. Secando a fonte significa que as pessoas terão de se deslocar para zonas mais distantes a fim de se proverem da água, significa mais trabalho e mais dispêndio de mais tempo, o que descontrola as rotinas anteriores. O surgimento de cobras na água significa mau presságio anunciando a chegada da morte de alguém da família e normalmente de uma pessoa muito importante. O desaparecimento de caranguejos significa que a água é impura, pois entre os *muila* a água pura é conhecida como *omeva a nkhalá*, ou seja “ a água do caranguejo”. Estas punições dos *nohande* ou “actores invisíveis” (Milando: 2003) são também entendidas pelas populações como acções punitivas que atingem o colectivo, pois a água serve mais pessoas, por isso, elas desencadeiam medidas correctivas para o transgressor. Assim sendo, ele é obrigado a repor o curso da água, a fazer o desassoreamento da área que lhe corresponde para possibilitar que a água corra livremente pelo curso normal. Independentemente destas acções, outros castigos são-lhe infligidos. Trata-se de um temporário afastamento às fontes de água, ou seja, de um isolamento relativo com as dinâmicas da água, aspecto que a comunidade valoriza, pois o indivíduo nestas condições interrompe as relações de reciprocidade com as suas redes ficando assim o grupo diminuído temporariamente.

As pressões morais exercidas pelos anciãos da comunidade também são temíveis pelos integrantes das redes e membros da família. Ou seja, indirectamente a comunidade sofre com isso. Por vezes resultam desses procedimentos comunitários e dinâmicos, conflitos que aumentam as tensões e desentendimentos sobre o uso da água. As dinâmicas desenvolvidas em torno do uso da água são diferentes das relacionadas com a terra.

Na lógica destas comunidades a água jamais poderá ser apropriada tal como se faz a apropriação e uso da terra, ainda que a água nasça no seu terreno, o dono da terra nunca é visto como dono absoluto da água, ou seja, a posse da terra não determina a posse da água. Deste facto advém a constatação de que essa terra provida de uma fonte de água jamais poderá ser abandonada ou vendida, pois que as populações consideram que a água pertence aos *nohande* dos que aí habitam e não toleram a interferência dos *nohande* de outras linhagens ou comunidades. As populações identificam também diferentes tipos de água consoante a localização, época e necessidade e classificam-na entre pura, boa

ou má, adequada para consumo humano, doméstico e animal. Assim, existem fontes de água de uso misto e separado, derivado também de certas características que a água pode apresentar. As populações organizam também formas de aproveitamento da água das chuvas, abrindo espaços largos em zonas de retenção de água, as *cimpaka*, garantindo reservas para o abeberamento do gado em períodos de escassez de água. Noutras localidades, com características geográficas diferentes onde a água é também mais escassa abrem-se poços profundos. Para este trabalho, abertura e manutenção, usa-se o sistema de *ndyuluka*²³, em que as mulheres preparam a bebida e os homens realizam o trabalho.

Devido a essa profundidade, a extracção da água não pode ser feita por uma só pessoa. É um trabalho que exige colaboração e com base na organização de grupos se faz o abeberamento do gado e se obtém água para uso doméstico. É um procedimento que integra também amizade e confiança. Para evitar atritos e reacções, as populações pastoris organizam a busca da água por *eumbo* e dias. Esta actividade está a cargo dos pastores que no dia que lhes corresponde dirigem-se à fonte para dar de beber ao gado. Nestes dias vão também as mulheres dos *eumbo* para aproveitarem a ajuda dos homens.

Para extrair a água é necessário que cada grupo de pastores tenha os seus recipientes (baldes ou latas, normalmente de 5, 8 ou 10 litros). Estes recipientes são guardados na mata próxima da fonte de água juntamente com as respectivas cordas. Além destes meios de trabalho ficam também junto à fonte os bebedouros de madeira. São necessários mais de três homens para retirarem a água do poço repassando os baldes e despejando a água nos bebedouros e só depois de todos cheios o gado pode beber. Dado o esforço físico que esta tarefa exige os homens vão-se revezando e só no final se faz a extracção da água para as mulheres que esperam pacientemente pela sua vez. Mas as mulheres enquanto esperam põem também a conversa em dia, actualizam-se dos acontecimentos, rituais, festas, estado de saúde de familiares e parentes e outras informações oportunas. Para boa parte da população rural africana, a partilha da água, mais que um aspecto de regulação, é um componente marcante de sua cultura. É na tensão entre o “costume de repartir a água comum” e a ideia de que a água pode ser privatizada que se definem os possíveis desentendimentos. Partindo da concepção de que a água é um bem comum os mecanismos construídos pelas populações rurais, levam a compreender os impactos locais na gestão colectiva deste recurso.

A proximidade com a água é fundamental para a organização da família e do espaço que as populações ocupam principalmente na estruturação do trabalho da mulher, pois são as mulheres que se responsabilizam por esta tarefa no âmbito doméstico e quanto mais distante estiver situada a fonte mais tempo precisam para o fazer. As actividades produtivas respondem por gerar mantimento para as famílias e dependem também da proximidade das fontes de água, a sua presença “regula as possibilidades produtivas das famílias (Galizoni et. al., 2007: 210).

²³ Sistema de interajuda ou ajuda mútua. O assunto é abordado mais adiante neste mesmo capítulo.

Nas zonas mais distanciadas da sede do município e também mais secas pela escassez de rios, as populações continuam a percorrer distâncias muito longas para conseguirem água potável. Considerado um líquido precioso, são sempre tomadas medidas para trazer para casa o máximo de água conseguida. Atendendo que este é um trabalho que cabe às mulheres e que cada uma usa um balde, uma bacia ou uma cabaça colocada sobre a cabeça é muito importante que ela não derrame durante a sua transportação. Para o efeito, são usadas folhas não venenosas no recipiente para evitar que a água transborde com o balançar da mulher enquanto caminha. Esta é uma prática que é treinada desde tenra idade para que a mulher consiga com elegância não só transportando a água, mas também o filho às costas e por isso a criança não deve estar sujeita a molhar-se. Porém, em casos de maior necessidade (como em casos de festas e comemorações comunitárias), os homens transportam a água com burros e/ou carroças para aliviar o trabalho das mulheres.

Esta água normalmente adquirida de poços perfurados pelas próprias populações é rigorosamente supervisionada para que não seja contaminada. Assim, o cumprimento dos critérios da sua utilização é fundamental. Por exemplo, o facto de não se poder tomar banho e lavar a roupa ou a louça próximo das fontes de água combina com o facto de o sabão e a sujidade poderem ser a origem de contaminação da água. Retirar a água do poço e dar de beber ao gado a uma determinada distância também evita que se contamine a água.

Não deixar que crianças muito pequenas e desacompanhadas se aproximem das fontes de água é também uma das medidas para evitar possíveis perigos. No período analisado, em momentos de tensão as populações referem que apesar de não se terem desenvolvido acções bélicas nas suas zonas, elas tinham algum receio, pois os militares apareciam por vezes e isto constituía uma preocupação, tanto do ponto de vista da sua segurança como do gado. Quando as populações ouvissem o rumor dos carros podiam fugir ou esconder-se, mas se os militares aparecessem a pé eram apanhados de surpresa. Apesar de nem sempre resultar daí conflitos, as populações evitavam na medida do possível o contacto. Procurar água em zonas distantes era também uma questão de sobrevivência agravada pelo medo e pela desconfiança.

3.6.3. RELAÇÕES DE TROCA (OKUKUMANA)

Na comunidade *muila*, ainda são evidentes certas formas de troca. Trocar significa *okukumana*, entregando um produto e recebendo outro cuja importância é equivalente na óptica das pessoas que o fazem. Nestas comunidades trocam-se produtos por necessidade, mas a troca também é por vezes, feita apenas entre grupos que se regem pela confiança. Há trocas efectuadas sem ser necessário ir ao mercado, mas através de contactos prévios entre conhecidos.

As trocas no campo simbólico como no campo material são intrínsecas. Interligam-se pela construção socio-espacial cultural do grupo. A troca é compreendida na sua produção e determinada

por ela. Marx observa que “[...] não existe troca sem divisão do trabalho, quer natural, quer como resultado histórico [...] a intensidade da troca, do mesmo modo que a sua extensão e tipo, são determinadas pelo desenvolvimento e articulação da produção” (Marx, 1999: 38).

Trocam-se geralmente produtos alimentares para balancear a dieta das famílias, recipientes artesanais diversos, de cestaria ou cerâmica, peles ou produtos derivados, animais de grande ou pequeno porte com produtos industrializados e raros na sua comunidade. Estas trocas não são frequentes, realizam-se apenas em caso de necessidade absoluta, quando se atingem níveis excedentários e após a reposição das reservas. No entanto, para o comércio, também são cultivados produtos que não são fundamentais para a sua dieta. Por exemplo, as hortícolas e as leguminosas (a batata rena, a alface, o repolho, a cenoura, o tomate, a cebola e alguns frutos), embora também possam ser consumidas, não são prioritários para a sua sobrevivência.

No que diz respeito ao gado, a venda de vitelos e de animais gestantes, é considerada penalizante porque tal prática se desajusta dos objectivos dos criadores. (cf. Sousa, 1998: 84)

Os vitelos normalmente são trocados ou postos sob caução como forma de garantir qualquer dívida ou necessidade pontual. O mesmo se aplica às fêmeas. Esta prática enquadra-se também nas estratégias de manutenção das raças autóctones, práticas desenvolvidas pelas populações rurais agropastoris. Apesar disso, a dinâmica das populações ganadeiras está associada à contínua adaptação e às exigências de manutenção da questão patrimonial e sua evolução. A troca de animais reprodutores enquadra-se também na necessidade de estabelecer ligações/cruzamentos para melhoramento da raça ou do rebanho.

Os *Muila* extraem o açúcar de diferentes produtos para a confecção de bebidas. Os cereais como o trigo, o milho, a massambala e o massango, postos a germinar fora da terra, tornam-se sacarinos. São utilizados também como fermento para certas bebidas. Entre as plantas naturais utilizam a *cingalangala* cujas raízes têm um sabor adocicado quando introduzidas em líquidos. Estas são utilizadas principalmente na produção da *mbulunga*, um refresco localmente apreciado.

O artesanato, particularmente desenvolvido em épocas anteriores e que servia apenas para satisfazer o âmbito doméstico, é actualmente vendido ou trocado para colmatar algumas dificuldades destas populações. A troca é efectuada utilizando como medida ou padrão referencial recipientes uma vez que não possuem balanças. Para o efeito, enche-se a vasilha que se pretende trocar com o produto pretendido.

No entanto os *muila*, confeccionam algumas vasilhas com um certo formato e que servem de medida de capacidade. Um dos exemplos é o recipiente de 15 quilos (*ocionguelo*) utilizado para quantificar cereais, farinha, frutos e outros produtos.

3.6.4. O LEITE AZEDO (*OMAVELE*)

O leite azedo (*omavele*) constitui um elemento fundamental na dieta das populações agro-pastoris do sul de Angola. O seu consumo está associado a saberes tradicionais e dinâmicas regulatórias. A ordenha (*okukanda*) normalmente é efectuada pelos homens²⁴, mas a laboração do leite é feita por todos, embora para as mulheres haja restrições em determinada altura²⁵.

Após a ordenha, o leite passa para mãos femininas para ser introduzido na cabaça (*onthenda*) de azedamento²⁶ (*okululissa*). Logo a seguir, a cabaça é colocada em lugar próprio, exposta ao sol, onde se efectua o processo. Normalmente é necessário um dia para que se consiga obter um leite azedo com a qualidade por eles desejada. Provado e aprovado é redistribuído pelos membros da família. Porém, é à pessoa mais importante do agregado familiar, que cabe a primeira porção. Normalmente esta pessoa é a mulher mais velha (seguramente, a mãe ou a sogra do marido), depois o homem mais velho. Quando estes idosos vivem fora deste lar, a sua porção é-lhes enviada. Em entrevista com *Tokele* (2009), foi assegurado que este comportamento se deve sobretudo a alguns factores:

- 1) Os bois geralmente são herdados; 2) quando tiverem sido adquiridos pelo dono do *eumbo*, este deve esta proeza aos seus pais ou tios, que o educaram e proporcionaram condições para o efeito; 3) além do respeito e da gratidão, este deve mostrar que tem carácter e espírito de partilha. Só assim poderá contar com a bênção dos anciãos e dos *nohande*.

Além disso, o momento do consumo do leite azedo constitui para estas populações, em certa medida, um momento de significativo regozijo, porque também demonstra o crescimento do rebanho. Quem tiver leite azedo tem nos primeiros dias visitas importantes de amigos, parentes mais próximos e até de chefes de aldeia. É um momento que congrega elementos pertencentes às redes de solidariedade. Aproveitam para saudar e felicitar o proprietário, aproveitando igualmente o momento para falar de assuntos diversos, problemas e alegrias, trocar impressões, pedir e dar conselhos, propor negócios, etc.

O consumo do leite azedo envolve o asseguramento da qualidade das redes de solidariedade que combinam valores culturais/civilizacionais e patrimoniais, tendentes a favorecer o reforço da coesão e da confiança. Há também na prática de consumo do leite azedo uma especificidade ligada a sabores e aromas. Isto está relacionado com a preparação do respectivo recipiente antes de ser introduzido o leite fresco. Estas populações deixam sempre um pouco do leite anterior para funcionar como

²⁴ Por vezes as mulheres também o fazem.

²⁵ Há condicionalismos ligados ao estado físico das mulheres.

²⁶ Existem variadas formas de cabaça e cada uma com determinada forma e função. Assim, cada género tem um nome diferente. A cabaça de água e a de *bulunga* são denominadas de *onthenda*, a cabaça de *makau-onkhela* é denominada *ocipopo*.

fermento (*onthahy*). Este procedimento conduz também à produção de manteiga (*ongundi/onthunda*) que cumpre além de funções alimentares, funções curativas e também cosméticas.

A preparação de cremes corporais e para o cabelo tem uma certa relevância no seio familiar e comunitário. Dependendo do excedente produzido, novos rendimentos podem ser adquiridos para suprir outras dificuldades e, do mesmo modo, verifica-se uma função ritualista semelhante ao processo do leite azedo. A diferença é que no caso do leite azedo é verificada uma mobilização masculina enquanto no caso da manteiga trata-se de uma propensão feminina. Consta-se neste caso, a presença de um ritual que mobiliza as redes restritas de solidariedade e de confiança. Estar presente neste momento é também assegurar a presença noutros momentos, de comemoração e de tristeza. É prestar homenagem, reconhecimento e solidariedade.

Como se referiu anteriormente, a manteiga tem também funções curativas, normalmente para o tratamento de doenças específicas em bebés. É útil para massajar a barriguinha do bebé quando se pensa que ele tem cólicas. Serve também para tratar os bebés que nascem com a fontanela aberta. Misturada com determinado tipo de ervas reduzidas a pó a manteiga é aplicada na fontanela do recém-nascido e a sua cabeça é envolvida com um lenço para uma boa fixação. Este preparado é efectuado por pessoa experiente – a *ndjali* - normalmente a parteira ou a pediatra da aldeia. Por isso, torna-se imperioso que as mulheres não dispersem a manteiga, tentando conservá-la o máximo de tempo que puderem, sobretudo se nas redondezas os detentores de gado não forem muitos. Qualquer grávida tem a preocupação de considerar este aspecto, pois ela própria também precisa desse produto para as massagens no seu ventre durante os meses de gestação.

As massagens suaves melhoram a circulação sanguínea e evitam as estrias. Para estas mulheres é importante cuidarem de si, da sua estética e da sua imagem. Dado que andam descobertas ou semi-descobertas, o desleixo em relação a esses cuidados pode ser notado pelos demais membros da família e/ou vizinhos, resultando daí insinuações ou elogios, conforme o aspecto que apresentem. Quando isso acontece no sentido negativo fica manchado, além da família, também o marido, dado que isto revela a falta de preparação da mulher grávida.

Para o efeito, a mulher grávida é submetida a uma discreta supervisão pela *ndjali* ou outra mulher adulta, para garantir o cumprimento das recomendações que lhe têm sido feitas.

3.6.5. A KIXIKILA

Segundo Neto (2004), o termo em língua nacional *kimbundo* parece significar contribuição monetária para um fim colectivo, sendo a versão angolana daquilo que a literatura económica denomina de rosca (Rotating Savings and Credit Associations). É um sistema informal de poupança e crédito que as pessoas de baixos rendimentos, sobretudo das zonas periurbanas, têm adoptado para fazer face a

algumas das suas necessidades básicas ou ainda para financiamento de pequenas actividades económicas.

A *kixikila* em Cabinda toma o nome de *dikêlemba*, *likelemba* ou *ndiâkani* (Milando, 2003: 333). Segundo Neto (2004), o termo *dikêlemba* é usado também entre os Bakongo, ao passo que entre os *Umbundo* utiliza-se o termo *ocinyemo*. Entre os *Muïla*, o termo usado é *ocissanguela*, que significa associação, ou a acção de se associar. No meio urbano, e em períodos críticos, entre os assalariados e entre colegas de profissão e de empresa, é comum verificar-se esta prática. Os associados, que raras vezes vão além de três, revezam-se no recebimento do salário. Se forem apenas dois, quer dizer que um elemento recebe o seu salário mais o salário do outro e aguardará um mês até que possa novamente receber o salário do colega. Recebem-se dois salários num mês e fica-se um mês sem receber e se forem três aguardam-se dois meses, e assim por diante. O processo segue rotativamente até que se dissolva, se necessário for, da mesma forma como foi criado, por iniciativa de ambos, sem acordo escrito. Tudo é combinado pelos intervenientes e acordado na base da amizade e da confiança.

Esta actuação demonstra a capacidade e criatividade na busca de soluções para as necessidades de sobrevivência. Surgem assim respostas criativas, constituindo alternativas e promovendo novas dinâmicas. O salário recebido desta forma permite às famílias abastecerem-se de víveres que suportam o mês em espera e nalguns casos, com a continuação deste sistema, pode-se até adquirir um ou outro electrodoméstico ou ainda contribuir de forma desafogada para a construção de uma “casa”. Na realidade, este processo oferece algumas vantagens, pois permite resolver problemas de ordem imediata e imprevistos como por exemplo casos de doença.

Nas comunidades rurais *muïla* observa-se que a prática da *cissanguela* como estratégia é usada há muitos anos, não sob a forma monetária, mas constituindo uma forma de capital social. Por exemplo, é comum pedir-se algo a um familiar, parente, amigo ou até vizinho, algo que tenha como finalidade criar bases de sustentabilidade. Assim existe a prática de se “dar” um pintainho a alguém, a uma criança, a uma jovem casada, a uma amiga, parente, etc., com a função de o criar e fazer reproduzir. Isto exige uma certa responsabilidade para manter a confiança que existe entre estas pessoas. Por vezes e dependendo do sucesso pode ser devolvido não um pintainho, mas dois, dos quais, normalmente, e de preferência, uma fêmea. O mesmo se aplica aos casos de animais como porcos cuja reprodução é também múltipla. Alcançado o objectivo, agradece-se ao dono do rebanho com um novo animal. Não importa o tempo que isto leva (a reprodução), importa sim que se honre o compromisso. No entanto, esta é uma acção que não é obrigatória e que se verifica apenas em certos círculos.

Uma outra estratégia consiste em que um proprietário de gado retire do seu rebanho uma vaca (ou mais) e a entregue a alguém para a incluir no rebanho deste, o qual vai aproveitando o leite e afins. Esta prática, denominada *okupakessa*, pode ser da iniciativa de um e de outro, ou seja, de quem

entrega ou de quem recebe o animal, com o objectivo não só de o fazer reproduzir num ambiente com melhores condições, ajudar o outro, mas também com o objectivo de fugir à cobiça. Assim, o dono, mais tarde, pode recuperar o animal ou os animais daí resultantes, pois a ele pertencem por direito. Para os grandes proprietários de gado que outrora podiam ter até trezentas ou mais cabeças (Esterman, 1971: 21), dividiam o rebanho em manadas de quarenta cabeças e confiava-os a um parente uterino menos rico. Também podiam contratar pastores qualificados cujo pagamento era a oferta de um a vitela. Esterman (1971: 22) denomina-os de curraleiros rústicos dos quais se podia exigir um domínio acerca das formas e tipos de pastoreio, conhecimentos veterinários e suportar as ausências de casa em épocas de transumância. Ter gado é ser detentor de *ovipako*. Entre os *muila*, homem que se preze tem de ter posses (sobretudo gado e mantimentos).

Ainda sobre este aspecto o mesmo procedimento verifica-se no âmbito da agricultura e normalmente na época das sementeiras. Se alguém não tiver sementes suficientes e com certa qualidade e as for pedir, devolve-as depois das colheitas, mas de forma acrescida. Tal procedimento aplica-se aos que necessitam de pequenas quantidades, entre 1 a 2 quilos. Pedir sementes (*ombuto*) não é o mesmo que pedir comida, daí que se faça sempre a devolução que pode ser acrescida, embora nem sempre isto aconteça, pois depende da confiança entre as pessoas e das condições em que decorre o cultivo. As condições de chuva são determinantes para um maior ou menor sucesso agrícola. Outra prática é verificada quando alguém tem muitas terras para lavrar e apenas os bois para uma charrua, o que levaria muito tempo a preparar as terras. Nestas circunstâncias, o indivíduo em questão associa-se a outro e com os bois de ambos e a sua charrua lavram primeiro as terras de um e depois as de outro, poupando tempo e esforços. Verificam-se assim estratégias baseadas na confiança, solidariedade e ajuda mútua.

Estas estratégias são verificadas apenas entre as redes em que cada um se integra, sejam redes familiares, de parentesco ou de amizade e são aplicadas obedecendo aos critérios de obrigações e prestação de favores. Por exemplo, entre as mulheres o compromisso de manifestação de amizade e confiança é feito comendo uma pequena quantidade de gindungo (picante- *onondungo*) acertada por elas e por testemunhas. Enquanto mastigam o gindungo não podem mostrar qualquer sinal do ardor e desconforto que ele provoca. Este acto sela esta amizade e envolve as protagonistas num compromisso de participação, socorro, protecção e até para guardar segredos. Estas mulheres passam a denominar-se *kaúto*.

Em caso de necessidade de realização de certos tipos de trabalho que exigem participação da comunidade a *kaúto* não pode faltar. Caso ela esteja impossibilitada toma a iniciativa de se justificar antecipadamente ou de se fazer representar. A comunidade valoriza esta forma de amizade, pois que se foi suportado o sabor picante do gindungo significa que se habilitou a prestar o seu apoio nos mais diversos aspectos. É assim cumprido o juramento de manutenção de uma amizade.

Normalmente as famílias que têm um membro assalariado conseguem aumentar as suas posses com a compra de gado. O salário é assim convertido em bens que constituem um investimento a médio prazo. Famílias que usam esta forma de investimento têm uma base alimentar assegurada, uma vez que podem beneficiar do leite, do estrume e da força animal para os diversos trabalhos no campo, aumentando noutra perspectiva o prestígio da família dentro da comunidade que integram. Esta forma também é usada apenas por alguns indivíduos, normalmente aqueles que continuam com os laços de parentesco ou de amizade, ao contrário de outros que os rompem por variadas razões. Motivos como a feitiçaria, aparecimento de doenças, despedimentos no trabalho, etc., são comumente evocados como principais factores dessa ruptura, justificada pela inveja. Deste modo, muitos preferem desligar-se totalmente das redes de parentesco, incorporando-se apenas em redes de vizinhança e amizade, deixando os costumes tradicionais e a partir daí guiando-se apenas pelas regras modernas.

3.6.6. A NDYULUKA

A actividade agrícola é praticada entre os *muila* em simultâneo com a criação de gado. Para trabalhar as suas parcelas de forma a garantir uma boa colheita e na incapacidade de o fazerem sozinhos recorrem à ajuda da vizinhança e não só. Para o efeito praticam a *ndyuluka*, estratégia que tem como resultado a solução rápida em várias actividades. Esta estratégia constitui por isso um fenómeno essencial das zonas rurais. É uma forma “tradicional de trabalho comum para fins de entre-ajuda” (Silva, 1966: 25). Trata-se de uma estratégia de maximização de tempo e de recursos, cuja lógica permite aumentar os rendimentos e reforçar a coesão social.

A actividade é geralmente organizada pelas mulheres que dominam as táticas operativas para o efeito. Rege-se por princípios como a cooperação, a confiança, a solidariedade e a redistribuição. Caracteriza-se por um trabalho em conjunto, onde participam por vezes até indivíduos de outras aldeias e visitantes que antecipadamente foram prevenidos através de um aviso/convite que normalmente é efectuado pelas crianças andando de casa em casa. O visitante, ou seja, o hóspede, participa também para mostrar-se grato pelo acolhimento, mostrar que é sociável, que respeita as tradições e sobretudo para mostrar que não é preguiçoso. Este recurso à vizinhança responde ao carácter da vida partilhada nas aldeias rurais, pois a proximidade das habitações e dos campos exige múltiplos contactos humanos que realçam o respeito e a solidariedade, herdados dos seus ancestrais. É neste ambiente de ajuda mútua que se inculcam conhecimentos, se transmitem os valores comportamentais e morais, o respeito, a contribuição, a participação e a sociabilidade. O momento serve de igual modo para fazer reparos e passar informação de interesse da comunidade. Desenvolvem-se neste ambiente conversas animadas, canta-se e contam-se anedotas para fazer correr o tempo e afastar o cansaço.

No final do trabalho todos os participantes são convidados a beber o *makau*, ou seja, *onkhela*²⁷. Esta é uma bebida típica dos *muíla*, preparada a partir de um cereal, a *massambala*, que passa por uma preparação rigorosa e só depois servirá para a confecção do *onkhela*. Este trabalho é desenvolvido geralmente em colectivo, recorrendo a cantigas revitalizantes. Assim, a *ndyuluka* envolve elementos dos vários sexos, dependendo da especificidade do trabalho. O que importa é a presença das pessoas. Assim, numa aldeia o mais importante é a participação de um elemento de cada casa, sem distinção de sexo. Todos sem excepção contam com o mesmo favor, solucionando assim a falta de mão-de-obra e a falta de recursos ou dinheiro para pagar em espécie se tivessem de usar trabalho remunerado.

Os adolescentes também participam nestas actividades, em representação do adulto que por motivos de força maior não pôde honrar a sua presença. Cada participante leva consigo a sua ferramenta de trabalho, mas o dono da lavra prepara sempre mais instrumentos para que possa aproveitar o trabalho até de quem esteja de passagem e assim o deseje.

Os idosos são os mais beneficiados com esta prática, não tendo já a mesma energia de outrora, mas gozando de reputação e respeito no seio da comunidade, as suas lavras não são abandonadas, elas continuam a produzir sob a tutela de um filho, irmão ou outro parente. O mesmo se passa com as viúvas, doentes e órfãos, que muitas vezes estão entregues à solidariedade parental e/da comunidade. Apesar destes idosos não poderem trabalhar, continuam a ser os gestores dos rendimentos daí provenientes. São eles que fazem a repartição do que é destinado para consumo, do que pode ser considerado para a semente e do que é designado para reserva, e esta decisão é respeitada. Assim, o estatuto e a posição social do indivíduo parecem ter um certo impacto na reprodução da estrutura económica e social, facto já abordado no capítulo anterior.

As crianças são educadas desde cedo a tomar contacto com estas actividades, pois a sua inserção na vida da comunidade passa pela participação em trabalhos deste género. As normas instituídas são transmitidas oralmente de geração em geração, através de contos, canções, provérbios, adivinhas, enquanto se desenvolvem certas actividades. Para elas são reservados trabalhos menores, como as sementeiras e a *sacha*. A *ndyuluka* onde elas participam é normalmente composta de poucos adultos, dois ou três, que normalmente são mulheres e têm por função orientar a execução do trabalho,

²⁷ Esta bebida tradicionalmente é denominada *onkhela*. A palavra *macau* surge na época colonial. Também é utilizada com mais frequência no meio urbano ou na sua periferia. Resulta da presença de lojas que vendiam produtos provenientes de Macau que na época já tinham fama de produtos de qualidade inferior e baratos. Por exemplo algumas roupas facilmente perdiam a cor depois da primeira lavagem e os sapatos descolavam sem terem sido usados em demasia. As populações *muíla* das periferias do meio urbano que sendo menos abastadas faziam uso dessas lojas e consumiam *onkhela* produzida sem o rigor do meio rural tiveram a oportunidade de o aplicar à sua bebida. Não tendo os ingredientes completos para a confecionarem substituíam-nos por outros, o que alterava a sua qualidade, resultando daí a substituição do termo *onkhela* por *makau*.

mostrando e explicando como se organiza e realiza, bem como a sua importância. Terminado o trabalho, elas também têm o privilégio de tomar uma bebida, um tipo de refresco designado *ombulunga*, ou uma refeição de milho cozido designada *omukundya* ou então de milho torrado denominada *ononkhangue*.

O trabalho realizado nestes moldes constitui então aquilo a que se chama *ondyuluka*, e a forma de recompensar/retribuir as pessoas pelo trabalho prestado é efectuada pelo *ndyambi*, ou seja, a bebida tomada nestes moldes, como recompensa pela participação no trabalho colectivo. Ela toma a designação de *ndyambi* por se considerar que tem mais um carácter de confraternização que de agradecimento.

Com esta actividade não só se estabelecem laços com múltiplas finalidades, mas sobretudo desenvolvem-se e fortalecem-se as relações de vizinhança, cria-se e reforça-se a confiança, aumentando a eficácia do trabalho, e permite-se também o intercâmbio de experiências e saberes, assim como ajuda a enfrentar, com a melhor disposição, a dureza do trabalho, tirando proveito das sinergias resultantes da união de esforços. Tendo em conta que as comunidades aldeãs são realidades eminentemente complexas, onde factos sociais múltiplos interagem intensa e constantemente (Jordana, 1999: 67), nascem também, por esta via, outros laços sociais de confiança mútua, que conduzem a outras formas de solidariedade. O espaço de manifestação destes laços ultrapassa, por vezes, os limites estritos de uma aldeia.

Desta prática, desta estratégia, pode-se considerar que resulta a valorização de uma cooperação alargada vista muito mais no sentido de constituir um princípio de estruturação da coesão das solidariedades sociais do que apenas uma forma de gestão de recursos, ultrapassando assim “o simples quadro dos trabalhos agrícolas” (Segurado, 1983: 66).

A *ndyuluka* é uma estratégia também verificada noutros trabalhos que não sejam da lavoura. É aplicada na construção de casas, normalmente na produção dos adobes, onde participam adultos de ambos os sexos e também adolescentes. As mulheres geralmente transportam a água necessária e outros componentes como o capim enquanto os homens confeccionam os adobes. É assim que na periferia do meio urbano as famílias se conseguem organizar e construir mais rapidamente as suas casas, livrando-se das rendas em habitações mais cómodas mas muito mais caras.

Enquanto as comunidades rurais se esforçaram sempre por manter entre si relações amistosas, com elevado sentido de entreajuda nos trabalhos de lavoura, apascentamento do gado, etc., este espírito de cooperação designado *okulikuatessako* entre os *muíla* (entreajuda) é uma característica nos dias de hoje que se vai perdendo entre os cidadãos devido às influências e transformações porque estão passando. Apesar destas mudanças, destas transformações, ainda existem locais onde estas tarefas são executadas conjugando esforços de vizinhos, parentes e amigos, constituindo assim um indicativo seguro do sentido da vida comunitária.

Em Angola esta actividade é usada em quase todo o país, tomando designações diferentes consoante a língua e a região. Por exemplo, em Cabinda esta actividade corresponde ao *kitembo* (Milando: 2003). Dado o seu carácter de ajuda mútua, cooperação e solidariedade, também ultrapassa as fronteiras angolanas e é encontrada noutros países como no Congo (Mayoukou: 1994) e com a mesma designação usada em Cabinda. Em Cabo Verde, acções semelhantes a este tipo de estratégia tomam o nome de *djuda* e *djunta-mon* (Couto, 2001: 141).

As práticas de entreatajuda e solidariedade são empreendidas em muitos contextos. Nas sociedades agro-pastoris não basta ter gado, nem terras. Para fazer produzir com eficácia estas terras é necessário empreender um conjunto de modalidades que se baseiam sempre na ajuda mútua e na solidariedade. Por exemplo, a carroça é um meio de transporte com certa utilidade nestas comunidades. Possuir uma carroça eleva a consideração e posição na família e também na comunidade. Por isso, a carroça é também muito solicitada pelos vizinhos e/ou parentes para suprir as suas dificuldades nos diversos tipos de actividade. Ela é usada no transporte do estrume, no transporte dos mantimentos, no transporte de lenha e de água. À semelhança da carroça, a zorra tem também o mesmo interesse e importância para estas comunidades. O detentor destes meios, além do prestígio, consegue angariar recursos provenientes do seu aluguer ou do seu empréstimo.

Outra estratégia consiste em partir em grupo para a floresta em épocas de caça, épocas de recollecção e épocas de pesca. Normalmente, nas caçadas participam os jovens, que se organizam para o efeito. O resultado, dependendo da quantidade, é repartido pelos integrantes do grupo. Se a caça tiver sido abundante reparte-se a carne ou as peças que se levam para casa, e no caso de ter sido insignificante faz-se uma refeição para os integrantes do grupo. No caso da pesca e da recollecção, normalmente participam só mulheres, podendo ser de todas as idades. No que toca à pesca, o procedimento é o mesmo, mas quanto à recollecção, cada uma leva o que conseguiu para si.

Estas estratégias têm uma multiplicidade de vantagens, pois que as pessoas ao partirem em grupo para a floresta afastam o receio de se perderem ou de serem atacadas por animais ferozes ou por alguém mal-intencionado. Podem passar mais tempo na floresta e aproveitar melhor a recollecção, diminui a possibilidade de colher algo venenoso, uma vez que podem trocar impressões e o trabalho é efectuado de forma mais animada. O objectivo da recollecção, da pesca e da caça é normalmente a diversificação da dieta e o aproveitamento do que a Natureza oferece de forma equilibrada, pois ao partir em grupo evita-se abater animais menores ou colher produtos de forma a prejudicar o seu rejuvenescimento. Normalmente, os frutos, os cogumelos e os bichos aqui recolhidos são preparados também para as épocas de escassez, constituindo assim uma reserva alimentar, conforme foi referido anteriormente. Esta prática constitui um processo de aprendizagem em que se transmitem os conhecimentos in loco.

3.6.7. O KILAPI

O termo *kilapi* parece ter origem na língua nacional *kikongo*. Das entrevistas efectuadas²⁸ apurou-se que a prática surge com o fenómeno da colonização e com as vendas. Os africanos, não podendo pagar de imediato, podiam comprar mediante o apontamento das suas despesas, efectuadas com o lápis pelo comerciante ou dono da loja. O radical “lapi” provém da palavra lápis. Daí tornou-se corrente o termo e o uso do *kilapi* (apontar, pôr na conta). Depois da independência a prática de concessão de créditos nas lojas desapareceu, mas continuou a ser usada no quotidiano das populações.

Entre os *Muíla*, a prática é usada sobretudo no mercado informal, para se adquirir produtos de primeira necessidade e produtos que permitem aos negociantes no sector informal, vendedores ambulantes e outros, dar seguimento ao seu negócio para não “morrer”, não “cair” ou seja, não falir. Assim, quem vende açúcar, quem vende cerveja, quem vende fruta, etc., tem os seus clientes que recebem o produto que após ter sido vendido, entregam o dinheiro ao dono e levam novos produtos. Esta forma permite às pessoas iletradas, com pouca instrução e desempregadas que, por conseguinte, têm maiores dificuldades de aceder aos créditos oficiais, realizar as despesas pontuais, e assegurar o seu pequeno negócio como forma de sobrevivência.

Por fim pode-se constatar que todas estas dinâmicas/estratégias, *okussamba ku Huku*, *kixikila*, *kilapi*, *ndyuluka*, têm alguns efeitos positivos. As suas vantagens são verificáveis pelo facto de as populações estudadas terem afirmado que vão continuar a usá-las como forma de aumento dos seus rendimentos. Através destas práticas muitas famílias puderam sair da situação de crise para uma situação estável. Mas nem todas as famílias podem usar este recurso, pois a confiança na pessoa é importante e, como ficou atrás referido, tudo é feito com base neste critério, a confiança.

Estas estratégias constituem os pilares da organização da sociedade rural *muíla* e podem ser consideradas pré-coloniais. Destacam-se sobretudo pela sua capacidade de resolver problemas de âmbito social, comunitário, de grupo ou individual, e de poder produzir melhorias nas condições de vida dos seus integrantes. Dado que estas estratégias rurais são utilizadas com mais frequência e rigor em localidades onde o papel do Estado é por vezes limitado e até “desconhecido”, as populações não prescindem da sua utilização. Elas enquadram-se no tipo de configurações sociais (Elias, 2005: 21) que dão sustento à existência dessas comunidades e à sua sobrevivência. Enquanto as populações localizadas mais na periferia dos centros urbanos conhecem dificuldades com maior rapidez, estas, porém, devido à sua sabedoria, são as que menos sofrem ou que demoram mais a ser afectadas. Por

²⁸ Esta entrevista foi realizada em 2004 no âmbito do mestrado em Estudos Africanos. Tratando-se de uma interpretação kikongo, os depoimentos foram prestados por três anciãos dessa etnia e naturais da província do Uíge. Trata-se da sra Maria, do Sr António e do sr Pacheco.

isso, muitas vezes, quando se encontram em situações críticas, as entidades vocacionadas para tratamento de situações de emergência demoram a percebê-lo.

Neste contexto, as estratégias de sobrevivência enquadram iniciativas que desde longa data são aplicadas em situações mais críticas, como é o caso do recurso a parentes e amigos, que por vezes se localizam a grandes distâncias do meio urbano, daí que as relações rural-urbano pareçam ter um certo peso na resolução de algumas dificuldades de cariz imediato e que exigem meios monetários. Em determinadas situações de carência, a posse de valores monetários dá alguma esperança às famílias, aos parentes ou aos indivíduos que se encontram numa situação de aflição. Ainda que a utilização do dinheiro não seja vista como a melhor forma para solucionar o caso pode ser aceite como caução.

As populações rurais *muila* empregam uma diversidade de estratégias que se interligam com o meio urbano. Ao dinheiro proveniente do meio urbano estão associadas mecanismos relativos a diversos produtos sobretudo artesanais e alimentares que se conjugam numa dimensão circulatória. Portanto, há uma diversidade de elementos em circulação nas duas arenas Lynch (2005), cuja relação é em primeiro lugar o intercâmbio de natureza simbólica antes de ser monetária. Um simbolismo que se reforça pela crença na confiança.

No contexto em análise vivenciaram-se momentos de crise em que as populações tinham que reorganizar as suas vidas com novos recursos. Fizeram por isso renascer estratégias antigas e que dinamizaram também o funcionamento das redes e seus circuitos. Trata-se de um período crítico ou sensível (Scott: 1986) em que as populações estiveram expostas a ambientes que interromperam a sequência normal das suas actividades e do seu desenvolvimento provocando algumas mudanças. Por exemplo o encerramento de lojas nas zonas rurais por inerência da guerra somado à carência de produtos industrializados e à desvalorização da moeda implicava que as populações se sujeitassem à troca directa. Durante um certo período desapareceram as relações monetário-mercantis. Foram reactivadas para fazer face a esta situação as estratégias de produção e reprodução que longamente centralizadas pelo *eumbo* se justapunham ou que se combinavam como dimensão colectiva da organização comunitária. Tais estratégias a que se recorre incorporando as redes urbano-rurais destinam-se a multiplicar as hipóteses de gerir os recursos de acordo com a conjuntura em que as populações estavam inseridas e também dar um sentido de continuidade. São recriados deste modo os rituais e manifestações culturais colectivas ao mesmo tempo que se abandonam outras que no momento parecem inviáveis e valoriza-se a adaptação com um certo acento prístino da tradição. Trata-se de esforços persistentes para defender os seus interesses e as suas formas de resistência de rotinas através de uma “combinação de actividades” (Perret, 1995: 78).

3.6.8. OKUPAHULA

Entre os membros de uma mesma comunidade existem pequenos grupos que se regem pela confiança e pela solidariedade. *Okupahula* é um procedimento que integra acções relativas ao estado de saúde das pessoas. Familiares e amigos, próximos ou distantes, e que têm alguma obrigação para com alguém que se encontre em situação desfavorável, por ter sofrido algum dano ou perda, visitam-no regularmente e apoiam-no em certas necessidades, caso se justifique. As visitas têm como objectivo principal saber como o indivíduo se sente, se está a melhorar ou a piorar e quais são as suas preocupações relativamente à sua organização doméstica. Pode dar-se o caso de precisar que o ajudem nas suas tarefas do quotidiano, tanto na lavoura como no tratamento do gado. Neste caso, entre os seus amigos e familiares são organizadas as tarefas no sentido de não permitir que se percam colheitas ou animais. Este procedimento é tido como prestação de socorro e manifesta a confiança e a solidariedade para com o outro. Enquadra-se no espírito da reciprocidade pois que não é pago nem cobrado mas retribuído conscientemente.

Nesta situação estão também integradas as mulheres parturientes (*ovamwali*). Estas depois de terem dado à luz, recebem alguns presentes e são visitadas com frequência na primeira semana depois do parto ou até que a criança tenha sido submetida ao ritual do pita-pondye. Estes presentes geralmente, são constituídos por bens alimentares, particularmente cereais que devem fazer parte da dieta da parturiente. As visitas têm o intuito de felicitar a *mwali*, conhecer o recém-nascido e encorajá-la para a nova tarefa de mãe, sobretudo se se tratar de uma unípara.

3.7. ORGANIZAÇÃO E HIERARQUIA NA SOCIEDADE MUÍLA

Os *Muíla* são um grupo banto caracterizado por uma organização social que assenta numa divisão matrilinear de filiação relacionada com o que geralmente se designa por sistema de parentesco (*ocisoko*). Os *Muíla* concebem os laços de consanguinidade tendo em conta a relação do indivíduo, independentemente do seu género, com a sua mãe. Essa relação social e consanguínea é merecedora de respeito da comunidade (Esterman: 1960). Assim sendo, o sistema matrilinear rege-se pela sucessão do sobrinho uterino. Este sistema garante a solidariedade estabelecida ao nível dos laços consanguíneos matrilineares, a propriedade da terra e a herança de outros bens. Da mesma forma, a atribuição de nomes entre os *Muíla*, na sua forma típica e tradicional, encerra mecanismos que indicam o carácter matrilinear obedecendo à pertença de grupo linhageiro matrilinear, pertença a uma mãe, recurso cíclico do grupo linhageiro.

Quando uma sociedade alcança num momento da sua história condições capazes de engendrar a auto-suficiência, cria também ela própria as condições da sua hierarquização (Andjembé, 2006: 51). Tais condições são baseadas também nas relações de dependência e interdependência (Elias: 1994).

Neste sentido a posição hierárquica dos chefes bantus baseia-se simultaneamente no direito ancestral e numa concepção religiosa e mística imbuída de sacralidade (Altuna:1985). O chefe desempenha uma função fundamental no grupo e é tido pela comunidade como o guia e guardião das suas tradições. Tradicionalmente, a chefia pertence à linhagem que a comunidade reconhece. Por este facto, só pode ser chefe quem prove que descende em linha directa do fundador do grupo. Provada a sua descendência, o chefe reúne assim as condições para assumir a função que lhe é confiada não só pela comunidade como também pelos ancestrais. Entre os *muila* a linhagem é matrilinear.

Actualmente notam-se algumas mudanças nos critérios de sucessão e de entronização dos chefes tradicionais. Tais mudanças foram-se processando desde o tempo colonial, atendendo à necessidade de adequar as suas funções aos interesses dos governos aos quais as autoridades tradicionais se submetem e devem respeito. O caso *muila* não foge à regra, a situação evidencia que os *Hamba* perderam parcialmente a sua importância, tal como os sobas e os seculos²⁹. Porém, marginalmente (relativamente a linhagem verdadeira e aos nohande), continuam activos na medida em que se torna oportuno desempenhar com algum rigor as diversas funções administrativas e ritualistas. Continuam a representar as populações das suas comunidades, a defendê-las e a negociar o seu enquadramento nos programas de desenvolvimento definidos pelo Estado e/ou pelas ONG. Chegam a substituir em certa medida o Estado e o Governo (nas regiões onde ainda estão ausentes) e continuam a gozar da confiança dessas comunidades.

O papel de intermediários que desempenham na resolução de conflitos entre as populações ou entre estas e o Estado bem como os julgamentos tradicionais (*onomphela*) que fazem alcançou um nível que merece por parte das populações rurais a sua confiança. Representam-nas em vários sectores da vida social, económica e até política. Coadjuvados por secretários são remunerados através de uma tabela salarial nacional. Este tratamento, coloca-os numa posição relativamente estável. O uso da farda passa a mensagem de respeito quando comparada à farda da polícia nacional ou do exército.

No período colonial as autoridades tradicionais (sobas) recebiam regalias pecuniárias advindas da sua prestação nos contractos e na recolha de impostos bem como na organização da mão de obra para as administrações coloniais. Porém ao menor incumprimento ou desleixo ou ainda resistência, as autoridades tradicionais eram penalizadas (Florêncio, 2010: 214/215).

De facto, as autoridades tradicionais ressurgem agora como um agente regulador não só da sua comunidade mas também nas administrações municipais e até nos governos provinciais. Muitas vezes são chamadas a participar nas reuniões de carácter urgente e importante não só pelas

²⁹ Actualmente não existe nenhum *Hamba* entre os *muila*. Razões ligadas à feitiçaria interromperam a sucessão na sequência de mortes rápidas dos últimos *Hamba*. No trabalho de campo percebeu-se que os indicados para assumir o cargo recusam-no alegando ter medo porque não têm confirmação da real linhagem. A *ombala* situada na comuna do Jau (município da Chibia) permanece sem *Hamba*.

organizações administrativas mas também partidárias (do partido no poder). Elas desempenham um papel triplo ou mesmo múltiplo. Florêncio (2008: 370) refere que o ressurgimento das autoridades tradicionais em 1990, na África subsariana relaciona-se directamente com a crise dos Estados africanos independentes que se expressa numa incapacidade em controlarem e gerirem partes significativas dos seus territórios e das suas populações.

A instituição matrimonial *muíla* atribui aos *Hamba* a possibilidade de escolha das suas mulheres. Os *Hamba* são geralmente polígamos e constituem uma autoridade no seio da família e da linhagem. O seu poder está ligado a uma legitimidade puramente parental, e sobretudo a uma instituição ritual. O costume *muíla* atribui a escolha do cônjuge à família e não ao homem, mas o *Hamba* tem a prerrogativa de fazer a sua escolha.

Apesar das mudanças, esta sociedade valoriza os padrões antigos de relacionamento familiar. Algumas mulheres que não se casam beneficiam da protecção de redes familiares. Alguns homens continuam a assumir o papel de tutores dos familiares que apresentam carências. É neste contexto que se pode entender como muitas mulheres solteiras ou viúvas, mães ou tias, podem contar com assistência familiar, que se traduz em oferta de abrigo, de agregação ao núcleo familiar de irmãos, tios, sobrinhos, ou apenas auxílios financeiros/materiais que lhes viabilizam a existência e a sobrevivência- por exemplo, a terra para cultivar.

As posições que cada elemento da família ocupa no sistema do parentesco, no círculo familiar e nos valores colectivos são imprescindíveis para a compreensão do carácter familiar. A dinâmica dessas famílias extrapola a lógica produtiva, uma vez que precisam de elaborar estratégias reprodutivas, principalmente naquelas em que se reforça a vontade do grupo em continuar a aumentar o património, em especial através da criação de gado e do cultivo da terra, tendo em conta a dinâmica da esfera produtiva.

A composição familiar, a relação entre pessoas para trabalhar e pessoas para alimentar condiciona os demais factores produtivos (terra e capital), como a área plantada, a base técnica, a relação com o mercado, a incorporação de ajuda, o número de familiares em trabalho extra-agrícola e não agrícola, entre outros. As populações africanas viveram longos séculos em migrações, na luta constante com a natureza o que tornava necessário mais gente para ajudar nas guerras que iam travando pelo caminho também contra as feras. Deste modo era também necessário organizarem-se para produzir e alimentar os guerreiros, seja através da recolção, seja através da pesca fluvial ou da lavoura (cf. Santos, 1963: 18).

Na óptica de Andjembé (2006: 62-63), o sistema familiar de produção apoia-se nas relações sociais de parentesco e de solidariedade. Nos processos de organização do trabalho, os adultos (homens e mulheres) constituem os principais participantes e coordenadores da força de trabalho no qual os velhos, as crianças e os adolescentes são indispensáveis, para além da necessária ajuda de parentes, vizinhos e amigos, particularmente nas sementeiras e nas colheitas.

A importância do *eumbo* enquanto local de conservação e transmissão do património familiar é relevante, considerando que é portadora dos direitos e deveres formais (uso da água e terrenos baldios, representação da família em determinadas cerimónias), além de constituir-se como principal agente do processo de socialização de dependência mútua nas diferentes fases da vida, desde criança até adulto, e de apoio e solidariedade com os novos membros. Os *Muíla* obtêm a sua autoridade de uma legitimidade ancestral, entendendo que eles são os representantes da linhagem e das grandes famílias.

3.7.1. A HIERARQUIA HOMEM-MULHER

A divisão social dos papéis não assenta em factores biológicos, é essencialmente cultural. Nas sociedades rurais agrícolas ou agro-pastoris a relação entre família, trabalho e economia é explícita. Os indivíduos reconhecem que a pertença familiar e o trabalho estão interligados, pelo que a divisão do trabalho é, antes de mais, uma divisão de trabalho na família.

No conjunto das sociedades tradicionais, o homem toma mais livremente o seu tempo que a mulher. Entre os *Muíla*, a divisão do trabalho é complexa embora algumas actividades se dividam por sexo e por idade. Por exemplo, os homens desbastam as matas e lavram a terra enquanto as mulheres semeiam, plantam e sacham. Porém, o homem também está muito envolvido nestas tarefas, e esta divisão corresponde a uma lógica de organização comunitária que se tem mantido por várias gerações.

Com esta forma de organização as populações podem interagir umas com as outras, mas dentro da lógica comunitária e com todos aqueles indivíduos que fazem parte do *eumbo* participando nas tarefas de uns e outros, quando necessário e/ou solicitado, evidenciando assim, na óptica de Sahlins (1984: 1988), um sentimento de solidariedade.

Além disso, as mulheres e os homens não usam os recursos da mesma maneira. Alguns recursos são controlados pelo homem, outros pela mulher não se verificando a existência de conflitos relativamente ao uso desses recursos.

Entre as tarefas da mulher encontram-se as ligadas com a socialização da família. A mulher é também a primeira responsável pela formação moral e espiritual da criança. A socialização da criança do meio rural é marcada pela participação desde muito cedo no trabalho do campo e na lida da casa. Desde cedo as crianças aprendem aptidões e competências para o trabalho agro-pastoril e artesanal, para além de outros comportamentos. Acompanhando a família desde tenra idade para os campos, dão os primeiros passos aprendendo a distinguir as plantas, as ervas e os nomes de animais e a perpetuar saberes que de outro modo seriam perdidos. A sua participação no trabalho familiar constitui um meio indispensável para a sua integração na sociedade rural e no respeito pelos códigos e valores de conduta que lhe foram ensinados. O seu manual é a experiência praticável no dia-a-dia.

Pinto observa que “a socialização é um processo universal/experimentado com as particularidades de cada contexto” (1995:116), através do qual o ser humano cresce, no interior da sua cultura, sendo por meio dele que a criança, o adolescente, o jovem e o adulto são paulatinamente e progressivamente postos em contacto com o mundo simbólico que é o tecido da cultura da sua própria comunidade ou do seu grupo social, ou do seu grupo de referência (Pinto, 1995: 117). A socialização é além de tudo, um processo dinâmico.

Para Cherckaouí (1994: 37), socializar significa converter, ou seja:

Transformar um indivíduo de ser associal num ser social inculcando-lhe categorias de pensamento e um pensamento de ideias, crenças tradições, valores morais, profissionais ou de classe dos quais alguns são irreversíveis e outros pelo contrário mudam em função de novas aprendizagens e de situações vividas.

As mulheres detêm um papel importante na estrutura familiar e comunitária. São as que mais sofrem os efeitos das adversidades como a escassez de bens de primeira necessidade, as calamidades e os conflitos (directos e indirectos) e sacrificam-se como responsáveis pela provisão de alimentos a seus filhos, parentes idosos e doentes quando os homens da família se ausentam para a guerra ou estão detidos/presos, desaparecidos ou mortos. De uma maneira geral, a ausência do homem aumenta a insegurança, podendo desestruturar os sistemas tradicionais que estabelecem a relação entre os géneros. Neste contexto cabe à mulher e aos demais membros do *eumbo* assegurar a continuidade das tarefas e gestão que eram da responsabilidade de quem partiu. Apesar de um conjunto de dificuldades e transtornos que isto encerra as mulheres procuram empenhar-se com mais afinco nas questões de sobrevivência (cf. Jurado, 2009: 237).

Segundo Tiriba (2004), as mulheres, culturalmente educadas para serem responsáveis pela casa, fazem de tudo para tornar o lar sustentável. Para Zaluar (2002), a mulher e dona de casa é quem gere o orçamento destinado ao consumo do colectivo do grupo doméstico (Zaluar, 2002: 100-105). No caso em estudo, não se trata de um orçamento mas de bens consumíveis, excedentários e domésticos. Assim, a satisfação das necessidades básicas pressupõe a construção de redes de solidariedade primárias e/ou comunitárias, tanto no âmbito da produção como fora dela. Isto reflecte-se na necessidade de ganhos, criando “em termos de padrões culturais de relacionamento uma solidariedade ao nível do grupo doméstico ou mesmo da família extensa” (2002: 99). As necessidades de sobrevivência obrigam à cooperação não só de todos os membros da família conjugal, mas também de outros parentes a ela agregados.

Entretanto, as mulheres dedicam-se, para além das actividades domésticas e cuidados à família, às actividades produtivas baseadas no cultivo e a actividades ligadas à cerâmica e ao artesanato. Nas lavras trabalham indiferentemente homens e mulheres. Saliente-se que o homem não está, como a mulher, tão sujeito aos trabalhos domésticos e da lavoura como a sementeira, a recollecção, a

transformação dos produtos agrícolas para o consumo. Ambos desempenham em grande medida outras ocupações com diversos fins, tanto na captação de recursos económicos, espirituais e culturais (rituais, tratamento e cura). Ainda que faltem alimentos como o leite, a carne e/ou o peixe (da responsabilidade do homem) durante vários dias, não podem nunca faltar vegetais, tubérculos, cereais, frutos e cogumelos, cujo fornecimento quotidiano é sempre tido como da responsabilidade da mulher. A mulher tem a responsabilidade de assegurar por todos os meios a alimentação ao seu marido, aos filhos e a outros dependentes. Nesta condição, a mulher é vista como ocupando a segunda posição, socialmente inferior ao homem, mas de importância capital nas relações familiares, de parentesco, de linhagem e de cariz socio-comunitário.

Contudo, o papel fundamental da mulher na manutenção do equilíbrio social é característico numa sociedade praticando a filiação matrilinear. A mulher é “ [...] mãe não somente dos homens, mas também da sociedade” (Alinhanga: 1976), facto que corresponde ao alcance dos deveres e obrigações da mulher tanto no lar como fora dele. A sua acção educativa e protectora estende-se também à comunidade que integra.

Pela sua ou ausência ou presença, as mulheres “[...] são uma bitola indispensável da qualidade e ritmo do progresso social geral, bem como da categoria, prosperidade e ascendência, de qualquer homem” (Boxer, 1997: 9).

Por isso, a transferência das mulheres do grupo de parentesco para outros grupos reveste-se de um processo da mais alta importância para a sociedade que integram e particularmente no que diz respeito às relações matrimoniais.

Assim, o casamento coloca em relação não só os indivíduos, mas todas as linhagens, ou seja, todos os membros do grupo e da linhagem. Todos eles se sentem igualmente inseridos nas responsabilidades advindas do casamento. O casamento impõe que a mulher se “desligue” da sua família de origem para incorporar a nova família, sendo necessário para tal o cumprimento da exigência de uma compensação, regulada pela escolha do cônjuge pelos adultos e pelo *alembamento*. (Esterman: 1956; Melo: 2005). Esta regra estabelece uma troca de mulheres que se faz de geração em geração entre as famílias, respeitando sempre a endogamia e a poligamia embora se verifique uma certa tolerância em relação a exogamia. A exogamia imposta pela coerção aparece como uma ruptura do dinamismo da sociedade *muila*. Tal ruptura é verificada pela influência de factores externos reforçados pela quebra da insistência das relações sociais e económicas. Esta situação pode também realçar o aspecto de algum retrocesso das relações estabelecidas anteriormente.

IV CAPÍTULO – CONTEXTO SOCIO - ESPIRITUAL

4.1. RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

Neste capítulo faz-se alusão à religião e a espiritualidade como dimensões de resiliência social. Estas dimensões podem ser apontadas como elementos operatórios para compreender os mecanismos de manutenção de uma ordem social, de punição contra os actores quando as suas condutas se desviam do padrão estabelecido pela sociedade e como mecanismos de defesa utilizados pelas populações rurais e não só em contexto de adversidade. A religião como fenómeno sociológico proporciona a manutenção da crença na solidariedade, integração e coesão dos actores sociais. Os fenómenos religiosos e espirituais têm recebido atenção de alguns estudiosos no campo da resiliência (Chauí: 2000; Moreira-Almeida, Lotufo-Neto e Koenig: 2006; Hill e Pargament: 2003; Vanistendael: 2003), considerando-os como sendo um recurso atenuante dos impactos das adversidades e das tensões. A fundamentação deriva das atribuições a um ser supremo da capacidade de auxiliar os indivíduos a suportar, dar sentido e facilitar a sua adaptação ou recuperação dos traumas sofridos. Carter (2007: 4-11) sugere que determinadas práticas sociais e culturais, particularmente rituais religiosos desempenham um papel fundamental na resiliência social, ou seja, através dos rituais criam-se laços e formam-se redes sociais. Comparando a religião com a espiritualidade pode-se dizer que a religião está ligada ao sistema institucionalizado e a espiritualidade à experiência de carácter mais individualizado. Giddens (2005: 427) refere que “as religiões envolvem um conjunto de símbolos, que invocam sentimentos de reverência ou de temor, e estão ligadas a rituais ou cerimoniais [...] dos quais participa uma comunidade de fiéis. [...], quase sempre existem seres ou objectos que inspiram atitude de temor ou admiração”. Neste sentido, a resiliência parece conter símbolos de um exercício subjectivo e objectivo da espiritualidade. Mas a espiritualidade também contém aspectos resilientes em si que por sua vez, os promove.

A vontade de viver, a esperança, o propósito para a vida, o sentido que é atribuído às situações adversas, o senso de pertença na comunidade, todos estes elementos são efeitos da vivência da espiritualidade integral e saudável. A luta pela vida não é somente o centro da espiritualidade, mas também é o sustentáculo da resiliência. As crenças espirituais influenciam os modos de enfrentar a adversidade, a experiência da dor e do sofrimento. Elas também influenciam o modo como as pessoas falam sobre a sua dor, sobre as suas crenças a respeito das suas causas e desenvolvimento futuro. Trata-se das suas atitudes em relação à capacidade de suportar o acontecimento ou de o superar e também da aceitação da mudança ou de resistência. A experiência espiritual pode constituir uma forma de sobrevivência. Bourdieu refere que “a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar das instituições da produção religiosa” (1998: 45). Durkheim (1984) argumenta que “a religião penetra toda a vida social, mas é porque a vida

social é feita quase exclusivamente de crenças e de práticas comuns, que retiram de uma adesão unânime uma intensidade muito particular” (1984: 208).

O elemento religioso é um factor de resistência ou de resiliência. Cada comunidade tem um sistema religioso próprio em que as “comunidades espirituais” estão carregadas de uma série de significações aprisionadas em estruturas de amplitude secular, que por vezes encerram testemunhos sobre as manifestações da fé localizadas nas recônditas práticas das “sensibilidades religiosas” (Braudel, 1983: 25). Na perspectiva de Braudel pode-se perceber o sentido de “forças históricas” que operam lentamente e ensejam persistências ou mutações em fenómenos complexos como a religiosidade, o que favorece a penetração do universo religioso de uma determinada época.

A religião e a religiosidade são fruto da longa duração, são elementos que não desaparecem mas que são reconstruídos e revividos e é este reviver que surge como processo de transmutação de religião em espiritualidade. Espiritualidade refere-se a uma questão de natureza pessoal, como resposta a aspectos fundamentais da vida, relacionamento com o sagrado ou com o transcendente, o qual pode (ou não) levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e à formação de comunidades (Siqueira, 2008:428). O ser humano procura compreender e explicar a sua vida através de um conjunto de crenças que também envolvem condutas sociais [...] e assim se a religião produz cultura e influência, ela também sofre impacto dessa mesma cultura [...] (Wilges, 1994: 12).

No quotidiano das populações em geral e relativamente a necessidade da sobrevivência, as pessoas, conforme se afigure o caso têm abandonado ou secularizado alguns dos seus valores, de suas aspirações e de suas motivações, além de individualizar as experiências que tinham um carácter social inicialmente (Silva, 2008: 770).

A partir de perspectivas de sobrevivência e num ambiente hostil as populações podem apropriar-se de uma nova religião como por exemplo o que aconteceu com o catolicismo introduzido na época colonial, verificando-se assim uma dupla pertença e um assumir de novas configurações, por um lado uma mistura e não uma predominância da religião ou o abandono completo da primeira fruto de violência e de mútuas influências. Em certos casos, os valores culturais e religiosos africanos são vividos numa simbiose com as práticas católicas (Silva, 1991: 106) ou outras. A religião, para Chauí (2000: 380), é um vínculo entre o profano e o sagrado, isto é, entre a Natureza (água, fogo, ar, animais, etc.) e as divindades que nela habitam. Durkheim (1989: 79) concebe a religião como “ um sistema solidário de crenças [...] e de práticas, relativas a coisas sagradas e que une numa mesma comunidade moral [...], todos os que a ela aderem [...]. Neste sentido a religião aparenta ser algo eminentemente colectivo. Wilges e Colombo (1996: 15) consideram a religião como um conjunto de leis e ritos que visam atingir um poder que o homem considera supremo, do qual é dependente e mantém uma relação dependente e com o qual tem um relacionamento e obtém favores. Trata-se neste caso de questões sagradas, exercidas no seio de uma instituição, ligadas às estruturas formais, rígidas, dogmáticas e principalmente relacionadas às questões do além-morte (religião e salvação).

Na concepção de Moreira-Almeida, Lotufo-Neto e Koenig (2006), a espiritualidade refere-se a uma questão de natureza pessoal, para a compreensão de respostas, à questão fundamental da vida, sobre o seu significado, da qual pode resultar o desenvolvimento de rituais religiosos.

No entender de Hill e Pargament (2003), a espiritualidade está ligada a aspectos subjectivos da experiência de busca pelo sagrado, processo através do qual as pessoas procuram descobrir e, nalguns casos, transformar aquilo que há de sagrado nas suas vidas. A religiosidade destaca-se como um factor que pode proteger o indivíduo que enfrenta situações extremas, caracterizadas como circunstâncias em que a individualidade e a humanidade são violentamente atingidas. Nestas circunstâncias e na versão de Marcus e Rozemberg (1975), a religião pode contribuir para manter a coesão, a continuidade e a auto-estima. A religiosidade aparece como um reservatório de significados que auxiliam e protegem as pessoas, enquanto o mundo exterior agride a sua existência física e psicológica.

A religião proporciona um certo grau de compreensão do fenómeno, previsibilidade e segurança. A espiritualidade é uma ligação do indivíduo com um sentido de poder superior ou supremo, refere-se ao não material ou substância invisível comum a todos os elementos do universo (Schiele: 2000). A espiritualidade aparece como “a essência da sobrevivência do ser humano”, a força que se reforça através do colectivo, das experiências comuns. Ela coloca-se por vezes no centro do desenvolvimento humano, exercendo grande influência no desenvolvimento cognitivo e emocional (Schiele, 2000: 77). A espiritualidade africana é centrada no mundo oculto e invisível e serve como forma de resistência. Constitui, por isso, uma ferramenta para solução e para cura, uma estratégia para a saúde e o bem-estar social. É notório em alguns autores (Turner: 1991, Esterman: 1960; Santos: 1969; Monteiro, 1994: 249), o destaque para a dedução de que os seres humanos estão ligados ao seu ambiente, incluindo todos os outros seres. Salientam que os seres vivos são considerados dependentes uns dos outros para a sobrevivência e para o crescimento físico, social e espiritual. Neste sentido, destaca-se o relacionamento com os outros, cuja prática resulta em indivíduos com um sentido de vida direccionado para a família, para a comunidade. Os indivíduos ligados pela fé capacitam-se para suportar as adversidades com esperança no futuro. No entanto, a presença da fé “não garante, por si só, a resiliência, embora “[...] a fé possa ser considerada o factor de protecção[...] para o enfrentamento das situações adversas que se apresentam” (Barlach, 2005: 13). A fé religiosa procura explicações, mas ela mesma não é objecto de explicação. A sua racionalidade situa-se na própria capacidade de esclarecer. Dá sentido à vida, na medida em que a interpreta. A fé religiosa não depende de uma prova ou de uma justificação filosófica. “Uma fé é antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, transporte do indivíduo acima de si mesmo” (Minayo, 1994: 68).

A linguagem religiosa trabalha com símbolos, e símbolos não se diluem num sistema filosófico argumentativo. O acto religioso caracteriza-se por uma certeza da presença daquele a quem se dirige na oração (Zilles, 2006: 241) e seja crente ou não, são estes actos que permitem viver e conviver

dentro do critério da exploração espiritual e religiosa, descobrindo cada vez mais a realidade, incluindo o cumprimento dos compromissos que se estabelecem com os outros indivíduos, com a vida e com a Natureza. Daí que no fundo, a espiritualidade seja um realismo em profundidade (Vanistendael, 2003: 22).

Zilles alude à religião como sendo “[...] antes de tudo, uma forma da vida humana. É a interpretação de uma vivência humana, que pertence aos bens culturais como uma parte mais preciosa daquilo que o homem construiu na terra. Refere-se ao encontro vivencial do homem com a realidade sagrada a qual determina sua conduta” (2006: 243). É partindo dessa acepção que Frankel (1997: 80) conclui que “a vida humana tem sentido, sempre e em todas as circunstâncias”. O autor considera que “muitas vezes é justamente uma situação exterior extremamente difícil que dá à pessoa a oportunidade de crescer interiormente para além de si mesma” (Frankel, 1992: 22).

4.2. OS NOHANDE (ESPÍRITOS BONS)

Os *Muila* crêem na existência de Deus (*Huko*), consideram-no um “ente supremo” e crêem também em outras divindades como os *nohande* e os *vilulu* (espíritos maus). Acreditam no feitiço e na magia. Estabelecem a diferença entre *Huko* e os *nohande*. Entendem que *Huko* é o supremo, embora não o temam, tal como temem aos espíritos, e é a estes que oferecem sacrifícios ou realizam festas (Esterman: 1960; Silva: 1966).

Para os *Muila*, *Huko* é tido como autoridade única e infalível. Consideram que o mundo dos espíritos e o mundo dos homens são parte de um só organismo, duas partes intimamente dependentes uma da outra mas que existe uma comunhão entre ambas, constante e inevitável (Esterman: 1960; Santos: 1969).

Os *nohande*, são considerados membros da família e do grupo, geralmente concebidos como espíritos protectores que orientam de certa maneira a vida dos parentes ainda em vida. São vistos como sendo intermediários da relação destes com *Huko*. Equivalem em certa medida à designação ou categoria de “anjos bons”. Em certas circunstâncias aflitivas, comemorativas ou de desespero, os *nohande* são evocados na tentativa de se resolverem/superarem os problemas, as preocupações, ao nível individual, familiar ou comunitário. Estes apelos aos *nohande* são também feitos para desvendar a origem dos males. A existência do mal é sempre atribuída aos *vilulu*, detentores de forças maléficas, principais causadores de doenças, de mortes, desequilíbrios e infortúnios de abrangência restrita ou alargada. As situações que envolvem os *nohande* e os *vilulu* são detectadas através do *cimbanda* e/ou do *citapi*. Por esse intermédio chega-se a perceber o tipo de acção maléfica efectuada pelo *nganga*. Este é considerado “um agente típico do mal” (Melo, 2005: 40).

Entre os *Muila*, *Huko* é o criador e senhor do Mundo e igualmente providente. Apesar disso, os *Muila* preocupam-se com os espíritos. O seu contacto com *Huko* é efectivado através dos *nohande*

que exercem uma forte influência como intermediários. A respeito desta intermediação e a sua ligação ao meio ambiente, vários autores têm-na referido (Monteiro, 1994: 251; Santos, 1969: 323; Deschamps, 1970: 68, Areia, 1974: 205) afirmando a sua influência recíproca.

Foi apurado através das entrevistas que *Huko* é tido entre os *Muila* como bom e justo, associado aos fenómenos da tempestade e da chuva, da saúde e da fartura. É ele que concede através dos espíritos o dom da magia, da adivinhação, da produção da chuva e da cura aos humanos. Os *nohande* participam no processo de impedimento de malefícios como as doenças, os infortúnios. Em situações de infelicidade tais como a morte responsabilizam os *vilulu* e os *nganga*. A morte para os *Muila* é um estado de vida diminuída na forma de espírito, capaz de vir animar um novo ser humano, ou apenas susceptível de continuar, como tal, a conviver com a família na manutenção de perpetuidade da linhagem (Esterman: 1960; Santos: 1969). Como refere Segalen (2000: 46), “a morte é sempre a manifestação de uma desordem que em todas as culturas é acompanhada de gestos autorizando a retomada do censo normal de vida”.

4.3. OS DOMÍNIOS DA *UMBANDA/UANGA* COMO DIMENSÃO DE RESILIÊNCIA

4.3.1. A *UMBANDA*

O termo *umbanda* pode ser relacionado com a palavra *kimbanda/cimbanda*. *Cimbanda* transmite a ideia de um profissional da medicina tradicional. Trata-se de um curandeiro. Boltanski (1989: 62) refere que o curandeiro “é um membro das classes populares de cujo modo de vida e de pensamento ele participa”. Portanto não é um elemento desvinculado da sociedade.

A *umbanda* é uma instituição antiga e é preservada pelas populações rurais através da sua cultura, transmitida oralmente de geração em geração. Porém a sua prática enquadra-se no domínio da espiritualidade. É utilizada nas cerimónias de cura, na investidura do *cimbanda*, na satisfação dos desejos dos *nohande*³⁰, ou seja, é a profissão e a prática de cura (Gomes, 2004a: 162). A *umbanda* consiste na evocação dos espíritos e na manipulação da força mágico-religiosa de forma positiva, para o bem da comunidade.

O domínio da prática da *umbanda* normalmente é limitado a determinadas pessoas cujo poder lhes é transmitido pelos *nohande* que é passado de geração em geração também para pessoas escolhidas (Gomes, 2004a: 167). O *cimbanda* também recorre aos seus colegas quando doente ou possuído pelos *vilulu*³¹, pois que nem sempre ele se pode tratar ou automedicar.

Por vezes, confundida com a feitiçaria, a *umbanda* foi condenada e a sua prática chegou mesmo a ser proibida, inicialmente pelas autoridades coloniais e seguidamente pelo Estado angolano, mormente nos primeiros anos de independência, mas, apesar dos factos, a sua prática tem

³⁰ *Onohande* (os espíritos bons).

³¹ *Ovilulu* (os maus espíritos).

permanecido de forma activa por diversas razões. Também em alguns casos ela é confundida pelas próprias populações com a feitiçaria. Para certos indivíduos ir a um *cimbanda* é o mesmo que ir a um *nganga*. Em cada situação, necessidade, desejo, desgraça, ambição, profissão, riqueza ou pobreza, há sempre recurso aos feitiços. Entre os *Muila* a feitiçaria é denominada *uanga* e quem a pratica recebe o nome de *nganga*. A *uanga* está normalmente dotada de princípios de maleficência, ao passo que a *umbanda* se rege por princípios de beneficência.

A acusação de feitiçaria constitui quase sempre nestas comunidades, um acto de gravidade levando a situações de ressarcimento quando não se comprove a verdade. Ao comprovar-se o facto, a solução passa em primeiro lugar para a efectivação dos devidos reparos e punições. Quando não comprovado o feitiço o acusado exige também que seja submetido a um ritual de purificação. O *nganga* geralmente não é um elemento desejável. A comunidade não o vê de uma forma geral com bons olhos, por isso é sempre evitado, uma vez que hasteia receios, desassossegos e temores. Ser conotado como feiticeiro tem implicações e por isso mesmo a sua existência geralmente surge mais ou menos de forma fechada. Ainda que se saiba que alguém é feiticeiro, constitui sempre um certo risco mencioná-lo, abordá-lo e referi-lo. Só os mais audaciosos conseguem estabelecer e manter uma certa relação com ele.

Na opinião de Santos (1969), “o feiticeiro em África é quase onipotente. Tem o dom da ubiquidade, pode tornar-se invisível, actua à distância, caminha, com a velocidade do pensamento, voa se for preciso” (1969: 432-433). Na sua opinião, o feiticeiro tem poderes para tudo. Poderes sobrenaturais mas maléficos, provocando nos outros pesadelos, aflições, doenças, morte violenta, insucessos nas culturas, na caça, na pesca, no negócio, no emprego, nos estudos, enfim...

O *nganga* só se dedica à prática de acções maléficas, desastrosas. A *uanga*, é tida como a “ciência do mal”, é adquirida de livre vontade ou imposta quando se estabelece uma revelação, em sonho ou doença. Portanto, conforme as circunstâncias, é conferido poder pela alma de um antepassado que pode ter sido também feiticeiro.

Há, contudo, supostos peritos em interpretações de presságios, maus e bons. Daí o “respeito” e/ou temor sobretudo por animais rastejantes e voadores, principalmente aos que raramente se podem encontrar ou ser encontrados em determinada posição, circunstância ou lugar. Dependendo de cada caso o indivíduo decide a sua aproximação ou não, expressa o sentimento de alegria, esperança ou desespero. Por exemplo para certas pessoas uma borboleta branca ao voar insistentemente sobre alguém é sinal de que terá boas notícias ou uma visita de alguém muito estimado. Uma cobra que mostre apenas a parte central do corpo mantendo a cabeça e a cauda na toca representa a morte de um membro da família, uma águia que sobrevoe o eumbo e cuja sombra passe sobre crianças estas poderão sofrer de paralisia infantil. Apesar destes sinais poderem ser interpretados de forma credível as conseqüências são sempre atribuídas à acção do *nganga*.

A consulta da diversa literatura permitiu constatar que a feitiçaria tornou-se um termo vulgar, usado para definir os males que afectavam as sociedades (as doenças, os maus negócios, as mortes, etc.). Ao ser violada a proibição do exercício da feitiçaria e da *umbanda* em geral, as pessoas eram severamente castigadas; contudo, as populações regem-se por padrões tradicionais próprios que se reflectem nos seus sistemas de crenças, de valores e dinâmicas manifestas no quotidiano apesar das influências externas e internas com determinado poder e, como tal, a feitiçaria permaneceu, sobreviveu.

Actualmente, a *umbanda* é designada por algumas entidades e autoridades governamentais como medicina alternativa. Tendo em conta a sua longevidade em oposição à recente medicina moderna, para as populações rurais, a *umbanda* não é tida como medicina alternativa, antes pelo contrário. Ela é a medicina que esteve e continua presente no seu quotidiano e utilizada tendo em conta as suas crenças e também pela exiguidade de serviços públicos de saúde, hospitais e seus profissionais, nas suas zonas de residência.

A *umbanda* e a *uanga* são exercidas por diferentes profissionais. Tais profissionais são especializados tendo em conta o carácter da sua actividade na comunidade. Há por isso curandeiros, terapeutas e adivinhos. São profissões que em certa medida, podem ser exercidas tanto por homens como por mulheres. A discriminação relativa a este ofício reside no facto de mulheres serem tratadas por mulheres e homens por homens, embora nem sempre isso seja possível. Por exemplo os partos só são realizados por mulheres (*ndjalis*) e doenças do fórum sexual só são tratadas por elemento de sexo diferente se não existir outro.

Pelo que se apurou no trabalho de campo, há também mulheres terapeutas e adivinhas. Porém, as mulheres terapeutas, na sua maioria, atendem crianças, mulheres e mulheres grávidas. São pediatras e ginecologistas, nutricionistas e parteiras, massagistas, psicólogas e enfermeiras. Dedicam-se a estas profissões, cuidando do bem-estar da família e da comunidade, qualidade que lhes confere reputação e respeito. No contexto de Angola, que continua a integrar políticas de desenvolvimento assimétricas e desiguais, as populações rurais são as mais penalizadas. A ausência de políticas mais abrangentes para a solução dos vários problemas levam a que as populações aliviem o seu sofrimento através de práticas locais ancestrais. A prática da *umbanda* é assim reforçada pela exiguidade de postos de saúde, hospitais e seus profissionais.

Nesta perspectiva a *umbanda* não é exercida ao acaso. Ela constitui um elemento social e cultural capaz de explicar o processo que possa contribuir para o sistema social e espiritual da sociedade que integram, do grupo, da família e do indivíduo. Ela surge como um elemento regulador das sociedades rurais adequando o seu modo de vida e a sua cultura, de forma a tirarem proveito a nível social, económico e até político.

Estas populações apelam aos espíritos dos antepassados quando algum facto perturba a vida quotidiana do grupo para que possa falar sobre aquele que ocasiona a desgraça e assim possa

estabelecer-se a ordem normal do seu universo. A *umbanda* tem uma função protectora e neutralizadora dos efeitos das forças maléficas que provocam desgraças à comunidade, por exemplo quando se sente ameaçada (doente) ou se interroga sobre a origem de alguma perturbação que afecta o estado normal das suas rotinas (uma seca, por exemplo). Portanto, para os *Muila* é a máxima força a que podem recorrer. Ao mesmo tempo, a acção da *umbanda* exerce também um certo papel de controlo social sobre algo que contrarie as normas estabelecidas pelo grupo, quer dizer, pode ser utilizada para infligir castigo a quem não actue em favor da ordem social.

Os *nohande* e os *vilulu* –“actores invisíveis” (cf. Milando: 2007b) são espíritos de antepassados. Aos primeiros atribuem-se a protecção, a dotação de habilidades, poderes especiais e sorte. Protegem os seus parentes e previnem-nos através de mensagens comunicadas por intermédio de sonhos. Os *Muila* concebem o Mundo como um conjunto de forças invisíveis que interagem entre si. O trio *nganga-cimbanda-citapi* (feiticeiro, curandeiro e adivinho) forma o núcleo duro da *umbanda*, já que constituem os pilares fundamentais, com reconhecimento e apoio social, a que se recorre em caso de querer contrariar alguma força que altere o “equilíbrio” do seu mundo. São mecanismos de luta e de controlo social sobre aquilo que vai contra a ordem estabelecida. Daí que perdurem no tempo e no espaço, por muitas influências e mudanças que se tenham produzido nesta população em particular e também em várias outras.

A função do *cimbanda* é curar os tipos de doença do seu domínio, especialmente as mais graves que requerem ser controladas com poder. Há diferença entre doenças graves e menos graves. Nas graves, geralmente os *Muila* entendem que interferem forças mais poderosas que requerem normalmente a intervenção do poder do *cimbanda*. Estas forças poderosas causadoras de doenças graves que só podem ser tratadas pela *umbanda* procedem do mundo da *uanga*, introduzido por espíritos malévolos.

De outro modo, as doenças menos graves podem ser tratadas em casa, num âmbito doméstico. Estas, enquanto não forem graves, consideram-se normais e não necessitam de ser combatidas por um especialista ou pelo *cimbanda* familiar³². Geralmente as populações rurais têm um domínio sobre os medicamentos tradicionais, domésticos, baseados na fitoterapia e fazem uso do seu conhecimento prático para tratar das doenças que conhecem. Só recorrem ao especialista quando a doença não é facilmente identificável e tratável a nível doméstico, ou seja quando se torna necessário que o *citapi* interprete a doença, a sua causa, ou quando a enfermidade que se pensava ser pequena é grande, relacionada com forças poderosas que a causam. Para os *Muila*, a doença grave procede de actores externos, de forças e “actores invisíveis” (cf. Milando: 2007b).

Nesta conformidade, torna-se imprescindível desfazer e anular os efeitos ocasionados pela acção dos *nganga* para que a vítima não continue a padecer de sintomas que a podem levar à morte. A

³² Cada grupo familiar possui um *cimbanda* de família (tal como o médico de família) em quem os indivíduos confiam.

tarefa do *cimbanda* é interferir na acção destas forças maléficas e esconder a vítima do seu agressor. O *cimbanda*, o *citapi* e o *nganga* são “especialistas” que se encontram entre dois mundos: o mundo invisível e o mundo real. Todos eles têm a tarefa de tentar perceber as coisas do mundo oculto porque, e na óptica destas populações, as desgraças que as afectam, são geralmente provocadas por forças e seres que não se podem ver. Ambos têm a capacidade de “ver” e desvendar as realidades ocultas do Mundo graças ao dom da “dupla visão” (Santos: 1969).

Estes indivíduos são considerados como tendo a mente “aberta” para que se torne possível conectar-se com as forças do mundo oculto, os “actores invisíveis do desenvolvimento” (cf. Milando: 2007b), quando se torne necessário. O *cimbanda* tem poder para curar, para controlar e enfrentar as forças invisíveis que ocasionam o mal. Possui a capacidade de remediar o mal. Os *citapi* e os *cimbanda* têm conhecimentos de etnobotânica e a sua própria força permite-lhes invocar e dominar o poder curativo destes elementos.

Em qualquer acto de cura, o *cimbanda* utiliza com frequência as plantas medicinais colhidas na floresta, ao redor de sua casa, em zonas mais distantes ou ainda na sua lavra. Algumas destas plantas são cultivadas e tratadas, por serem raras e preciosas, sendo por vezes até cobiçadas entre curandeiros, e não divulgadas. Neste sentido certos adivinhos ao identificarem o tipo de doença que afecta algum paciente recomendam-no a procurar um *cimbanda* específico. Mas para além de uma simples cura com ervas e plantas, os *cimbanda* complementam rituais e conhecimentos etnomedicinais. A sua função é despertar ou activar a potência de cada elemento vegetal ou animal que tem determinadas propriedades curativas.

Os *Muila* crêem no poder efectivo destes três actores e do mesmo modo crêem na transcendência dos seus antepassados. Assim, os *cimbanda* e os *citapi* gozam de apoio social, fundamentalmente assinalado pelas múltiplas aplicações sobre o uso dos seus conhecimentos de cura e pelo reconhecimento de que sanam as forças maléficas que provocam o mal. Intervêm quando as doenças se agravam, bem como se reconhece que controlam as forças benéficas que favorecem o restabelecimento da saúde do doente. Deste modo percebe-se também que daqui radica a legitimação social do seu poder.

As populações padecendo das consequências de alguma alteração do seu equilíbrio desejam ser assistidos por alguém que tenha as suas mesmas concepções e crenças, que possa ajudar a enfrentar aquilo que provoca o mal. Por isso, não dispensam a consulta ao *citapi* para descobrirem o que os aflige, nem o tratamento pelo *cimbanda*.

A *umbanda* é uma prática que engloba sempre e na maioria dos casos o processo de adivinhação, *okutapessa* na língua *muila*. Neste processo, os deuses e os antepassados são invocados através do *citapi*, no sentido de se esclarecer quem é o malfeitor, quais as causas e que procedimentos seguir para sanar o mal que pode ter afectado o indivíduo, a família e/ou a comunidade. Silva (2004),

no estudo que desenvolveu sobre as cestas de adivinhação entre os Luvale³³ considera que a adivinhação constitui “um modo de saber que facilita a acção”, que permite uma “[...] actividade de certeza”. Para a autora, “[...] a razão de ser da adivinhação é facultar conhecimento aos clientes” (Silva, 2004: 47). Nesta base, o *cimbanda* pode empreender a terapia de cura e executar o ritual com alguma certeza e segurança.

Okutapessa é uma prática que é realizada entre os *Muila* através de várias formas e técnicas, ou seja utilizando diversos produtos, objectos e/ou instrumentos como por exemplo o espelho, a água, a areia, animais de grande ou pequeno porte (galinha, cabrito, boi), por vezes animais raros na zona (ovelhas, aves brancas, etc.) consoante a gravidade e preocupação, e ainda através de várias outras formas. Nesta acção, tanto o *cimbanda* como o *citapi* são sempre auxiliados por um aprendiz com ligações familiares ou linhageiras, garantindo e conservando assim os segredos específicos e necessários à profissão.

A interacção entre o *citapi* e o paciente visa identificar o problema que aflige o último e estabelecer os procedimentos rituais capazes de retirar a “sujidade espiritual”. Sendo estes rituais de limpeza, de purificação e de ressocialização, o paciente quase sempre logra a sua inserção mais equilibrada no meio social a que pertence, efectuando-se novas “sessões” de análise e síntese intuitiva quando se oferecem resistências ou mesmo diferenças adicionais. Os rituais nesta perspectiva procuram sempre a conquista do bem-estar social.

A reestruturação da parentela a partir de códigos de conduta, de sobrevivência com base nas redes familiares, de parentesco, de amizade e de vizinhança requer uma crescente intervenção de entidades e “forças abstractas” – “actores invisíveis” (cf. Milando: 2007b) – situadas e pensadas na dimensão do “outro mundo distante”. Assim, a adivinhação exerce a centralidade no atendimento dos pacientes. O desempenho terapêutico efectuado pelo *cimbanda* verifica-se tanto no tratamento de sintomas de fundo psicossomático como no tratamento de doenças fisicamente observadas. Neste sentido, a sintomatologia obtém assistência na farmacopeia de plantas e raízes, produtos derivados de animais e outras associações mágico-secretas.

Ao trio *citapi-cimbanda-nganga* soma-se a vítima ou paciente. Se os três sobrevivem através de uma interdependência, o quarto elemento, porém, é também indispensável para a sua existência. Assim se estabelecem relações imediatas de produção e reprodução que culminam em configurações duradouras. O vínculo por vezes permanece para o resto da vida, tornando-se o trio de confiança pelo paciente (vítima, acusado) e vice-versa. Estas relações de interdependência envolvem assim um tipo de capital social e económico, uma vez que as relações podem até ascender para relações mais próximas. Por exemplo, o trio pode passar a ser consultado e solicitado em diversas circunstâncias que envolvem o mesmo indivíduo (doença, infertilidade, trabalho, negócio, morte, rituais, etc.).

³³ Os Luvale são um grupo étnico do Sudeste angolano.

4.3.2. OS RITUAIS E A UMBANDA

Os seres humanos impõem restrições e limites para evitar o caos, por meio de actos rituais. Tais rituais são usados para organizar o espaço e o tempo em ciclos culturais e regulamentar as esferas de acção de rotinas. Essas acções de rotina formam rituais que fornecem o controlo dos aspectos sociais da vida quotidiana.

O conceito de ritual tem sido usado associado na maioria das vezes apenas aos domínios do transcendental e do sagrado, mas em muitos casos pode-se perceber que os rituais estão intrincados em complexas relações sociais. Dessa forma, os rituais envolvem uma complexa rede de conhecimentos sobre as condições anteriores. Da mesma forma as rotinas e a mitologia envolvidas nos rituais influenciam os aspectos da vida, através da história das diferentes gerações. Os rituais são importantes pelo modo como todo o grupo social celebra, mantém e renova o mundo no qual vivem. Neste sentido o conceito de Turner relativamente ao ritual salienta a necessidade de manutenção da ordem social para promover a coesão do grupo através performance de algum comportamento simbólico (Turner, 1967: 38-39).

Os rituais ilustram a coesão dos indivíduos como grupo social. Além de servirem como apoio ao *status*, combinam convenientemente a prática e o símbolo, em situações específicas. Constituem um mecanismo de auto-regulação, dado que permitem assegurar “a continuidade, o desenvolvimento e a preservação do sistema, apesar dos contínuos e interessantes intercâmbios com o meio ambiente” (Freitag, 1985: 140).

São vistos com interesse pelos *Muila*, desde que não lesem a comunidade e o ser humano e produzam ou contribuam para o bem-estar social e promovam a coesão, tendo em conta que a sociedade tem mecanismos para controlar as influências externas e internas que possam ameaçar o seu “equilíbrio”. O sistema social *muila* tem a tendência de conservar e reproduzir as acções práticas ritualistas, mas também aceitar algumas inovações, enfrentar tensões que podem revitalizar o seu sistema social, desde que as mudanças sociais não atinjam demasiado as estruturas e consigam manter o *status quo*. É assim que os rituais passam a dar sentido de continuidade, favorecendo as regras e os procedimentos seguidos em determinados contextos, pois através dos rituais os *Muila* desenvolvem mecanismos de enfrentamento mais efectivos, para lidar com as adversidades, (cf. Segalen, 2000: 23).

Os rituais são definidos como um padrão formal e prescrito de comportamento cultural com ou sem benefício imediato para o indivíduo. Eles são integrantes de todos os grupos humanos e são usualmente entendidos como um fenómeno social que oferece segurança e beneficia a comunidade, pois se constituem em acções que transmitem o conhecimento e as práticas tradicionais. “Os rituais assumem a dupla função de defender e separar qualidades novas com a abonação do grupo inteiro” (Segalen, 2000: 39).

Os rituais reflectem claramente os valores estabelecidos nas regras e nas normas. Um ritual é uma forma específica de comunicação humana, um processo pelo qual a ideologia é criada. A ideologia surge como algo que ninguém pode desafiar e o ritual adequado assegura que os indivíduos permaneçam protegidos. A sua compreensão é criada por meio de rituais, daí a necessidade de obter um entendimento dos mecanismos desse processo.

O conceito de ritual foi descrito por Turner (1974) como uma cerimónia padronizada na qual predominam os comportamentos expressivos e simbólicos místicos, sagrados e irracionais, sobre o comportamento prático, técnico, racional e científico. Os rituais são práticas culturais, assentes em simbolismos, que servem para fortalecer os laços de coesão entre os membros de uma sociedade ou para uma adaptação mais eficaz ao meio ambiente.

4.3.3. AS DINÂMICAS RITUALISTAS

Vários são os rituais em que a *umbanda* está presente, apesar da sua especificidade (expulsão de espíritos maus). A *umbanda* lida com os “bons espíritos” que trazem a sorte e a prosperidade na vida individual e colectiva da comunidade/sociedade. Está presente no *pita pondye*, ritual em que a criança é inserida na vida da família e da comunidade e “assinala a integração socio-familiar do indivíduo reiterada pelos espíritos ancestrais” (Melo, 2005: 55), onde a criança é baptizada (*okulukua*), no *ekuendje* e no *ehyko* (ritos de iniciação masculina e feminina) e em vários outros campos.

Os rituais de cerimónia são elementos relevantes na preservação da cultura, como as celebrações, as oferendas, as cerimónias dirigidas aos *nohande*. São ritos que constituem realidades culturais associadas a representações culturais específicas. Os ritos de passagem estão associados a fases cruciais da existência humana. É com a celebração destes rituais que se transmitem os conhecimentos úteis aos seus membros. Os rituais de morte permitem a concretização do luto, facultam uma certa racionalização do acontecimento como, por exemplo, a verbalização de que não passa de um momento de transição para outro tipo de existência. Noutra dimensão, os ritos possuem um carácter compensatório face a choques e perdas.

4.3.4. RITUAIS E ESTRATÉGIAS DE INTEGRAÇÃO E REINserÇÃO

Os rituais de integração e reinserção acontecem em situações específicas. Seja para integrar um grupo ou ascender a um estatuto no primeiro caso e no segundo, geralmente quando se viveram várias situações anómalas. Na conjuntura estudada, verificou-se a uma dada altura a saída de alguns jovens para outras localidades para atender aos imperativos que o conflito prolongado exigia. Cumpridas as missões e desvinculados do serviço militar obrigatório, alguns retornaram às aldeias de

origem para reencontrarem as suas famílias e darem um novo rumo às suas vidas. Num estado alusivo a amnistia no Brasil derivada dos anos de ditadura Gonçalves faz a seguinte observação, com relação aos amnistiados:

“Voltar para casa, tentar entender o que ocorreu, saborear o prazer da liberdade, reconstruir os laços perdidos, fazer novas amizades, procurar outras ocupações, participar das lutas pela volta da democracia, casar, cuidar dos filhos, fazer terapia, estudar, enfim, retomar a vida interrompida foi uma constante para muitos atingidos” (Gonçalves, 2008: 41).

Nessa conformidade, o retorno à família, à aldeia e à comunidade é sempre um processo que atravessa uma etapa delicada, tendo em conta que por vezes o lesado encontra nesse ambiente muitas lembranças ligadas aos problemas que contribuíram para o rompimento dos vínculos familiares. Bertrand (1997) adianta que os retornos têm na sua origem dificuldades evidentes de inserção, em paralelo com a emergência de traumatismos passados. Para o autor, o retorno significa o confronto com os lugares do drama, as memórias do sofrimento, mas também uma estratégia terapêutica.

Cabrero (1988: 251) entende que a reinserção tem como objectivo dotar o indivíduo de instrumentos necessários para superar a sua dependência e integrar-se no seu contexto social específico. Lafuente (1987: 219) entende por reinserção o “ processo de vinculação efectivo e activo à realidade cultural, económica e social, que o indivíduo realiza após um período de crise com a mesma”. A reinserção assume o carácter de reconstrução das perdas e seu objectivo é a capacitação da pessoa para exercer em plenitude o seu direito à vida como integrante de uma família, grupo ou comunidade. Isto significa o estabelecimento ou o resgate de uma rede social inexistente ou comprometida pelo período do distúrbio ou da ausência.

O conceito de reinserção é vasto, porém utilizam-se estes que se adequam ao contexto do estudo. Trata-se neste ponto de perceber como as populações rurais da Humpata procedem em casos de evidência de desvios e de exclusão. O desvio é entendido como “qualquer forma de comportamento que transgrida as normas aceites e definidas por um grupo, ou por uma instituição numa dada sociedade” (Xiberras, 1996: 15).

Normalmente para a efectivação do processo de reinserção está constituído um suporte de redes familiares e de amizade que têm a função redobrada de garantir a plena inserção do indivíduo, adulto, jovem, ou criança, homem ou mulher. O objectivo é fornecer a oportunidade de construir uma trajectória normal de vida apesar de continuar a enfrentar obstáculos. A superação destes obstáculos constitui uma condição indispensável para que se possa preservar a situação social da família e também da comunidade, tendo em conta as características do contexto. Neste processo são tidos como fundamentais os mecanismos de reinserção baseados na tentativa de reconstrução dos vínculos familiares, através da reaproximação progressiva entre o indivíduo e os demais parentes, observando

uma orientação das suas acções por uma equipa constituída para o efeito. Deste modo, a inserção é feita gradualmente até que o indivíduo esteja totalmente inserido.

Estão enquadrados neste caso ex-presidiários, ex-combatentes, viúvos, divorciados e órfãos. Trata-se de uma situação em que estas condições servem para manter as famílias e a comunidade em coesão e sossego e converter a condição precária económica, social e emocional do indivíduo, num estado mais estável. Verifica-se desta forma a presença de um momento histórico e seguindo a sugestão de Santos “[...] a cada momento histórico, cada elemento muda o seu papel e a sua posição [...], e a cada momento o valor de cada qual deve ser tomado da sua relação com os demais elementos e com o todo” (1997: 9).

A equipa de suporte tem a função de fazer o acompanhamento do indivíduo em determinado período de tempo para que se possa fazer o controlo do percurso do comportamento e integração. Este indivíduo tem a função de não decepcionar o ciclo das suas redes e dos seus parentes, relacionando-se o mais que puder para mostrar a sua aptidão e capacidade de inserção, compartilhando vivências e experiências que viabilizam as possibilidades de fortalecer o padrão de relações. Normalmente nas estratégias de reinserção do indivíduo, as redes envolvidas são detentoras de credibilidade e fiabilidade, evidenciadas pelo protagonismo e pela experiência anteriores. São estas redes que facilitam o contacto com o resto da parentela e da comunidade, inteirando-se sempre do grau de desempenho e tolerância do sujeito. Cumprem com os preceitos de socialização vistos como “ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objectivo de uma sociedade ou de um sector dela” (Berguer e Luckmann, 1976: 175).

Nestas circunstâncias, são estas relações que poderão estabelecer ou determinar se o processo de reinserção ou integração foi bem conduzido e está terminado. Este tipo de integração que se revê na adaptação configura também a sua capacidade de diálogo e comunicação como factor de progresso nas relações de interdependência com as redes de apoio. Este período é marcado por bastante preocupação das famílias e da comunidade, uma vez que os coloca em *suspense*. É desejável que sejam sanadas as dificuldades de relacionamento e os conflitos, porque tal sucesso representa para ambos “um alívio”, dado que constitui uma oportunidade para evitar situações de marginalização que seriam desastrosas para todos. Assim, evitar o retorno ao estado anterior e poder transformar e melhorar a sua condição constitui uma tarefa indissociável do contexto comunitário que integra. Estão implicadas assim estratégias do foro sociabilizante ou das práticas inerentes às diversas formas de expressão cultural (Costa, 1984: 28).

Estas estratégias têm como pano de fundo a remoção das causas que estão na raiz do problema e a criação das condições de readmissão e reconciliação, pressupondo um regresso à normalidade.

A configuração familiar e comunitária acarreta responsabilidades no que diz respeito ao indivíduo, classificando-o positivamente pelo sucesso ou negativamente pelo fracasso. As classificações do indivíduo estão associadas ao seu percurso de desenvolvimento, ao seu contexto,

às influências das condições de risco, internas e externas e de adversidades. Assim, são vistos como riscos potenciais internos as condições de alcoolismo, de desemprego por preguiça e de inaptidão.

No entanto, podem encontrar-se crianças e jovens com problemas de saúde, problemas de inquietude, problemas de desvios de conduta, que normalmente são evitados ou resolvidos através da submissão aos rituais da *umbanda*, para as libertar do efeito da *uanga* e dos *vilulu*. Perante as dimensões problemáticas em questão, os riscos da delinquência, de comportamentos anti-sociais que normalmente conduzem à precariedade social são ou não ponderados pelos mais velhos e pelos parentes e familiares. O comportamento anti-social é visto como “uma vasta gama de actividades como actos agressivos, furto, vandalismo, fugas ou outros comportamentos que traduzem, de um modo geral, uma violação de normas ou de expectativas socialmente estabelecidas” (Negreiros, 2001: 12).

Neste sentido, existe um pequeno ritual denominado *okupolwa okwoko* ou *okupolwa enkhanha* (tirar a mão) normalmente efectuado a jovens com tendências de ladroagem. Na cerimónia, que normalmente não é pública, o indivíduo confessa e pede perdão aos familiares jurando deixar tais práticas e tentar comportar-se melhor. Embora a comunidade seja vedada à assistência deste ritual-tratamento, os amigos e os parentes têm conhecimento do acto, uma vez que é também do seu interesse a resolução deste mal. Na visão dos *Muila* é preciso tomar consciência de que o indivíduo sujeito a este tratamento está protegido e o melhor é tomar cuidado para que as suas anteriores redes não o iludam novamente (se se confirmar que o jovem tem más companhias). Este é também um problema de certa relevância tendo em conta que contribui para a desintegração familiar e comunitária.

A *umbanda* tem um papel importante no impedimento das desintegrações, particularmente no respeito ao bom relacionamento entre o casal e demais familiares, parentes e amigos. Por exemplo, ocorrem por vezes situações que podem levar ao divórcio, e os parentes tentam de tudo para a reconciliação. Além do aconselhamento à tolerância, à compreensão e ao perdão, estes métodos são reforçados pela *umbanda* através da realização de um ritual caracterizado por uma petição aos nohände a bênção e a harmonia para o casal. Nestas circunstâncias pode-se dizer que a *umbanda* tem por objectivo “restaurar o equilíbrio perdido ou perturbado, estabelecer uma harmonia que permite continuar a viver” (Gadamer, 1996: 130).

Outro exemplo está relacionado com a fecundidade. A infertilidade (a fertilidade - *olucito*) constitui entre os *Muila* um castigo para o homem e para a mulher. Um indivíduo estéril é desprezado e mal visto na sociedade. Esta é uma preocupação que se estende até às famílias e leva a que de imediato se recorra ao *citapi* e ao *cimbanda* a fim de tentarem superar a incapacidade reprodutiva.

Além destes, existe uma multiplicidade de rituais para atender às preocupações do quotidiano familiar e sociocomunitário, nomeadamente os relativos à viuvez, à orfandade, à inveja, ao amor, à morte, ao sucesso e a tudo quanto se considere importante para o seu bem-estar.

No contexto de guerra que Angola viveu, a prática da *umbanda* jogou um papel importante na vida destas populações, tanto para manter a saúde individual e colectiva da comunidade, como para manter a estabilidade territorial e da sua comunidade. Os perigos da guerra por vezes foram evitados com a prática da *umbanda*, através da protecção pelos espíritos dos seus antepassados, pois aos antepassados cabe o dever de proteger, orientar e corrigir os seus descendentes, estabelecendo a harmonia e o equilíbrio espiritual e social tendo em conta as redes de relações sociais (Granjo: 2007) desenvolvidas na comunidade.

Cumprir o serviço militar obrigatório no contexto do que foi a guerra em Angola levou a que as populações recorressem à *umbanda* com objectivos diversos: ou para escapar à sua integração ou, mesmo integrados, para que estivessem protegidos e confiantes quanto ao seu regresso, sem danos físicos ou mentais. O fenómeno da integração de crianças e jovens nas fileiras militares, constituiu uma preocupação das populações rurais, pois que esta faixa etária é naturalmente vulnerável e susceptível aos riscos. Sem terem adquirido os conhecimentos essenciais para transitarem para uma vida adulta por não terem em certos casos passado pelos rituais, assumem física e espiritualmente a condição de vulneráveis.

Paulilo e Bello (2002), ao analisar as vulnerabilidades nos jovens em contexto contemporâneo, referem que os rituais de passagem têm a função de preparar o indivíduo para enfrentar as mudanças, os medos e as ansiedades diante de uma nova etapa da vida. Nestas comunidades os rituais ainda permitem manter o contacto com as gerações antecedentes, ao mesmo tempo que são adquiridos importantes valores de formação, informação e autoridade, proporcionando referenciais de valores. Os rituais cumprindo esta função induzem a capacidade de amenizar os conflitos, os medos e as ansiedades, evitando uma potenciação de riscos que podem vir a ser experimentados pelos jovens.

Depois de recrutados para combater e inseridos num ambiente hostil - o da guerra - as experiências foram diferentes. Nem todos tiveram a mesma sorte: muitos dos que foram não voltaram, outros voltaram mutilados, mentalmente perturbados e outros ainda voltaram sem mazelas. Para uns e em certa medida tudo correu bem, mas o mérito é atribuído aos *nohande*, mas em caso contrário, os *vilulu* mostraram a sua preponderância. Em qualquer caso, após o regresso da vida militar é importante que o indivíduo seja submetido a um ritual de purificação, pois pensa-se que está dotado de *vilulu* que irão poluir e perturbar não só o elemento visado como também os restantes membros da família e da comunidade. O objectivo do ritual a que são submetidos os desmobilizados da guerra é o de permitir a reinserção de maneira positiva na vida activa ao nível familiar, comunitário e da sociedade em geral. Pode ser considerado em variados contextos como um “instrumento de desenvolvimento local ou luta contra a exclusão social” (Casal, 2005: 211).

Honwana (2006) e Granjo (2007) referem também o ritual de limpeza em Moçambique nos desmobilizados de guerra. Ambos consideram, tal como se tem vindo a referir, que os soldados e

os refugiados quando regressam a casa são potenciais contaminadores, e daí a convicção das famílias da necessidade de passar por um ritual de limpeza para reaverem o equilíbrio.

Noutro âmbito, a *umbanda* é utilizada entre os *muila* para fins colectivos ou comunitários. Por exemplo, na protecção dos caminhos e acessos às aldeias o uso da *umbanda* tem como objectivo principal o despiste de estranhos, impostores, assaltantes, guerrilheiros do adversário, etc. Esta estratégia de intenção colectiva confunde os indivíduos estranhos ao ponto de serem descobertos e desmascarados. Sobre esta prática existe uma lenda relativa à origem da designação da Humpata e do seu surgimento como território. As populações referem que³⁴, dois indivíduos a serviço do *Hamba* foram enviados em missão a um certo lugar, e depois de muito andarem e estarem próximo do local, encontraram uma encruzilhada que os colocou em dúvida sobre a direcção a tomar. Assim, um apontava para um desvio enquanto o outro apontava para o lado oposto, perdendo imenso tempo na discussão sobre qual seria a direcção correcta. Resolvida ou não a teimosia, ambos decidiram dar o nome de *Mpata* a esse lugar simbolizando o lugar da teimosia, que é hoje o município da Humpata, termo aportuguesado. Este termo deriva de *okupatana*, ou seja, teimar.

As questões que se levantam sobre os bloqueios que levam ao desconhecimento ou esquecimento do caminho são atribuídas à *umbanda*. *Ondjila ya tetwa ou ondjila ya telwa* ou seja, “o caminho está cortado” ou “o caminho está minado” são expressões de alerta que a população usa para se evitar certo percurso. Neste contexto, existem também indivíduos dotados de feitiços para poderem desmascarar ou desfazer estas barreiras/entraves, ou seja, se existem chaves para impedir o acesso, existem também chaves e códigos para os descodificar. Este processo leva a acreditar em feitiços mais fortes que outros, pois que levam a perder tempo, a perder a confiança e levam também à destruição e à ruína. Assim sendo, a *umbanda* é aquela que resiste enfrentando os efeitos da uanga.

4.4. RITUAIS E ESTRATÉGIAS PROPICIATÓRIAS

4.4.1. OKUSSAMBA KUHUKO (APELAR A DEUS)

Em situações de seca e de outras calamidades naturais, os *Muila* recorrem à *umbanda* através de um ritual que crêem produzir chuva. Esta prática está reservada ao *cimbanda*, capacitado para o efeito, normalmente ao *soba* ou ao *Hamba* que detém as prerrogativas espirituais para o desempenho de tal exercício. É um ritual confirmado pelas populações entrevistadas e cuja realização encontra justificação, na medida em que “a fome constitui um fenómeno de massa que toca a maioria dos membros de uma sociedade” (Spitler: 1993). O medo relacionado com a presença de uma grande fome ou de um agravamento de penúria de víveres joga também um papel importante. O recurso à *umbanda* para a suposta produção de chuva está ligado também ao facto de não se poder esperar

³⁴ Entrevista na Humpata com sobas e mais velhos, 2007. A lenda refere o período pré-colonial.

nenhuma ajuda imediata por parte do Estado ou de organizações humanitárias não-governamentais. As ajudas deste tipo demoram sempre a chegar e aí prevalecem as situações de ajuda com base nas redes tradicionais de solidariedade, embora que com a gravidade da crise, essas regras possam não ser mantidas na totalidade, dependendo das reservas e dos excedentes de cada um, pois elas são mantidas e redistribuídas até certo ponto.

A seca representa fome e assim muitas pessoas de comunidades inteiras podem perder tudo, ao mesmo tempo que, nas mesmas condições, muitos podem enriquecer, dada a presença de mercados paralelos em que as trocas são desiguais, pois alguns produtos sobem de preço e outros desaparecem devido à escassez, como refere Spittler (1993: 149-150). Há quem adquira os mantimentos em momentos favoráveis, fazendo reservas e revendendo-os em boa altura para realizar bom negócio ou adquirindo-os a preços irrisórios e vendendo-os mais tarde a preços altos. Apesar do desespero provocado pela situação de fome e a necessidade de vender um bem (normalmente gado nas sociedades em questão) para comprar alimentos, existem bens que não podem ser trocados nem vendidos, como por exemplo, aqueles provenientes de uma herança, pois têm a função de passar a outras gerações, estando incluídos neste campo a terra herdada, os bois herdados e artigos e utensílios relacionados com a *umbanda* e a *uanga*.

Como se tem vindo a referir, a terra constituiu para as populações rurais um sinal de prestígio e fonte geradora de riqueza; ela serve para produzir os meios de subsistência familiar e para criação de excedentes. Ela constitui uma fonte de vida e garantia de sobrevivência, estabilidade e esperança para os seus descendentes, pois a dificuldade em encontrar novas terras para instalação, cultivo e pasto justifica essa regra obrigatória, além de que as terras ou locais que habitam são considerados territórios ancestrais.

O recurso à *umbanda* pelos *Muila* confere garantias de preservação das comunidades rurais e da sua sobrevivência. As práticas usadas na *umbanda* constituem regras imprescindíveis para regular a vida comunitária através de “dignos repositórios da sabedoria tradicional” (Silva: 2004). Porém, o conjunto dos rituais referidos confirma a ideia de uma regressão não esperada, e na visão de Milando (2007a), ao analisar as dinâmicas rurais de Cabinda, “de introversão defensiva”, que se podem entender como apontando para uma situação de um “retorno” e também de uma “inflexão”, “gerada pela ocorrência de uma manifestação de resiliência” (Barros, 1997: 5), pois que os saberes e costumes congregados, bem como as experiências acumuladas no percurso de variadas épocas têm-se manifestado no pecúlio histórico da sua cultura “popular/tradicional”.

Por outro lado, as populações têm estado a manter as próprias raízes culturais e históricas, através da realização de uma variedade de rituais que não têm lugar apenas em momentos de crise. Deste modo habilitam-se à prática da preservação do seu património histórico e cultural assumindo as influências que paulatinamente são introduzidas pelo contacto com outros grupos ao longo da sua existência. Pode-se assim constatar que ainda que surjam mudanças e que mudem as leis, os

costumes “tradicionais” quase não mudam, ou seja, a mudança é tão lenta que se pode, ou não, aperceber, conforme corrobora Camps (2001: 15), ao mesmo tempo que a adaptação também se verifica lenta.

Os saberes tradicionais ou simplesmente o saber local constituem, na visão de Dias (1996: 251), “a fonte mais efectiva do poder e a presença de outros saberes apreendidos fora do contexto, um foco de permanente conflito”, pois que o conhecimento é adquirido pela experiência prática do dia-a-dia, do qual ninguém quer abdicar, mas resignando-se à sua passagem de geração em geração.

4.4.2. *ONDYELWA*

Entre as estratégias e rituais propiciatórios encontra-se a *ondyelwa*, que apresenta actualmente poucos vestígios, facto derivado das pressões coloniais e tensões pós-coloniais. Este ritual é referido por vários autores, embora nem todos tenham observado a sua realização foram baseando-se em testemunhos de outros investigadores para o assinalar.

No entanto, apesar das tensões em alguns momentos do período pós-colonial ela foi entre os *muila* reactivada, não obedecendo contudo, a uma realização totalmente idêntica a dos tempos idos. Por exemplo, a *ondyelwa* é referida por Costa (2011: texto corrido) como tendo existido há vários anos como prática dos povos pastores do sudoeste angolano. Baseado em testemunhos de Lang e Tastevin (1938) que aludiam ao facto como se tratando do saimento do “boi sagrado” atesta a sua existência. O seu testemunho revela que no planalto da Huila o ritual é ligado aos deuses da vegetação e aos manes do rei, propiciando chuvas regulares e que se trata de uma festa de verão. A sua alusão é relativa ao facto de o animal ser vivo. O boi cumpre nestas exibições a missão de atrair e fixar benevolência dos deuses agrários. Sobre o assunto Brusantini (s. a. : 15-16) observa que em África havia “ cortejos e procissões simbólicas com o boi (por exemplo: Boi Geroa, dos Vanianecas, de Angola) ”.

Braga também se refere a este ritual utilizando o termo “Boi Geroa” alvitrando que é um cerimonial dos *Nyaneka* da Huíla, do *mwene-hambo*³⁵ (cf. Costa: 2011). Esterman (1960) observa que o ritual era celebrado pelos *muila* em tempos idos com pompa, era uma festa vista como principal, semelhante a uma procissão e compara-a com a festa do boi Ápis no Egipto. Segundo o autor é conhecida também como o “cortejo do boi sagrado”. A sua celebração assemelha-se no entender do autor a uma procissão.

A cerimónia é realizada ao longo de toda a *embala* (reino) a partir da residência do *hamba* (*rei*). O boi, normalmente de manchas brancas e pretas, é considerado sagrado por se crer que nele estão presentes os espíritos dos reis falecidos, e como tal é venerado. A *ondyelwa* é celebrada para agradecer os bons resultados das colheitas, decorrentes de uma chuva adequada – a ausência de seca,

³⁵ *Mwene-hambo*: dono de curral, proprietário de grandes manadas

a ausência de pragas e de peste bovina – a saúde, os sucessos da comunidade (Esterman, 1960) e solicitar aos espíritos (*onohande*) a sua bênção e protecção.

Abordadas sobre a realização do ritual as populações justificaram-se e confirmaram as opiniões dos autores supra citados. Referem que o facto de se ter tido uma boa colheita não se deve ao seu mérito mas sim à força divina. Reconhecem que colheram porque choveu. O facto de ter havido chuva abundante foi assegurado pelos *nohande*, também porque tiveram saúde que lhes permitiu trabalhar. Por isso o ritual é realizado no final das colheitas e dura aproximadamente trinta dias. Trata-se na sua perspectiva de uma oportunidade de se redimirem das suas culpas, dos seus erros como forma de implorarem aos seus antepassados para que não sejam castigados.

Esta cerimónia reveste-se de uma importância simbólica vasta. O percurso do boi e da procissão constitui uma causa conjunta de pacificação, pois congrega pessoas com o mesmo objectivo. Comportando uma peregrinação festiva pelas aldeias é tido como um ritual de renovação da vida e da prosperidade do rei e da população em geral (Esterman, 1983: 187). A sua realização propicia uma oportuna socialização pela convivência alargada. Nesses dias o ritual constitui um espaço de encontros e reencontros dado que parentes, familiares e amigos de lugares diferentes participam no evento. Neste âmbito, aproveitam-se todas as oportunidades que o ritual providencia. As pessoas estabelecem novos laços de amizade e parentesco. Aproveitam o momento para fazer novos negócios, conhecer pessoas, trocar impressões e informações acerca das suas preocupações. Aproveita-se o momento para cobrar dívidas e consultar os *cimbanda* e os *citapi*.

Entre as várias funções que o ritual tem destaca-se também e com certa importância a função de estabelecer relações sociais. Estas relações sociais constituem a base de manifestações que ganham dimensões colectivas e induzem a formas de relacionamento peculiares. A comunidade mobiliza-se para a preparação do cerimonial e da sua participação, cujo sentido e valor representa aspectos importantes na reflexão sobre a convivência alargada. Este ritual empreende um dinamismo identificado pelas suas configurações que representam um estímulo na organização social dos grupos e das comunidades. Estabelecem-se relações sociais que criam uma convivência solidária.

Este ritual à semelhança do ritual de iniciação masculina obedece a uma autorização determinada pelo *Hamba*. As populações rurais *muila* têm a região do Jau (Município da Chibia) como sede da *embala* (reino). É daqui que as populações esperam pela ordem da realização deste e demais rituais e sem a sua anuência não se pode realizar. No entanto, a região conhece actualmente novas configurações resultantes do processo de guerra prolongada iniciada com a ocupação e submissão colonial. Estes factores interromperam a sua realização por vários anos. No entanto e apesar de ter sido proibida no período colonial foi reactivada na fase pós independência e conheceu nova interrupção derivada do facto de o *Hamba* legítimo ter falecido há algum tempo.

Pelo que se apurou das entrevistas realizadas após o falecimento do rei legítimo os seus sucessores não têm permanecido muito tempo no poder acabando por morrer em circunstâncias que consideram duvidosas ou desconhecidas. Esta situação tem gerado o pânico entre os supostos sucessores que ao serem nomeados para assumir o reinado se recusam. Por este motivo a cerimónia da *ondyelwa* permanece incomemorável. O actual soba grande não pertence à linhagem e por este motivo não vive na *embala*.

4.5. ESTRATÉGIAS RURAIS DE PROTECÇÃO E DEFESA

As estratégias de protecção e prevenção (como a tolerância e a habilidade em sobreviver) são accionadas através de processos e mecanismos adequados que evitam a emergência de situações de ameaça e de risco. A tolerância e a capacidade de recuperação constituem estratégias de protecção de relativa eficácia na sobrevivência quando as ameaças são prolongadas e severas. Os mecanismos de protecção (Rutter, 1987: 37) têm um efeito de encorajamento que levam o indivíduo a engajar-se com empenho para a superação das adversidades e defesa de uma estabilização. As estratégias rurais de forma geral estão integradas no conjunto de práticas sociais e vistas como “ [...] meios efectivos através dos quais se objectiva a gestão do território, isto é, a administração e o controlo da organização espacial na sua existência e reprodução” (Corrêa, 2006: 35). Os mecanismos de protecção são no contexto *muíla* valorizados pelo grau de apoio social.

Brito e Koller (1999) e Tavares (2001) sustentam que o apoio social protege os indivíduos contra a desestabilização. Assim, quanto mais forte for o suporte social, maior é a segurança do indivíduo, no sentido de que será provavelmente pouco vulnerável. Brito e Koller (1999:115) definem a rede de apoio social como “ o conjunto dos sistemas e de pessoas significativas que compõem os elos de relacionamentos recebidos e percebidos do indivíduo” que proporcionam apoio e reforço às estratégias de enfrentamento do indivíduo ou dos grupos diante das situações de vida adversas. A rede de apoio social é constituída por elementos cuja função é em certa medida e em certos momentos, ajudar as pessoas a superar obstáculos que se antepõem no seu percurso. A esta ajuda Tavares (2001: 52) refere que se trata de um procedimento que leva as pessoas a descobrir as suas capacidades, aceitá-las e confirmá-las positiva e incondicionalmente, é em boa medida, a maneira de torna-los mais confiantes e resilientes para enfrentar a vida do dia-a-dia por mais diversa e difícil que se apresente. Normalmente, todas as sociedades tendem a criar instituições defensoras para reprimir os males, que previnam ou reprimam as práticas dos feiticeiros e dos maus. Como se referiu anteriormente, existem antídotos (Santos: 1969) que envolvem a acção de profissionais, peritos mágico-espíritas para diagnosticar, tratar, estabelecer harmonia, purificar, expulsar agentes do mal, conceder poderes e anular acções nefastas.

No quotidiano rural dos *Muila*, a *umbanda* é utilizada de forma individual na protecção das lavras, na protecção do gado, na protecção da família, na protecção dos *eumbo*, nos negócios, no emprego e noutras situações. Sendo os *Muila* agro-pastoris, é compreensível a prática da *umbanda* quanto ao cerco delimitativo (*ngandyo*) em relação ao *eumbo* e ao estábulo (*hambo*). Normalmente são colocados elementos que protegem estes espaços de animais ferozes e pessoas mal-intencionadas. Por isso, nem sempre é aconselhável tentar entrar nos quintais sem que o proprietário venha até fora receber os visitantes. Neste sentido destaca-se a importância dos amuletos e dos talismãs.

4.5.1. OS AMULETOS E OS TALISMÃS

Desde a antiguidade e em algumas sociedades, as pessoas costumam levar consigo ou guardar em casa certos objectos que acreditam ter poderes sobrenaturais para afastar as desgraças e a má sorte. Crê-se que tais objectos agem de forma defensiva pois recebem e acumulam as forças positivas e dispersam as negativas, imunizando assim o seu dono de influências externas. O seu uso é universal em quase todas as culturas e religiões. Trata-se dos amuletos e dos talismãs que podem ser encontrados na natureza ou fabricados pelo homem. São utilizados contra o mau-olhado e contra a inveja. O mau-olhado é visto com muita preocupação pelas populações estudadas principalmente quando se refere à crianças. Dado que estas não conseguem exprimir o que sentem ou o que as molesta, as mães preocupam-se em recorrer ao cimbanda ou à *ndjali* para tratar o mau-olhado de que suspeita. “O mau-olhado mata devagar, secando, como se a energia vital se evaporasse lentamente” (Casculo, 1978: 73). Têm propriedades benfazejas. Del Priori quanto a esse facto refere “ [...] saberes vindos de África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e as cerimónias indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal [...]” (1989, 62). O amuleto e o talismã (*ociyambo/omuyela-yela*), na óptica de Santos (1969), entram no rol dos feitiços, entendidos estes no seu sentido mais genérico que é o de preencher a prática do chamado feiticismo. Santos (1969) observa que o amuleto é um pequeno objecto que tem, inserido em si, um poder misterioso e inconsciente, trazido para dar sorte em certos actos da vida, pois acredita-se que livra os seus portadores de certas desgraças. O talismã é um pequeno objecto ornado de sinais indecifráveis e destinado a exercer uma acção determinada sobre as coisas ou acontecimentos, mudando-lhes a natureza ou o seu curso.

Para este autor, nem sempre é trazido como amuleto, coloca-se muitas vezes nas portas, nas casas, nos campos, nas sanzalas, nos caminhos tal como já referiu em páginas anteriores. Neste contexto, o feitiço, em sentido restrito, distingue-se do amuleto e do talismã, os quais têm um valor intrínseco. Por exemplo, o uso do *ngundwa*³⁶ (para os *Muila*), é frequente desde a idade lactante e depois da realização do *Pita Pondye*, renovando-se à medida que o indivíduo cresce e se desenvolve ou à

³⁶ Fita, cinto de couro ou de pano usado em torno da cintura, contendo amuletos.

medida que é submetido a tratamentos e/ou outros rituais, já que e ao que parece, “assegura” a protecção individual e a “fuga” aos múltiplos factores de risco.

Outro exemplo está ligado à protecção do *eumbo* que se nota pela colocação de chifres de boi na vedação ou numa árvore presente no quintal, cabaças ou panelas nos cantos do quintal ou mesmo na entrada. Saliente-se que o desenvolvimento do indivíduo, a sua socialização, o tipo de cuidados que lhe são prestados pela família e comunidade é influenciado pelas tradições socio-culturais baseadas em crenças, concepções e valores que o rodeiam. A vida em sociedade não é levada de forma simples, mas sim considerando que no seu dia-a-dia existem elementos ameaçadores que perturbam e ameaçam de forma rápida e eficaz os seus ideais (Silva: 2004).

Nesta conformidade, as sociedades/comunidades expõem as suas capacidades criativas em busca de soluções e melhores condições com o intuito na satisfazer as carências mais prementes, elaborando para o efeito “expedientes de sobrevivência” (Milando: 2007a) que se revelam estratégicos. Trata-se de resistências colectivas ou individuais cujo objectivo é o equilíbrio social. A resistência é “a habilidade da pessoa em manter estruturados os seus padrões comportamentais quando sujeitos a perturbações” (Zacarias e Gregr, 2005: 88).

Os ritos de passagem e os rituais propiciatórios são efectuados normalmente no inverno (cacimbo), altura em que não chove e se fazem as colheitas. A época do inverno é sobretudo caracterizada por estes dois procedimentos. Nas regiões de cultivo sazonal, em áreas dependentes das chuvas, a prática de rituais colectivos no inverno é muito marcante, sobretudo para aqueles que envolvem toda a comunidade. As actividades quotidianas nesta época são marcadas por trabalhos que se enquadram na preparação e execução destes rituais, altura em que também são efectuados casamentos, comemorações e variadíssimas cerimónias e rituais de menor abrangência.

4.5.2. EKALA (CARVÃO), USO E FUNÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE PROTECÇÃO

O carvão (*ekala*) cumpre um papel essencial naquilo que está ligado às crenças de protecção entre os *Muila*. Neste aspecto colocam-se questões sobre a forma como o carvão é usado contra possíveis maus-olhados, essencialmente quando se trata de proteger, de processar ou conservar alimentos. É comum nos hábitos destas populações verificar-se a utilização constante do carvão, ou seja, de um pedaço de carvão ou do seu pó.

Normalmente os cereais, após terem sido colhidos, passam por processos de secagem. Este processo, feito de forma natural, tem como simples exigência a abundância de sol e ar fresco. Por isso, os cereais são colocados ao sol em espaços abertos, podendo muitas vezes ser em pleno solo (*ocipale*) dentro dos quintais de cada *eumbo*. O milho, o massango, a massambala, o feijão, entre outros cereais, são assim espalhados para secarem e é entre eles colocado um pedaço de carvão.

O carvão aí depositado não necessita de ter passado por mais nenhum processo. Simplesmente é retirado do *civo* pela dona da casa e colocado por ela entre os cereais. A única particularidade é a de que normalmente isto é efectuado pela mulher (normalmente a mais idosa) ou rapariga, filha da dona da casa, uma vez que este tipo de trabalho doméstico está atribuído às mulheres.

Os cereais após a debulha e após terem secado convenientemente são armazenados sempre com um pedaço de carvão. Crê-se que tem poder para afastar os maus-olhados, acredita-se que o cereal pode não germinar se não for utilizado o carvão em todo o processo necessário para a sua conservação, mas que também a acção do carvão permite evitar a deterioração dos cereais, através da absorção da humidade. Por exemplo, no tratamento da massambala (*hingo*) para confecção da *nkhela* este requisito é também imposto sob pena de a bebida não conter o típico paladar e outras características que lhe são próprias.

Outra função do carvão está ligada à protecção das próprias pessoas em relação à inveja e ao mau-olhado. Neste caso ele é moído e usado na maquilhagem feminina e das crianças, sendo o seu pó colocado normalmente na testa e obedecendo a determinadas formas. Junta-se também ao pó de carvão a cinza recolhida da cozinha (*civo*). Normalmente isto é efectuado quando as pessoas em actos festivos celebram acontecimentos e recebem muitos convidados, ou têm necessidade de se deslocar das suas casas ou aldeias para lugares mais distantes ou também para lugares onde estejam a decorrer determinados rituais ou cerimónias diversas. Os mais velhos, atentos ao cumprimento rigoroso destas práticas, não se rogam a fazer os devidos reparos às mulheres grávidas e às mães de bebés (*ovamuali*), quando estas se dirigem para locais de cerimónias alegres ou fúnebres e outros onde se verifique a presença de multidões entre as quais indivíduos possivelmente temidos e indesejados (*ononganga*).

4.5.3. EDUCAÇÃO E TRANSMISSÃO DO SABER ENTRE OS MUÍLA. O CIOTO/O CIVO

Atendendo aos sinais de mudança provocada pelas tensões da guerra civil, uma das dimensões em que a influência exógena tende a perpetuar-se tem a ver com a adaptação e ajuste do moderno ao tradicional e/ou vice-versa. Neste contexto, os *Muíla*, inseridos entre o “tradicional” e o “moderno”, enfrentam um desafio que exige um certo rigor na aceitação e por vezes alguma resistência.

O mundo “tradicional”, de que derivam elementos simbólicos que sustentam a identidade étnica construída socialmente como legítima, e o “moderno”, tido localmente como exógeno, estão associados à ascensão social e à activação de uma identidade cosmopolita trans-étnica (cf. Firmino, 2008: 130). As continuidades e descontinuidades que surgem durante o percurso civilizacional das sociedades podem ser vistas como causadoras dos redireccionamentos que ocorrem na construção de novos processos. Estes processos podem, no entanto, ser acreditados e desacreditados, assimilados ou não, como formas de conhecimento e representação de uma comunidade.

Os raptos, as separações, as mortes, a desconfiança e a desagregação que por vezes se verificam em certas comunidades, pela acção da guerra, constituem ameaças que ao se perpetuarem, conduzem a uma ruptura dos mecanismos de solidariedade vocacionados a construir laços e coesão social. Sem estas perturbações os membros de uma comunidade podem organizar-se e manter-se solidários, “manter relações diversas, quer uns com os outros, quer com o grupo tomado colectivamente” (Durkheim, 1984: 80). Estes mecanismos derivam de certas experiências e são uma fonte para a construção de símbolos que resultam de uma longa aprendizagem.

Neste contexto os papéis dos adultos relativamente aos mais novos fundamentam-se, ao que parece, numa educação rigorosa que é transmitida por um sistema prático e contínuo de aprendizagem.

O principal resultado deste sistema de aprendizagem é o conhecimento correcto, embora nem sempre esse conhecimento seja repassado de forma adequada, quando as perturbações são frequentes e de longa duração (Elias: 2006b). Com isto, o conhecimento não chega a ser repassado convenientemente nem tão pouco devidamente transformado e processado. Também implica a não utilização devida na resolução dos seus problemas de forma mais adequada e específica, observando por isso algumas deturpações de maior ou menor peso. Por exemplo, com a guerra e outras perturbações os rituais de iniciação tomaram em alguns casos novas formas ou foram ignorados em certos ciclos familiares, não só por terem sido mudadas as condições de sua realização mas também em alguns casos por serem considerados como integrantes de uma certa violência. Pode-se dizer que neste contexto marcado pela violência, as populações tiveram que “ usar uma violência para libertar-se de outra” (Munanga, 2010: 113).

Este conhecimento é processado numa dimensão de aprendizagem de experiências, configurando sempre que possível um espaço de articulação entre teoria e prática. É um legado teórico, que se efectiva na retransmissão do conhecer e do aprender, a partir de relações e interacções de perspectivas complexas e não lineares.

Moraes (2004: 250) afirma que: “é o indivíduo que, para conhecer, realiza algo, reconstrói a sua realidade, muda interiormente, a partir da relação consigo mesmo, com os outros, com a cultura e o contexto.” Esta compreensão revela, na óptica do autor, “a dimensão social deste paradigma”, o paradigma do conhecimento e da experiência acumulada e solidificada.

Assim, as instituições tradicionais, “[...] os direitos costumeiros, além de milenares, são fontes de equilíbrio social, económico e político[...]

 (Santos, 2006: 43). Esses costumes de carácter diverso sempre regularam a organização social, as relações comunitárias e de solidariedade no interior de cada sociedade. Por isso mesmo, também os *Muila* recorrem a um conjunto de estratégias de criação de nomes, cobrindo estes dois universos, conhecimentos e experiências para identificar e estabelecer critérios de regulação social, individual e colectiva. Neste sentido, os lugares e os momentos

específicos são marcados e repassados através da memória para serem lembrados e repassados às novas gerações.

Um aspecto com alguma relevância a considerar na questão da organização ou auto-organização (Sterelny e Griffiths, 1999: 370; Capra, 2000: 212), das comunidades e que se fundamenta na resiliência é a memória. Os objectivos da transmissão da educação ligam-se às várias dimensões (moral, social, espiritual ou profissional) e sempre centrados na ideia de submissão a um ser supremo *Huko* (Deus), aos seus ancestrais (*onohande*), aos anciãos (*ovakulu*), aos pais, à Natureza e ao interesse da comunidade. Neste sentido, a família é a instituição básica da transmissão de valores, dos rituais, das obrigações, dos saberes e da socialização.

Estas formas de transmissão de saberes privilegiam a oralidade, o aprender ouvindo, o vendo fazer e o fazendo. Assim se revela a tradição oral, “tributária da memória e do ouvido” (Dias, 2005: 71), que asseguram a capacidade de durante a vida transmitir oralmente a outros a interpretação e compreensão do mundo que os cerca, do invisível e do prático. São “guardiões legítimos do saber e das maneiras de interpretar o real” os anciãos (*ovakulu*), que os receberam dos seus antepassados. É desenvolvida assim “uma cadeia de transmissão” (Dias, 2005: 135-137), de conhecimentos (*onondungue/omaiwe*). Estes anciãos são “bibliotecas vivas” (Le Goff, 1994: 447).

Entre estas populações a transmissão de saberes específicos obedece a certas regras e faz-se em lugares apropriados e diferenciados entre sexo e idade que no quotidiano servem outros propósitos. No ponto a seguir detalhamos esses locais e suas funções específicas.

4.5.3.1. O CIOTO

O *cioto* é antes de mais uma lareira situada num dos extremos do *cipale* (quintal) do *eumbo*, geralmente utilizado só por indivíduos do sexo masculino. Constitui também um espaço para o estabelecimento e o exercício da transmissão de conhecimento e valores que se convertem em educação. É conseqüentemente um lugar que permite estabelecer o exercício de diálogo, debate de assuntos importantes da família e da comunidade e também de reconciliação. É um espaço de ritualização onde se amenizam as tensões familiares e comunitárias, se viabilizam as ideias e os projectos e se concretizam as acções respectivas. O *cioto* é utilizado em várias comunidades do território angolano.

Em algumas comunidades do sudoeste angolano tem a mesma designação, particularmente entre os *Nhumbi*, *Nyaneka* e *Handa* (Esterman: 1960; Melo: 2005) nas Lundas é denominado *ciota* (Martins: 2008; Pascoal: 2003) e em Cabinda *muanzu* (Milando: 2003). Apesar da sua alargada existência as funções que desempenham apresentam diferenças que também se verificam na posição relativamente ao lar ou estruturação da aldeia.

De acordo com a observação realizada, constatou-se que o *cioto* funciona como espaço de integração e de tomada de decisões, sobre determinadas dinâmicas e processos relativos à sobrevivência. É o espaço onde se reúnem as pessoas para apresentar soluções, alternativas ou alterações sobre alguns assuntos importantes. É aqui que as comunidades, em certos momentos da sua história, sentem a necessidade de se repensar e interferir nas acções que perspectivam o seu futuro, definindo estratégias que lhes permitam alterar certos cenários antecipando-os ou retardando-os.

Melo (2005: 226) refere que “a importância do *cioto* é dada pelo seu lugar central na vida quotidiana dos membros do agregado e pelo seu papel na vida de grupo”. Revela que “[...] trata-se de um lugar destacado para execução de cerimónias religiosas [...] e para observância de certos ritos [...].”

Na sociedade *muila* o conhecimento é tido como o recurso-chave e o principal meio de sobrevivência. É através dele que se podem fazer opções para dar passos que permitam a integração em novos modelos societais. Só assim podem produzir melhores produtos, oferecer melhores serviços, considerando que a sua cultura e os conhecimentos se reconstróem a partir da experiência. As condições de vida englobam a acessibilidade, as prestações sociais e cuidados de saúde, a segurança, o acesso a actividades participativas e de colaboração familiares e sócio-comunitárias. Assim, a adequada interacção e a articulação de todos esses vectores nos processos de decisão estratégica da comunidade são instrumentos essenciais da construção do sentido do bem-estar ou satisfação em que se traduz também a qualidade de vida. Este sentimento reflecte a sua essência, a orientação para a dimensão humana.

Os velhos (pais e avós) (*ovakulu*) reúnem-se à noite no *cioto* (lugar onde normalmente são feitas as refeições e o serão, excepto no período chuvoso, dado que o sítio não é coberto) para depois do jantar conversarem sobre as actividades realizadas durante o dia, a planificação seguinte, a orientação das tarefas dos rapazes. Este é o lugar essencialmente masculino, admitindo-se as mulheres apenas em casos específicos. Só em circunstâncias concretas e particulares as mulheres se podem juntar ao *cioto* dado que o *cioto* não tem assim tanto interesse para a mulher porque tudo o que ela realiza está mais ligado ao doméstico e ao feminino por isso mesmo num lar o seu domínio é o *civo* (cozinha/sala de refeições).

São também transmitidos aqui os ensinamentos aos filhos, netos, sobrinhos, a educação masculina conforme a idade e a função de cada um. Os conflitos e/ou contendas familiares são também aqui tratados. É no *cioto* que, depois de as crianças se recolherem, os adultos do *eumbo* (lar) conversam sobre os assuntos mais sérios, secretos, íntimos. Atendendo que o *cioto* é um espaço ao ar livre e sem cobertura, nem sempre é utilizado para os fins a que está reservado. O *civo* substitui muitas vezes as funções do *cioto* quando se verificam imprevistos (como a chuva). Este espaço também pode ser provisoriamente coberto para atender situações urgentes, mas normalmente não é um espaço vedado

ou coberto, embora cada membro da comunidade conheça as restrições que devem ser observadas com relação ao *civoto*.

4.5.3.2. O *CIVO* (COZINHA)

O *civo* é um espaço ligado às dinâmicas femininas. É nele onde são tratados aspectos que o ligam às tarefas do cotidiano da mulher. Constitui uma das divisões do *eumbo* cuja importância ultrapassa as meras funções de cozinha. Entre os elementos fundamentais da organização do *civo* estão incluídos quatro: o fogo, a água, a lenha e o sal.

É em torno destes três elementos que se fazem as observações necessárias que têm como base a preparação e educação dos mais novos principalmente das meninas. Os elementos referidos em ocasião alguma devem faltar no *civo*, pois sem os quais dificilmente se poderão desempenhar as funções ligadas à cozinha como por exemplo a confecção de alimentos e todo o processo a ela ligado. Esta é uma regra que é passada às meninas desde cedo.

As populações referem que é crucial manter aceso o fogo e ter disponível a lenha e a água ainda que não haja o que cozinhar e se esteja a passar fome³⁷. Todos estes elementos fazem parte das funções primárias de uma dona de casa. A regra para assegurar tal prodígio é baseada na proibição de se pedir aos outros, qualquer dos três elementos, evitando assim que se coloque em causa a sua reputação e da família. Tal incumprimento é visto como preguiça e desleixo, pois a transmissão da educação por via das normas vai condicionar a posição da família e da mãe, sendo avaliada a forma como os valores são transmitidos. A honra do marido e da família liga-se ao comportamento seja na vida social, seja na vida íntima.

Relativamente ao fogo, estão ligados outras práticas: como fonte de calor e de iluminação aplicações técnicas como o fabrico de instrumentos de caça e ou trabalho agrícola, olaria, secagem de peles. O fogo tem uma utilização alargada e controlada. É usado segundo a herança cultural e técnica. As diferentes práticas são utilizadas segundo as regiões e dependem de uma parte da existência de regras comunitárias que descrevem determinados rituais (cf. Bruzon: 1994).

³⁷ Sobre este aspecto existe uma lenda em que se conta que certo dia um viajante chegando à noite e cansado a certa aldeia bateu à porta de algumas casas pedindo comida e guarida. Nas primeiras casas foi-lhe dito que não tinham comida para o alimentar. O viajante informou-os que trazia consigo alguns mantimentos e que poderia confeccionar a sua comida. Em ambas as casas foi-lhe informado que não tinham lenha ou não tinham água. O indivíduo continuou a bater outras portas até que foi acolhido numa em que estavam disponíveis estes três elementos. Feita a comida o viajante comeu com os da casa e descansou. No dia seguinte, o homem agradecido despediu-se, deixando os mantimentos que trazia com essa família. Tratava-se de um período de fome e na aldeia todos se perguntavam como aqueles (os que acolheram o viajante) não se mostravam tão aflitos. (Recolhida na povoação do Tchivinguiro, 2007).

Quanto à utilização da água no *civo*, além da sua importância na culinária e da sua higienização é importante mantê-la por perto para evitar pequenos incidentes na cozinha como incêndios e queimaduras, e transmitir todos os outros aspectos a ela ligados. Por exemplo a sua purificação para torna-la potável, os segredos da sua utilização para a higiene da mulher nos seus diversos estádios de desenvolvimento e também das crianças.

O sal, sendo um elemento fundamental e apesar de ser utilizado em pequenas quantidades na alimentação, nas sociedades pastoris é um produto também importante para o gado. Embora actualmente seja possível adquiri-lo com relativa facilidade e em quantidades, o seu uso obedece a regras ancestrais. Por exemplo, toda a dona de casa deve ter o suficiente e evitar pedi-lo aos vizinhos, sobretudo à noite. Esta proibição está ligada ao facto de se acreditar que temendo algo estranho ele pode ser derramado na entrada de casa ou do quintal. Ao ser transportado de noite de outra casa poderá trazer algo maligno que passe a transtornar as pessoas que aí coabitem.

Como se referiu anteriormente, a cozinha (*ocivo*) é o lugar de educação feminina. As avós, mães, tias, irmãs, primas, filhas e netas têm o *civo* como o espaço adequado para transmitir os conhecimentos às gerações mais novas. A orientação, as chamadas de atenção, a distribuição de tarefas, a organização doméstica são sempre assuntos abordados e discutidos na maioria das vezes no *civo*.

O *civo* é essencialmente utilizado para cozinhar, daí que a ausência dos homens neste lugar seja notável, com excepção dos períodos de chuva, pois ao contrário do *civo*, o *cioto* não tem cobertura.

São ali transmitidos conhecimentos sobre os mais variados assuntos, comportamento, relacionamento, tarefas quotidianas, agricultura, água, etc., no sentido de inculcar o sentimento de respeito que é devido à ordem social da comunidade e às autoridades que a incarnam.

Há contudo, além do *cioto* e do *civo*, outros espaços para ministrar a educação tradicional. Normalmente os locais dos rituais também estão divididos por sexo. A aprendizagem é feita neste contexto durante um certo período. É possível equiparar este sistema de transmissão do conhecimento e da cultura, a um curso intensivo. Num período relativamente curto, as crianças e/ou jovens têm de ter adquirido a capacidade de assimilar o fundamental em termos de conhecimento para enfrentarem a vida, uma vez que advindos daí, desse retiro, são tidos como capazes de assumir responsabilidades em determinados níveis. Têm o estatuto de adultos. A aprendizagem reporta-se a uma educação global, holística, desde a visão biológica, cultural, psicossocial, ambiental e comunitária, com destaque para valores e princípios morais, estratégias e “expedientes de sobrevivência” (Milando: 2007a), comportamentos sociais e obrigações.

As actividades agrícolas praticadas por diversas populações são extremamente variadas. Existem diferentes sistemas de cultivo, isto é, o conjunto de técnicas empregues numa exploração agropecuária e de utilização do solo. Também existem diferenças na estrutura agrária. Elas distinguem-se nas formas de propriedade da terra (colectiva, pequena propriedade privada, grande propriedade

privada), cujas colheitas podem ficar com o proprietário ou ser repartidas entre o proprietário e os cultivadores. Por vezes, a terra pertence a quem a trabalha. Em África a maior parte da população vive na zona rural, pois as actividades agrárias predominam na estrutura económica de quase todos os países.

Os *Muíla* puderam preservar a capacidade de manutenção e reprodução da produção familiar e a sua adaptação à conjuntura económica, bem como às diferentes fases da guerra e períodos políticos conturbados, pelas experiências do processo de trabalho agrícola familiar. As fortes imbricações que a agro-pastorícia familiar encerra estão ligadas a factores endógenos e exógenos, como componentes essenciais de garantia de segurança alimentar. A forma de usos do trabalho, os obstáculos oferecidos pela natureza e a complexidade do ambiente envolvente não se dissociam da natureza familiar das unidades assentes em relações de parentesco e herança entre os seus membros.

Por outro lado, a conservação dos produtos alimentares, a preferência pelas raças autóctones, a selecção dos produtores por localidades, clima ou famílias bem como a gestão da população animal têm efeitos directos e indirectos na sustentabilidade da organização social *muíla*. Com efeito, a cada momento, seguindo esses modos de organização, faz-se também a reposição de uma solidariedade intergeracional, na valorização dos saberes e da cultura local, como uma das dimensões mais promissoras de promoção de efeitos positivos na organização sociocomunitária. As formas de controlo social, por mais subtis que sejam, nunca são completas, escapando por isso alguma coisa. O controlo excessivo é também substituído por formas flexíveis de forma a melhorar as capacidades de reacção às ameaças adoptando outras que combinadas transformam os outros, as coisas e a si mesmo ou seja, a comunidade. O controlo imposto por tais práticas aparece como necessário à convivência social.

4.5.3.3. OS MUÍLA E A SUA RELAÇÃO COM O AMBIENTE

A família, no contexto dos *Muíla*, constitui o alicerce da comunidade, que se considera um pilar fundamental da sociedade. Como agro-pastoris, eles sobrevivem e convivem ainda hoje dentro de padrões rurais que assentam numa criteriosa consciência de usar sem abusar dos recursos disponíveis, fazendo jus a uma moderação que enforma toda a sua existência, construída numa constelação de sentimentos. Tais sentimentos têm na solidariedade, na generosidade, no espírito de sacrifício e na convicção a transmissão do conhecimento pelos usos e costumes, que constituem o âmago da sua força intrínseca.

Os *Muíla* não são tradicionalmente plantadores de árvores de fruto especialmente aqueles que se mantiveram até à independência sob a situação de indigenato. Segundo se constatou na pesquisa feita consideram que plantar uma árvore significa a morte precoce de quem a plantou e, conseqüentemente, a nunca provar os seus frutos. Concebem que plantar uma árvore de fruto é

assinar a sentença de morte. Também interligam este facto aos resquícios da opressão colonial que evidenciam ainda aquilo que as populações mantidas sob indigenato passaram em prol da alegada “missão civilizadora”, que também enfraqueceu as bases sociais que existiam.

As culturas nativas foram proibidas e substituídas pelas monoculturas. Plantar árvores indicava ter propriedade e fonte de rendimento elevada que proporcionava também a garantia da herança para os seus descendentes e uma mobilidade social que aos olhos do colonizador não era desejada. As populações referem com frequência que o poder colonial impedia o enriquecimento geral dos autóctones. “Tudo era controlado de maneira a provocar tensões que nos desmoralizavam e faziam-nos temer o branco. Os que moravam nas missões tinham esse direito de plantar árvores de fruto e cultivar produtos para eles, porque estavam subordinados aos padres e pagavam o dízimo”³⁸. Por isso têm em mente que preservar aquilo que é natural tem mais significado, maior importância, além de que é um bem comum e o seu usufruto é sempre efectuado de maneira a que todos beneficiem, respeitando o ambiente social e comunitário. Em épocas de colheita, a regra impõe que se colha só o que está maduro e o suficiente para satisfação individual. Da mesma forma, as suas regras aplicam-se a outras necessidades, colher apenas a lenha, cortar apenas os paus necessários para as diversas construções (habitação, estábulos, vedações, utensílios domésticos, armas de caça ...), não devendo cortar árvores sem necessidade plausível.

Porém, a não aderência à prática de plantação de árvores parece ter também outro tipo de justificação se atendermos à mobilidade a que os *Muila* agro-pastoris estiveram sujeitos tal como a resignação à ocupação dos terrenos menos férteis e afastados de fontes de rega, limitando-se à uma agricultura que depende maioritariamente das chuvas e sobretudo pela fuga ao controlo do poder colonial. A fuga aos impostos (*elilimo*) e ao regime de contratados parece ter mais significado³⁹, por isso referem-se ao assunto como uma sentença.

As suas vivências e os conhecimentos que são transmitidos de pai para filho, de geração para geração, remontam a tempos muito distantes e configuram “um saber de experiência feito difícil de refutar” (Santos: 1969), mas identificam uma base sólida de convicções à qual se podem aliar novos saberes, técnica e tecnologicamente evoluídos, capazes de promoverem a capacitação profissional e o domínio de técnicas complexas, sem que tal seja posto em causa por uma precária formação académica genérica.

³⁸ Entrevista com os sobas na Batabata.

³⁹ Os mais velhos na verdade acentuam este factor, pois que consideram que uma das práticas de angariação de impostos e de trabalhadores para o contrato era precisamente aparecerem na época do cultivo e das colheitas, em que era possível encontrar a mão-de-obra necessária. Daí que muita gente preferia introduzir-se cada vez mais no interior e manter-se afastada, evitando dar nas vistas (entrevista na Batabata, 2009). Alguns dos nossos interlocutores, das Neves, em 2008, contaram episódios passados com parentes próximos destacando o facto de não saberem para onde tinham ido. Apenas se diz que foram presos, levados, foram para a escravatura (*oupika*). Outros referiram que “foram comidos” (*valiwa*), para amenizar a conversa com os mais novos.

Os *Muila* apostam nos saberes construídos que têm um sentido do conhecimento, que trazem benefícios para ajudar os indivíduos na resolução dos seus problemas, no auxílio ao próximo. Um conhecimento que lhes confere um apoio comunitário, que lhes permite identificar o interesse nas forças sociais “ocultas e imperceptíveis”, que operam na sustentação e manutenção de fenómenos que entram na regulação do seu quotidiano.

Foi possível observar-se que os *Muila* configuram a existência de comunidades rurais vivas, que se vão perpetuando no tempo através da memória dos seus antepassados. Estas populações têm a habilidade de saber interpretar os silêncios dos seus ancestrais e dar-lhes garantia de poderem continuar a exercer o seu magistado de influência, no seio de um mundo rural que ao que parece, amam, conservam e protegem.

Após um distúrbio, a capacidade para a auto-organização revela-se através da história e da experiência acumulada (memória) do sistema que providencia os recursos para a auto-organização e a resiliência. Le Goff (1990: 472), sugere relativamente à memória colectiva que é “o que fica do passado no vivido dos grupos ou o que os grupos fazem do passado”. Esta memória que pode estar associada a diversos acontecimentos, reflecte a composição e a distribuição de recursos, as suas histórias de vida e interacção social, no espaço e no tempo, que se refere à compreensão comum de longa data da dinâmica das mudanças ambientais, culturais, económicas, sociais e políticas, e à transmissão de experiências pertinentes. Usualmente, a memória social capta e transmite as experiências de mudanças e adaptações bem-sucedidas. Nesse contexto, os distúrbios são importantes por permitirem ao sistema ecológico e social o desenvolvimento de capacidades para responder a perturbações, inovar e adaptar (cf. RTF, 2006: 21). Os sistemas sociais, neste contexto, referem-se àqueles que estão relacionados a direitos de propriedade e acesso a recursos, como opinam Berkes *et al* (2003).

Para estas populações é importante referir que os diferentes sistemas de conhecimento, relativos às dinâmicas do ambiente ou ao uso dos recursos, bem como a sua visão do mundo, são baseados numa “ética” envolvida nas relações homem/natureza (cf. RTF, 2006: 21).

Existem normas e legislação tradicionais, consuetudinárias, relativas ao uso e conservação dos recursos naturais. Tais normas cingem-se à hipótese de preservar e melhorar a gestão dos recursos de forma sustentável. As comunidades rurais também dependem dos recursos para preservar os seus costumes sociais e práticas culturais. As acções de conservação e de uso sustentável dos recursos naturais implicam um ajustamento permanente, respeitando o equilíbrio entre interesses ecológicos e desenvolvimento sustentável.

Normalmente, nas sociedades rurais considera-se importante acautelar a conservação dos saberes tradicionais, detidos pelas pessoas idosas sejam elas homens ou mulheres. Estes conhecimentos resultam normalmente de uma “aprendizagem experiencial que diz respeito a um processo dinâmico de aquisição de saberes e de competências [...] que não obedece a uma lógica cumulativa e aditiva,

mas sim de recomposição – [...] integrando os já detidos pela pessoa. [...] ao longo da vida, a partir de uma multiplicidade de contextos [...]” (Pires, 2007: 10). Os conhecimentos que estas populações têm sobre o meio ambiente, longe de serem considerados um obstáculo ao desenvolvimento, são considerados essenciais na elaboração de mecanismos e normas de preservação da natureza. Os seus conhecimentos, a sua experiência e informações constituem uma importante ferramenta para estudos conservacionistas, auxiliando no conhecimento e controlo da fauna e da flora, bem como dos ecossistemas, podendo indicar vários elementos úteis para o desenvolvimento da região. No contexto rural *muíla* da Humpata, o isolamento social, político e geográfico foi ocasionado pelos anos de guerra, mas permitiu a manutenção e/ou a intensificação das práticas tradicionais nos seus diversos aspectos, sem contudo, poder intensificar os processos de transformação económica, social e cultural, principalmente devido às limitações do acesso normal aos elementos modernos de grande impacto.

Os *Muíla* têm desenvolvido ao longo do tempo sistemas de monitorização, fiscalização e inventariação “rigorosos” para controlarem a Natureza de forma a não serem totalmente surpreendidos. Esta convicção é reforçada pelo facto de se verificar que as delimitações dos *eumbos* se separam por áreas que vão de 1 a 5 km. A não construção de casas muito próximas constitui uma estratégia eficaz principalmente no evitar de adversidades, constrangimentos e dissabores entre os membros do *cilongo*. Tanto as casas como as aldeias têm normalmente, todas elas, uma boa distância que permite explorar recursos sem prejudicar os demais.

Neste contexto, também se enquadra o caso de transmissão de doenças tanto para os humanos como para o gado. Consideram que respeitando esta distância têm maior margem de manobra no que se refere a vários domínios. Este *modus vivendi* possibilita uma certa liberdade, uma certa privacidade e uma certa autonomia e cuidado, podendo controlar melhor aquilo que consideram de domínio particular ou colectivo. Uma das técnicas consiste em *okutela* (blindar ou minar) – prática usada para repelir, inculcando o medo, para que as pessoas receiem frequentar determinada parte da floresta ou do rio de forma exagerada. Colocam também “falsas” colmeias em áreas que necessitem de tempo para se restabelecerem. Estas, além de produzirem na verdade mel, têm como função principal a de afastar, quando se deparem com elas, o maior número de indivíduos que tenham outros objectivos. O medo das abelhas, associado à acusação de que tal indivíduo se aproximou da área para roubar o mel, tem algum efeito na preservação do ambiente. Da mesma forma são colocadas armadilhas para animais (coelhos, veados, pássaros...), às quais só o dono pode aceder. Estas práticas estratégicas ensinam a população a respeitar o que é alheio e também a respeitar o bem comum, dentro do que se chama “reclusão espacial” (cf. Pereira, 2004: 324).

Os mecanismos estatais de monitorização das explorações ambientais não puderam, na situação de guerra, evitar com certa eficácia a delapidação da floresta para satisfação das necessidades em madeira, lenha e carvão. O mesmo se passa com a exploração de pedra e areia (as construções habitacionais e a urbanização intensificaram-se no período pós-guerra angolano). Os impactos

negativos, directos e indirectos, são visíveis para as populações rurais, mas por vezes “invisíveis” para as entidades reguladoras estatais. Tanto os recursos como as paisagens foram afectados de tal maneira que os aspectos sociais envolvidos nesta exploração são, dentro do contexto, “inviáveis e inexequíveis”. As próprias populações tentaram implementar sistemas de monitorização tradicionais que nem sempre se adequaram à afluência da exploração. A pertinência da adopção destas práticas de monitorização bem como a sua viabilidade debatem-se com a sua aplicabilidade em contextos específicos.

O inventário referente à fauna e à flora, bem como à própria geologia, torna-se necessário e pertinente para levantar dados que visem gerar ou ampliar conhecimentos acerca do nível de degradação, para certificar se os novos empreendimentos se adequam ou não. O referido inventário, quando realizado e aprovado, requer uma acção imediata, pois permite responder em que estado se encontram os parâmetros ambientais e sociais que são alvo dessa delapidação. Verificar as condições ambientais e sociais, acompanhar a situação e prevenir a ocorrência de ameaças potenciais é das necessidades mais urgentes no presente contexto. Por norma, a monitorização é realizada quando existem ameaças iminentes. Para os *Muila*, a monitorização nos seus moldes tradicionais tem largas vantagens, pois permite também avaliar as condições e o empenho dos vizinhos na intervenção e conservação do ambiente, bem como arranjar soluções conjuntas para a busca da sustentabilidade. A sustentabilidade é entendida como “as múltiplas alternativas que cada localidade, região ou nação tem pelas suas dificuldades culturais ambientais e valores (étnicos e morais) de se inserir no processo geral de desenvolvimento” (Becker, 1999: 73). Estas influências significam um maior desequilíbrio que evidencia os sinais de uma ruptura entre a tradição e a modernidade.

A relação dos seres humanos com a Natureza pode ser caracterizada por flutuações que variam de uma relação ligada à sobrevivência até uma situação de total dissociação ou parcial relativamente ao ambiente. Da sobrevivência ao lucro não se podem dispensar os recursos naturais. As mudanças nos padrões de vida ocasionados pela longa duração da guerra trouxeram consequências negativas na apropriação e uso dos recursos naturais, contribuindo também para o quadro actual de degradação ambiental e da qualidade de vida.

Os *Muila* defendem o espaço, o território que habitam, por considerarem que sem ele não sobrevivem. Os mais velhos (*ovakulu*) reclamam-no argumentando que “*opo pena onkhopa yange*” ou “*opo pely ononkhopa mbetu*”, ou seja, “é aí onde está o meu umbigo” ou “é onde estão os nossos umbigos”. Consideram que o seu território é aquele onde foram enterrados os seus umbigos, portanto onde nasceram, eles e os seus ancestrais e têm, na sua opinião, a obrigação de o preservar, protegendo consequentemente os seus antepassados. Santos (2005: 8) defende que:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas sobrepostas. O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O

território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida.

Assim, a organização social fundamenta-se nas normas e nos valores afirmados por uma cultura de grupo que não se pode fazer no vazio. Desenvolve-se no espaço e no tempo pressupondo o estabelecimento de relações em vários os níveis. O espaço é-lhes necessário como suporte material e fornece-lhes uma das suas bases simbólicas, pois a maior parte das estruturas da vida colectiva traduz-se em formas de territorialidade. Neste contexto, a territorialidade é indispensável à afirmação e à realização de formas de existência e de identidades colectivas, formas e modalidades que são múltiplas.

Os “infortúnios da época” permitiram rupturas na estrutura familiar e afectiva, destruindo as articulações entre as diferentes esferas da vida social, ou seja, configuraram uma “ruptura” do laço social” (Autés, 2004: 17), mas ainda assim persistem relações de vizinhança e de proximidade como a entreatuda e a solidariedade. Reactivam-se desta forma, em diferentes circunstâncias, estas solidariedades e cadeias de auxílio mútuo. Estas redes estão prontas em qualquer circunstância a ser accionadas para “barrar” os caminhos “tortuosos”, diluindo os problemas dos grupos familiares ou de parentes, que têm como base a família alargada. Nas sociedades rurais, o sistema funciona atacando directamente o problema, incidindo sobre as reais causas, promovendo soluções de satisfação social colectiva.

A luta pela sobrevivência, a guerra e toda a conjuntura que se viveu provocaram também a perda parcial do conhecimento tradicional, contribuindo dessa forma para a diminuição da variabilidade cultural local, tornando as populações, em alguns casos, menos capazes de responder às mudanças, afectando assim a resiliência do sistema local (Begossi, 2000: 49).

Berkes e Folke (2000) argumentam que o manejo de recursos sob o sistema de conhecimento tradicional pode continuamente adaptar-se, modificar-se e mesmo desenvolver-se face às perturbações. Assim, as interações entre sistemas sociais e ecológicos podem ser entendidas através da análise dos factores comportamentais que contribuem para a resiliência ecológica de um sistema, factor que pode ser considerado no planeamento do sistema de manuseamento de recursos sustentáveis. Neste âmbito, e até certa medida, a resiliência de uma população local pode ser entendida como a adaptabilidade a uma situação em mudança (Hanazaki, 2001: 15).

As populações locais, apesar das adversidades, podem continuar a desempenhar papéis importantes na protecção do ambiente se forem devidamente incluídas nos processos de decisão e de actuação. Estas populações, por experiência, viveram períodos alternados de prosperidade e de estagnação. Assim, “durante os períodos de prosperidade em que outras alternativas são oferecidas” (Adams, 2000: 151) são adquiridas também outras experiências e outros comportamentos e modos de

pensar e, durante os períodos de estagnação, voltam e reforçam-se as práticas tradicionais, como forma de garantir a sobrevivência.

Os *Muila* rurais são detentores de saberes cujas lógicas são subjacentes às taxonomias e classificações. As informações que as pessoas possuem sobre o seu meio ambiente e a maneira pela qual categorizam estas informações influenciam também o seu comportamento em relação ao mesmo. Adams (2000: 161) refere que “as diferentes comunidades dependem de forma diferenciada dos recursos do meio ambiente”, por isso as formas de gerir tais recursos estão intimamente ligadas com o grau de conhecimento sobre o mesmo.

A degradação dos recursos naturais, tal como a redução da fertilidade do solo, ou a retracção dos recursos (água, lenha para aquecimento) tem muitas vezes por consequência um acréscimo do grau de exploração e de consumo das populações. A sua dimensão sociocultural surge como tendo um carácter dinâmico, em consequência da multiplicidade de influências de origem exógenas. Ao longo dos anos, o comportamento dos *Muila* foi influenciado por diversos acontecimentos.

O processo de produção *muila* inclui as relações que os *Muila* têm com a Natureza e entre si. Geralmente cada pastor tem a liberdade de conduzir o seu rebanho para áreas onde lhe parecer existirem melhores pastagens não descorando os limites estabelecidos pela comunidade. O pastor tem também o domínio de onde o gado pode encontrar água para beber. Os séculos de aprendizagem e de experiência *muila* permitem distinguir uma série de pastagens. Quando é época de seca, deslocam-se para os sítios de transumância. Cada *cylongo*⁴⁰ tem os seus sítios de reserva tradicional. Os pastores estão também capacitados para identificar as possíveis doenças que podem afectar o seu gado e tratá-lo. Diversos trabalhos de pesquisa sobre o modo de vida das populações do sul de Angola (Esterman: 1960, Melo: 2005; Silva: 2003; Fátima: 2005) demonstram a importância da agricultura e da pastorícia na economia e na sobrevivência destas comunidades numa interligação com o meio ambiente e com o “mundo oculto”.

A literatura publicada sobre as populações agro-pastoris tende a caracterizá-los como praticantes tradicionais identificando-as com um mundo simbólico. As mudanças pelas quais estas populações passaram tiveram relação com a necessidade de produzir também para o mercado articulando por isso as diversas actividades com mais intensidade. Os *muila* começaram a sofrer novas alterações no seu modo de vida com alternância de ciclos económicos e da relatividade do isolamento a que estiveram sujeitos até certo ponto. O isolamento e a integração social e económica não podem ser medidos em termos meramente geográficos, mas dependem da relação entre o sistema económico local e o sistema económico global (Adams, 2000: 158). O surgimento de novos actores sociais alternou prioridades com períodos de prosperidade económica e períodos de estagnação.

Em períodos de estagnação voltava-se geralmente para as actividades tradicionais e um retorno para a vida rural.

⁴⁰ Território, localidade.

CAPÍTULO V – A HUMPATA, CONFLITO E VIOLÊNCIA

5.1. A DINÂMICA DA GUERRA CIVIL

O reflexo do continente africano como palco constante de guerras, de pobreza, de Estados falhados, em colapso e frágeis⁴¹, de terrorismo e tráficos leva a perceber o grau de riscos e ameaças que não só afectam as populações civis, mas também evidenciam uma dimensão mais global.

A segurança, a estabilidade e o desenvolvimento constituem deste modo um dos desafios mais difíceis e complexos com os quais África se defronta desde as suas independências, por apresentarem ciclos mais ou menos intermináveis e/ou duradouros, de guerra e instabilidade social, configurando assim um novo ambiente com uma nova dinâmica após a guerra-fria.

Para se compreender a importância do conflito armado para a dimensão da resiliência social neste estudo considera-se que é relevante destacar algumas características motivacionais do percurso inicial da guerra. Como refere Carvalho (2008), o conflito angolano resulta do processo de descolonização e ocorre no quadro da guerra-fria e com a intervenção das duas superpotências da época (EUA e URSS). A guerra civil de Angola possui também uma característica particular, dado que se desenrolou em duas etapas separadas por um período curto e retomada por um motivo aparentemente sem justificação plausível para que ocorresse um novo conflito.

A primeira etapa iniciou-se em Maio de 1975, terminando com a assinatura do acordo de Bicesse, em Maio de 1991. O período que vai daqui até Setembro de 1992 constitui o período da “pequena paz” ou da “falsa paz”, interregno marcado pela organização e realização das primeiras eleições. Desta data até Abril de 2002, Angola viveu o seu segundo período de guerra que se iniciou após o MPLA ter ganho as eleições por maioria relativa, apontando para uma segunda volta rejeitada pelo líder da UNITA, Jonas Savimbi. Estas eleições foram consideradas livres e justas pela OUA⁴², como refere Anstee (1996 e 1997), mas mesmo assim a UNITA optou pela continuação da luta armada. A UNITA conseguiu, com esta atitude, virar o quadro das expectativas da vontade da maioria dos angolanos, impedindo também a realização das eleições presidenciais e a implementação de uma

⁴¹ Estes conceitos surgem com o fim da guerra fria quando a atenção internacional passou a centrar-se na erupção dos novos conflitos, particularmente no conflito africano. O conselho da União Europeia (2007) refere que o conceito de fragilidade refere-se a “estruturas débeis ou em desagregação e situações em que o contrato social é rompido devido à incapacidade ou à falta de vontade do Estado de assumir as suas definições de base, cumprir as suas obrigações e responsabilidades no que diz respeito ao estado de Direito, protecção dos direitos humanos, segurança da população, redução da pobreza, prestação de serviços, transparência e gestão de recursos e acesso equitativo ao poder”. Vários autores abordam esta temática. Entre eles destacam-se Engberg-Pedersen e al. (2008); Balamoune-Lutz e McGillivray (2008).

⁴² Actualmente União Africana (UA).

possível paz duradoura. Decorrente da própria posição da UNITA fica a ideia de um falhanço de todo o esforço que se havia feito para se ultrapassarem divergências ligadas ao conflito armado e causando danos ao processo de paz. Lara (2007: 47) afirma que “ os danos criados, em termos de confiança, são irreparáveis”. Deste modo, foi difundido um sentimento profundo de insegurança e descrédito, condicionador da pacificidade política. Pelo facto, Pureza *et al.* (2007) consideram que a guerra civil em Angola “envolveu não só questões políticas de grande importância, mas também e principalmente profundos interesses económicos, dados os seus recursos naturais, em particular o petróleo e os diamantes” (Pureza *et al.*: 2007: 6).

Angola sobreviveu a um período prolongado de guerra que, directa ou indirectamente, influiu sobre o sistema económico e sobre o benefício dos seus rendimentos para as populações. Dado que o conflito se desenvolveu em duas fases distintas, o próprio desenvolvimento socioeconómico também se caracterizou por uma dupla fase. A primeira fase, a da 1.^a República, vai de 1975 a 1991, e é caracterizada pelo sistema de economia centralizada, em que o Estado garantia o emprego e na qual a distribuição do rendimento se fazia de forma a beneficiar todas as camadas sociais. A fase da 2.^a República vai de 1992 até o presente momento⁴³. Este período trouxe consigo uma relativa liberalização económica que se acentuou com um agravamento das condições sociais das populações. Contudo, independentemente de se ter verificado uma ruptura com o sistema de economia centralizada, o certo é que, com a guerra, o país sempre se situou numa posição de crise.

A guerra de Angola foi considerada internacionalmente como sendo a guerra mais sangrenta e sofisticada de todas as guerras africanas. Carvalho (2004: 2008) considera que a guerra angolana “ é característica do período industrial por ser uma guerra orientada para matar, destruir massivamente as pessoas e as infra-estruturas, sendo por isso uma guerra que ultrapassou os alvos militares para atingir e destruir tudo aquilo que estivesse sob alçada do inimigo” (2008: 89). As estatísticas oficiais identificavam apenas 500 000 mortos. Depois do início da fase posterior ao conflito, em Outubro de 1992, as Nações Unidas calculavam que em 1993 haviam morrido mil pessoas por dia (Marques: 2001).

Em consequência disso, nos longos anos de guerra civil, foram milhares de angolanos que abandonaram os seus locais de origem e de manutenção, o campo, abandono este exigido pelas circunstâncias de falta de segurança que supostamente iria ser encontrada nas grandes cidades e particularmente nas suas sobrepovoadas periferias, “favelas ou musseques”. Ao ser encontrada aí uma relativa segurança, as intenções das populações passam pela necessidade da continuação da luta pela vida, com frequentes adaptações e rearranjos.

⁴³ Desde as eleições de 2008, com maioria absoluta para o MPLA (84%) e com a aprovação da nova Constituição, o senso comum fala de uma 3.^a República, lema defendido categoricamente pelos apoiantes do MPLA.

Na guerra de Angola, as populações rurais e urbanas, entre as quais os *Muila*, enfrentaram perigos e desafios comuns, como a perda das suas famílias, dos seus parentes e dos seus amigos, e conviveram com uma confiança quase desgastada (relativamente ao Estado), acentuando-se deste modo uma redução e supostamente um declínio nas suas perspectivas. Neste contexto, assumiram riscos pelo caminho acidentado e elaboraram escolhas e decisões, protelando e reformando sabiamente hábitos, usos e costumes, restaurando sobretudo a confiança. Porém, e retomando este facto, a guerra civil angolana destruiu e separou famílias, forçando-as a permanecer ou com a UNITA ou com o MPLA, fenómeno bipolar que já havia sido praticado pela colonização europeia ao dividir os territórios africanos, como efeito da Conferência de Berlim (1884-1885). Com a independência e com o desencadear do conflito, as populações dentro do mesmo espaço geográfico tornam a viver o mesmo acontecimento, sendo atingidas e sujeitas a uma nova configuração que é também longa e dolorosa.

5.2. FORÇAS ARMADAS ESTRANGEIRAS E RELAÇÕES COM O ESTADO ANGOLANO

No âmbito da diplomacia, as relações de poder estão sempre presentes na arena internacional. Assim, o poder militar, como uma das expressões típicas do poder nacional, contribui para a lógica que enforma a política externa. Segundo Cajarabille (2002: 7), “a dimensão militar é não só um instrumento útil, mas muitas vezes decisivo na acção externa dos Estados. Mesmo em tempos de paz e quando a coacção ainda não se mostra evidente, o poder militar serve de pano de fundo à actividade diplomática”. Em caso de necessidade de negociação são os beligerantes que comandam e face a face apresentam e debatem os critérios definidos pela autoridade que representam. O autor refere que “a existência de forças armadas eficientes e flexíveis, com capacidade para intervir rapidamente em áreas próximas ou afastadas, apoiando e reforçando a diplomacia, constitui sempre um factor de valorização do poder nacional e portanto proporcionador de liberdade de acção na política externa” (Cajarabille, 2002: 7).

Ainda na óptica do autor, a adequada dimensão militar é, em regra, uma condição de credibilidade da política externa. O autor revela que, “os Estados são frequentemente classificados como grandes, médias e pequenas potências, de acordo com o seu potencial militar e o conseqüente impacto que provocam nos outros países” Cajarabille (2002: 7). Opiniões divergentes afirmam que o caminho das nações em direcção à grandeza “reside nas suas proezas económicas e que o militarismo, os impérios e as agressões não levam a nada”. Outros ainda mencionam que “os trunfos para um país se tornar uma grande potência são: manter a coesão nacional, o sucesso económico e tecnológico, a estabilidade política, uma força militar, uma criatividade cultural e magnetismo” e que “o caminho para o poder passa pelos mercados e não pelos impérios” (Zakaria, 2008: 107).

Normalmente, os países procuram aliados para tornar credível a dissuasão proporcionada pelos seus exércitos e porque a dissuasão autónoma consome recursos insuportáveis para a maioria dos Estados. Mas no caso angolano, o Estado foi “forçado” a estabelecer, em rigor, uma opção que não se tornou agradável para o seu próprio povo, colocando o país em estado de crise e de permanentes riscos. O emprego efectivo de meios militares num país em crise, agrava e prolonga a guerra. Como consequência, e como referenciado anteriormente, o país mergulhou numa crise marcada pela ruptura do equilíbrio bipolar que gerou um caos estratégico. Trata-se da polarização – bloco ocidental e bloco socialista ou comunista.

Hatzky (2007: 200) considera que os primeiros 15 anos de existência pós-colonial de Angola, após a sua independência em 1975, estão inseparavelmente vinculados à presença cubana em território angolano. A guerra civil interna pelo controlo do território e as ameaças externas da África do Sul e do Zaire⁴⁴ revelaram-se como uma das maiores guerras substitutas da guerra-fria, “impensável” na sua óptica, sem a presença militar cubana (cerca de 400 000 soldados em 15 anos). Com o desenvolvimento da guerra morreram muitas pessoas. Hodges (2002: 33) estima terem morrido neste conflito cerca de 300 000 pessoas, quer por acção dos combates, de bombardeamentos e de minas, quer pela fome que se fazia sentir nas cidades sitiadas deriva da fraca produção e da fraca redistribuição dos produtos de importação.

Segundo Hatzky (2007: 202-203), para Angola, uma das motivações era a fraqueza militar do MPLA perante os movimentos de libertação rivais, a qual já se desenhava antes da independência. A autora afirma que o primeiro presidente angolano, Agostinho Neto, havia solicitado socorro à Cuba em vários aspectos: dinheiro, armas e militares formadores. Assim, e apesar da sua hesitação inicial, como refere Hatzky, Cuba resolve enviar em princípios de Novembro de 1975 uma força massiva de tropas. É neste contexto que as FAPLA aparecem em supremacia na luta contra as forças sul-africanas e também contra a FNLA. Daí que o MPLA sozinho chega a levar Angola à independência. Mas esta supremacia não se mostrava suficientemente eficaz para assegurar o poder na sua totalidade e Angola necessitava de colmatar as insuficiências técnicas no sector social com a ajuda em professores, médicos e assessores cubanos nos mais distintos ramos de organização e desenvolvimento do país.

O acordo de Nova Iorque entre Cuba, Angola e África do Sul, em Dezembro de 1988, instrui a pactuada retirada cubana de Angola até Junho de 1991. Cuba desempenhou um papel preponderante no decurso da guerra em Angola. Foi com a presença dos cubanos que se considerou o conflito angolano internacionalizado. Santos (2001:118) considera que “as sociedades civis angolanas sofreram uma guerra entre, por um lado, duas formações políticas, e por outro, uma guerra de agressão com invasão e conquista de forças militares estrangeiras”. Para o autor, esta guerra “não pode ser reduzida a uma guerra civil”, considerando que ela contrapôs “duas facções de elites

⁴⁴ Actual Congo Democrático.

políticas em que não se verificou a participação das sociedades civis, que apenas surgem como principais vítimas” (Santos, 2001: 127).

A guerra civil é por definição um conflito intranacional, de âmbito geral, em que uma parte da população e do povo combate a outra parte, e por isso mesmo se considera uma guerra fratricida que configura um conflito armado tradicional com cadeias de comando próprias. Muito embora na generalidade das guerras civis se tenha dado ingerência externa a favor das partes, apoiando logística e militarmente cada uma delas, nem por isso deixam de ser conflitos intranacionais (Lara, 2007: 49).

A guerra de Angola é caracterizada por Santos (2001, 127) como uma guerra de agressão, dado que se verificaram invasões de um exército estrangeiro, financiamento, apoio logístico e material, de dois Estados estrangeiros (África do Sul e EUA)⁴⁵.

Por sua vez, o Governo angolano, na óptica de Santos (2001, 127), socorreu-se das forças militares e do apoio de duas potências estrangeiras (Cuba e URSS). Este autor também considera que não se tratou de uma guerra étnica, religiosa ou de classes sociais, pois que o que sempre esteve em causa foi a pretensão de construir um projecto nacional.

A fonte Lusa (2005), adianta que Fidel Castro evidenciou que os Soviéticos, temendo eventuais represálias de Washington, exerceram fortes pressões em 1976 para que Cuba retirasse as suas tropas de Angola, numa altura em que o seu contingente era composto de 36 000 homens. Porém, este número iria acabar por aumentar para cerca de 70 000 até à altura da sua retirada em 1991. Para o presidente Castro tratou-se de uma “extraordinária proeza” do povo cubano, especialmente dos jovens (Lusa: 2005).

Assim, enquanto decorria no país uma guerra civil, o Governo de Angola, com o MPLA no poder, acolheu no seu território como forma de apoio e “solidariedade revolucionária” as forças de libertação da Namíbia (SWAPO), país que se encontrava ocupado pelo regime da África do Sul, ao mesmo tempo que acolhia e apoiava também as forças de libertação da África do Sul, o ANC, fundado em 1912.

Na época a África do Sul era governada por uma minoria branca que controlava totalmente o poder político, militar, económico, financeiro e comunicação social, através de uma política de segregação racial denominada de *apartheid* um sistema de opressão institucionalizado contra as outras raças encontradas nesse território. Com este regime, aos negros eram reservadas zonas para viver, locais estes, designados bantustões, nos quais se encontrava a mão-de-obra necessária ao trabalho mineiro e não só. Ali os negros eram controlados, tendo em conta a idade activa, para evitar

⁴⁵ Inclui-se também apoio de alguns países africanos fronteiriços como a RDC, a Zâmbia, etc. Segundo Gomes (2006: 17-18), os americanos já tinham proporcionado montantes importantes de ajuda financeira e militar aos movimentos nacionalistas angolanos, particularmente à FNLA, apoio este que atingiu um auge na primeira metade da administração Kennedy. Gomes (2006) refere ainda que a CIA continuou a fornecer uma pequena ajuda financeira a Holden Roberto, líder da FNLA.

também o seu envolvimento em possíveis rebeliões ou contestações. Além dos bantustões havia as townships, em que a mão-de-obra negra servia também outros sectores.

A Namíbia era controlada e ocupada pela África do Sul, em clara violação das resoluções das Nações Unidas. Daí a necessidade de as populações destes dois países se organizarem para a luta de libertação nacional contra o tipo de opressão a que estavam sujeitas. A política de “constelação de Estados” levada a cabo pelo Governo minoritário branco da África do Sul era apoiada pelas forças que realizavam acções de desestabilização, que passavam pelo terrorismo, contra os chefes e quadros do ANC e da SWAPO.

Ataques militares, terrestres e aéreos foram intensificados até ao território angolano, indo para além da região fronteiriça, falhando alvos e sacrificando muitas vezes populações e infra-estruturas sociais e produtivas angolanas. Estas acções também visavam o colapso do Estado angolano. E a estes acontecimentos não escaparam vítimas inocentes do território angolano em geral e da Humpata, em particular, as populações rurais *muíla*. A região foi um alvo preferencial porque albergava algumas bases e unidades militares da SWAPO, do ANC e das FAR. A utilidade destas bases, posicionadas na região sul, nomeadamente no município da Humpata, é observada no elevado grau de capacidade de dissuasão estratégica que elas tinham, uma vez que impediram muitas vezes os potenciais “agressores” da África do Sul e forças da UNITA de chegar às áreas adjacentes ao seu controle, que também detinham certa importância económica para o país.

Santos (2001: 125) refere que a África do Sul considerava a independência de Angola “uma ameaça política para os fundamentos do seu Estado racista”, pois que a “ambição do capitalismo sul-africano” era repartir “o continente africano em quatro grandes regiões políticas e económicas” e controladas por si, “pelo Egipto, pela Nigéria e pelo Quénia”, com o objectivo de assegurar uma posição “no continente africano no momento da reestruturação do sistema mundial em blocos comuns”⁴⁶.

Noutra óptica, as aspirações da África do Sul da época prendiam-se com o “reconhecimento da sua força económica e da sua liderança na integração do continente no sistema mundial” (Santos, 2001: 125). A África do Sul na época, como território mais influente da região austral (Gomes, 2006, 13), considerava-se digna do direito de desafiar os sinais de mudança no seu território e nos países adjacentes. Por outro lado, Angola era também um ponto estratégico fundamental para o controlo do Atlântico Sul e uma região importante para as pretensões coloniais (Gomes, 2006: 48). Porém, os objectivos do ANC configuravam-se de outros discursos suplantando o regime do *apartheid*.

⁴⁶ Segundo Gonçalves (2003), ainda no período colonial, a África do Sul mantinha uma atitude receosa em relação ao estabelecimento de uma suposta aliança entre a SWAPO e os nacionalistas angolanos, temendo a possibilidade de combatentes namibianos baseados na Zâmbia atravessarem a zona de guerrilha no Leste angolano para se infiltrarem na Namíbia e, por isso, assinou um acordo secreto com Portugal, concedendo às forças armadas sul-africanas a instalação no Dirico (Quando-Cubango) de uma unidade de helicópteros e respectivos apoios.

Os americanos também tiveram um papel destacado na guerra civil em Angola, apoiando tanto a África do Sul como a UNITA na desestabilização do país. Em 1975, com os percalços na declaração da independência, despoletou-se o conflito entre os movimentos de libertação nacional, MPLA, FNLA e UNITA. Face a esta situação, os movimentos em disputa pelo poder accionaram auxílios externos, nomeadamente militares. Assim, Cuba e Rússia alinharam pelo lado do MPLA, dado que desde a guerra de independência este movimento tinha recebido apoio logístico e militar desses dois países comunistas, aos quais se somou a Roménia. Era um apoio que se intensificou com o treino e fornecimento de toneladas de armamento e montantes elevadíssimos de financiamento (Gomes, 2006: 58). Pelo lado da UNITA, os apoios vinham da África do Sul. Ao longo da década de 1980, esta recebe o apoio das Forças de Defesa Sul – Africanas (SADF) e ganha financiamento dos EUA devido à revogação da Emenda Clark (em 1985)⁴⁷ (Pain, s/d: texto corrido).

Três operações importantes se destacam na guerra de Angola : i) a “Operação IAfeature” que compunha forças da FNLA, zairenses e mercenários portugueses prontas para o assalto a Luanda a partir do norte; ii) a “Operação Savannah” composta pelas forças da UNITA e da República da África do Sul” localizadas cerca de 200 Km a sudeste de Luanda para o assalto por sul e iii) a “Operação Carlota” constituída pelas forças do MPLA e por forças cubanas que iam chegando a ritmo acelerado, com uma mobilização da resistência popular e que se concentrou na defesa de Luanda⁴⁸ (Correia, 2011:7).

Na opinião de Gomes (2006), as tropas sul-africanas atingiram Menongue (ex Serpa Pinto) em Outubro de 1975 e no final de Janeiro desembarcaram nas cercanias da linha de caminho-de-ferro de Benguela, próximo de Menongue, para apoiar a retirada ordeira da Unidade de Manutenção da Força de Intervenção 101 de Menongue.

A África do Sul retira-se das fronteiras angolanas após o Governo ter sido reconhecido internacionalmente pelas Nações Unidas e por outros Estados⁴⁹, facto relatado em 27 de Maio de 1976. Neste contexto, as manobras das tropas sul-africanas em Angola passam a fazer-se sem

⁴⁷ A "Emenda Clark" recusava à Administração dos EUA e à CIA a continuação do apoio aos "movimentos" angolanos.

⁴⁸ Correia (2011: 7) refere que as tropas sul-africanas entraram em Angola pela primeira vez em junho de 1975, ocupando posições no sul. Foi a primeira de várias invasões sul-africanas, conhecidas sob o nome genérico de «Operação Savannah», cujo objetivo final era impedir que o MPLA declarasse a independência de Angola. Não atingido esse propósito, a operação prosseguiu para além do 11 de novembro. «Operação IA feature», nome de código do programa secreto dos EUA para Angola, aprovado a 18 de Julho de 1975 pelo presidente americano Gerald Ford. Operação «Carlota» – resposta do MPLA, no poder em Angola, às invasões zairenses e sul-africanas. Iniciou-se a 5 de novembro de 1975, com a aprovação do envio de tropas cubanas para Angola, dada pelo Partido Comunista de Cuba. A URSS e a Jugoslávia forneceram armas e equipamento às FAPLA, forças do MPLA.

⁴⁹ O Brasil foi o primeiro Estado a reconhecer a República Popular de Angola.

identificação e sob fortes medidas de segurança, o mesmo acontecendo em relação às cartas endereçadas aos soldados em serviço no Sudoeste Africano (actual Namíbia) e em Angola⁵⁰

O avanço das tropas sul-africanas em 1975 (15 de Outubro), numa intervenção invasora com o nome de código “ Operação Savana”, através da fronteira norte da Namíbia, permitiu um avanço de 3000 km em 33 dias, tendo capturado Novo Redondo (actual Kuanza-Sul), mas não teve êxito sobre Luanda, uma vez que as tropas cubanas haviam montado fortes posições defensivas sobre o rio Queve, que permitiram destruir a única ponte. O objectivo dessa invasão era impedir o MPLA de assumir o poder. Já antes, cerca de dois meses antes da independência de Angola, em 11 de Novembro de 1975, os militares sul-africanos estenderam o seu apoio tanto à UNITA como à FNLA, já que o MPLA era apoiado por Rússia e Cuba. Eles não estavam interessados em que o MPLA e o Governo angolano fornecessem apoio à SWAPO, especialmente no estabelecimento de bases seguras no Sul de Angola, de onde poderiam facilmente lançar ataques de guerrilha e acções subversivas na Namíbia.

Assim, a FNLA, liquidada militarmente na batalha de Kifangondo a escassos quilómetros de Luanda perto da foz do rio Bengo no sentido Caxito- Luanda, em Fevereiro/Março de 1976, e a UNITA que perdeu todas as cidades que controlava, e seus dirigentes, bem como a estrutura militar, recuaram para o interior do Cuando-Cubango. Ao longo de 1976/77, como afirma Gonçalves (2003b), as operações militares da UNITA assumiram características de pequenos ataques, mas em 1978 aumentaram de envergadura, atingindo seriamente várias estruturas. As acções da UNITA, embora raras, em áreas centrais da economia ou densamente povoadas, no início da década de 80, destacaram-se com importantes sabotagens aos navios no porto de Luanda e na refinaria de petróleo da capital, com provável execução por comandos das forças armadas sul-africanas (SADF), que novamente penetravam em Angola para combater a SWAPO da Namíbia, apoiada pelo MPLA (Gonçalves, 2003b: 25).

Neste contexto, as forças de Pretória invadiram repetidamente o território angolano em apoio à UNITA, ao mesmo tempo que pretendiam desestabilizar e conter as acções da SWAPO e impedir também o estabelecimento de bases do ANC. Meillassoux (1996: 13) refere que o território namibiano era também a frente avançada dos assaltos da África do Sul contra Angola e de apoio à UNITA. Além destes objectivos, para as forças invasoras sul-africanas era necessário parar com a expansão da intervenção de soviéticos e cubanos, que estavam do lado do Governo de Angola.

⁵⁰ Relativamente às cartas, verificaram-se também envio de cartas armadilhadas contra membros do ANC exilados em Angola. Janete, uma professora do ISCED do Lubango, membro do ANC no exílio, conta-se entre as vítimas dessas acções. Em sua memória foi-lhe dedicada uma canção “Mamã Janete”.

A guerra realizada pela África do Sul contra a SWAPO era considerada uma guerra de “baixa intensidade”⁵¹ (cf. Villanueva, 2007: 112). A SWAPO era então apoiada pelo MPLA e pelas FAR (Forças Revolucionárias Cubanas) no período de 1976 a 1998. A SWAPO estabeleceu a sua base em Luanda e edificou acampamentos no Sul de Angola (Província da Huíla), através dos quais os seus militares pudessem infiltrar-se estrategicamente na Namíbia, em pequenos grupos ou pequenas unidades.

A SWAPO apoiava-se na PLANTA (Exército de Libertação do Povo da Namíbia), que treinava os militares nos principais centros de treino que se encontravam também no Kuanza-Sul, Benguela e Huíla. Nestas acções de treino de recrutas namibianos participaram também, além de militares angolanos, os militares cubanos. Os ataques da África do Sul cedo se manifestaram com espionagens e invasões, tanto aéreas como marítimas e terrestres⁵². Os objectivos eram, além de um apoio à UNITA na tomada do país, também a destruição de alvos económicos para enfraquecer o Governo de Angola. Com a ajuda do próprio exército e com o recurso a mercenários, a África do Sul foi sempre um forte suporte da UNITA.

Assim, uma importante invasão da África do Sul ao território angolano realizou-se em 1978, atacando o acampamento principal da SWAPO em Cassinga. Seguidamente atacaram as bases da SWAPO em 1981 e em 1983. Normalmente estas incursões, embora visassem bases militares, nem sempre atingiam o alvo pretendido. Muitas foram as vítimas dos ataques aéreos sul-africanos, nomeadamente na província da Huíla⁵³. Os resultados desses ataques não foram apenas muitos mortos e feridos. A destruição de infra-estruturas habitacionais, fábricas, estradas, etc., também constitui um facto importante a considerar.

Na província da Huíla, no município do Lubango, foi bombardeada por aviões sul-africanos uma fábrica de móveis (Madeiras da Huíla), e muitas habitações e infra-estruturas económicas e sociais ao redor foram destruídas nesse ataque; foi bombardeada a estrada da Leba no município da Humpata, que faz a ligação importante entre a Huíla e o Namibe, pois que liga o litoral ao interior e desempenha um papel destacado na entrada e escoamento de mercadorias. Neste bombardeamento houve muitas vítimas civis, particularmente pessoas que viajavam de uma província para outra, população autóctone que se encontrava na lida diária, e algum gado. Naquela fase particular do

⁵¹ Para a análise das novas tipologias de guerra é útil o livro de Alvin e Heidi Toffler, *Guerra e anti-guerra*, de 1994. Aí anunciaram a divisão tripartida do Mundo e das guerras em vagas: a vaga das “guerras agrárias”, típica do período das revoluções agrárias; a vaga das “guerras industriais”, produto da revolução industrial, e por fim a vaga da “guerra da informação”, resultante da revolução da informação e do conhecimento. Esta última está reservada aos EUA e seus eventuais aliados.

⁵² Entrevista com o general XX, 2008. Na entrevista com as populações notou-se que muitos angolanos não se esquecem das suas acções criminosas e de mau gosto. Pelo facto, são recordados como os carcamanos.

⁵³ A província do Cunene foi severamente fustigada pelos *Camberra* sul-africanos, provocando a deslocação dos seus habitantes para a província da Huíla e permanecendo durante muito tempo sob alçada da UNITA.

conflito, todos os outros pontos de acesso à Huíla eram já problemáticos e caracterizados pelas emboscadas e pelas minas, sendo esta via a única com menos problemas. Do trabalho de campo obteve-se a seguinte apreensão:

Aquilo foi horrível, metia medo, todos nos assustámos muito, porque começou com o barulho dos aviões, depois o barulho das bombas e quando fomos ver muita gente tinha morrido. Até os bois morreram [...]. Aquilo não dá para lembrar. Nesse dia até os sobas aconselharam as pessoas a ficar em casa e não sair. Os carros que se encontravam a circular estavam a arder, as mercadorias espalharam-se, rebentaram e algumas queimaram, a estrada ficou muito danificada.⁵⁴

A província do Namibe garantia o abastecimento proveniente do Norte e Centro do país por via marítima e pela estrada da Leba eram escoados os produtos destinados à zona sudeste, passando pela Huíla até ao Cunene e ao Cuando-Cubango. Importa referir também que a fronteira com a Namíbia estava fechada, porque as relações entre Angola e África do Sul eram hostis. Muitos angolanos guardam ainda as piores lembranças sobre os efeitos desta guerra e também da guerra-fria. No passaporte angolano constava uma cláusula: “Autorizado para todos os países do Mundo. Excepto África do Sul”.

As relações entre o Governo angolano e o ANC não foram diferentes. Uma vez proibido na África do Sul, o ANC encontrou também protecção e ajuda do Governo de Angola, onde estabeleceu as suas bases de treino, no município de Viana, em Luanda, a partir das quais também treinaram e operaram em acções conjuntas com as FAPLA na tentativa de acabar com o conflito angolano.

Neste contexto, no que diz respeito ao Governo angolano, foi necessário desencadear um conjunto de condições que permitissem acabar com o conflito e mudar de forma radical o curso da guerra. Assim, verificou-se um processo de negociações no início dos anos 80, relativamente aos Acordos Tripartidos sobre a Paz e a Segurança no Sudoeste da África (Angola e Namíbia) que conduziram à retirada definitiva das forças sul-africanas. Um outro aspecto a considerar é que estas negociações permitiram a implementação da Resolução 435/38 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, que conduziu à independência da Namíbia, alterando também profundamente a política interna da África do Sul.

Com este processo, abriu-se a fronteira namibiana, proporcionando assim um intercâmbio muito amplo entre as populações dos dois países. Angola, degradada pela acção da guerra, passou a beneficiar imenso com a entrada e saída de pessoas e bens, procurando as populações satisfazer as suas necessidades básicas, principalmente para a região Sudoeste. As importações do Norte, que levavam imenso tempo a chegar à região Sul, foram também substituídas em grande escala por esta possibilidade. O maior impacto da abertura desta fronteira foi verificado com o reencontro das

⁵⁴ Entrevista com o soba da Humpata em 2008.

famílias, que estiveram durante muito tempo separadas pela fronteira artificial e pelas relações hostis com a África do Sul, como era seu desejo, do ANC e do Mundo. O ancião Kakete, que não via o seu genro há muitos anos, entrevistado em 2008 na Palanca, relembra o período com certa dor, com alguma alegria e também com desabafo:

A partir dessa altura, já a minha filha conseguiu procurar o marido, porque ele enviava cartas e depois ele veio até aqui, conversar com o resto da família e mais tarde levou a mulher e os filhos. Nós também exigimos mesmo isso. Ele tinha que assumir a sua família e levar lá onde ele está. Lá tem melhores condições. As crianças vão aprender melhor, senão aqui depois ficavam só a pastar os bois e não dá. Eles têm que ser alguém com uma profissão diferente. Até hoje vivem na Namíbia, só vêm de vez em quando nas férias.

Quanto a Cuba, as suas forças presentes no território angolano retiraram-se obedecendo a um plano faseado após o término das agressões militares contra Angola. Neste contexto de guerra que Angola atravessou, várias formas de pressão e ameaças de grandes potências só foram sanadas devido a um árduo trabalho político e diplomático que abalou profundamente os planos estratégicos concebidos contra Angola.

O evoluir da situação apontou para o agravamento do conflito entre as duas forças militares nacionais (FAA e UNITA), sacrificando uma vez mais as populações e os serviços sociais e económicos, elevando-se a presença das ONG no país para acudir às populações deslocadas. A guerra viria a terminar com a eliminação física de Jonas M. Savimbi, sitiado e enfraquecido pelo bloqueio internacional e pela decisão do Governo de Angola de agir para acabar com a guerra que era insuportável⁵⁵.

5.3. INTEGRAÇÃO NAS FORÇAS ARMADAS E PARTICIPAÇÃO NO CONFLITO

A integração nas Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (FAPLA) era, no contexto, entendida como uma missão patriótica, nobre, e cumprir tal missão era não só visto como uma acção de defesa da nacionalidade, como também uma acção para a manutenção da soberania e da salvaguarda da sobrevivência do Estado-nação concebido como “uno e indivisível”. Por isso, a questão da guerra ou a luta contra o adversário tinha a dimensão política de defesa dos interesses superiores da nação em que todos estavam ou deviam estar envolvidos. Para se conseguir tal afirmação junto das populações, sobretudo com as autoridades tradicionais, funcionou a estratégia de

⁵⁵ Na entrevista com os mais velhos da Humpata, sobas e população, o sentimento é de “alívio”, pois que entendem que, em caso de guerra, a morte de um líder leva à rendição e conseqüentemente a negociações de paz. Para eles, “mesmo na nossa tradição é assim” (Entrevista na Batabata, 2008).

propaganda e mentalização das populações, que caracteriza os regimes comunistas como era o caso de Angola logo após a independência.

Para o efeito, o engajamento da população e sobretudo dos jovens angolanos no processo da guerra estava vinculado ao *slogan* “Estamos em Guerra e cada cidadão é e deve sentir-se necessariamente um soldado”, que fazia parte de um discurso de Agostinho Neto. O discurso apelava para uma batalha generalizada pela mobilização de recursos humanos e materiais visando a defesa do território (Pereira, 2009: texto corrido).

Os *Muila*, fazendo parte da nacionalidade angolana, e à semelhança de outros grupos étnicos, participaram activamente no longo conflito nacional. A guerra não poupou nem homens, nem mulheres, nem jovens, nem crianças. As formas de integração nas fileiras militares foram diversas. Nas cidades havia regras de processamento e registo em que eram recenseados os jovens para que ao completarem os 18 anos de idade fossem integrados na vida militar. O recenseamento era feito antes de se completarem os 18 anos, o que pressupunha que iriam cumprir o serviço militar após terem atingido a maioridade (18 anos).

Independentemente dos critérios adoptados na época para recensear os jovens para posterior integração no serviço militar, existiam factores que tornavam os recenseamentos difíceis e/ou deficientes. Evidenciam-se a extensão da área de jurisdição de cada província, dificuldades de acesso nas vias, falta de transporte, a fuga de jovens para regiões que consideravam seguras ou onde existiam as suas redes de protecção. Deste modo o Estado reforçou as formas de recrutamento militar no sentido de tentar responder à necessidade de recursos humanos nos vários sectores militares principalmente nas zonas de combate.

O recenseamento e a integração militar abrangiam também ambos os sexos, embora no caso das raparigas se verificasse que até aos 18 anos muitas tinham já constituído família, ficando ilibadas deste processo. Porém, as raparigas integradas desempenharam um papel importante ao nível das forças armadas. Muitas delas eram colocadas nas unidades militares do meio urbano, beneficiando de alguma protecção, e assim ficavam livres de ir para as frentes de combate⁵⁶. Normalmente, só em circunstâncias excepcionais as mulheres tomaram efectivamente parte em actividades de combate. Desempenharam também, em alguns casos, o papel de apoio ao combate ou à guerrilha através da sensibilização e propaganda mesmo antes da independência. Destacaram-se algumas mulheres que se

⁵⁶ Neste caso foram entrevistadas sete senhoras que integraram o serviço militar na época. Duas trabalharam no Centro de Recrutamento Militar (CRM) vocacionado para recenseamento, recrutamento e emissão de passaportes de reserva militar. Três trabalharam no estado-maior da região (uma na secção de contabilidade e finanças e uma na logística e a outra na secretaria geral). Duas trabalharam na unidade de comandos. Ambas eram escriturárias. Destas senhoras uma é ainda militar e é oficial.

vieram a conhecer mas outras permaneceram anónimas. O seu contributo não foi apenas dado nas fileiras militares mas também nas para-militares como a ODP (Organização da Defesa Popular).

Este processo de integração era feito depois através de uma convocação pelos órgãos de comunicação social (jornais, rádio e televisão), afixação das relações nominais em locais de frequência dos jovens como as escolas e outras instituições públicas. Após o término do prazo de apresentação eram feitas rusgas nas escolas, nas ruas, nas casas, em lares de estudantes durante a noite, de madrugada ou ao entardecer e algumas vezes também durante o dia. Nestas circunstâncias, frequentemente, quando encontrados, os jovens eram punidos, violentados por não terem cumprido essa obrigação de apresentação voluntária após convocação.

Armiño (1997) refere “a realização sistemática de actos brutais (torturas, mutilações, execuções), algumas vezes dirigidos contra pessoas respeitadas pela comunidade (líderes civis ou religiosos, médicos, educadores, etc.), com a finalidade de aterrorizar e controlar a população” (1997: 113). Após serem recrutados e terem seguido, a dificuldade com que os pais se defrontavam era de nem sempre saberem para que regiões tinham os seus filhos sido conduzidos. Esta situação, ao que parece, não era questionável, era antes de tudo “um dever patriótico”. Alguns conseguiram escapar usando vários recursos. Estes recursos eram por vezes estabelecidos por lei, como o nível de escolaridade que o indivíduo frequentava, bem como o aproveitamento escolar, beneficiando deste modo de adiamento até conclusão do nível ou do curso. Outros ainda, apesar de incorporados, ajudados pelas redes familiares ou de parentesco, eram colocados nas cidades e em unidades onde encontravam melhor protecção. Alguns também escapuliam-se deste processo por manifestarem professar uma religião, nomeadamente quem estava ligado às Testemunhas de Jeová ou a religião Tocoísta (cf. Paxe: 2009).

Em todo este processo não faltavam, às vezes, conivências, cumplicidades e concertações para se adquirirem documentos que isentassem os jovens do cumprimento do serviço militar obrigatório. A opção pela profissão de professor também foi uma técnica usada pelos jovens para não serem incorporados, uma vez que a lei também protegia os professores, embora estes tivessem sempre que recensear-se e apresentar-se quando fossem convocados e receberem um documento de adiamento militar.

Contudo, neste processo alguns jovens foram integrados por vingança⁵⁷, dado que a situação de desestabilização em que se encontrava o país permitia a alguns indivíduos escapar-se desta obrigação. Nestas situações são verificados traumas que se acentuavam como consequência de acções em que estiveram envolvidos vizinhos ou conhecidos, afectando a capacidade das populações para agir e conviver (Armiño: 1997). Com efeito, instalava-se em certos bairros ou povoações algum sentimento de medo, desconfiança e desconforto.

⁵⁷ Bastava por vezes que alguém influente tivesse algum tipo de desavença com determinada pessoa ou família.

Atendendo à continuidade e ao prolongamento da guerra, uma das modalidades adoptadas era a fuga para outros países, principalmente para a Europa e para o Brasil, aproveitando as disponibilidades que o próprio Governo oferecia, mas tal prática era só do domínio daqueles mais esclarecidos.

Neste propósito, enquadram-se os sistemas de bolsas de estudo, o sistema de dupla nacionalidade e ainda os sistemas de “redes mafiosas” que colocaram para fora de Angola jovens que depois conheceram os maiores infortúnios nos países de destino, onde esperavam não só salvar a vida mas também prosperar. Isto deveu-se sobretudo ao não acautelamento das redes de solidariedade, devido à urgência das situações, sendo muitas famílias iludidas, caindo nestas novas redes que assim se revelaram ineficazes e não fiáveis.

Alguns dos entrevistados entre pais e mães que perderam os seus filhos definitivamente ou temporariamente revelaram com desagrado as peripécias sofridas: “O meu filho desapareceu [...], foi parar no Brasil, não tivemos qualquer tipo de comunicação. [...] não tivemos informação alguma a seu respeito. Pensámos que tinha morrido. Só agora depois da guerra é que tivemos a sorte de saber que estava vivo.”. “O meu sobrinho foi apanhado na lavra, foi para S. Tomé, fez a recruta e quando chegou a Luanda só telefonou uma vez. Depois disseram-nos que morreu”⁵⁸.

Porém, há ainda os que se apresentavam voluntariamente, por várias razões. Ou porque estavam fartos da guerra, ou porque atravessavam dificuldades imensas e os pais incentivavam o enquadramento militar, ou porque os jovens eram problemáticos em casa e os pais preferiam que o filho estivesse integrado nas forças armadas, ou ainda porque não havia empregos. Na realidade, este último factor foi utilizado com certa apetência depois de 2002, com os acordos de paz e com a desmobilização maciça que se fazia na altura. Ao substituírem os veteranos, os jovens encontraram nas forças armadas segurança (emprego e salário) pois não se pensava mais em guerra.

Nas zonas rurais, os jovens de uma maneira geral não tinham habilitações nem a formação profissional como escapatória, uma vez que as escolas existentes são de nível básico e não estavam abrangidas por esta regalia. Muitas vezes eram surpreendidos a caminho das lavras, do pasto ou ainda durante as suas lidas. Casos houve em que certos jovens abandonaram o gado por terem sido capturados ou ao tentarem fugir destas rugas.

Realça-se também o facto de que, além do analfabetismo, as populações rurais, nomeadamente os jovens, colocam-se em desvantagem neste processo, sobretudo por a sua maioria não ter um documento de identificação que lhes possibilitasse exhibir a sua idade e evitar as várias experiências de vulnerabilidade e risco advindas da situação político-militar.

O desenrolar do conflito exige uma ligação forte entre os militares e a população. O controlo da população é importante para obter recrutas e junto desta obter também o apoio em alimento. A

⁵⁸ Entrevista com uma mãe, na localidade da Heva, 2008, e entrevista com um professor de aldeia, na localidade do Tchivingiro, 2008.

articulação entre estes dois eixos é importante para perceber a dinâmica da guerra. Couto (1989: 226) enfatiza que a população é simultaneamente um objectivo e um instrumento. A obtenção do apoio da população constitui um objectivo estratégico fundamental. Ela pode fornecer os recursos voluntariamente ou por imposição.

Nesta óptica não escaparam também os adolescentes que rapidamente acabavam por engrossar as fileiras das crianças-soldado, situações detectadas por vezes já a grande distância da localidade de origem, o que ocasionava transtornos no seio dos militares para contornar a situação da melhor maneira. Muitos adolescentes nestas condições permaneciam nos quartéis até poderem regressar às suas aldeias, o que raramente acontecia, dependendo do tratamento que lhes era proporcionado, como por exemplo desempenhar funções auxiliares na cozinha e serviços afins. Segundo Gomes (2004b), tanto as forças governamentais (FAPLA-FAA) como a UNITA enquadraram nas suas tropas jovens com menos de 18 anos, em que muitos deles marcaram presença com treino de uso de armas e com participação em várias frentes de combate. O autor considera que dados estatísticos apontam para um número estimado em mais de onze mil crianças envolvidas no conflito.

López (2001: p. única) considera que o surgimento do fenómeno das crianças-soldado constitui “um dos golpes mais certos na sociedade tradicional”, afirmando ainda que nestas sociedades “a criança é objecto de uma atenção especial e de uma formação muito cuidada como garantia de sobrevivência de um grupo em si e nos seus valores”. Segundo as normas internacionais, para a integração militar e após a apresentação aos serviços de recrutamento militar era sempre feita uma triagem médica, que passava pelos hospitais e médicos militares, e só depois é que se fazia a respectiva colocação, isto em condições normais. Houve fases em que nem sempre isso foi possível, pelas próprias circunstâncias em que o país se encontrava.

Contudo, o Governo tinha também estratégias de integração dependendo das habilitações e do grupo étnico a que a pessoa pertencia. Por exemplo, nos primeiros anos da independência eram maioritariamente os *Kwanhama* que faziam parte da UGP (Unidade de Guarda Presidencial). É por isso conhecida a expressão *Papeli kó Foto*, utilizada por eles para exigirem o Bilhete de Identidade à quem aí afluísse necessitando de contactar alguém ou simplesmente querendo passar⁵⁹. Diz-se que os *Kwanhama* eram homens grandes, robustos e aparentavam alguma seriedade. No atendimento às pessoas, quando estas se dirigiam a esta unidade militar, a única exigência que se fazia era a do bilhete de identidade, referido como “papel com foto” (documento com fotografia), sem o qual não se tratava de assunto nenhum.

Os *Kwanhama* evidenciaram também a sua fidelidade “ímpar” no cumprimento das ordens militares. Nesta forma de actuação podem ser vistas algumas referências para uma ascensão de

⁵⁹ Nesta época certas ruas eram controladas, principalmente naquelas em que existiam estabelecimentos militares, para-militares e do partido no poder e não era permitida a livre circulação próximo desses edifícios.

postos como os patenteamentos ou outros tipos de promoção institucional⁶⁰. Porém, também se percebe que por vezes o imaginário popular teve influência nos processos de construção simbólica, dentro de uma perspectiva de afirmação identitária.

Com o evoluir da situação, a Unidade da Guarda Presidencial ganhou “visibilidade” a nível nacional, como lugar seguro para cumprir o serviço militar, mas em termos de sustentabilidade em recursos humanos activos a UGP optou sempre pelo recrutamento no Sul tendo conquistado outros grupos étnicos como os *Nyaneka*, os *Muila*, os *Handa*, os *Ngambwe* e os *Nkkumby* sobretudo para ocuparem os cargos mais baixos. Estes jovens eram essencialmente provenientes das zonas rurais e de famílias também com algumas limitações económicas⁶¹.

Os jovens destes grupos étnicos, tidos como pessoas “pacatas, honestas e de confiança”, eram na sua maioria integrados nesta unidade. Deste modo e na falta de melhor oportunidade para os jovens e seus familiares, foi-se percebendo que este era um local onde pelo menos a vida estava salvaguardada e que também era um local “ideal” por se conhecer a localização e conseqüentemente poder manter contacto com os familiares e parentes.

Assim, muitas famílias aproveitaram para enviar voluntariamente os seus filhos ou parentes, através de redes de confiança, para este “lugar” como garantia de sobrevivência, sobretudo depois de 1992. Estes jovens militares, estando em Luanda há vários anos, optaram por manter a sua coesão edificando as suas “habitações” num só local, no bairro do Benfica auto-designado *Kawelege*⁶².

Este bairro, com algumas excepções, tornou-se o local indicado para tentar encontrar alguém procurado por parentes, familiares ou amigos provenientes do Sudoeste angolano. Da mesma forma, é o bairro aconselhado para pessoas destes grupos étnicos que se deslocam a Luanda para diversos fins, onde de maneira geral estas podem ser recebidas, encaminhadas para os parentes e/ou amigos mais próximos e para os sítios onde pretendam ir.

O bairro do Benfica constitui, desta forma, um local onde se enquadram a confiança, a solidariedade étnica, as redes de ajuda mútua entre os seus habitantes. Entre eles encontram-se também os “mais velhos” (*ovakulu*) que tomam as rédeas no enfrentamento das novas adversidades. Aqui, estes “mais velhos” tomam as responsabilidades no sentido de tentar não deixar ninguém “à deriva”. Tratam de assuntos relacionados com o casamento, com doenças, com óbitos, com rituais, com celebrações, etc. Orientam-se dentro do grupo, ajudando sempre no que podem, como pagar dívidas, receber e enviar encomendas, fazer chegar informações e transmitir recados.

⁶⁰ Na verdade, nem sempre as promoções se puderam concretizar por falta de habilitações.

⁶¹ Segundo o que se apurou de algumas entrevistas, muitos eram órfãos, outros pretendiam sair da rotina das actividades rurais, ambicionavam mudar de vida.

⁶² A brisa do mar (fenómeno típico do litoral) que atinge o bairro, impressionou os novos moradores, provenientes do interior e não habituados, fez com que passassem a utilizar esse nome.

No bairro do Benfica desenvolveram-se relações e dinâmicas significativas, na medida em que se transformou num local de encontros e reencontros, que também conduzem às lembranças relativas às condições do seu recrutamento e enquadramento na vida militar e na UGP, e que testemunham também a vivacidade das vivências individuais e de grupos.

Estas lembranças, que são transmitidas no contexto do encontro e reencontro, num quadro familiar de redes de sociabilidade, passam despercebidas à sociedade englobante. Neste sentido, são feitas neste espaço interpretações das interacções entre “o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” em diferentes momentos do seu recente passado. Para Pollak (1989: 7), “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir o seu lugar respectivo, a sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis”.

Familiares, amigos e parentes residentes em Luanda deslocam-se a este local (Benfica) para realizar diversos rituais e obrigações (mortuários, de iniciação, baptizados, alembamentos, casamentos, etc.) por ser o local onde está congregada a maioria étnica. Outro aspecto que merece referência é o facto de se considerarem os membros deste bairro, na maioria dos grupos étnicos do Sul de Angola, como já formando uma comunidade ou família. As relações de vizinhança, de amizade, de camaradagem passaram a relações de parentesco e familiares.

A possibilidade de se efectivarem relacionamentos ao nível matrimonial não pôde ser evitada, devido aos laços de coesão fortemente edificados pela força da guerra e da convivência imprevista como factor de adversidade. Mas, uma questão particular é que aqui se estabeleceram inicialmente apenas homens. As primeiras mulheres a serem aqui incorporadas como resultado de relacionamentos conjugais são do grupo étnico umbundo, nomeadamente do Kwanza-Sul, surgidas em Luanda como deslocadas. As outras, do grupo étnico *Muila*, *Nkumbi*, *Nyaneka*, *Handa* e *Kwanhama*, aparecem por laços de sangue, aos poucos “puxadas” pelos irmãos, pelos primos, pelos tios, ou pelos pais, dado que havia militares que já eram casados na terra de origem. Raros são os casos de casamento com as mulheres de Luanda. “Eu vim para aqui a convite do meu tio que me chamou, entrei na UGP e depois casei-me aqui mesmo. A minha mulher é do Cuanza-Sul. Ela veio como deslocada. Fugiu da guerra...”⁶³.

Contudo, em determinados momentos e com o recrudescer da guerra, a situação de recrutamento militar teve uma outra configuração acentuada pelos actos de violência. Em situações de guerra, seja em que território ela ocorra, a violência está sempre presente. Na região em estudo, várias foram as situações de risco a que as populações estiveram submetidas quando do recrutamento dos jovens para cumprir o serviço militar obrigatório, sendo por isso necessário realçar as mais marcantes.

Por exemplo, ocorreu um caso de elevada gravidade quando em 8 de Novembro de 1984 houve a queda de uma aeronave de marca *Boeing* pertencente a uma companhia aérea nacional, civil,

⁶³ Entrevista com soldado do grupo étnico *muila* e residente no Benfica, em Luanda. Na altura do trabalho de campo encontrava-se na Humpata por motivos de óbito de um familiar (2009).

(TAAG), lotada de jovens recrutas. Este foi o caso mais dramático que ocorreu na Huíla⁶⁴. Os corpos destes jovens foram sepultados no túmulo dos soldados desconhecidos no cemitério da *Mintcha* no município do Lubango. A estes jovens falecidos é prestada homenagem no dia dos defuntos (2 de Novembro). Trata-se de uma celebração ritualística que remete para os objectivos de ajudar os mortos a não perturbar os vivos, permanecendo em paz na sua morada, e auxiliar os vivos a consciencializar-se da morte. A visita aos túmulos tem um aspecto simbólico (cf. Araújo, 2009: 73). Assim, todos os anos o Governo organiza uma homenagem e, além da população, participam também membros de partidos políticos e do Governo.

No entanto, a muitos angolanos que morreram nas várias batalhas foi-lhes vedada a “oportunidade” de morrer entre os seus e por eles serem chorados, ritualizados e convenientemente sepultados. Geralmente, a morte de alguém é sempre um acontecimento triste que impõe a prestação de homenagem ao defunto para harmonizar-se com os espíritos dos antepassados. Do ponto de vista costumeiro, este ritual remete o falecido para uma dimensão simbólica, para o mundo invisível dos *nohande*, inacessível aos vivos. Entre os constrangimentos que as populações realçam, acresce-se o facto de até o registo escrito da morte dos seus ente-queridos não ter sido efectuado, o que impossibilita também a sua exumação caso fosse desejo dos seus, nem a obtenção da certidão de óbito que possibilitaria accionar direitos de subsídios e reconhecimento. Uma das entrevistadas revela a propósito do assunto:

O meu filho morreu no Kwanza-Sul. Quando recebi a notícia, comecei a telefonar para os chefes dele. Confirmaram mesmo que ele tinha morrido. Então eu e mais alguns meus primos nos organizámos e fomos até lá para pedir o corpo. Nos receberam mesmo bem, esclareceram como é que aconteceu o ataque... Disseram que caíram na emboscada e lutaram muito. Depois dissemos que viemos buscar o corpo. Aí é que foi mesmo duro. Informaram que não dava já para retirar o corpo porque o local onde se fez o enterro, além de ser longe, era perigoso. Mas o mais grave é que estava numa vala comum. Assim não sabiam exactamente como fazer para dizer que o meu filho era aquele ou não. Foi mesmo muito sofrimento até regressarmos, só pudemos trazer algumas coisas que ele tinha lá. Um rádio pequeno, umas roupas e algum dinheiro que o chefe nos deu para vir apresentar ao resto da família⁶⁵.

Neste contexto, a guerra gerou desigualdades carregadas de implicações simbólicas forjadas ao longo do tempo pelos vários actores sociais e culturais (locais de morte e sepultura e desajustes ou

⁶⁴ Houve também situações em que ocorreram mortes de jovens em contentores sediados nas redondezas do aeroporto ou em unidades militares enquanto aguardavam pelos aviões para os transportar para os devidos destinos. “Também só ouvimos. Não sabemos se é boato ou não. Mas as pessoas falavam disso muito mesmo.” Entrevista com anciãos no Unene – Palanca (2008).

⁶⁵ Entrevista realizada na localidade do Hongo. Professora Lena (2008).

ausência de práticas inumistas). A dona *Nekucha*, a este propósito afirma: “Até hoje, não sei onde puseram o corpo do meu filho. Fizemos o óbito quando o seu colega trouxe a notícia do falecimento. Mas não vimos o corpo. Temos apenas que nos esquecer disso.”⁶⁶.

Face a estas situações, as populações rurais, nomeadamente os *Muila* utilizaram por vezes formas que permitiram (no seu entender) escapar a estas rusgas, garantindo a preservação da vida dos seus filhos e também da força de trabalho que lhes fazia falta. Além de usarem os recursos ligados à *umbanda*, como rituais de protecção e de limpeza, individualmente cada aldeia ou cada família usava esconderijos para proteger os seus filhos. Foram relatados, contos e mitos sobre a inacessibilidade de algumas localidades⁶⁷ (com montanhas, grutas e florestas) que eram espalhados pelas comunidades, afastando assim qualquer hipótese de aproximação a essas áreas por parte dos militares que tinham a função de recrutar os jovens.

A suposta impenetrabilidade de algumas dessas áreas usadas por elementos considerados “valentes” ou que tivessem que cumprir determinados rituais não era convidativa para elementos que desconheciam o terreno e que não fossem do mesmo grupo étnico. Neste caso eram também, por vezes, infrutíferas as buscas que se faziam para o recrutamento dos jovens, bastando que estas acções, que normalmente eram sigilosas, fossem do conhecimento das populações por intermédio de algum “vigilante” com relações mais “apuradas”.

Desde os tempos de ocupação colonial alguns pontos de acesso são ainda conhecidos como perigosos, dado que se faziam aí emboscadas e ataques por estas populações, contra a angariação de escravos, contra as rotas e caravanas comerciais, contra a própria ocupação colonial e também contra a angariação de contratados. Em alguns destes locais ainda hoje ocorrem muitos incidentes, acidentes, avarias de carros, e quando se dão acontecimentos deste género é sempre recordado este facto. A Heva é um destes locais.

Na opinião destas populações, apurada durante as entrevistas, há muito que não se faz uma cerimónia a pedir aos antepassados que se “liberte” a zona e que se deixe passar qualquer um⁶⁸. Tal cerimónia só podia ser executada com alguém dotado de certos poderes, neste caso o *Hamba*, o soberano, o dono das terras.

Entre as populações locais, os *Muila* mostraram também um certo receio de participarem durante a fase da guerra e naqueles períodos mais críticos em actividades festivas, ritualistas, temendo as rusgas, as prisões, etc. Havia também em determinada altura o recolher obrigatório, em que não se podia circular a partir de uma certa hora, embora inicialmente esta acção se restringisse aos meios urbanos. Estes são factores de fragilidade que conduziram a um aprofundamento da degradação de algumas rotinas e costumes das populações rurais. Algumas vezes as populações rurais,

⁶⁶ Entrevista na localidade da Palanca (2008).

⁶⁷ *Okuvindika*: armadilhar, minar, tornar inacessível.

⁶⁸ Entrevista com os mais velhos da Heva (2008).

nomeadamente os *Muila*, foram impulsionados por este tipo de pressão a fugir dos territórios dos seus antepassados para locais distantes e supostamente mais seguros, tendo de recomeçar e adaptar-se a mudanças sociais, nomeadamente agro-ecológicas e de pastorícia.

Os *Muila* lembram que nem todos os dias eram bons, era necessário escolher dias, momentos e locais para desenvolver determinadas actividades. Até mesmo ir ao rio, acarretar água ou tomar banho, ir à mata buscar lenha, colher frutos e cogumelos podia constituir motivo para não regressar a casa. Por isso eram estudadas formas de evitar encontros com os militares⁶⁹.

Na situação em estudo, são marcantes as alterações das rotinas das populações rurais, tornando-se difícil comandar os ritmos das suas actividades em conjugação com o tempo. As possibilidades de controlar o ritmo e a distribuição das actividades nem sempre permitiram uma articulação harmoniosa entre as funções produtivas. Houve a necessidade de articular alguns desdobramentos para que obtivessem oportunidades de suprir os constrangimentos, as barreiras, as adversidades. Assim, era importante que as mulheres fossem muitas vezes acompanhadas por homens e crianças nas suas tarefas de acarretar água e lenha e de trabalhar nas lavras. A prudência era sempre recomendada e por isso havia gente de vigia para garantir a despreocupação. Porém, só havia necessidade disto quando as situações se mostrassem mais tensas.

Na fase da guerra, o Governo angolano debatia-se com um grave problema: defender-se de ameaças internas e externas, o que implicava o exercício da soberania e o monopólio estatal do uso legítimo de meios de força, e defender-se sobretudo das agressões militares, das espionagens, das operações encobertas, das invasões territoriais e dos bloqueios económicos que constituíam ameaças externas plausíveis. Era necessário por isso providenciar estratégias capazes de engendrar respostas dissuasórias, proporcionais a essas ameaças.

Apesar de os ganhos de segurança nacional serem um facto com o fim da guerra, estiveram implicadas perdas de segurança individual, limitação e sacrifícios de liberdades civis e políticas. A proximidade da ameaça exigiu por vezes operações regulares por meio da coerção. A violação do direito à vida e à integridade física processaram-se com certa gravidade, consoante o estado de tensão. Os impactos positivos sobre a capacidade de defesa do país implicaram também a construção de capacidades e desempenhos específicos, em áreas distintas, diferenciadas, independentemente das escolhas políticas de apoio, dos valores e dos interesses para neutralizar essas ameaças vitais.

A Humpata constitui um dos casos que, a nível de acções militares graves, apenas foi perturbada pela ameaça das forças sul-africanas que utilizaram sobretudo meios aéreos, porque as forças da UNITA nunca chegaram a ocupar esta parte do território. A localização geográfica da Humpata impossibilitava a presença e a permanência da UNITA.

⁶⁹ Às vezes as mulheres tinham medo de mandar os miúdos, era melhor eles ficarem em casa ou irem visitar a família que ficava mais longe. Entrevista na Leba, 2008.

Situada entre o Lubango e o Namibe, este banhado pelo oceano Atlântico e constituído também pelo deserto, não oferecia condições para um acesso fácil. Para aqui chegar era necessário invadir toda a província da Huíla pelo norte, pelo leste e pelo sul. As bases aqui estabelecidas, das FAR, das FAPLA/FAA, da SWAPO e do ANC impediam qualquer forma de invasão desta região, com excepção da via aérea.

Quando se fez a retirada destas forças, por inerência dos acordos estabelecidos em Bicesse, houve um trabalho que merece ser destacado pela sua eficácia. Trata-se do processo de desminagem que foi aqui executado com profissionalismo logo no momento da saída dos militares, por isso as populações puderam voltar à normalidade sem receios. Este processo não teve tratamento semelhante nas outras localidades do país, onde a maioria das terras aráveis no final da guerra continuou minada, impossibilitando a prática das actividades quotidianas das populações rurais.

Um senão no caso da Humpata é o uso que se deu nos últimos anos a estes espaços que outrora abrigaram estes militares. As ex-bases foram retalhadas e as parcelas daí resultantes foram vendidas para assegurar o processo de urbanização em curso, com construção de habitações, escolas e outros empreendimentos sem se ter feito um registo para identificação *a posteriori*. Os vestígios das trincheiras deixadas por estes militares e outros artefactos estão a desaparecer. Fica realmente uma lacuna para a história da guerra de Angola e da Humpata em particular.

Da mesma forma, nas outras regiões não se processou este registo e desconhece-se qualquer intenção de fazê-lo. Atendendo a que a esperança de vida em África e em Angola em particular é de certa forma curta estão a perder-se as referências para estudos posteriores. Por isso, deixa-se uma pequena menção, supondo que seja uma iniciativa e que poderá servir de base para próximos estudos.

Do trabalho de campo obteve-se através da população rural e seus respectivos representantes locais a informação de que existiam as seguintes bases:

Na Palanca, duas bases sendo uma base da SWAPO localizada na zona de *Kokalumwe-Kangandala* e uma base dos Cubanos na zona de *Ciahonga-Unene*. Na Leba, duas bases sendo uma base da SWAPO na zona de Cionkhula e uma base dos Cubanos na zona do Miradouro. Na *Nkuluvala*, uma base dos Cubanos na zona da escola.

Há a referir que as populações não souberam identificar entre bases da SWAPO e bases do ANC, pelo facto de os militares serem da mesma raça (negra) e pelo facto de falarem a mesma língua (inglês).

CAPÍTULO VI - O PROJECTO DE CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO

6.1. ESTADO-NAÇÃO EM ÁFRICA

O conceito de nação é relativamente novo no contexto africano. Foi importado da Europa e acoplado ao de Estado e nesse sentido constitui a face e o reverso de uma mesma identidade política. Da mesma forma são introduzidas pelo Estado colonial outras noções como a de “povo de nação”, “território de nação” e “língua de nação” (Dias, 2010: 118). Trata-se na visão do autor de uma quadrícula política administrativa que visava controlar e dominar política, social e economicamente os espaços e as populações colonizadas.

Mauss (1972, 286) refere-se à nação como sendo “uma sociedade material e moralmente integrada, com um poder central estável, permanente, fronteiras determinadas, com relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes que aderem conscientemente ao Estado e às suas leis”. Sendo assim, percebe-se que a nação num contexto actual e dominante é caracterizada por um processo de supervisão dos sistemas culturais, económicos e políticos (produções culturais, mercado e soberania), baseado ainda na integração das ditas “culturas baixas”, numa “cultura alta”, padronizada e legitimada pelo poder central.

Enzensberger (1998) considera que as nações são produtos criados conscientemente, por vezes altamente artificiais, e que não subsistem sem uma ideologia própria. No seu entender, um país que se quer tornar uma nação precisa de uma autoconsciência bem codificada, de um sistema de instituições próprias e de um sistema jurídico multifacetado para poder definir as suas fronteiras em relação ao exterior.

Muitas nações foram surgindo, embora nem todas tenham conseguido adoptar formas mais antigas de identificação. Uma opinião ao que parece muito importante que se encontra neste autor inscreve-se no facto de considerar que a ideia abstracta de nação só pôde ganhar autonomia nos casos em que foi possível ao Estado desenvolver-se organicamente a partir de situações anteriores. Para o autor, quanto mais artificial for a origem dessa nação, tanto mais precário será o sentimento de unidade nacional (Enzensberger, 1998: 92). No entender do autor, uma história nacional bem construída pressupõe a capacidade de esquecer o que não convém.

Segundo Berger e Luckmann (2004), a identidade é formada por processos sociais. Ao ser cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Por sua vez, os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Deste modo, as identidades produzidas pela interacção do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre uma dada estrutura social, mantendo-a, modificando-a ou mesmo modelando-a. As sociedades têm uma história no decurso da qual emergem identidades específicas realizadas por homens também com identidades específicas. Assim, as estruturas sociais

específicas engendram tipos de identidade que são reconhecíveis em casos individuais. A identidade é um fenómeno que emerge da dialéctica entre indivíduo e sociedade. Os tipos de identidade, por sua vez, são produtos sociais *tout court*, elementos de certo modo estáveis da realidade social objectiva (Berger e Luckmann, 2004: 179-180).

Para Zakaria (2008, 44) “O Estado-nação é uma invenção relativamente nova, muitas vezes com menos de cem anos de existência”. Segundo o autor, “os grupos (religiosos, étnicos e linguísticos) que vivem nos Estados-nação são muito mais antigos e devem a sua antiguidade a elos que têm permanecido fortes e que cresceram com o aprofundamento da interdependência” (Zakaria, 2008, 44).

O continente africano passou por três períodos históricos importantes, a começar pelo período pré-colonial, seguido do colonial e depois o pós-colonial ou de independência. No primeiro encontra-se uma característica fundamental que é o facto de tanto os europeus como os africanos se desconhecerem mutuamente, embora mantivessem raramente ou diminutamente relações comerciais e diplomáticas (Macamo, 2006: 88).

Na fase colonial estas relações passaram de amigáveis para relações de ocupação, dominação e imposição, trazendo as mais rudes lembranças desse período. É com base nessas relações que se começa a protestar para se adquirir as independências que foram conseguidas em muitos casos com o recurso à luta armada, incluindo nas colónias portuguesas. Este período é caracterizado por uma forte violência, que resultou na produção da consciência histórica. Segundo o autor, o contacto foi violento, com a escravatura, o trabalho forçado e a ocupação efectiva do continente pelas potências europeias. Segundo Macamo (2006, 88) o contacto violento com a Europa foi um momento crucial para a África.

A ocupação colonial, iniciada efectivamente no século XIX com a Conferência de Berlim, em 1884/1885, pôs em causa a autonomia política, económica, religiosa e social de que cada uma dessas sociedades gozava. A repartição dos territórios africanos pelas potências europeias baseou-se em vantagens e desvantagens. Para os Africanos as desvantagens foram enormes. Esta atitude causou uma ruptura profunda nas sociedades africanas e alterou de forma decisiva e mesmo radical muitos dos seus aspectos, como por exemplo a introdução de novas noções em relação à comunidade política, sobrepondo-se às comunidades já existentes sem a sua anulação.

A divisão do continente em territórios com fronteiras rigidamente demarcadas que nada tinham a ver com as áreas etnolinguísticas, culturais e económicas ou políticas existentes na altura foi o marco do início da degradação efectiva das tradições africanas como conjuntos ou organizações políticas autónomas. Os novos territórios surgem como invenção colonial, albergando vários povos ou grupos étnicos, várias línguas, aos quais eram aplicados os mesmos tipos de administração, o que não facilitava a unidade nacional. Para os Europeus, estes novos territórios interessavam-lhes política e economicamente, e por isso eram considerados também uma extensão da metrópole.

Neste contexto, as novas organizações ou comunidades, impostas e construídas numa base completamente estranha às tradições políticas africanas, com fundamentos estritamente territoriais, traduziam a visão colonial simplificada das sociedades africanas, pois que estas eram consideradas homogéneas, conservadoras, baseadas no parentesco, dotadas de mecanismos de solidariedade e de redistribuição em que era notável a ausência de acumulação de riqueza e a demasiada diferenciação social, com incapacidade de gerar alterações sociais e económicas por si mesmas. Deste modo legitimou-se a colonização que veio fornecer o impulso necessário para que as comunidades africanas quebrassem o imobilismo e fosse efectuado o avanço para a modernidade. Alguns africanos foram retirados das comunidades tradicionais sob o pretexto colonial de que seriam civilizados.

Por outro lado, saliente-se que é comum encontrar-se na literatura sobre história de África que muito antes da ocupação colonial existiam já em África unidades políticas maiores que as sociedades linhageiras, os Estados. O Estado tradicional africano, porém, apresentava algumas diferenças em relação ao modelo teorizado por Weber (1991)⁷⁰, o que significa que as fronteiras territoriais não estavam rigidamente fixadas com a intenção primordial de controlar ou exercer um forte domínio sobre o maior número possível de grupos sociais linhageiros ou simplesmente de chefaturas que garantiam o fornecimento de tributos necessários à manutenção do estatuto da linhagem dominante. Daqui pode depreender-se que a característica maior e também distintiva do Estado tradicional africano reside no facto de ser suportado por um conjunto de relações pessoais e não por um vínculo territorial bem definido, com fronteiras circunstanciais, dependendo de clientelas existentes em cada momento e em cada circunstância.

Seguindo Weber (1991), pode-se destacar que o Estado tradicional africano constitui uma dominação caracterizada pelo monopólio do uso da violência legítima sobre um determinado conjunto de tecidos sociais que tendem a escapar ao seu controlo.

Uma das alterações consideradas também mais marcantes foi a destruição das relações da população africana com o próprio território, manifestada com a construção de cidades, estradas, caminhos-de-ferro e empreendimentos variados, o que as colocou numa posição de marginalização e diferenciação, acentuadas principalmente com o racismo. Com o surgimento das comunidades periféricas iniciou-se também a formação de um novo tipo de classes sociais.

Assim, emergem também alguns grupos africanos nacionalistas, derivados do projecto civilizador colonial, que cedo compreenderam os equívocos e desajustamentos que os levavam a acreditar na necessidade de transformar a dita sociedade tradicional africana em comunidade nacional e não em

⁷⁰ Weber descreve as estruturas de dominação e toda a organização da sociedade, ou seja, o Estado é uma comunidade humana que se rege pelo monopólio do uso da força física dentro de um território. No seu conceito existem dois elementos essenciais que constituem o Estado: a autoridade e a legitimidade.

termos de comunidade regional ou étnica. Isto produziu um rol de conflitualidades, ao mesmo tempo que a opressão colonial fez despertar entre as populações subjugadas uma consciência nacionalista.

Após as independências, o sentimento de nacionalidade passa a tomar outra configuração, pois que Angola e outros países africanos considerados soberanos desenvolvem um processo de afirmação da identidade nacional, reafirmando a sua cultura e os seus valores outrora proibidos⁷¹. Para os dirigentes africanos, logo após as independências, a tarefa de erigir o Estado-nação apresentou-se prioritária, além de necessária, pois a construção de uma identidade nacional era imprescindível, o que foi erradamente concebido à semelhança do modelo ocidental.

Há a considerar o facto de que se destacaram algumas personalidades como líderes na condução dos jovens Estado-nação, pois que era esta a meta a atingir por todos os Estados recém-criados, uma vez que nos anos 60 do século passado vigorava a dicotomia nação/modernidade, ou seja, para se ser moderno era necessário ser uma nação, e nessa base, os Estados africanos, após terem alcançado as independências, vieram a construir Estados muitas vezes totalitários, etnocentristas e corruptos, facto este que não possibilitou a integração da grande panóplia de grupos étnicos existentes no interior dos novos Estados.

Lugan considera que na maioria desses países se verificou um domínio de uma etnia que se apoderou do poder, monopolizando todas as riquezas, desviando as ajudas internacionais e mantendo numa situação de quase párias os membros do resto da população (Lugan, 1991: 98).

Ao contrário da Europa, em que se construiu a nação através de uma integração contínua e igualitária de indivíduos pertencentes a um Estado (Puhle, 2000: 57), em África sempre pareceu existir um sistema de exclusão da maior parte da população em benefício de pequenos grupos, isolando-se cada vez mais nos seus territórios de origem, tomando uma atitude aversiva em relação à implantação de infra-estruturas estatais, tal como à presença de indivíduos de outros grupos étnicos, principalmente os do grupo dominante. Daí constatarem-se divergências frequentes entre os habitantes de um mesmo território, dando origem nalguns casos a conflitos armados ou mesmo golpes de estado, repressões armadas que levam a calamidades sociais gravíssimas deflagrando numa conjuntura de configurações claras de atropelos aos direitos humanos universais.

Com a implementação do monopartidarismo, os países africanos na sua maioria viram fracassado o projecto do Estado-nação ou de uma identidade nacional. Desde cedo o projecto revelou-se de difícil concretização, dado que a integração nacional não foi ainda feita. No caso de Angola, mesmo com a mudança para o pluripartidarismo, a situação permaneceu e continuou com *nuances* ainda reprováveis por um lado, embora se vislumbrem tentativas de levar a cabo a edificação de projectos que pudessem seduzir alguns angolanos.

⁷¹ Um dos poemas de Agostinho Neto, “Havemos de voltar”, faz referência ao retorno das tradições e da cultura angolana.

Com a implementação das mudanças sociais e a adoção de critérios orientadores destinados a buscar maior articulação e definição de prioridades democráticas, o Estado angolano debate-se com a aceitação ou não de uma angolanidade, pois que na prática se verifica o contrário.

Com o novo processo de politização democrática, os principais traços de mudanças estruturais, nos aspectos sociais e económicos, constituem ainda um passo a ser concretizado, dado que a sua abrangência, no sentido de construção de uma identidade nacional fortemente perturbada pela violência que caracterizou o país em determinado momento histórico, passou ao largo da participação efectiva das instituições e do geral da população angolana e os abalos e as fraquezas na sua execução provocaram um despertar tardio do sentimento nacional nas jovens gerações.

As articulações das dimensões internas e externas, não se tendo verificado em todo o território nacional e a vários níveis, deram azo a entendimentos contraditórios ao nível nacional e internacional. Mantidas as fronteiras internacionais, Angola aparece como uma nação soberana, mantendo a imposição positiva de uma língua veicular (o Português), adoptada para facilitar este mecanismo. Contudo, a violência desencadeada pela guerra civil cedo se constituiu para alguns, e em certos contextos, como uma barreira. Com a independência, o Português como língua veicular é envolvido num quadro ideológico que o promoveu como língua nacional e adoptou como um importante símbolo da unidade nacional (Firmino: 2004).

Neste projecto de unidade nacional o *slogan* era “De Cabinda ao Cunene, um só povo, uma só nação”. Os Angolanos fizeram uma apropriação social do português tal como os Moçambicanos, os Cabo-Verdianos e outros, por isso, ao mesmo tempo que expressa uma nova ideologia, também permite a veiculação de novos valores simbólicos.

Actualmente, com a emergência dos mercados paralelos, as populações iletradas encontram aqui um local para se expressarem em português; mal ou bem, vão usando e desenvolvendo o domínio da língua, seja ao efectuarem as compras, seja ao atenderem o cliente, ou ainda ao estabelecerem diálogo com conhecidos ou mesmo estranhos. Por exemplo, isto é visível quando fazem uso do “táxi” (candongeiro). Normalmente, todos os “táxis” possuem um aparelho de som. Os motoristas raramente utilizam o rádio, pois segundo eles preferem colocar música para agradar ou “puxar” os clientes. E esta música, na sua maioria angolana ou brasileira, e portanto em Português, possibilita uma aprendizagem da língua portuguesa. Um Português que vai ganhando novas dimensões, mas ao que parece e o mais importante é que constitui um veículo de comunicação em qualquer parte do território. Alguns jovens vendedores do mercado paralelo da Humpata referem que aprenderam a falar português na escola, mas foi no mercado paralelo que o aprofundaram. “ Nós aqui temos que falar com todos, principalmente com aqueles clientes que são da cidade. Se falarmos melhor o português apanhamos mais clientes”⁷².

⁷² Entrevista com jovens da sede da Humpata (2009).

A língua portuguesa tem sido usada no período pós-colonial como um instrumento de integração e validação de uma identidade angolana, sem que este interesse ponha de lado a continuação do uso das línguas nacionais, onde são normalmente faladas. Ao contrário do que era permitido no tempo colonial, nas cidades e nos serviços públicos, entre funcionários ou não, nas escolas e noutros lugares, as populações usam as suas línguas quando necessário e possível, sem que sejam lesadas pessoas. A guerra destruiu o sonho de muitos angolanos de usarem a língua portuguesa, com o isolamento de certas regiões onde não era possível mandar as crianças para a escola. Noutros casos, muitos jovens aprenderam a falar o português devido a existência da guerra, quando integrados nas forças armadas. Porém, nas comunidades rurais e onde se efectuou o estudo verifica-se ainda uma predominância da ausência do uso do português principalmente pelas mulheres e pelas crianças. As mulheres, pelo costume, têm-se mantido mais na comunidade e não têm oportunidade de aprender e usar a língua portuguesa como os homens. Em diversas situações precisam de um tradutor, por exemplo nos postos de saúde, no mercado paralelo e noutros lugares.

Das entrevistas realizadas ressalta-se o testemunho de um desmobilizado de guerra que cumpriu o serviço militar obrigatório durante 17 anos em Cabinda:

Eu aprendi a falar o português na vida militar. Quando “fui apanhado” só sabia cumprimentar em português, perguntar alguma coisa assim à “rasca”. Dou graças por ter entrado na tropa. De facto sofremos, mas também aprendemos muito. Primeiro andámos de avião, porque fui para Cabinda, depois da recruta. Antes só via o avião no ar. Isto também é aprender. É mesmo no avião que a pessoa começa a falar português porque uns sabem as línguas nacionais, outros não. Depois da chegada fui colocado numa divisão ou companhia onde só havia pessoas do Leste. Foi aí que também aprendi *thokwé*. Depois, mais tarde, comecei a aprender o *fiote*. Mas o português era mais importante porque estudávamos lá no quartel, mesmo quando a guerra estava quente⁷³.

A língua e a cultura portuguesa, que ficaram como marcas, funcionaram também como construtoras da identidade angolana. A língua portuguesa é uma realidade intercultural, apesar do choque civilizacional (escravatura, contrato), evoluindo para uma hibridação cultural (nomes, hábitos).

6.2. TRABALHO POLÍTICO DO EXÉRCITO

Outro aspecto a considerar neste processo é o facto de que esses jovens, ao serem integrados nas forças armadas, ao mesmo tempo que aprenderam a falar o português também puderam frequentar a escola, pois a preparação para o combate exigia igualmente que se soubesse ler, não só para

⁷³ Entrevista na Leba (2009).

entenderem determinados mecanismos ligados à actividade militar, mas sobretudo para poderem perceber o objectivo da luta armada, o objectivo do MPLA, como partido no poder.

Os soldados frequentavam aulas ou cursos políticos para melhor compreenderem os objectivos, as tarefas e as acções da luta pela reunificação nacional, consolidando a sua perspectiva de uma efectiva educação política. O sistema preocupava-se também com o treino de oficiais e soldados ajudando-os a elevarem o seu nível cultural e técnico para se tornarem competentes. As suas aulas políticas permitiram incutir nesses soldados alguns conhecimentos sobre a geografia e a história do próprio território para eles ainda “desconhecido” que era Angola. Alguns desses jovens eram na sua maioria iletrados e provenientes das zonas rurais que não sabiam sequer porque se lutava. Sabiam que inicialmente era para se livrarem do colonialismo e depois contra a UNITA, mas continuavam sem perceber porque essa mesma luta continuava entre angolanos e com a ajuda de outras forças e porque não terminava⁷⁴.

Com esta acção, foi possível também aos jovens conhecer localidades novas, fora do seu mundo habitual, pois o procedimento normal do recrutamento militar exigia que se colocassem os jovens noutras partes do território, sendo que, além da necessidade em soldados, de igual forma, o recrutamento tinha a ver com as regiões de origem, enquanto residência e não naturalidade, para se poder fazer uma “integração nacional”. Esta foi mais uma situação que permitiu a muitos jovens não só aprender o português, mas também conhecer locais novos e aprender a língua local de outras regiões.

A euforia pessoal de se sentir angolano e obter uma identidade angolana não se certificou apenas com o ser militar. Muitos cidadãos, movidos pelo espírito patriótico e nacionalista, utilizaram critérios diversos para realçar a sua preocupação com o sentimento nacionalista. Assim, verificou-se também, e sobretudo, esta atitude nas principais cidades, em que nem sempre os adultos sabiam falar a língua dos seus antepassados, como fruto da colonização. Com isto, ressurgem muitos nomes “tradicionais” como vontade de afirmação e marca de uma identidade angolana; outros, com muita pena, não puderam ensinar aos filhos a sua língua materna por razões diversas. Os casamentos interétnicos em alguns casos também constituíram uma barreira para a possibilidade de se ensinar uma língua nacional aos filhos, embora tivessem permitido vislumbrar o espírito anti-tribal e de angolanidade.

A lógica interna de acção do Governo angolano para manter este projecto de construção de uma identidade nacional não se manteve diferente dos outros países africanos na sua maioria, pois que, as motivações internas iniciais eram semelhantes às dos outros países, embora as temporalidades históricas fossem diferentes, não só nos aspectos diacrónicos e sincrónicos, mas também em relação às estruturas e superestruturas, levando a um percurso desigual e desintegrado, com instrumentalização e descompensação das políticas conjunturais com continuidades e rupturas. A

⁷⁴ Entrevista com desmobilizados na sede do município da Humpata, 2009.

confirmar, usam-se as palavras de Foucault (2002: 244-245), quando se refere a formações de natureza histórica, o que lhes confere, em cada circunstância, uma “ função estratégica dominante”. Assim, nos novos modos de agir, em contradição com as novas políticas, não se vislumbram soluções que permitam um tratamento indiscriminado de toda a população, mas sim o convívio de antigas e novas formas de gestão do social.

A vastidão do território angolano, a diversidade climática e cultural contribuíram para a formação de várias ‘Angolas’. Mesmo adoptando a unicidade linguística de Leste a Oeste e de Norte a Sul, a culturalidade é regionalmente dinâmica. Cada parte de Angola apresenta características próprias que retractam encontros e permanências de vários povos que participaram na composição étnica da actual população angolana (Milando: 2003).

Segundo Milando (2003), o termo “República de Angola” designa várias realidades sociais, políticas e culturais do espaço territorial angolano. O autor menciona deste modo diferentes “Angolas”: ‘Angola Governamental’, Angola Ad Hoc’, ‘Angola de Ninguém’ e ‘Angola Constitucional’ ou ‘Angola – Projecto’, Angola Urbana, Angola Rural e Angola de Transições Difusas (Milando, 2003: 259-260).

Esta tipificação leva a interpretar uma sociedade na qual se encontram mundos discrepantes, com implicações de constelações próprias e de identidades subjectivas, em que os indivíduos representam serem aquilo que *não é suposto* serem ou ainda representam aquilo que *é suposto* serem (Berger e Luckmann, 2004: 178). Colmata-se a ideia com a acepção de que mundos discordantes produzem configurações diferentes, na medida em que o indivíduo pode interiorizar diferentes realidades sem se identificar com elas e usar essas realidades com finalidades diferentes.

Nos estudos e investigações sobre a criação do Estado-nação, Barber (2005) considera que somente através do contrato social os homens podem adquirir a liberdade cívica. Ao contrário da liberdade natural, ilimitada em teoria, mas restrita na aplicação prática, a liberdade cívica sustenta a lei e a ordem. Ela preserva ao cidadão o direito de se sentir seguro pela dependência de uma lei comum, de cuja elaboração ele mesmo participa.

Barber (2005) considera ainda que o contrato social responsável pelo abandono da liberdade pessoal constitui a condição para a declaração “colectiva” de independência que proclama a existência autónoma de uma identidade social soberana, o Estado-nação democrático (2005: 93). Ainda segundo o autor, interdependência significa que a democracia deve funcionar para todos ou então com o tempo acaba por não funcionar para ninguém, pois para ele o objectivo essencial da democracia é um Mundo formado de cidadãos, para os quais o contrato social aplicado ao mundo inteiro se tornou um pacto de sobrevivência (Barber, 2005: 228).

Na sua análise, o autor refere ainda opiniões que sugerem que o estabelecimento de formas supranacionais requer a dissolução dos Estados-nação. Os argumentos implicados neste modelo passam pela consideração de que os indivíduos e comunidades subnacionais têm mais facilidade do

que os Estados-nação para unir-se numa comunidade supranacional. Para Barber (2005) este pensamento sugere a adopção de possíveis estratégias paralelas actuantes, mediante a incorporação de cantões e províncias em regiões maiores do que os Estados-nação: na sua óptica, uma África composta de tribos, em vez de conglomerados ineficientemente criados pelas potências coloniais segundo o modelo Estado-Nação.

Embora Barber aponte alguns casos de insucesso, como a ex-Jugoslávia e o Afeganistão, onde se verificou a dissolução dos Estados-nação, com o despoletar de instabilidades e conflitos étnicos e tribais e não uma integração supranacional, afirma que a longo prazo os Estados-nação permanecem sendo a mais poderosa expressão da comunidade humana e os melhores fiadores da estabilidade da democracia, dado que se alicerçam na lógica da interdependência, equipados com meios de alcance global de governação democrática.

Nesta mesma linha encontra-se Lara (2007), que aborda esta questão salientando que um dos objectivos prioritários será o de mudar os Estados em África. Para este autor, “mudar a situação que tutela as soberanias fracas e débeis, no campo internacional, progredir no sentido de autonomizar economicamente, tanto quanto possível, o mercado africano” (2007: 112). Considera que uma das soluções politicamente correctas é o modelo aplicado na União Europeia, adaptado às circunstâncias concretas e diferentes da África Austral, nomeadamente a divisão do poder político no quadro dos Estados existentes, utilizando várias formas como a regionalização, a constituição de Estados federais e a constituição de confederações. Lara aponta ainda como objectivo a definição de fronteiras em que o exercício dos poderes administrativo e político, progressivamente crescentes, se aproximam dos territórios naturais históricos dos povos da África negra⁷⁵.

O novo projecto político, imposto através da ansiedade da liberdade e consolidação da própria singularidade de Angola enquanto nação, viu a transfiguração provocada pelo confronto com o inimigo externo e também interno actuando como um grande estímulo à formação do sentimento de nação. Vários esforços foram despendidos para incluir a população na autoria deste novo projecto político, que almejava os novos ideais políticos colectivos. Normalmente, os Estados constroem de forma diferenciada a sua identidade. O processo histórico de construção da identidade nacional fundamenta-se, assim, na conciliação entre a utilidade do território e a diversidade regional, onde as populações actuam como operadores distintivos e qualificativos da repartição equitativa da riqueza nacional e, consequentemente, de uma coesão social gerada pela confiança conquistada.

⁷⁵ Para maior aprofundamento, consultar Lara (2007: 112-113).

CAPÍTULO VII - DINÂMICAS DE RESILIÊNCIA SOCIAL

7.1. MILITARES ESTRANGEIROS E RELACIONAMENTO COM OS *MUÍLA*

O aparente divórcio entre o Estado⁷⁶ e as populações rurais, articulado com as múltiplas determinações sociais, económicas, políticas e culturais que condicionam a realização do bem-estar social, levou à configuração de situações de vulnerabilidade em alguns contextos que se foram reflectindo no quotidiano rural, como um misto de insatisfação pessoal, comodismo, descomprometimento com o trabalho, frustrações, apatia, etc., que denunciavam a falta de perspectiva de soluções, expressando-se numa turbulência associada a condições externas, como a guerra, que limitavam a vida destas populações.

Embora os *Muíla* se tenham adaptado à presença e à influência de elementos a si estranhos, parece relevante referir que essa adaptação não conseguiu apagar das suas memórias, os hábitos e as crenças em que ainda perduram. Essas influências foram penetrando brusca ou silenciosamente provocando alterações que por vezes se tornaram enriquecedoras da sua cultura.

Tal como quando se deu a ocupação portuguesa, vários elementos proporcionaram a existência de cruzamentos interculturais, intercâmbios linguísticos, alimentares, matrimoniais, religiosos, técnicos, e políticos.

É de ressaltar que, em comparação com os Portugueses, a sua influência é caracterizada por uma ligação mais duradoura e mais abrangente, da qual se pode constatar que foi um processo marcado por conflitos, por actos de abusos e de crueldade, ou ainda pela imposição, por vezes brutal, de um modelo de sociedade onde viveram e conviveram pessoas com outras culturas.

Considera-se também como um processo que pode ser visto como multifacetado, marcado por “luzes e sombras”, que não se circunscrevem apenas à transposição de um modelo civilizacional como foi tentado pela colonização portuguesa. O predomínio do ambiente político tenso no período pós-colonial não impediu, mas proporcionou, a emergência de contactos numa dinâmica diferente da anterior, estabelecida pela presença europeia portuguesa. Possibilitou também a estruturação de uma dinâmica intercomunicante, continuando as relações que se materializaram no contexto da guerra. Se os militares estrangeiros e os deslocados influenciaram o *modus vivendi muíla*, estes também parece terem sido influenciados, dado que as sociedades nunca foram estáticas, mas sempre se foram adaptando aos estímulos que os seus elementos foram recebendo e transmitindo.

“Passado” o choque dos primeiros contactos os Angolanos, tiveram de enfrentar novas influências, formando-se assim novos fenómenos sociais, culturais e interculturais que nasceram sobretudo “nas situações mais improváveis e em lugares e tempos inóspitos à sua formação” (Costa e

⁷⁶ Na verdade o Estado estava muito preocupado com a questão político-militar.

Lacerda, 2007: 23). Estes contactos, que culminaram em encontros e desencontros, não foram feitos apenas por uma das partes, mas implicaram uma reciprocidade de actuações.

Em Angola, a emergência de fenómenos de interculturalidade sempre esteve associada à ocupação, à guerra e à violência até ao período da guerra civil. Só após a guerra a interculturalidade se tem imposto em condições e de forma “pacífica” e “voluntária”.

Em relação aos *Muíla* construções que evidenciam a sua matriz cultural persistiram pela imposição do sistema de indigenato pela administração colonial portuguesa. Apesar de os *Muíla* não possuírem uma civilização material semelhante à dos Europeus, tinham desenvolvido uma, à semelhança de outras civilizações africanas e não só, que se adequava perfeitamente às suas necessidades e às suas convicções.

Mas as relações com o outro são sempre, e de início, marcadas por uma dicotomia, provocando fenómenos quer de intolerância/tolerância, quer de profunda cumplicidade, dos quais nascem fenómenos interculturais verificáveis nalguns processos de conversão, de alianças e de integração, conforme ilustram Costa e Lacerda (2007). Contudo, e como reforçam os autores, estas relações acabam também por se verificar na acumulação de experiências que estabelecem uma relação de igual para igual, proporcionando assim um intercâmbio entre si que resulta em experiências multiculturais, baseadas na vivência das suas culturas, distintas à partida.

Os *Muíla*, à semelhança da maioria dos Angolanos, estiveram inseridos numa nova geografia de âmbito internacional, em que surgiram novas formas de trocas comerciais⁷⁷ que se adensaram em determinados momentos com a criação de novos hábitos de consumo. Por vezes viram também alterar uma gama de princípios e de normas, que inauguraram ou intensificaram a aceitação do outro.

A presença de mais três nacionalidades no seu território (cubana, namibiana e sul-africana) uniu os actores em diversos intercâmbios e práticas, que obrigaram que se passasse de uma tradicional estratégia para expedientes e dinâmicas de sobrevivência mais difusas. A história permitiu às populações rurais angolanas e *muíla* em particular conhecer outros povos, de outros países e de outros continentes sem ter sido seu “desejo” e sem ter sido, por vezes, por intermédio de deslocações nem tão pouco por intermédio da ciência e/ou de uma escolarização. A guerra permitiu assim que estas populações adquirissem um determinado capital intelectual atendendo às circunstâncias, de maneira “forçada”, imposta e imprevisível, mas nem sempre perturbadora.

Contudo, e embora o processo colonial tenha sido penoso, foi possível estabelecer intercâmbios, mas em relação a estes novos actores e ao que parece, o processo foi relativamente “mais simples” por reunirem “características ou requisitos” mais aceitáveis/toleráveis. Apesar de todos eles (os militares estrangeiros) terem surgido no seu território, fardados e munidos de armamento sofisticado, os *Muíla* acreditaram que a sua presença tinha objectivos diferentes dos da presença colonial portuguesa. No caso dos cubanos, estes foram vistos como “povo irmão”, tendo missões de libertação

⁷⁷ Consultar Anexo A

e de paz, missões de ajuda e missões de solidariedade internacional, enquadradas nas dimensões da “solidariedade com os povos oprimidos”.

Os outros, namibianos e sul-africanos, estavam no seu território porque precisavam da ajuda dos Angolanos para lograrem objectivos iguais aos seus, a descolonização. Ambos eram também considerados “povos irmãos”, não estavam aí para se apropriarem das terras nem para escravizar e escalonar as populações por raça ou condição social⁷⁸, experiência ainda muito recente no seio das populações angolanas. Contudo, os *Muila* não prescindiam de certos cuidados e cautela. No geral, continuavam a manter um certo receio e uma certa distância. Com referência a estes aspectos da aceitação da presença dos militares por parte dos *Muila*, descreve-se o seguinte testemunho:

Estes militares estrangeiros foram trazidos pelo Governo, pelos dirigentes máximos de toda Angola. Eles não vieram sem convite. Por isso, não tínhamos medo, eles não invadiram a nossa terra, vieram para voltar, e são nossos amigos. Mas o medo que tínhamos era outro, o perigo por causa das nossas filhas e dos nossos filhos. Já sabe, essas coisas aí. E acabou mesmo por acontecer⁷⁹.

Fisicamente, os cubanos apresentavam-se como multirraciais, os namibianos e sul-africanos eram negros como eles. No conjunto, estas características físicas apresentavam-se como “suficientes” para aceitação de uma convivência “dócil” entre militares e populações rurais *muila*. Na visão das populações, os cubanos eram vistos como generosos, pois estavam aí a defender os Angolanos da invasão sul-africana que ilegalmente ocupava os territórios da Namíbia e impunha um regime caracterizado pelo *apartheid* onde os negros sul-africanos viviam sob restrições, sistema mais ou menos passado e vivido pelos Angolanos, portanto, não totalmente desconhecido.

Apesar de se mostrarem flexíveis e sensibilizados a esta presença, as populações percebiam os períodos de tensão pela movimentação das colunas militares, pela construção e edificação de bases e acantonamentos militares, nas suas localidades, pelas rusgas e controlos rigorosos. A este respeito Armiño (1997: 21) refere que habitualmente “as medidas de controlo e restrição à livre circulação de pessoas e bens” adoptadas pelos exércitos e em contexto de guerra “dificultam o comércio e a implementação de estratégias de superação da crise”.

As populações rurais, nomeadamente os *Muila*, têm utilizado ao longo da sua existência práticas e critérios necessários à sua sobrevivência. Os *Muila* viveram o período de guerra tentando solucionar as dificuldades através de determinadas estratégias, consolidando alianças de forma autónoma com quem estivesse ao seu lado. Neste campo, a presença militar, não só angolana (FAPLA, e mais tarde FAA), como também as mais diversas forças intervenientes ou não no longo conflito, cubana (FAR),

⁷⁸ O estatuto de cidadão português de 1ª ou de 2ª classe, o estatuto de assimilado, o estatuto de civilizado e o estatuto de indígena, estabelecidos na época colonial em Angola.

⁷⁹ Entrevista com os sobas, Humpata, 2008.

namibiana (SWAPO) e sul-africana (ANC), trouxe aos *Muila* uma “boa oportunidade” que se mostrou também “vantajosa” para alguns elementos integrantes dessas corporações.

O contexto de guerra generalizado pelo país, além de ter permitido o desencadear de uma série de dinâmicas de convivência e sobrevivência, também influenciou as populações, nomeadamente os *Muila*, a terem um contacto mais real com a dinâmica da própria guerra, no que diz respeito à própria organização militar e ao potencial bélico. Estas forças, tanto nacionais como estrangeiras, estavam equipadas com material bélico moderno, no que toca as armas ligeiras, pesadas, anti-aéreas e aviação. A partir das suas acções de instalação dos quartéis ou unidades militares bem como a abertura de trincheiras, deslocamento e treino, observadas por estas populações puderam dar a compreender que se tratava de um conflito de grande dimensão, ao qual “não podiam escapar”.

A presença destas corporações militares para estas populações rurais não se limitou à especificidade da guerra, mas sim a várias formas de resolução de ameaças e preocupações inerentes ao contexto (escassez, estatuto, credibilidade, perseguições, etc.). Com a intensificação e o prolongamento da guerra e os problemas sociais agravados, grande parte dos soldados, bem posicionados nas suas unidades militares, acabaram por tomar decisões individualizadas ou não, que surgiram como respostas a estes problemas sociais. Estes problemas, que se apresentavam como potenciais desencadeantes de vulnerabilidade para os *Muila*, despertaram neles a necessidade de estabelecer um género de alianças e arranjos não premeditados, baseados na confiança e na amizade.

As modalidades tácticas encontradas como dinâmicas de resolução de vulnerabilidade por uns e outros tiveram algum sucesso nesta fase da guerra. Foi necessário encontrar formas de colmatar as dificuldades e demonstrar que não existiam hostilidades entre as populações rurais e as diversas corporações militares. Vivia-se em plenas dificuldades, insegurança, carências económicas, pobreza, desemprego, fome, doenças, endividamento, necessidade de defesa de algum património (particularmente o gado e as lavras) e as populações rurais puderam por vezes contar com vários tipos de auxílio apesar de inesperados e ocasionais, nomeadamente o transporte para as suas deslocações (o conflito armado que assolou o país representou uma perda de acessibilidade da maior parte das vias rodoviárias e de transportes públicos e privados), a assistência médica e medicamentosa, fornecimento de algum material escolar básico e outros.

Refira-se que na época não havia transportes, nem públicos nem privados, ao serviço da população. Apenas nos meios urbanos circulavam alguns transportes públicos de forma muito reduzida. Na sua maioria, as viaturas que circulavam por todo o território eram militares. Apesar de tudo, circulavam para o transporte de mercadorias camionistas que vulgarmente eram emboscados pelas forças inimigas, mas fora do território étnico em estudo. Por isso, as populações rurais, quando muito necessitadas e mesmo aflitas, contavam com a boleia dos militares (cubanos sobretudo).

Nesta fase os acessos não se complicavam por falta de estradas ou pelo seu péssimo estado, mas sobretudo pela falta de meios de transporte. A situação dos transportes só veio a melhorar de alguma

maneira, principalmente na região Sul de Angola, com a abertura da fronteira da Namíbia após os acordos estabelecidos. Aqueles que durante a guerra puderam acumular algum dinheiro e estabelecer amizades e contactos com os namibianos e familiares angolanos residentes na Namíbia adquiriram as suas viaturas (de volante à direita) que em breve iriam colmatar algumas das deficiências não só relativas a deslocações pessoais mas também na evacuação de produtos. Começa nesta altura uma tendência de massificação do uso do candongueiro na província da Huíla, mas que era vulgar em Luanda.

Além destas ajudas recebidas pelas populações, elas também prestavam e trocavam algumas informações sobre as localidades e habitantes da área e seus responsáveis tradicionais e principalmente sobre a circulação e movimentações suspeitas de pessoas. Neste caso, eram facilmente detectadas as pessoas que só falavam português e/ou uma língua diferente da sua. Aliás, a necessidade de estabelecer comunicação sempre permeou as relações humanas para que se dispusessem a atingir fins e prerrogativas que influenciam as configurações das normas vigentes na sociedade. Para os *Muila*, sendo agro-pastoris, era muito importante o estabelecimento de algum contacto e de diálogo para possibilitar o trânsito ou as deslocações de forma segura para o desenvolvimento das suas actividades quotidianas. Para o efeito, tinham mesmo de comunicar.

Cooley (1963: 61) considera que a comunicação é “o processo através do qual as relações humanas se desenvolvem”, pois que as sociedades e os indivíduos constituem e reproduzem a história humana. Assim, a comunicação apresenta-se como uma condição da própria sobrevivência, sem a qual o indivíduo não vive, os organismos não funcionam, as sociedades não subsistem e as civilizações morrem. É da comunicação, da competência comunicativa dos indivíduos, dos grupos e das sociedades que depende a sua existência. Deixando de comunicar não se constrói o modo de ser de cada um, de cada grupo ou de cada sociedade. Neste contexto era também importante para os militares manter a segurança não só das suas unidades como das populações e também da zona. Por isso, entre as populações havia os que partilhavam informação com os líderes e soldados, dando deste modo a sensação de confiança entre eles que permitia orientar as suas acções, operando sem preocupações.

Camarotti *et al.* (2005) consideram que os homens, ao comunicarem entre si, ganham consciência do seu próprio eu e passam a fazer parte viva da sua própria realidade. Barreto (2005) considera que a comunicação vem de um processo participativo dos indivíduos ou grupos sociais nas experiências dos outros, usando elementos comuns. A prática da comunicação constitui um elemento de união entre indivíduos, família e sociedade. Daí que comunicar signifique participar, trocar informações, tornar comuns aos outros, ideias e estados de espírito.

Os militares, ao cuidarem da segurança através da comunicação com as populações das áreas periféricas à sua localização, exploravam também a área como forma de obter dados⁸⁰, observando movimentações e prestando algum auxílio às populações quando necessário e possível. Esta colaboração com a prestação de informações por parte das populações permitiu estabelecer alguma aproximação e também otimizar o capital social e cultural. Em situação de adversidade, o contacto humano é importante e fundamental para que as populações consigam colocar em prática e com sucesso a sua capacidade de sobrevivência.

Esta capacidade está ligada à criação de processos de inovação contínua, inclusão e produção de novos conhecimentos e produção de novas formas de conhecimento (Zózimo, 2006: 110) e de novas estratégias. Neste contexto, são accionadas estratégias e expedientes que focam e valorizam a exploração de novas oportunidades, mantendo contacto com os novos actores sociais, visando a escolha de soluções flexíveis para os seus problemas. Estas populações procuraram através do contacto com os novos actores sociais formas de maximizar as oportunidades, procurando combinar os interesses relativamente ao equilíbrio da tensão, da precariedade e desprotecção. Afinal, se não houvesse contacto, diálogo entre as populações rurais muíla e os militares, as relações não teriam evoluído. Neste âmbito, os entrevistados informaram:

Nós tínhamos que conversar com os militares para apresentar as nossas preocupações. Onde iria pastar o gado? A lenha donde viria? Eles tinham que saber que nós precisávamos de passar para ir também às lavras, ir colher o *maungo* (larva comestível que se desenvolve numa espécie de árvores), o *lova* (cogumelos) e os *frutos*. Depois eles concordaram e continuámos a levar o gado ao pasto, mas de vez em quando era preciso ter cuidado porque os jovens podiam cair nas rugas. Muitos foram apanhados. Mas nós tínhamos que falar com eles. Como é que podíamos trocar os produtos? Eles procuravam-nos, nas nossas casas, ou no caminho, ou combinavam só o sítio da troca⁸¹.

Os mecanismos tradicionais relativos ao fluxo de informação também desempenham importância significativa na gestão da vida das populações rurais. Geralmente é prestada alguma prudência ao receber informação. A preocupação prende-se com a origem da informação. As populações valorizam a informação de acordo com a pessoa que a divulga ou manda divulgar. Nesse sentido são desenvolvidas acções para apurar se a informação é verdadeira ou não. Isto é possível ser efectuado através de acções que englobam procedimentos informais e definidos segundo os seus interesses, pois tratando de um contexto de guerra o desejo das populações é evitar que se alarmem as pessoas sem razão. Para Piaget (1986: 12), a acção supõe sempre um interesse que a desencadeia, podendo tratar-

⁸⁰ Possível devido à utilização de mensageiros e corredores disfarçados com extraordinário conhecimento da zona e indispensável habilidade de comunicar.

⁸¹ Entrevista, Leba (2009).

se de uma necessidade fisiológica, afectiva ou intelectual. Embora também este interesse varie, pois que toda a acção está ligada a uma necessidade que manifesta um desequilíbrio, como por exemplo a fome, também a acção pode ser desequilibrada pelas acções que surgem no mundo exterior e interior, tornando o equilíbrio mais instável ou estável do que anteriormente. Segundo o autor, isto está reflectido na ocorrência de uma adaptação ao equilíbrio, reconstruindo as acções passadas, antecipando as futuras e dando início a novas socializações, com as trocas dentro da relação dos interesses individuais.

Como se tem vindo a referir em passagens anteriores, desenvolveram-se neste contexto de guerra importantes relações de troca entre as duas partes, para colmatar também situações de interesse comum, pois que a troca pressupõe uma situação de equilíbrio que se constrói num campo de interesses materiais e morais, condicionados pelas visões do Mundo e legitimados pelos valores da sociedade (Weber: 1971), situados a nível social e histórico. Assim, a questão crucial para a sobrevivência favorece a minimização dos conflitos de interesse, especialmente em prol dos interesses dos actores para que todos saiam a ganhar, mantendo um equilíbrio e uma coesão comunitária produzida pelos padrões de solidariedade e de sociabilidade e pelas formas de legitimação de interesses.

As trocas interessavam a ambos e por isso mesmo, e embora fossem mais ou menos esporádicas, conforme convinha a uns e outros, proporcionaram uma certa dimensão socializadora. Inicialmente, conforme havia necessidade, procurava-se o outro para se estabelecer a troca. Mas aos poucos foram surgindo, e sobretudo após a retirada dos militares estrangeiros, pontos de referência em que as pessoas interessadas se podiam concentrar para o efeito. Estes lugares evoluíram para os actuais mercados informais, grandes ou pequenos consoante as localidades.

Uma das características importantes advindas destas relações é precisamente o estabelecimento de novas configurações verificadas no tipo de trocas e de convivência que produziu relações de amizade, de cooperação e de entajuda.

Piaget (1976) adianta que as relações promovem a cooperação, justamente por se configurarem como relações a serem construídas entre seres iguais. As relações de cooperação, no seu entender, estão baseadas na reciprocidade, onde existem acordos entre os participantes, em substituição das regras impostas por um dos pólos. Há neste contexto de tensão e múltiplos constrangimentos, necessidade de conciliar formas de solidariedade, diferenciadas e ambíguas, mas que se revelam complementares. Nesta base tem-se em conta que a inserção numa matriz de valores comunitários reforça a identificação e o envolvimento com valores que estimulam as dinâmicas de cooperação entre os membros do grupo.

7.2. ESTRATÉGIAS ALIMENTARES

A crise provocada pela guerra despoletou inúmeros factores de desestabilização (como se tem feito referência nos capítulos anteriores), com o papel do Estado caracterizado pela reduzida intervenção em várias dimensões da vida das populações. Neste contexto de adversidade, as populações e os militares desempenharam um papel crucial de intervenção na luta pela sua sobrevivência. A drástica situação desmotivadora protagonizou a elaboração de expedientes e formas de sobrevivência decorrentes das necessidades pontuais para suavizar as desvantagens em que se encontravam. Nesta perspectiva, as populações foram tentando conservar, reproduzir e adaptar as suas estratégias através dos tradicionais mecanismos, em articulação com as imposições situacionais de sobrevivência.

Num contexto de forte convulsão social e psicológica (Armiño: 1997), as condições de precariedade provocadas pela instabilidade sociopolítica levaram a que as populações vivessem em permanente estado de emergência, de constante escassez, com crises e contingências como a imprevisibilidade dos anos agrícolas, colocando-as num conturbado ciclo de luta pela sobrevivência.

O problema da sobrevivência está ligado também à questão da segurança alimentar, principalmente naquelas situações em que a população faminta não dispõe de energias para garantir a sua sobrevivência, por não disporem de recursos para adquirir ou produzir alimentos. Em casos de lares desprovidos da presença masculina cabe à mulher providenciar o normal funcionamento doméstico e em caso de situações graves ela sacrifica-se a favor das crianças e dos anciãos. É neste sentido que Correa-Lugo (2009: 275) adianta que o estado nutricional das populações também tem um componente de género. Ele considera que a distribuição de alimentos no interior da família pode representar “desvios”, atendendo a que em momentos de crise alimentar são beneficiados os mais fortes, deixando vulneráveis os velhos, as crianças e as mulheres grávidas.

Segundo Chonchol (2005), numa situação com estes parâmetros as mulheres são as mais prejudicadas, pois que passam a enfrentar dificuldades duplas, na medida em que as suas necessidades alimentares são específicas, porque geram e criam filhos, e como tal, constituem a franja mais vulnerável, juntamente com os seus filhos. As suas necessidades alimentares específicas estão ligadas aos períodos de gestação e amamentação. Os conflitos políticos agravam a situação alimentar das populações em vários países principalmente aqueles que se eternizam (Chonchol, 2005: 35).

Correa-Lugo (2009) afirma que uma das novas tarefas mais comuns, observada nas guerras, é que a mulher tem de assumir o papel de cabeça de família atendendo a que os homens estão na guerra, ou foram assassinados, ou presos, ou ainda tiveram de fugir por ameaças de morte. Neste caso é comum também observar que as famílias, os parentes ou a comunidade assumem as crianças órfãs, menores de idade e abandonadas, aumentando o desempenho das tarefas das mulheres no seu sustento. Dado que nestas condições de guerra os alimentos, são também escassos, as mulheres enfrentam um grande

desafio para superar as condições de vulnerabilidade. São desafios que “[...] fazem com que as mulheres desenvolvam novas estratégias de sobrevivência, para elas e para as pessoas sob seu cuidado [...]”, (Currea-Lugo, 2009: 267). Para este autor, a vulnerabilidade das mulheres não depende apenas da sua condição de mulheres em si, mas fundamentalmente das condições de vida que se impõem.

Frequentemente, a fragilidade política ou as guerras são as causas que condicionam o acesso das populações aos alimentos. A segurança alimentar acontece quando as pessoas têm sempre acesso físico, económico e social a uma alimentação suficiente, garantida e nutritiva para satisfazer a dieta necessária e as suas preferências alimentares em função de uma vida activa e saudável.

A insegurança alimentar refere-se ao estado em que as pessoas se encontram desnutridas com origem na falta física de alimentos, da incapacidade social e económica dessas pessoas para terem acesso a uma alimentação adequada e/ou em decorrência do uso inadequado e insuficiente dos alimentos.

A segurança alimentar doméstica é a aplicação do conceito de segurança alimentar ao nível familiar, tendo os indivíduos de cada domicílio como objectivos visados. A realização da segurança alimentar doméstica tem três pedras angulares: a disponibilidade em alimentos suficientes, o acesso adequado a alimentos e o uso adequado de alimentos. O papel específico das mulheres é importante em cada um desses três aspectos. A presença de alimentos suficientes para os domicílios pode ser obtida pela produção local ou pela importação de alimentos. Na maioria dos países subdesenvolvidos as mulheres têm um papel importante na produção agrícola. As mulheres e as jovens geralmente têm mais dificuldades de acesso aos alimentos porque não têm acesso ao dinheiro e ainda porque os costumes e as crenças sociais, culturais e ancestrais não o possibilitam.

O problema dos conflitos políticos agrava em numerosos países a situação alimentar das populações. Actualmente no continente africano, a primeira causa da necessidade de ajuda alimentar de urgência é derivada de conflitos políticos e muitas vezes da combinação com as alterações climáticas, principalmente naqueles países em que os conflitos se eternizam, agravando assim as condições de produção e abastecimento das populações (cf. Chonchol, 2005: 35). Em muitos países de África, os conflitos continuam a converter-se numa das causas essenciais da fome, fazendo-os retroceder sem possibilidades de progressos nos níveis de desenvolvimento básico (Blakie *et al.*: 2006).

Nestas circunstâncias, são as próprias populações que definem as suas estratégias de intervenção, para resolver o problema por elas mesmas, envolvendo-se na operação de respostas que considerem pertinentes. Assim desenvolvem mecanismos de reacção que lhes permitem limitar a sua dependência, com indução de mudanças que se adequam aos preceitos. É neste ambiente de tensões que floresce um processo intenso, de fusões e aquisições, que provocam modificações nos sistemas de consumo alimentar.

Dado que o contexto nem sempre permitia o acesso a uma série de recursos básicos, de um lado e de outro, verificaram-se nesta óptica também relações de troca muito importantes que se reflectiram na mudança “forçada” de hábitos alimentares. Operaram-se assim alterações do modelo de consumo alimentar, apostando na diferenciação de produtos, ao que corresponde a valorização da arena das motivações e a possibilidade de abrandar ou manter o seu equilíbrio, balanceando vantagens e desvantagens.

Assim, a adopção de novas lógicas centradas nas necessidades imediatas (Armiño: 1997) e nos interesses flexibilizam a qualidade da produção alimentar, do consumo e dos factores sócio-culturais. Esta flexibilidade, apesar das vantagens do momento, acaba por resvalar para situações de ruptura e de adaptabilidade com os elos de suporte existentes, operando-se simultaneamente uma complexificação na produção, nas trocas e nos consumos. Estas mudanças legitimam-se pela utilidade imediata de satisfazer determinadas necessidades da comunidade, da família ou da pessoa, mas implicam também, directamente, uma relação entre indivíduos colocando em jogo sentimentos, recursos, intenções e desígnios, se se tiver em conta as posições sociais e económicas de cada um, dado que os contextos individuais são variados e a igualdade de oportunidades é adquirida e vivida de forma diferente.

As rações alimentares das tropas nestas condições são geralmente constituídas de alimentos não perecíveis. No contexto em análise, havia a necessidade de variar a dieta tanto quanto fosse possível. Estas populações rurais, sendo agro-pastoris, possuíam tudo o que escasseava aos militares e vice-versa. Aliás, é prática antiga, entre as populações rurais agrícolas e agro-pastoris, quando possível, trocaram os excedentes obtidos da sua produção entre diferentes comunidades, por outros bens que lhes fazem falta, ou seja, a prática de comércio sob a forma de permuta. A carne suína, muito apreciada entre os cubanos, logo levou a que os *Muila* se desfizessem facilmente dos seus porcos em troca do arroz, do açúcar, do sal, do óleo vegetal, do sabão, assim como de cobertores, roupa, calçado e outros, provendo assim os seus *stocks* para fazerem uso em ocasiões mais específicas, ritualistas e de cerimónia. Os militares do ANC e da SWAPO, mais apreciadores da carne bovina, também encontraram aqui um bom mercado. É importante realçar sobretudo que a moeda (o *kwanza*) não fazia jus a este tipo de relações. A aceleração da desvalorização da moeda na época também foi uma alavanca neste processo, pois favoreceu os grupos cujas funções lhes permitiam compensar o poder de troca.

A dependência mútua que foi sendo construída neste ambiente promoveu o desdobramento de novas formas de conduta e controle de emoções. Assim, lentamente, e como afirma Elias (1993), o desenvolvimento dessa rede de relações levou a uma expansão dos circuitos de regulação que, modificados no tempo e no espaço, continuaram como tensas conexões entre as singularidades da interdependência social neste espaço rural. Tais regras, embora diferenciadas e transformadas por seus contextos, implicam em ordens simbólicas de poder.

Com a SWAPO e o ANC, estes contactos e relações permitiram aos *Muila* encontrar novas rotas de comércio e novas formas de comercializar. Uma vez que as relações se foram acentuando, com base na confiança, alguns jovens muila puderam também conhecer a Namíbia (depois da guerra), onde através do seu gado puderam estabelecer trocas favoráveis, apesar das distâncias. Assim, num percurso de três a seis dias entre ida e regresso, atravessavam a fronteira com o gado e regressavam com os bens que procuravam. Muitos destes jovens conseguiram lograr tal proeza pela experiência que adquiriram enquanto militares nas forças armadas angolanas. Estas “sucessivas mudanças” de estilo de vida, só se tornaram possíveis devido ao prolongamento da guerra e à presença destes militares no território angolano.

É possível pensar que sem a guerra ter-se-iam desencadeado outros tipos de estratégias, pois cada dinâmica empreendida não é senão o reflexo de “determinadas caminhadas históricas em sociedades concretas” (Carvalhais: 2005), que se afirmam em constelações emergentes de modos informais ou não convencionais, alicerçados no semi-abandono de padrões relativamente restritos e que resultam das diversas relações estabelecidas.

O estudo da alimentação encontra um espaço privilegiado na análise da resiliência social. A prática quotidiana das populações, sobretudo as rurais, permite a elaboração de critérios e de actividades indispensáveis à sobrevivência humana, com base numa complexidade de códigos alimentares que não se reduzem à satisfação das necessidades imediatas. Os sistemas são elaborados, diferenciando de forma criteriosa o comestível ou o tóxico, como uma “ordenação social e cosmológica”. O estudo dos hábitos alimentares permite nesta óptica conhecer a sociedade, apreendendo fundamentalmente os seus princípios simbólicos.

Nesta óptica, partindo do contexto em que se enquadra o estudo, a presença de novos actores sociais, com outras culturas, provocou nos *Muila* influências e adaptações na sua história alimentar, com construção de novos modelos alimentares apreendidos dos contactos e das relações que se estabeleceram. Tais relações implicaram, de algum modo, transformações nos hábitos de uma forma geral. Nesta perspectiva, e com estas transformações nos hábitos alimentares, produziram-se também repercussões positivas e/ou negativas na sua qualidade de vida, no que tange à recuperação e ao resgate sociocultural, de matrizes e processos alimentares e culturais importantes. Assim, a partir de várias escolhas e adaptações que se foram adoptando e modificando, desenvolveram-se uma variedade de pratos e iguarias que influenciaram e determinaram também a forma de obtenção dos produtos alimentares e do seu cultivo, evoluindo em certa medida para uma situação de mudança em vários domínios.

As mudanças não ocorreram apenas nas regras de plantação, mas também nas regras de recepção e hospitalidade aos visitantes e demonstram com efeito um desenvolvimento de conhecimentos que se constroem e modificam de acordo com as suas necessidades. São desenvolvidas também desta forma trocas de experiências e transmissão de saberes novos e ancestrais, locais e não locais, neste

campo. Os hábitos alimentares estão ligados à qualidade de vida que está interligada à qualidade alimentar, à mudança de alimentos e também de ingredientes.

Os hábitos alimentares e nutricionais obedecem a uma série de regras e tabus, mas as crenças, os valores, os gostos, as prescrições e interdições alimentares assumem grande importância. A alimentação ocupa uma posição importante na sociedade e é uma prioridade no quotidiano das pessoas. O acesso aos alimentos constitui geralmente um problema para a sociedade que se debate com a preocupação constante de tentar encontrar soluções para se poder reproduzir fisicamente. De uma maneira geral as diferentes formas de consumo e preferências levam a que cada família elabore e adopte estratégias diferentes que correspondem às suas necessidades específicas, em quantidade e/ou em qualidade. Sob este aspecto, as modalidades e as estratégias sociais e económicas de obtenção e confecção dos alimentos revelam algumas opções que expressam mecanismos práticos e técnicos e também relações que se inserem num contexto local particular, evidenciando a capacidade de mobilização de recursos e estratégias para enfrentar as situações de carência. É esta capacidade que é posta em causa pelas histórias de vida e pelas dinâmicas experiências vividas individual ou colectivamente.

Chonchol (2005) adverte que o alimento, a sua elaboração e apresentação num espaço específico, tornam-se agentes indicativos da dinâmica social e cultural, pertencente a um determinado momento histórico, mostrando que é a expressão de experiência social de um momento histórico específico que impulsiona o processo criativo e sua manifestação na família e/ou na comunidade. Geralmente, e como salienta este autor, a produção alimentar é sempre elaborada a partir da disponibilidade material ditada pela oferta territorial do conteúdo social da época, como sejam períodos de escassez, de fome, de guerra, inverno, verão, quadras festivas e outras. Assim, as estratégias alimentares utilizadas por estas populações têm a capacidade de promover objectivos, acontecimentos, épocas e posição social.

Entretanto, e considerando o contexto, é de sublinhar que a ingestão de determinados alimentos pertencentes a um contexto socio-histórico em que o consumidor está inserido conduz a formas de assimilação qualitativa ou quantitativa, gerando uma interferência integral ou parcialmente operada, ainda que simbolicamente, sobre a sua realidade. Isto advém do facto de que o ser humano é um ser que permanentemente interage com o mundo que o rodeia criado e recriado por ele próprio. Esta imbricação alimentar sendo reconfigurada proporciona uma assimilação que revela a necessidade das populações de uma apropriação e domínio do alimento como objecto.

A simbiose daí advinda transforma-se numa operação também simbólica, baseada numa experiência que envolve as dinâmicas que se inserem em novas ritualizações. São assim apropriadas experiências inusitadas e recontextualizadas que revelam novos detalhes de um contexto dinâmico, vivenciado por populações actantes e por vezes, ávidas por novas formas de sobrevivência.

Deste modo, a alimentação constitui um sistema complexo que transcende a questão nutricional, pois que obedece a períodos particularmente importantes, sob o enfoque do atendimento às exacerbadas exigências nutricionais (Baião e Deslandes, 2006: 246). Daqui decorre a preocupação de saber quais são as principais relações sociais, lógicas, culturais que podem influenciar as práticas alimentares das populações rurais em contexto de guerra. Neste contexto, parte-se do facto de que as relações, interacções, regras e lógicas socioculturais em tempo de crise são por vezes ignoradas. O medo das privações, a falta de alimentos, o conflito e a insegurança e sobretudo a dificuldade de acesso aos alimentos constituem uma preocupação das comunidades rurais e não só. Os factores socioculturais e nutricionais revelam várias dimensões presentes nas necessidades dos indivíduos, nas suas formas de adaptação e de apropriação de modelos dominantes, nas suas formas de resistência, de adopção de novos alimentos, ou de preparação e manutenção de hábitos e práticas tradicionais, assim como, nas suas representações e estratégias de sobrevivência.

Murrieta (2001) defende que “os processos de escolhas alimentares são o resultado de interacção dialéctica entre as estruturas habituais do quotidiano, os ciclos ecológicos dos recursos naturais, a dinâmica político-económica dos mercados regionais e as representações de classes e preferências individuais” (2001: 41). Neste contexto, refere o autor que além das escolhas sobre o que se come tem-se atenção também ao “quanto, onde, como, quando, e com quem”, o que pode ser identificado como uma diversificação de práticas alimentares relacionadas às representações colectivas, ao imaginário social, às crenças de um grupo e às suas práticas sociais. Compreende-se deste modo que as sociedades apresentam conteúdos socioculturais específicos que revelam não só os hábitos alimentares e os modos de conceber os alimentos, mas as concepções e as percepções sobre a vida num dado momento histórico (Lima: 1997).

Por vezes, “[...] as restrições alimentares visam o equilíbrio do corpo e do espírito.” (Murrieta: 2001), e como referem Baião e Deslandes (2006, 251), “dentro do universo cultural de cada grupo existem leituras diversas que se podem justapor, antagonizar ou interagir, num constante movimento”. Na visão de Elias (1993: 264), não são apenas “as metas e pressões económicas, tão pouco apenas os motivos políticos, as forças motrizes da mudança”. Para o autor, vários factores juntos “geram tensões específicas em pontos particulares no desenvolvimento da estrutura social, tensões que pressionam no sentido de sua transformação”, ou seja, “formam o cadeado que liga a corrente que agrilhoa homens entre si” (Elias, 1993: 264).

A vida social é atravessada por essas especificidades de interesses, de conflitos, de sentir e de agir na relação com o outro. Contudo, quando não se consegue estabelecer as rotinas alimentares incorporando acções e estratégias que possam flexibilizar os desequilíbrios por inerência da escassez e da instabilidade procura-se ultrapassar as barreiras incorporando acções e estratégias que possam flexibilizar os desequilíbrios.

A cozinha *muíla* é orientada e constituída através da escolha de determinadas composições culinárias. Apesar da sua riqueza tradicional, com um grau elevado de variedade de combinações, distingue-se essencialmente pela preferência, em que se exige competência na sua preparação e um domínio do saber apreendido pela tradição.

Para os *Muíla*, a arte de cozinhar constitui uma composição de atributos que é reflectida na notoriedade do prato confeccionado (o pirão – *ocihima* – sem bolas, o *lombi* – *onombi* – sem areia, a comida não queimada, não salgada e sem excesso de gordura, etc.). A cozinha *muíla* é testemunho da continuidade territorial dos extremos entre a costa e o interior do país. A farinha *palapala*, de milho cultivado no interior, o peixe do mar quando seco (*omukako*) e o óleo de palma (*ondende*) do Norte do país, constituem componentes que relembram a ocupação e o domínio colonial. Os condenados (*ovakonde*)⁸² e os contratados (*ovapika*)⁸³ tinham estes alimentos como básicos e talvez únicos, além de que a região do Sudoeste angolano não possui palmeiras para a produção do óleo de palma. Tanto o óleo de palma como o peixe seco tornaram-se largamente conhecidos na província da Huíla e particularmente entre os *Muíla* pelos factores condenado / contratado / trabalho forçado. Na época, os indivíduos sob esta condição estavam ao serviço da administração colonial que os empregava como mão-de-obra barata para os trabalhos nas fazendas, na construção de infra-estruturas como estradas, edifícios e pontes, etc. Esta prática estava configurada no sistema de trabalho forçado. Segundo M'bokolo (2007), “[...] na memória colectiva, o trabalho forçado aparece como símbolo da colonização, sob o seu aspecto mais depravante e bárbaro”. Na sua sugestão, “[...] o próprio princípio era contrário ao ideal de humanitarismo e de civilização” (2007: 404).

Além destes alimentos, os Portugueses introduziram outras novidades na alimentação das populações autóctones. Trata-se fundamentalmente das frituras e da utilização do açúcar. Actualmente, a utilização do açúcar nas bebidas tradicionais (*ombulunga*, *ocimbulunga*, *onkhela*) tem sido frequente. O uso de bebidas como o vinho e mais tarde a cerveja também se enquadra neste capítulo.

Assim, o fenómeno de trocas de elementos culturais não assentou apenas em relações bilaterais entre populações autóctones e namibianos, cubanos e sul-africanos. Estes contactos geraram uma verdadeira expressão de dinâmicas de fluxos multidimensionais, associadas à mudança de hábitos alimentares e também à adopção de novos hábitos sociais, o que comprova que as sociedades nunca foram estáticas, pois sempre se foram adaptando e mudando face aos estímulos que recebiam. A diferença é que os contactos e as trocas culturais fazem-se hoje de um modo muito mais rápido e global (Costa e Lacerda, 2007: 22).

⁸² Termo derivado de condenado, no plural *ovakonde*, no singular *omukonde*.

⁸³ Na verdade, o termo contratado foi utilizado pelos *Muíla* com o sentido de escravo: *omupika* (singular), *ovapika* (plural).

Contudo, a questão da culinária envolve considerações diversas, supõe a existência de certa homogeneidade em determinado território, seja de padrões alimentares, seja de representações sociais. Há semelhanças e marcos diferenciais que, por mais pequenas que sejam, conseguem definir fronteiras. Atendendo o contexto em estudo, em que as relações tradicionais são substituídas progressivamente (embora nem sempre de forma lenta) por relações imediatas e concretas (Rodrigues: 2001b), a actuação das redes familiares corresponde a maneiras diferentes de percepção das necessidades em determinado espaço e tempo. O autor salienta também que se verifica uma “ [...] hipervalorização do instante em detrimento da memória do passado [...]”, sendo por isso que “[...] a instantaneidade sobrecodifica a oposição tradicional do presente, do passado e do futuro” (2001b: 125). Assim, perdem-se ou mantêm-se (embora nunca totalmente) os rígidos parâmetros das estruturas familiares e linhageiras que condicionam a vida comunitária, mas também a própria possibilidade de tentar superar os constrangimentos e as injustiças pela potencialização das experiências da vida, de inserção no contexto social mais amplo. Gorjão (2002) considera que nos processos de transformação social há diversas fases de modificação das representações e das práticas, e que a mudança e a continuidade são vectores que coexistem e se entrelaçam em muitas esferas e dimensões do social. Tendo em conta estas considerações, pode-se afirmar que também são produzidas constantemente no âmbito da alimentação novas configurações que derivam das interacções do quotidiano e das interdependências entre grupos.

7.3. MODOS DE VIDA E ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS

7.3.1. AS MOTIVAÇÕES

Os factores desencadeantes das opções estratégicas das famílias e das mulheres foram condicionados por um conjunto de motivos que se associaram de forma a dificultar a sobrevivência. Salienta-se, pois, a ausência de estabilidade política e económica, acrescida à influência brusca nos costumes antigos e conseqüentemente de uma dificuldade para lidar com este novo contexto. Assim, a sujeição da maioria das populações angolanas aos condicionalismos gerados pela guerra, no dizer de Melo, “[...] não só afectou o seu comportamento individual, como permitiu e tem conduzido à introdução de alterações consideráveis [...]” (2008: 179), às quais indubitavelmente não escaparam os *Muila*.

Maslow (1954) estudou as motivações humanas como forma de facilitar a compreensão e a influência nos seus comportamentos⁸⁴. Segundo este autor, cada comportamento humano pode ter

⁸⁴ Foi o primeiro a estudar as necessidades relevantes para o comportamento organizado, destacando que algumas necessidades são mais importantes que outras, logo devem ser satisfeitas para servirem essas motivações. Criou uma hierarquia das necessidades dividindo-as e colocando-as em pirâmide, que se encontram escalonadas em necessidades primárias e secundárias. As primárias estão ligadas à

mais que uma motivação e o estado do indivíduo é motivado e motivador, por isso, estando as necessidades humanas dispostas numa hierarquia de valores, levam a que uma necessidade só se manifeste se a necessidade anterior for satisfeita. Assim, a necessidade anterior mais presente monopoliza o comportamento do indivíduo, ou seja, o indivíduo só é motivado pela necessidade de nível mais baixo que ainda não conseguiu satisfazer (Maslow, 1954: 83).

Weber (1986, 66) identifica um certo número de motivos humanos diferentes que são determinados pelo contexto. Para o autor, as pessoas agem orientadas por valores ou por interesses, ou pela tradição. Weber (1986: 36) argumenta ainda que as pessoas agem muitas vezes de maneira colectiva ou social, porque elas dividem objectivos materiais, ou porque são forçadas a permanecerem juntas por causa da opressão, ou ainda porque dividem ideias, pontos de vista ou sentimentos. Acredita pois que os ideais e os valores produzidos pelas circunstâncias históricas fazem agir as pessoas de uma determinada maneira. Como tal, e normalmente, foram diversas as reacções das populações perante as ameaças, os perigos, os riscos e as adversidades.

A existência de códigos e de regras ancestrais edificadas de forma particular tem sido preservada pelos grupos populacionais de cada sociedade em função da época e do lugar, bem como da sua importância. Percebe-se que os indivíduos estão ligados por essas regras que definem e orientam as suas acções, já que assim podem procurar conformar-se a princípios abstractos de comportamento. Embora esses indivíduos não sigam sempre tais regras, avaliam qualquer comportamento em função delas. Todo o comportamento humano é um produto cultural, e a cultura por sua vez cria categorias e valores, mas também a cultura influencia os comportamentos e, por isso, usam lógicas e instrumentos vocacionados para traduzir os valores e maximizá-los, de acordo com um comportamento racional previsível. Trata-se de um processo que se deve tanto à acção humana quanto aos condicionamentos (Thompson, 1987: 9).

O comportamento assumido neste contexto reflecte as características marcantes das relações interpessoais, a sua capacidade de construção colectiva e a sua eficácia em termos de aplicação e decisão de metas e prioridades. Nesta óptica, reduzidas as possibilidades e capacidades das populações em manter integralmente as antigas alianças, estabelecem-se novos laços, ao mesmo tempo que se dá uma ruptura parcial que permite aparentemente viabilizar uma situação de harmonia/equilíbrio, a qual fortalece a estrutura hierárquica familiar, embora ao mesmo tempo enfraqueça, como se tem vindo a referir, a organização do grupo, através de antagonismos,

sobrevivência e à saúde física, compreendendo as necessidades fisiológicas (alimentação, repouso, abrigo e sexo); as necessidades de ordem de segurança (nomeadamente a protecção contra o perigo, doença, incerteza, desemprego, roubo). As necessidades secundárias dizem respeito à saúde e podem ser necessidades sociais, tais como relacionamento, afeição, amizade e compreensão, podem ser necessidade de estima, tais como o orgulho, o auto-respeito, confiança, *status*, entre outros, e necessidades de auto-replicação, como o autodesenvolvimento e a auto-satisfação.

divergências e possivelmente conflitos. A vida é constituída de alternativas entre os problemas da conflitualidade interna [...], (Tourraine, 1991: 13) e externa.

Neste âmbito, nem todas as pessoas se adaptaram a uma mesma circunstância de vida, mas muitas delas fizeram uma opção dentro de um universo cultural “incondizente” e, assim, nem sempre agiram de acordo com as regras de conduta existentes. Nesta conjuntura de dificuldades, as mulheres, particularmente as mais jovens, encontravam-se na sua maioria solteiras, o que apontava para uma tendência em manterem relacionamentos e comportamentos conjugais, sem contudo, nalguns casos, se observar o consentimento total dos pais⁸⁵ por não cumprirem os padrões exigidos.

Eram, por isso, tais relacionamentos, considerados extra-oficiais, devido à inexistência de responsabilidades mútuas entre o homem e a mulher. Mas ainda assim algumas mulheres e algumas famílias entre estas populações tiveram de optar por comportamentos conjugais que nem sempre eram aceites localmente, mas que seguiram os percursos de formalização da conjugabilidade. As famílias viam que a sua descendência estava ameaçada, confrontavam-se com um problema que exigia formas de ser ultrapassado.

A dimensão que esta problemática provocou exigia alguma ponderação, na medida em que os anciãos queriam evitar a “depreciação da mulher no mercado matrimonial”, ou seja, não queriam que as dificuldades impedissem a sua “reinserção social” (Rossiaud, 1989: 43-44), pois, as mulheres tornaram-se foco de tensão pela ausência dos maridos ou de pretendentes dentro de um quadro endogâmico gerando problemas que os anciãos procuravam resolver, tutelando-as ou cedendo a novos casamentos mesmo que exogâmicos. Apesar disso, parte das mulheres resistiu a novos casamentos, permanecendo à espera do regresso dos maridos, ou mantendo o estado de viuvez. Trata-se de um processo ligado à resistência e como diria Haro, a aparente resistência “[...] não se enquadra num terreno de guerra aberta mas parece mais associada a um tipo de acções discretas, clandestinas e pontuais [...]” (2010: 97).

Com base nestas circunstâncias, muitos dos mais velhos (*ovakulu*) consentiram casamentos antecipados em relação às raparigas, antecipando e abreviando os rituais de iniciação e puberdade feminina (*Ehiko*). Como se vê, o período de guerra perturbou de certa forma a organização tradicional *muila*, obrigando-os a uma auto-actualização, não planificada, mas de acordo com a intensidade de tensões que foram surgindo.

Maslow (1954) denominou as pessoas que lidaram com grandes problemas e os superaram, de *auto-actualizadoras*. O autor refere que: [...] as pessoas *auto-actualizadoras* estão envolvidas numa causa estranha à própria pele, em algo externo a si próprias, mas têm percepção eficiente da realidade, aceitação de si mesmo e dos outros, e concentram-se mais nos problemas e não no próprio ego (Maslow, 1954: 32).

⁸⁵ Sobretudo naquelas famílias mais conservadoras e influenciadas também pela religião.

Deste modo, implicações mais fortes, como as de ordem cultural, que normalmente disseminaram ideias e questões de ordem constrangedora, não puderam suplantar os interesses condicionados pelo referido contexto. Face a estas adversidades, decisões importantes ao nível individual ou familiar assumiram formas de tomada de providências, no sentido não de superar os problemas na totalidade, mas de tentar estabilizar e favorecer o seu bem-estar, mediante “o campo de possibilidades” ao seu alcance. Strzelecicka (2009: 112) corrobora que se trata de “ [...] um processo mediante o qual as mulheres, individualmente e colectivamente, tomam consciência sobre como as relações de poder operam em suas vidas e ganham a autoconfiança e a capacidade para lutar contra as desigualdades”.

Velho (1987) identifica que “o campo de possibilidades” influencia as escolhas individuais, as quais se podem opor às estratégias colectivas. Contudo, tais escolhas e a viabilidade da sua realização dependem do grau de abertura ou fechamento das redes sociais em que se movem os actores. Estes mesmos actores estão sujeitos aos vários constrangimentos de ordem limitativa. É precisamente neste contexto que os pais e chefes de família têm um papel muito importante enquanto representantes da família ou da linhagem, com a sua própria concepção do universo, da qual retiram parcialmente a sua própria legitimidade, a sua credibilidade e o respeito que lhes é próprio. Estes (anciãos, pais e chefes tradicionais), enquanto representantes desse outro universo (codificado) que não pode ser estabelecido e descrito por um código compreensível para o mundo exterior, continuam a reafirmar a legitimidade e autoridade para nivelar desta forma o fosso entre a lógica moderna, estrangeira e imposta do exterior, e o seu mundo, dito tradicional.

A preocupação dos anciãos está manifestada sobretudo pela ameaça aos termos da vida doméstica, bem como o relacionamento entre os seus membros que haviam construído níveis reguladores da ordem, na condução dos assuntos internos das famílias e consequentemente da comunidade. Os níveis de vida doméstica exigem considerável talento administrativo e capacidade organizacional. O exercício das aptidões necessárias à administração familiar, gerindo as despesas da família, os conflitos e as tensões entre os familiares, é particularmente um assunto que requer uma formação adequada, embora informal, que as pessoas recebem ou copiam dos pais, parentes, vizinhos e outros conhecidos, à medida que vão caminhando para a idade adulta (Elias e Scotson 2000: 162).

Elias e Scotson (2000: 162) referem ainda que as regras que permitiam a maridos e mulheres gerir as suas relações domésticas, como o relacionamento entre o casal seguindo os padrões ancestrais, eram garantidas na maioria das vezes por uma tradição bastante concisa transmitida de geração em geração. Porém, o autor relembra que tal transmissão de regras e aptidões de administração doméstica só cumpria bem a sua finalidade enquanto as condições de vida dos filhos não diferissem das dos seus pais. Os autores alertam para se considerar o facto de o ritmo das mudanças ser muito acelerado, com o surgimento de pressões crescentes, por uma ordem e regularidade maiores, na condução dos relacionamentos familiares que incluem maior supervisão e maior rigor em muitos

aspectos da vida doméstica. Consideram também que o ritmo crescente da mudança torna muitas das regras e talentos usados pelos pais na ordenação da vida doméstica menos úteis para os seus filhos.

É nesta base que os filhos por vezes se vêem diante de problemas diferentes dos de seus pais, ficam entregues aos próprios recursos e têm de lidar com essas questões da melhor maneira possível. Mas dentro de uma mesma comunidade, há sempre algumas famílias que não conseguem administrar as suas relações domésticas de acordo com o total de regras estabelecidas e ficam visivelmente abaixo da ordem e regularidade vigentes na comunidade e na condução dos assuntos da vida doméstica. A tradição familiar e comunitária impõe, normalmente, uma rotina elementar e ordeira da vida doméstica. São transmitidos exemplos individuais na meninice, com o intuito de induzir a capacidade de levar uma vida familiar razoavelmente organizada, para evitar ou transpor possíveis transtornos ou catástrofes.

Para Lara (2007), os novos comportamentos visam o fim das obrigações, das proibições e das rotinas diárias. Sugere que o indivíduo precisa de saída dos papéis sociais habituais e autorizados para a sua personagem e de libertar as dimensões recalcadas ou secretas da mesma. O autor refere que qualquer sociedade precisa de um ritmo de integração, designadamente ritualizado, com o fim de estabilizar a própria vida social e de regular os comportamentos colectivos visando reforçar a sua coerência interna como sociedade e, bem assim, da sua própria continuidade (2007: 51).

Os exemplos são sempre referenciados em função de perturbações ocorridas, como a acção das guerras, das doenças, das calamidades naturais, que são factores potenciais desencadeantes de instabilidades sociais prolongadas. Esta preocupação era evidenciada como forma de evitar situações de vida que pudessem colocar a família e a comunidade em risco, ao se desviarem dos padrões de organização e gestão doméstica aprovados.

Não se trata de problemas em que se considere que tenha havido falha propositada dessa transmissão de normas, mas do contexto imediato e prolongado que se gerou com a guerra, em que a preservação da vida era mais importante. Fazer face a situações de limitação de mobilidade, de fome, de rapto, de captura, etc., exigia das populações rurais a adopção de mecanismos que preservassem a vida e a sua dignidade. Adequar o contexto às normas ou vice-versa exigia também capacidade de autocontrolo, com cedências de forma ponderada. A capacidade de gerir os assuntos domésticos foi praticamente testada de forma emergente, entre medo, receio e tolerância, aprisionados na "interdependência das suas relações" (Elias e Scotson, 2000).

Essas transformações correspondem de forma simultânea a imperativos e necessidades de um novo contexto social perturbado, o que leva a discutir as características e comportamentos (imprescindíveis para entender como e porquê surgiram, mas também entender o sucesso das suas práticas e simbologias). Parte-se da identificação das experiências geradas nessas sociedades, noutros sentidos e com indivíduos neles envolvidos, qual o papel por eles desempenhado, quando impulsionados pela sociedade conturbada. As motivações, neste contexto, subjacentes a estes

comportamentos não se restringem totalmente a factores de ordem económica e de sobrevivência, justificados por razões individualistas. Há razões e motivações colectivamente construídas, com objectivos também colectivamente construídos e definidos. Focar a análise nos discursos sobre as motivações não significa considerar que elas sejam as causas, ou seja, que estas por si só possam explicar totalmente todos os comportamentos. Embora as causas propriamente ditas possam ser identificadas a um nível infra-estrutural, as motivações também não são meros reflexos dessa base de convivência.

É de salientar o papel das mulheres e das mães nas relações familiares que se desenvolveram. Normalmente, elas ocupam um papel central independentemente das relações de parentesco. O seu papel está ligado a uma característica importante, que se enquadra na manifestação dos modelos de residência pós-casamento, ou da proximidade habitacional e do auxílio mútuo, bem como a frequência da interacção e frequência da força dos laços afectivos entre as mulheres que têm laços de consanguinidade. Releva-se também o facto de se verificar o seu poder nos sistemas de herança e nas relações de produção, assim como na subsistência e na própria comunidade. Esta característica que releva o papel da mulher intensificou-se neste contexto através da elevada percentagem de homens incorporados na vida militar (exército nacional), como já foi dito antes, criando uma assimetria demográfica que resultou no facto de algumas mulheres não terem conseguido casar-se com quem queriam ou com quem os familiares pretendiam.

Deste modo, o risco de encontrar uma percentagem de mulheres solteiras era bastante significativo. Esta situação teve um impacto enorme na estrutura familiar e parental, bem como nas relações que podiam ter sido estabelecidas como sendo fortes, criando também condições no seio familiar e comunitário com o desenvolvimento de outros modelos, exógenos e por vezes modernos. Nestas novas condições introduziu-se pela força derivada dos acontecimentos casuais e independentes da vontade das populações, o modelo não propriamente “ideal” culturalmente, porque não era norma, da casa baseada num casal unido pelo matrimónio exogâmico.

Nesta óptica, era também mais comum encontrar casas constituídas por mulheres solteiras e pelos seus filhos, ou casadas e respectivos filhos que tinham sido separados pelas circunstâncias da guerra. Aqui as mulheres geriam as suas casas e criavam os seus filhos sozinhas, ou optavam em consonância com a família e parentes depois de os maridos não regressarem, por viver com outros homens ou realizarem novos casamentos, mas a tendência foi sempre de se integrarem em modelos familiares centrados nas mulheres, contribuindo elas próprias para a produção económica, com poder de decisão relativamente ao uso dos recursos da casa. Noutra perspectiva, a ausência masculina veio reforçar os laços entre as mulheres com relações de parentesco entre si, vivendo e trabalhando em

estreita proximidade⁸⁶, estabelecendo redes com estratégias de auxílio mútuo como garantia de manutenção e sobrevivência. *Mulondo* revela a seguir a sua sorte:

Eu tenho uma nora que é filha de um cubano e um genro que é filho de um namibiano. Ambos nasceram na época em que estes militares estavam aqui instalados. Depois foram-se embora, as mulheres ficaram e criaram os filhos. Tudo ficou na nossa responsabilidade, porque os filhos pertencem à linhagem materna, mas mesmo assim se os pais cá estivessem teriam assegurado a sua sobrevivência, pois é sua obrigação. Agora quando têm problemas eu sou o pai deles. Tenho que resolver tudo sozinho⁸⁷.

O estabelecimento destas relações, das novas redes e das novas estratégias de sobrevivência desenvolveram-se no contexto de condições culturais, sociais e económicas relacionadas entre si, como a pobreza, o estatuto social, o sistema de casamento praticado, as relações de sexo, a formação de novos laços conjugais, ou seja, diversos factores interagiram para dar forma a novas configurações e edificação de novos padrões culturais e sociais.

Para alguns homens e pais *muíla*, terem uma filha casada com um soldado ou com um oficial constituía uma estratégia vantajosa para o sustento, possível saída da miséria e obtenção de segurança e possível protecção para a família e demais parentes (embora talvez provisoriamente). Nestas comunidades, são os mais velhos (*ovakulu*) que exercem influência sobre as suas filhas e controlam o “pagamento” do alembamento (*ononthunha*), que constitui também uma fonte de rendimento, na medida em que parte deste pode ser investido. Não podendo estabelecer uma união endogâmica (dentro do mesmo grupo étnico) devido à situação de guerra, porque nesta altura muitos jovens eram integrados nas forças armadas⁸⁸ e transferidos para outras localidades, perdendo-se normalmente o contacto, os pais ou mesmo as filhas, “desesperadamente”, optavam por este tipo de uniões conjugais, permitindo assim a obtenção de proventos e presentes consideravelmente mais vantajosos e/ou do que se o casamento fosse endogâmico⁸⁹.

Esta tática de optar por um casamento exogâmico (fora do grupo de pertença) permitiu também estabelecer um fortalecimento considerável do poder perante as famílias e parentes mais velhos (*ovakulu*) e, ao mesmo tempo, admiração dos mais novos. Em condições normais, o homem ao

⁸⁶ Em alguns casos, as mães, as filhas e as noras passaram a viver com as sogras ou as cunhadas com cunhadas, primas com primas, irmãs com irmãs, trabalhando conjuntamente para sustentarem as crianças e outros dependentes.

⁸⁷ Entrevista na Palanca com líder comunitário (2008).

⁸⁸ Os jovens do sexo masculino eram alvos do recrutamento forçado e por isso tinham maiores probabilidades de perderem a vida na guerra.

⁸⁹ Nesta época a escassez era enorme, pois os produtos eram adquiridos através de cartões (nas cidades) e nas lojas da Encodipa no meio rural onde se processavam trocas. Sobre a Encodipa veja-se Milando (2003).

transferir-se do emprego, ou deslocando-se por períodos prolongados ou de forma definitiva por várias razões, leva consigo a família, e nestas circunstâncias, a conjuntura permitiu o surgimento de vários modelos de conjugabilidade, nomeadamente casamentos exógamos, em cujas vivências se combinavam diversificadamente princípios tradicionais e emancipatórios numa trama de equilíbrios, desequilíbrios e concessões mútuas (Gorjão: 2002). Ainda assim, importa realçar que, sempre que houve a necessidade de fazer estas escolhas, ou melhor, de encontrar soluções de compromisso entre a antiga vida familiar “perturbada”, a vertente da necessidade chocava com as prioridades e os fundamentos da família, o que mais tarde acabava pressupondo a intervenção de outros membros da família, nomeadamente os pais, numa manifestação do contorno às possíveis resistências. Um dos anciãos rememora o que aconteceu com a sua família:

Quando a minha filha apareceu grávida, fiquei muito chateado. Chamei-a e obriguei-a a identificar o autor. Ela com medo contou ao primo que era amigo do sujeito. Através dele pude chamá-lo à razão e convencê-lo a cumprir as obrigações e assim fez. Caso contrário, eu teria tido muitos problemas com os meus parentes e amigos. A cultura aqui tem de se respeitar [...] ⁹⁰.

Elias (1994: 172) refere-se à resistência como sendo um problema de *habitus* de natureza peculiar. No seu entender:

Ao estudar os processos de desenvolvimento social, defrontamo-nos repetidamente com uma constelação em que a dinâmica dos processos sociais não planificados tende a ultrapassar determinado estágio em direcção a outro, que pode ser superior ou inferior, enquanto as pessoas afectadas por essa mudança se agarram ao estágio anterior em sua estrutura de personalidade, em seu *habitus* social.

Estas congruências ilustram alguns embaraços com que tiveram de lidar as mulheres e as famílias ao tentarem conciliar e ultrapassar as frustrações que resultaram do contexto da guerra, o que representou um esforço para o equilíbrio e tranquilidade nos lares. Os condicionalismos da vida familiar de uns e outros encadearam-se também com condicionalismos de uma vida social específica no que se refere aos interesses e aos termos que desenham o papel das sociedades num período de “desestruturação forçada”. Assim, e na iminência de as mulheres permanecerem sozinhas com os filhos ou permanecerem solteiras, a situação condicionou-as a assumirem novos papéis em outros compromissos que noutra perspectiva concorriam também para o aumento dos riscos.

Armiño (1997) salienta que em situações de guerra interna, com destruição do sistema económico e social e face à desintegração das relações sociais e dos mecanismos de protecção tradicionais, embora as populações intensifiquem as suas estratégias de sobrevivência em estado crítico e de miséria, com frequência elas assumem um comportamento desviado das normas e valores sociais

⁹⁰ Entrevista com ancião na Heva (2009).

habituais. Com efeito, as manifestações em defesa da vida ganharam novas amplitudes sobre os valores que até conviviam com predominância no tradicionalismo, mas que ocuparam um espaço diferente de organização social. De facto, constata-se uma mudança de actuação, reflectida pelas circunstâncias de uma época em contexto de guerra. Em tal contexto, a satisfação das necessidades e de certas carências passa da percepção individual à percepção colectiva da pessoa humana e de todas as pessoas que estão naquela situação. As alterações emergentes no plano dos valores culturais, da sensibilidade e do estilo de acção, no âmbito da sociedade em geral – fazendo adaptações, repensando princípios e fazendo opções com base em experiências alicerçadas (Peruzzo, 1993: 128-129) – tendem a quebrar a ofuscação das complexas relações entre homens e mulheres, colmatando as lacunas no âmbito da vida comunitária.

Nestas circunstâncias, a organização do quotidiano passa a ser comandada a partir de fora, uma vez que na família as pessoas passam a subordinar-se às necessidades de um tempo de alterações por vezes rígidas que não deixam muito espaço à condição feminina. A necessidade acrescida de gerar rendimentos leva a mulher a alternar as tarefas domésticas com períodos de engajamento na comunidade. Isto revela-se pela análise das histórias de vida. A sua vida é condicionada pelas alternativas que o contexto oferece, já que as possibilidades que poderiam ser oferecidas pelo chefe da família ou por outros membros estão desequilibradas. A título de exemplo recolheu-se o seguinte depoimento: “Agora tenho de ir às reuniões, tenho de atender às associações, entrei na OMA (Organização da Mulher Angolana) e na igreja para ser alguém. Também faço lá falta. Dizem que tenho juízo (experiência)⁹¹”. Os filhos, avós e outros parentes também reforçam os seus contributos neste aspecto. Estas transformações são visíveis e afectam o quotidiano, rural, comunitário, trabalho doméstico, jornada na lavoura, mercado informal e a sociabilidade.

7.3.2. OS LAÇOS MATRIMONIAIS

Tal como se verificou com a ocupação portuguesa, neste caso e ao que parece, a ausência de mulheres por parte dos novos actores e a “exiguidade” de homens por parte dos actores locais, associada a outros factores mais marcantes, proporcionou a existência de “casamentos mistos”. Nesta comunidade, o casamento é regulado por práticas tradicionais como se tem vindo a referir, que assentam numa organização previsível, coerente e de certa forma hierarquizada, através de um conjunto de procedimentos assentes em aspectos nucleares e endógenos, como o pedido de casamento e a entrega do *alembamento*, através dos quais é conferida a legitimidade do casal pela comunidade e pela família.

O matrimónio constitui um marco entre as estratégias de reprodução social. Transforma-se no garante da perpetuação de laços entre grupos, devido a ampliação das redes sociais dos indivíduos

⁹¹ Entrevista com idosa, viúva. Leba, 2008.

envolvidos. Em função da importância que o matrimónio evidencia as decisões em torno da escolha dos noivos foram atribuídas aos anciãos como detentores da autoridade máxima na família. Pelo facto não se deixa essa responsabilidade aos jovens. Tais estratégias obedeciam a mecanismos que se compunham de “diversas variáveis, ligadas sobretudo às possibilidades de manutenção do *status quo* ou de ascensão social do grupo” (Botelho, 2004: 1).

Contudo, as transformações introduzidas pelos vários vectores de influência significativa, como a ocupação e dominação colonial, bem como as lutas pela independência e no pós-colonial iniciaram e aprofundaram as mudanças no panorama familiar e sobre as decisões pessoais, em detrimento dos costumes consuetudinários. Lentas, mas progressivamente em alguns casos, foram enfraquecendo o poder familiar e linhageiro sobre as configurações estratégicas, modificando as tendências opcionais sobre a escolha dos parceiros.

Para Elias (2006a: 26),

O convívio dos seres humanos em sociedades tem sempre, mesmo no caos, na desintegração, na maior desordem social, uma forma absolutamente determinada. É isso que o conceito de figuração exprime. Os seres humanos, em virtude de sua interdependência fundamental uns dos outros, agrupam-se sempre na forma de figurações específicas.

O processo civilizacional como transformação ocorrida na sociedade traz novas configurações nas relações sociais, uma vez que este não se dá pela acção de indivíduos isolados, mas é o resultado das relações entre os homens, na construção da própria história, da própria sociedade.

Assim, Elias (1993) enfatiza que:

Planos e acções, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. Esse tecido básico, resultante de muitos planos e acções isoladas, pode dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planeou ou criou. Dessa interdependência de pessoas surge uma ordem *sui generis*, uma ordem irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem (Elias, 1993: 194).

De acordo com o autor, e considerando o contexto em que estiveram inseridos os *Muíla*, “Toda essa organização dos relacionamentos humanos se fez acompanhar de correspondentes mudanças nas maneiras, na estrutura da personalidade do homem, cujo resultado provisório é a nossa forma de conduta e de sentimentos civilizados” (1993: 195). Daí atem-se que, os casamentos nesta sociedade rural também se associaram a práticas de constituição de famílias a partir de modelos de exogamia. Good (1966) associa a origem de tais transformações nas sociedades ocidentais às mudanças estruturais, sobretudo económicas e demográficas, enquanto Shorter (1995) atribui essa origem às transformações culturais iniciadas com o processo de modernização do qual decorre uma maior

mobilidade na escolha de parceiros. Portanto, é nestes moldes que de uma forma geral as sociedades no seu todo desencadeiam lógicas diversas de forma a reutilizar e misturar elementos heterogéneos nas suas estratégias para resistir, transgredir e subverter as culturas dominantes (Maffesoli, 1989; Certeau, 1984).

Perante os conflitos sociais mais violentos e mais intensos decorrentes da conjuntura em análise e fundamentalmente dos antagonismos familiares, perante os factores acima mencionados, desencadearam-se no seio das populações e das famílias articulações visando a busca e a reafirmação da legitimidade de uma estabilidade social, dentro de um quadro revelador de fragilidade e diversidade de tensões. As estratégias matrimoniais desencadeadas entre alguns militares e as populações revestiram-se de extrema importância neste caso particular. Trata-se de casamentos multiculturais, mas também transnacionais, embora não efectuados oficialmente. Togni (2008) adianta que os casamentos transnacionais não são um fenómeno recente, mas a guerra, nas suas diferentes formas, facilitou a união de parceiros de origem diversa, o que remete para uma mobilidade internacional bem como para o intercâmbio cultural internacional.

A abordagem refere-se à questão da alteração e adaptação dos modos de vida e das relações serem necessárias, o que se enquadra nas estratégias imediatas atendendo a uma problemática enquadrada temporal e historicamente. A necessidade de proteger e expandir a descendência, por um lado, e garantir o acesso a recursos importantes exprimiu-se em estratégias que resultaram numa “miscigenação” entre estes grupos que nem sempre puderam regular a mobilidade social.

Assim, e noutra óptica, a convivência, embora restrita, facilitou a manutenção de relações sem ter conduzido potencialmente a “abusos”. Aliás, uma das regras exigidas de qualquer exército é a observação de uma atitude correcta no seu relacionamento com as populações, sem causar danos aos seus bens e, ainda, se possível, disponibilizar meios para a defesa da sua vida e dos seus bens, estratégia que permite conquistar o apoio das populações e manter o equilíbrio comum.

No contexto em análise, os militares realizaram algumas vezes missões de apoio às populações em articulação com as estruturas governamentais, em que se constatou a colaboração no apoio à população como uma experiência assinalável e mutuamente gratificante em termos de cooperação. A destreza dos militares foi verificada realizando tarefas que contribuíram para o bem-estar das populações e para as suas próprias acções operativas. As unidades militares geralmente são compostas por sectores que respondem pelas tarefas a vários níveis, actividades secundadas no apoio geral fornecido às populações (distribuição de água, combustível, ajuda na vacinação das crianças e do gado, distribuição de alimentos), como condição primeira para a manutenção e defesa do estatuto e dos objectivos estratégicos na região, apesar do sistema de forças e do dispositivo do exército que têm uma finalidade específica.

Este ambiente de convivência e cumplicidades que se verificou entre alguns elementos da sociedade rural mufla esteve ligado também, e por vezes, a uma base “de poder e prestígio” (se for

considerado o facto de que a presença de tropas numa determinada região pode transparecer isso). De facto, estas relações não aconteciam pela primeira vez, se for lembrado que o período colonial é também marcado de certa forma por referentes históricos semelhantes, ou seja, trata-se também de estar perante um *habitus*⁹² que vem desde a colonização. Contudo, estas relações permitiram, sob o ponto de vista de estratégias imediatas, alcançar um certo significado na aceitação e simpatia pelos militares bem como na sobrevivência das populações. Foi permitido igualmente romper com um distanciamento entre estes militares e as populações circundantes.

Noutro âmbito, estabeleceram-se elos e ligações conjugais com certa relevância, dado que as relações entre pessoas obedecem a certos parâmetros que envolvem dimensões culturais e simbólicas, dentro de certos limites. Assim sendo, observou-se também, pelas imposições familiares relativas aos relacionamentos conjugais que se estabeleceram, alguma sensibilidade para estar e conviver com os outros, disponibilidade para partilhar e alguma tolerância.

Apesar disso, verificou-se também uma ruptura de laços sociais embora e noutra perspectiva, estas actuações tenham permitido a sedimentação da sustentabilidade desses modos de vida que se desenvolveram durante o período do conflito. Estes relacionamentos derivados de um contexto de tensão utilizando mecanismos próprios, chegaram a ganhar um certo protagonismo social, apesar de temporários para a maioria.

7.4. CONSTRANGIMENTOS E RESILIÊNCIA

Estas mudanças registadas no plano social e que permitiram alguma afirmação de novas dinâmicas e uma relativa aproximação entre os actores sociais, não impediram que surgissem constrangimentos à vida familiar (dos relacionados), nomeadamente às ligações inerentes às novas famílias, pois que, nalguns casos, parte destes militares tinham casamentos consumados nas suas terras de origem e também não podiam levar consigo as novas famílias sem que fossem oficializados perante o Estado.

No entanto, e face à impossibilidade de o fazer, estes militares, nomeadamente os estrangeiros (cubanos, namibianos e sul-africanos), não abandonaram os seus anteriores casamentos. A sua permanência em Angola estava definida e orientada para um determinado objectivo e era conhecida por eles, daí o facto de terem mantido os direitos maritais sobre as suas esposas, mantendo sempre nesse quadro as famílias de origem. Estas esposas desconheciam também a existência dos compromissos conjugais que os seus maridos tinham ou seja, as mulheres ignoravam totalmente os factos. O contacto com as famílias originais, era irregular, pois trata-se de um contexto de guerra em que o contacto só era possível por uma rara correspondência e, neste caso, as suas esposas também

⁹² O conceito de *habitus* fornece a articulação entre o individual e o colectivo (Bourdieu, 1980: 89) e é uma dinâmica que permite pensar os fenómenos de transformação, estratégia, hibridação e informalização culturais.

eram mantidas na ignorância sobre estas novas uniões. Deste modo, para os *Muila*, a descendência e a estabilidade de certas famílias estavam temporariamente asseguradas, se for entendido que, no limite, estar seguro significa viver num estado que é capaz de neutralizar ameaças vitais através de negociação, da obtenção de informações sobre capacidades e intenções, do uso de medidas extraordinárias e do leque de opções relativas ao emprego de determinados meios (Cepik, 2001: 3).

Estes homens (militares) tinham demonstrado neste meio, embora clandestinamente, que tinham capacidade de estabelecer estas uniões conjugais, cumprindo em parte ou totalmente conforme se deram os casos, com os requisitos exigidos pelos pais das raparigas. Trata-se neste caso do cumprimento formal dos requisitos da instituição do alembamento (*ononthunha*)⁹³, como se tem vindo a referir. Do cumprimento desta instituição estão garantidas as relações de parentesco, pois que a mulher constitui um elemento de referência dentro da família e do grupo, dado que é através dela que se estabelecem os laços de consanguinidade e as regras de sucessão e de herança (Melo: 2005).

Costa (2005), ao analisar os tipos de casamento em Moçambique, considera que na formalização de algum tipo de união estão implicados, ao nível das representações, intenções de compromisso, não só entre o casal mas também entre as duas famílias. Realça ainda que assim se unem estas e o modelo social de onde emanam os ritos ou as leis através dos quais esse casamento se realiza (Costa, 2005: 205). Ora, no contexto em análise, verificou-se que apesar de os pais ou parentes da mulher pretenderem evitar qualquer forma de abuso, exigindo que se cumprissem as regras estabelecidas tradicionalmente na sociedade *muila*, normalmente estavam ausentes os familiares e parentes dos militares pretendentes da rapariga/mulher. Estes eram substituídos por amigos e/ou colegas, também militares e/ou conterrâneos. Aliás, o *status* de representação (Campanhola e Silva, 2000: 61) tem a ver com os interesses comuns dos dois lados das famílias, marcando o poder de responsabilidade e fazendo surgir novos padrões nas conexões familiares e de dependência em que as relações são estruturadas por relações sociais mais amplas.

Após o cumprimento das missões e com a retirada oficial destas corporações militares, verificaram-se então os constrangimentos que não foram previstos (pois não se sabia que contornos a guerra iria levar), principalmente pelos familiares destas esposas. No caso dos relacionamentos entre os militares angolanos e estas populações não foram encontradas diferenças significativas, pois que após o término da guerra muitos foram desmobilizados, voltando alguns para as suas zonas de origem, outros transferidos para o cumprimento de novas missões noutras localidades do país. Mas entre os ex-militares regressados à Huíla, donde eram naturais, alguns, não encontrando nem família, nem parentes, nem amigos e apesar de muitos terem adquirido capacitação profissional na vida militar, engrossaram o grupo dos desempregados, e sem recursos para se sustentarem a si próprios e

⁹³ Entre os *Muila* é comum oficializarem o casamento através da entrega do *ononthunha*, que consiste num boi ou, actualmente, no valor monetário equivalente, transferência que se faz da família do noivo para a família da noiva.

também sustentarem as famílias, originando neste caso um novo “*status* social”. Parte destes homens aglomeravam-se diante de armazéns, mercados, lojas e prédios com o intuito de fornecerem o seu trabalho, sobretudo para carregar os produtos dos clientes para o carro ou para casa, acarretar água, despejar o lixo, sendo remunerados/gratificados nesse mesmo instante. Esta situação pelo que foi apurado, era deveras “desagradável” para muitos deles, sobretudo para os que no exército haviam exercido com algum brio funções de chefia e ocupações mais dignificantes. Contudo, viam neste trabalho temporário e precário uma forma de sobreviver. Entre eles, alguns conseguiram posteriormente arranjar empregos em diversos sectores da função pública.

A estes ex-militares no Sul de Angola, nomeadamente na província da Huíla, foi-lhes atribuída uma nova designação, os “tio António”⁹⁴. Este facto advém de que ocorreram ao mesmo tempo tomadas de decisão em simultâneo que se pensava poderem orientar e estruturar o país para o fim da guerra e alcance da paz definitiva.

Convém salientar que a desmobilização de militares, o despedimento de pessoal na função pública, a privatização de empresas e fazendas públicas produziram um impacto a que as populações não estavam habituadas.

No entanto, e como é característico, as mulheres rurais e particularmente as do contexto analisado são consideradas trabalhadoras e por isso mesmo algumas puderam, após a partida dos “maridos”, conciliar a perda de determinadas regalias com a pequena que haviam conquistado com a pequena agricultura que foram mantendo e o recurso ao mercado paralelo intensificado também pelas condições da guerra.

Normalmente, cada sociedade elege e codifica os actos que correspondem mais exactamente aos seus modos de pensar que conduzem à manutenção de certos comportamentos com maior ou menor rigor. Portanto, perante determinadas situações, os acontecimentos históricos podem bloquear ou abrir possibilidades que passam ou não por serem responsáveis pela salvação do indivíduo e da sua família. Estas oportunidades são vistas como meio através do qual o indivíduo poderá acreditar triunfar. Há contudo factores influenciadores a considerar em circunstâncias específicas de espaço e de tempo (Ricupero, 2008: 134). Neste sentido há a necessidade de saber ponderar certas situações a partir de certos pontos: como evitar, como fazer frente a pressão, como criar alternativas capazes de manter o *status* de sobrevivência, até quando se vai manter o problema, etc.

Desta forma, o somatório de factores de risco atrai a necessidade de lutar para a conquista da garantia do seu bem-estar. As adversidades que surgem sem advertência e que contribuem para o agravamento dos perigos dificulta a manutenção rígida dos costumes e propicia a sua flexibilização através da elaboração de alternativas que são mais bem conhecidas e parcialmente aceites pelos próprios grupos afectados (Haddad, 1980: 14). No campo de desenvolvimento das dinâmicas de relações temporais, Elias (1998) considera o tempo como sendo um “símbolo conceptual de uma

⁹⁴ A expressão tio António deriva de uma canção “...tio António, quando trabalhava...”.

síntese em vias de constituição, ou seja, de uma operação complexa relacional de diferentes processos evolutivos”, tempo este que se enquadra “num mundo carregado e perigoso” (Giddens: 1991), em que viver é estar em constante movimento, sem fazer da sobrevivência uma cultura própria.

7.5. RESILIÊNCIA E REFERENCIAIS DE IDENTIDADE

O fenómeno da resiliência enquanto mecanismo que promove um funcionamento “ajustado” perante as ameaças internas e externas incorpora elementos que inter-actuam na construção ou alteração de respostas consoante os múltiplos riscos que se apresentam em determinado contexto. Neste sentido os mecanismos adoptados orientam-se para a manutenção, construção ou afirmação de estruturas identitárias.

Para Castells (2003: 4-5) a construção da identidade distingue-se a partir de três formas e origens:

1) Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade com o objectivo de expandir e racionalizar a sua denominação em relação aos actores sociais;

2) Identidades de resistência: criadas por actores que se encontram em condição de estigmatização pela lógica de dominação, construindo “trincheiras” de resistência e sobrevivência;

3) Identificação de projecto: quando os actores sociais constroem uma nova identidade capaz de rectificar a sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transferência de toda a estrutura social.

Castells (2003) continua o seu enfoque sublinhando que a identidade é construída utilizando subsídios argumentativos fornecidos pela história, pela geografia, pela biologia, pelas instituições produtivas e reprodutivas, assim como pela memória colectiva, pelos aparelhos do poder entre outros aspectos. Pelo facto, todas as matérias que compõem a identidade são processadas pelos indivíduos, pelos grupos sociais e sociedades que reorganizam os seus significados em virtude das suas tendências sociais e dos seus projectos culturais envolvidos na sua estrutura social, assim como na visão do tempo e de espaço de um dado grupo.

Pollak (1992: 200) refere que a construção da identidade constitui-se como um fenómeno que é produzido em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação directa com o outro.

Assim, a questão da identidade estrutura-se tendo em conta a discussão sobre as diferenças étnicas e sobre as relações entre diferentes grupos. Sobre o facto, Barth (1988) revela que as diferenças étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contacto e informação. Para o autor, as relações de grande importância são frequentemente mantidas por meio de fronteiras sociais, apesar de elas poderem ter contrapartidas territoriais. No essencial Barth evidencia que:

Se um grupo conserva a sua identidade quando os membros interagem com os outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos (Barth, 1988: 195).

Esta visão de Barth evidencia que a continuidade dos traços étnicos dos grupos depende da manutenção de uma fronteira vista como uma barreira, na verdade artificial. Por isso, os traços que a demarcam podem mudar, assim como as características culturais dos seus membros podem ser alteradas. No entanto, essas fronteiras não são fixas e nem tão pouco estáveis, mas são flexíveis, as suas características podem desaparecer ou reforçar-se com o passar do tempo. O conceito de fronteira étnica é tratado neste contexto como aspecto central, pois evidencia a pertença étnica partindo de uma linha de demarcação entre membros, embora o conceito faça mais sentido quando os seus actores se dão conta das fronteiras/barreiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem, ou seja, a etnicidade implica a organização de agrupamentos que se dividem entre uns e outros.

Depreende-se assim que para o conceito de grupo étnico, a sua aplicação é viável em situações de contexto entre pessoas de diferentes grupos, sem o qual não há constituição de fronteiras/barreiras, que constituem os aspectos de marcação da diferença. O que mais ressalta neste caso é o contacto com o outro, a auto-atribuição e a atribuição dos outros, em cujo contexto é formada a identidade étnica.

Barth (1989: 123) reforça o seu posicionamento com o entendimento de que as identidades são construídas pelos indivíduos e que estes se valem da identidade étnica para classificar-se e classificar os outros, são identidades contrastantes, pois que se constituem na base de uma essência que implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Na mesma perspectiva Elias e Scotson (2000: 7) contribuem também para a noção de identidade ao esclarecerem os atributos normativos inerentes aos grupos dos estabelecidos (*ovatilili*). Na sua visão, participar de um grupo dos estabelecidos e compartilhar do seu carisma requer um ónus, que seria a submissão às normas específicas do grupo. Cada membro do grupo sujeita a sua conduta, as suas convicções, a padrões específicos dos afectos. Por isso mesmo, quando um membro fica sob suspeita de romper com as normas e tabus do seu grupo, há o perigo deste indivíduo ter o seu *status* rebaixado e talvez ele já não possa mais compartilhar do seu valor humano superior pelos estabelecidos, pois que implica também o rebaixamento do outro grupo, atribuindo-lhe características vistas como degradantes.

Para Brandão (1986: 110) as identidades étnicas não são coisas dadas. No seu entender “São construções, são realizações colectivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas ou internas ao grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico próprio, na sua cultura e com a sua cultura”.

A expressão da pertença cultural é na visão de Manço (1998) articulada através da mobilização de valores e símbolos, de acções individuais e criativas com vista à autonomia, denominadas por aculturação e personalização, o que permite construir estruturas identitárias em continuidade com os valores familiares e compatíveis com as necessidades de uma adaptação ao contexto social envolvente.

Para Berger e Luckmann (2004), a identidade é formada por processos sociais. Ao ser cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. No entanto, os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Deste modo, as identidades produzidas pela interacção do organismo, da consciência individual e da estrutura social, reagem sobre uma dada estrutura social, mantendo-a, modificando-a ou mesmo modelando-a. Segundo estes autores, as sociedades têm histórias no decurso das quais emergem identidades específicas elaboradas por homens, também com identidades específicas. A identidade é vista, na sua óptica, como um fenómeno emergido da dialéctica entre indivíduo e sociedade, em que os tipos de identidade, por sua vez, são produtos sociais *tout court*, elementos de certo modo estáveis, da realidade social objectiva (Berger e Luckmann, 2004: 180).

A perspectiva da cidadania que se propaga é aquela que a vincula ao acesso aos direitos, ou seja, “a cidadania fica vulnerabilizada nas suas pulsões emancipatórias”, fruto da situação de vulnerabilidade económica, política e cultural. (Hopenhayn, 2002: 9). O autor refere que a situação de vulnerabilidade é decorrente do desenraizamento social e económico, associado principalmente a formas de emprego irregular, informal, intermitente ou ocasional. Estas enfraquecem os laços de sociabilidade primária (família, parentesco, bairro, vida associativa e o próprio mundo do trabalho), trazendo consequências directas para a cidadania, o acesso aos direitos e a exposição a riscos de todo o tipo. O autor referencia Sen (1993), que concebe a vida como uma combinação de várias efectivações e capacidades de realização, entendendo a liberdade humana como característica central da vida. Para Sen (1993), o indivíduo incapacitado de exercer e expandir a sua liberdade encontra-se numa situação de vulnerabilidade que se traduz na redução das capacidades e do poder de acção e realização.

Nesta perspectiva, é de salientar o facto de que estes homens, militares das diferentes corporações durante o tempo de permanência no território angolano, embora nem sempre na mesma localidade, deixaram para trás, na sua maioria, estas relações com uma nova descendência que na prática se “perdeu” (cf. Medeiros: 2007), dado que os filhos destes militares com as mulheres *muíla* também foram “absorvidos” pela dinâmica linhageira matrilinear local.

Noutra óptica, a descendência por eles deixada não tem, na sua maioria, memória da existência do pai, seja por alguns (poucos) terem falecido⁹⁵, seja pelo facto de que como militares percorriam Angola dentro do quadro das suas funções e obrigações, que eram operadas por vezes secretamente e por motivos estratégicos, vindo a família a tomar conhecimento passado algum tempo por amigos e/ou colegas. Tal facto é evidenciado pela ausência da atribuição do nome pela linhagem paterna⁹⁶ que permite identificá-los como sendo filho deste ou daquele. As crianças (actualmente adultas), na maioria dos casos não foram registadas na altura como sendo seus filhos.

À semelhança do que vem acontecendo por quase toda a África, não existem estatísticas sobre o número de filhos que nascem e, assim sendo, tão pouco, no que concerne aos que nasceram destas relações e principalmente pelo contexto que se vivia. Logo, as suas referências identitárias estão ligadas claramente à convivência com a mãe, à sua família materna e aos parentes bem como à comunidade local e à língua materna. Estes pais, na sua maioria, não puderam edificar influências em quase nenhum aspecto do seu desenvolvimento. Portanto, a família da linhagem materna, os vizinhos ou companheiros constituíram os principais grupos de referência, assim como os hábitos alimentares e os modos de vida que reproduziam um sentimento de pertença mufla.

Por outro lado, verificou-se uma afectação negativa destas novas uniões conjugais na medida em que colocaram em causa a continuação da realização por parte da prole dos rituais obrigatórios e necessários. Os entraves para o seu cumprimento encontram-se geralmente não só na origem étnica que pode ser traduzida em culturas diferentes, surgindo deste modo um conflito que vai para além do terrestre, mas também ao efeito globalizante gerado pela guerra. As sanções podem advir dos descontentamentos dos *nohande*, agravando dessa maneira os relacionamentos espirituais. Ao perturbar a ordem sociomoral reconhecida pelos *Mufla*, pode também ser exercida uma “pressão” por parte “dos espíritos ancestrais”. Mas os *Mufla*, apesar da conjuntura perturbadora, ao que parece

⁹⁵ Tratando-se da morte de militares cubanos, estes eram evacuados para Cuba, no caso de guerrilheiros da SWAPO e do ANC, os funerais eram efectuados em Angola. Foram criados particularmente cemitérios para o efeito. O Lubango tem um destes cemitérios no bairro do *Nambambe*.

⁹⁶ Entre os *Mufla*, ao recém-nascido é atribuído um nome que obedece a determinadas regras ligadas às linhagens. Assim, tratando-se de um primogénito, o nome a receber vem do lado paterno, obedecendo aos rituais efectuados no *cioto*, na cerimónia designada *okuluka*. Mas também muitas vezes este nome advém de uma situação ocorrida na localidade ou com a própria pessoa. Por exemplo, é comum encontrarmos pessoas com o nome de “Cubano” por este indivíduo ser filho de um cubano. Encontramos uma diversidade de nomes em que uns realmente sobressaem. “Polenta” é o nome atribuído a um indivíduo devido ao facto de o mesmo ter nascido num momento em que a sua mãe em estado de gestação se havia deslocado à cidade do Lubango para comprar farinha de milho com essa marca (italiana). Depois de vários dias para conseguir comprar os 15 kg de *polenta*, o bebé “resolveu” nascer precisamente no dia e no momento em que a senhora regressava para casa com o saco da farinha. Os arbustos que cercavam o caminho foram a sala de parto mais próxima para que a senhora desse à luz. As parteiras com certeza foram as suas companheiras desses dias terríveis. Trata-se especificamente de uma época de escassez (início da década de 1980).

souberam impor-se a estas influências. A realização dos ritos de puberdade masculina e feminina (*Ekuendje* e *Ehyko*), bem como a instituição do *alembamento*, e da *umbanda*⁹⁷ em si, não se perderam, pelo contrário ampliaram-se étnica e geograficamente⁹⁸.

No plano familiar tornou-se necessário transformar mentalidades, condutas e práticas dentro do sistema linhageiro, trazendo à primazia a reformulação da própria natureza do matrimónio, fomentando viabilidades beneficiadoras, que ao que parece, tradicionalmente continham configurações vitais ambíguas.

Para Elias,

Consciente ou inconscientemente, a direcção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos, era determinada pela direcção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão de funções, e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, directa ou indirectamente, cada impulso, cada acção do indivíduo se tornaram integrados (1993: 196).

Embora as situações e os problemas fossem individualizados, as decisões acabaram por influenciar a comunidade inteira, dado que os laços de parentesco e linhageiros nestas comunidades ultrapassam os limites geográficos. Esta realidade, na maioria dos casos, em vez de gerar definitivamente confusão e fragmentação da sociedade, tornou possível a instauração de relações procedentes de decisões que permitiram dar um passo que abarcou o culminar temporário de tensão neste espaço social. Tomando consciência das suas atitudes, alguns anciãos (*ovakulu*) puderam perceber como antes tornavam “débeis” as condições sociais destas mulheres e famílias (no contexto de guerra), mantidas na tradição e na educação linhageira, tendentes a afastar a mulher de uma vida social também mais digna. Das entrevistas ressalta o seguinte:

Quando a guerra se intensificou e até se ouvia aqui o estrondo dos tiros e das bombas, as pessoas tinham medo de sair e de ir trabalhar. Andavam pouco. Limitavam-se aqui às lavras mais próximas de casa. Também a comida era pouca, os donos das lojas tinham fugido e a zona tinha muitos militares. Os nossos filhos todos os dias eram recrutados para a tropa. E as mulheres ficaram sozinhas, com as famílias, com os sogros. Mas passado muito tempo, nem sempre elas aguentavam permanecer sozinhas, e às que encontraram outro pretendente foi-lhes consentido o matrimónio sob caução. Tínhamos que devolver o *alembamento* que o anterior marido tinha dado. Foi complicado, mas tivemos que aceitar isso em alguns casos. Também tivemos que deixar casar com os militares que não eram de cá as outras mulheres que eram solteiras. Alguns, mesmo sendo angolanos não

⁹⁷ Relativo a doenças e práticas de cura. Diferente de *owanga* (feitiço). Assunto que merece tratamento pormenorizado noutro local. Para aprofundamento, ver Gomes (2004a).

⁹⁸ Nas populações deslocadas foi possível observar a assimilação de alguns destes rituais e a aceitação de um mestre *muila* para o efeito.

eram de cá. Também não sabíamos se a guerra iria acabar ou não. E por sinal durou esse tempo todo. Quando é que elas iam ter filhos? É uma questão de entender que o Mundo mudou, mudou mesmo com a independência. Até porque o tribalismo é proibido, foi isso que o nosso partido sempre nos disse”⁹⁹.

Segundo Elias, as regras não são mais que formas de auto-controlo. Expressa assim que “[...] A teia de acções tornou-se complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se ‘correctamente’ dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrolo consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrolo foi firmemente estabelecido” (1993: 196). Desta forma, a sociedade passa a tornar-se mais complexa e necessita de formas de organização entre os homens que passam a dividir-se em diferentes grupos sociais, necessitando da regulação das suas acções através de regras e normas que impedem os homens de as transgredir.

Casal (2005: 218), na mesma senda, realça que “uma sociedade que se rege unicamente pela regra e pela obrigação... afunda-se, certamente, na esterilidade, no formalismo ou no despotismo”. Nestas circunstâncias é de concordar também quando o mesmo autor corrobora que “uma sociedade que se baseia na mecânica simétrica dos interesses individuais... é uma sociedade que se pode desestruturar e dissolver no caos mais generalizado” (Casal, 2005: 218). Deste modo, a sólida implantação dos seus costumes

“[...] tornou evidente que eles não podem ser entendidos como algo *negativo* ou sobretudo como *falta de civilização* ou de *saber*, mas como algo que correspondia às necessidades daquelas pessoas e se lhes afigurava razoável e necessário exactamente na forma que revestia” (Elias, 2006b: 163).

O que importa compreender neste estudo é fundamentalmente, no contexto de tensão e “isolamento” provocado pela guerra e com a presença de um grande número de homens, embora militares estrangeiros, o facto marcante da “reprodução ameaçada” poder continuar, integrando dimensões e vertentes revestidas de uma actuação única, incondicionando o alastramento da vulnerabilidade social. Mais uma vez este estudo recorre ao argumento de Elias (1993: 196), que demonstra:

A civilização não é ‘razoável’, nem ‘racional’, como também não é ‘irracional’. É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autónoma de uma rede de relacionamentos por mudanças específicas na maneira como as pessoas se vêem obrigadas a conviver.

⁹⁹ Entrevista com antigo professor na comuna do Tchivinguiro, 2008.

Embora os objectivos que trouxeram os militares a esta localidade da Humpata fossem outros, o facto é que a sua presença permitiu às populações, de uma forma geral, contactar com realidades daí advindas, como consequências directas ou indirectas que se afiguraram por um lado como obstáculos, no seu percurso normal de desenvolvimento, mas que também se proporcionaram, por outro lado, como oportunidades únicas, num contexto específico e vistas como possíveis soluções. É neste âmbito que Rodrigues (2001a: 47) considera as guerras, as invasões, os fenómenos migratórios, o nomadismo e a transumância como sendo factores que “dão origem a formas rituais que empenham toda a colectividade e são o pretexto para todo o conjunto de práticas destinadas a deixar marcas, tanto no território como nas mentes e nos corpos, assegurando a sua identificação, apropriação e reconhecimento colectivos”.

7.6. ESTRATÉGIAS DEFENSIVAS E DE RECONCILIAÇÃO

Uma reconciliação nacional exige a aplicação de políticas que promovam a inclusão, de modo a que todos os cidadãos, independentemente da sua origem étnica, geográfica, ou da sua filiação política, sintam que têm lugar num país que se afigure “casa comum” baseada na equidade, sem que os cidadãos sejam objecto de qualquer tipo de discriminação. Seguindo o exemplo de situações pós-guerra noutros países apreende-se que a estratégia tida como mais eficaz tem sido a promoção abrangente da recuperação económica e sobretudo social. Sanado o principal obstáculo ao desenvolvimento e a causa imediata da emergência humanitária (a guerra), os factores de natureza institucional e relacionados com as políticas de edificação da paz através da estratégia de combate à pobreza (e que estão em curso) podem ser vistos como passos de reconciliação a longo prazo.

Gómez (2006, texto corrido), afirma que os conflitos e a violência não se solucionam com mais violência, ou com acções militares e policiais apenas. Podem ser soluções temporárias úteis, mas não podem ser as únicas opções. O autor considera que o perdão e a reconciliação são instrumentos importantes para a construção da democracia, da convivência e da paz.

No caso de Angola, estas oportunidades que se abrem com o final da guerra constituem um passo ao que parece, positivo na perspectiva de uma paz sustentável. Porém, o país ainda se debate com a necessidade de estabelecer um quadro adequado de políticas para garantir estruturas institucionais apropriadas, capazes de equacionar ao mesmo tempo as políticas e estratégias macro com as de nível micro. A maioria dos conflitos contemporâneos e operações bélicas modernas afectam as populações civis muitas vezes mais do que as forças armadas directamente envolvidas nos confrontos, tendo em conta que nas forças e operações bélicas modernas visa-se sobretudo não só destruir a vida, como também a destruição das formas de vida, tentando eliminar o tecido social.

Neste contexto, as influências endógenas/exógenas, ao afectarem os mecanismos protectores e melhoradores (amplamente decorrentes das estruturas de resiliência comunitárias, ancoradas nas

estratégias de sobrevivência, direccionadas à resolução e prevenção de conflitos), induzem as populações rurais a recorrer a formas antigas ou espontâneas de apoio social, constituídas por grupos. Estas formas permitem reconstruir e melhorar dado que se fixam na exigência de acções conjuntas e integradas, dos seus actores e das suas formas.

As estratégias de controlo social, normalmente associadas aos mecanismos de administração de conflitos, baseiam-se na necessidade de manutenção da harmonia, como fundamento da vida social. No sistema de valores *muíla*, a ordem social corresponde à “ausência” de conflitos ou à existência de conflitos que podem, através de mecanismos repreensivos e/ou repressivos/punitivos, evitar a sua explicitação, seja pela conciliação forçada para cortar o mal pela raiz, seja pela supressão exemplar, *a posteriori*, com a punição de todos aqueles que contribuíram para explicitá-los, através de indemnizações e submissões a rituais específicos.

Neste contexto, e em princípio, a necessidade de uma “harmonia” social surge como condição prévia e necessária da vida social, “assegurada” por estratégias de efectivação dos mecanismos de responsabilização ou reparação dos danos, através de alternativas que levem em conta os desafios a serem enfrentados. Estes mecanismos constituem um dos fundamentos do processo organizacional *muíla*.

Assim, uma condição essencial para assegurar a “harmonia” consiste em operar em rede. Operar em rede implica estar de “acordo” com o pensamento e o fazer dos outros, para equilibrar a busca contínua de soluções, com o reconhecimento da complexidade das próprias dinâmicas. Compartilhar saberes, reconhecer direitos e relações entre sujeitos, permite o fortalecimento de vínculos e a valorização da essência do ser humano, que é percebida desde o seu contexto bio-psico-social e cultural.

As estratégias defensivas, que também são selectivas, caracterizam-se pela presença de condições externas reais que geram o sofrimento e são constituídas no colectivo a partir do estabelecimento de regras e consenso entre os membros da comunidade, deixando de existir quando se verifique a ausência de condições adversas. Para Dejours (1990: 70), as estratégias defensivas exercem um papel importante na estruturação do colectivo, na sua coesão e na sua estabilização, porque impedem a emergência do sofrimento que causa conflito e desestabilização. Na óptica do autor, as estratégias defensivas decorrem do surgimento do outro, da presença constante do estado de alerta e da expectativa de como agir e reagir, em clima agonizante e diante de aspectos dolorosos. Assim o sofrimento está atribuído a uma certa vivência.

A vivência do sofrimento não oferece geralmente as possibilidades de gratificação das necessidades das pessoas. Em contexto normal, a organização do quotidiano, as condições sociais e as relações sociais, fluem frequentemente de forma dinâmica, mas é também neste contexto que se podem encontrar as origens do sofrimento que se caracteriza por um não permanecer, e que constitui um elemento mobilizador na busca de alternativas.

Não sendo o sofrimento patológico, ele aumenta a resistência ou a capacidade de resistência, no fortalecimento do desenvolvimento das dinâmicas sociais e colectivas, significando uma possibilidade de se encontrarem estratégias de enfrentamento positivas e criativas para mudar a situação que o provocou. Contudo, esta capacidade mobilizadora depende também dos expedientes das pessoas para se poder ajustar as suas necessidades pessoais às necessidades colectivas. Tais expedientes reflectem-se na cooperação e na solidariedade, como estratégias chave para enfrentar as situações adversas.

Estas estratégias chave que têm o papel de defesa (estratégias defensivas colectivas) são definidas por Dejours e Col (1994) como o mecanismo pelo qual se procura modificar, transformar e minimizar a percepção da realidade que provoca o sofrimento. Todavia, os mecanismos de defesa individuais e colectivos podem coexistir, embora as estratégias defensivas sejam utilizadas colectivamente. O objectivo é encontrar soluções conjuntas para lidar com estas situações. Estas estratégias defensivas colectivas ou individuais estão implícitas nos modos de agir manifestados por meio de mecanismos de contenção de contradições, desentendimentos, constrangimentos, descompensação e insegurança para evitar sofrimento. Dejours e Col (1994) defendem que apesar de vários indivíduos enfrentarem diversidades diferentes, ambos podem reunir esforços para construir uma estratégia defensiva comum (1994: 128).

No caso analisado e concretamente em situações de desavenças, um mecanismo normal utilizado é o resgate da confiança, do perdão e da reconciliação, simbolicamente construídos com base em regras não técnicas, que têm a função de organizar e regular as relações entre as pessoas e entre as comunidades, reportando-se sempre aos valores e costumes ancestrais. Perante uma desregulamentação do sistema costumeiro de valores ancestrais, a necessidade de se implementarem estratégias inovadoras é uma condição ligada à sobrevivência constituindo assim um processo ajustado às exigências do novo contexto. Procura-se assim a adaptação, implementando estratégias que se direccionam no sentido de controlar, reestruturar e inverter a situação. Nesta óptica, as estratégias defensivas a adoptar são particulares em função de um determinado contexto mas são dinâmicas, e criativas para tentar suportar o sofrimento e manter o equilíbrio.

Contudo, não existem padrões específicos dos tipos de comportamento de defesa que não mereçam ser utilizados atendendo ao contexto e ao problema. Assim, cada colectividade expressa comportamentos específicos, assumindo também um papel diferente, nas situações contextuais de restauração e manutenção das dinâmicas sociais locais. Em caso de defesa e tentativa de restituição dos modos de vida ameaçados, ou ainda de imposição de modos de vida diferente, a sociedade fá-lo por meio de uma luta e interacção constante, integrando ou não elementos que a constituem. Desta forma, Sousa refere-se ao conflito como sendo “[...] um elemento constitutivo da vida social, na medida em que possibilita a constituição de relações sociais cada vez mais desenvolvidas, reflectindo o processo de aprendizagem moral [...]” (2006: 135) em cada momento, “[...] deixando de ser algo

de negativo e transitório, passando a indicar o momento positivo de formação e desenvolvimento do processo social que, de outro modo, permanecia opaco e inconsciente [...]” (Sousa, 2006: 136).

7.6.1. A RECONCILIAÇÃO (*OKUHONHA*) COMO ESTRATÉGIA DE COESÃO SOCIAL

Terminada a guerra em Angola, o país enfrentou alguns desafios para fazer prevalecer a paz enveredando assim por um processo de reconciliação nacional. Em primeiro lugar foi estabelecido um Governo de Reconciliação Nacional (GURN) integrando os beligerantes protagonistas da guerra prolongada que assolou o país (MPLA e UNITA).

Atendendo à importância do seu papel na preparação para uma nova viragem foi sugerido que o GURN se transformasse num instrumento inclusivo e efectivo da reconciliação nacional, através da partilha de poder e responsabilidades com todos os partidos políticos, procurando construir um programa de governação com a participação de todos. O GURN no seu plano deveria considerar a urgência da despartidarização, desmilitarização e extensão da administração do Estado a todo o território nacional, pondo ao serviço da população os sectores administrativos essenciais, tais como a educação, a saúde, os tribunais e outros. Ainda sob responsabilidade do GURN, era necessário aprovar uma lei de imprensa que proporcionasse o surgimento de mais órgãos de comunicação social independentes, tais como rádios, televisão, jornais e rádios comunitárias. Além destas exigências o ponto fulcral estaria no levantamento das sanções imputadas à UNITA, à excepção daquelas que poriam em causa o processo de paz. Também foi referido que se devia elaborar uma nova Constituição que não resultasse apenas de uma mera negociação partidária, mas de um debate alargado, inclusivo e de consenso nacional, para que todos os angolanos se revejam e se sintam integrados nela. Em relação aos aspectos militares e de segurança, a preocupação prendia-se sobretudo com o desarmamento da sociedade civil e com a identificação e localização das crianças-soldado, raptadas e prisioneiras. O objectivo era essencialmente fortalecer a confiança entre os cidadãos e as forças da ordem¹⁰⁰.

Neste contexto foi implementado em primeiro lugar um programa geral de desmobilização e reintegração (PGDR), assumindo o Governo angolano na sua plenitude a gestão e a execução política, administrativa e técnica.

Assim, as acções de reintegração num país recentemente saído de um conflito armado (devastador e que destruiu praticamente o tecido social e de infra-estruturas, vias rodoviárias, sistemas de comunicações e outras redes de vital importância) para a coordenação e monitorização de um processo como é a reintegração de ex-militares num país de grande dimensão e multiétnico constituíram-se num novo desafio para o Estado angolano.

¹⁰⁰ O objectivo desta panorâmica é apenas introduzir alguns aspectos do memorando de paz. Os seus pontos são muito vastos e não têm aqui espaço.

Saliente-se que Angola teve dois momentos de processo de paz anteriores, nomeadamente Bicesse e Lusaka, dos quais se contam duas experiências e aprendizagem nesta matéria que contribuíram de certa forma para o avanço deste programa. O projecto baseou-se de maneira geral na efectivação do acantonamento, desarmamento, desmobilização e reinserção. Deste modo, o processo foi propício a uma mudança de mentalidade e postura dos próprios beneficiários, incluindo a sua vontade de se reintegrar. Também participaram alguns agentes da sociedade civil e do sector privado na identificação de serviços de reintegração que foram um suporte ao nível de qualidade que se pretendia atingir. As preocupações com o sucesso deste programa levaram a estabelecer um diálogo permanente com a equipa do Banco Mundial para a busca de melhores soluções.

Neste estudo analisaram-se algumas reacções das populações da Humpata particularmente aquelas que participaram activamente na guerra, demonstrando como se reflectiu na prática o programa de apoio aos desmobilizados. Neste sentido, um dos entrevistados revelou como se processou a sua desmobilização e a sua reintegração na vida civil:

Eu cumpri o serviço militar obrigatório na província do Huambo. Fui recrutado aqui na Huíla, na altura estudava na Escola 1.º de Dezembro, estava a fazer a 6.ª classe. Um dia quando ia para casa (estudava no período de tarde) caí numa rusga. Depois da recruta fui encaminhado para a escola militar de motoristas no Huambo. Daí trabalhei sempre como motorista até ser desmobilizado por causa do fim da guerra, aquela antes das eleições de 1992. Nesse processo eu pedi para voltar para a minha província. Deram-me todos os documentos e recebi os meus subsídios durante seis meses através do BFA (Banco de Fomento de Angola). Enquanto isso, consegui reunir o processo para substituição da carta de condução militar para a civil. A única dificuldade que tive foi a de encontrar uma viatura de tipo pesada para fazer o exame. A escola não tinha. Graças a uma prima que conseguiu fazer uns contactos e pagámos a um camionista para alugar o seu carro. Por sorte a viatura estava em boas condições. Era de Marca IFA, aquelas da antiga RDA (República Democrática da Alemanha). Marcou-se o exame, fiz e aprovei. Mais tarde recebi a carta e concorri na função pública. Continuo a exercer a mesma profissão que tinha na tropa. Mas não quer dizer que a tropa foi pouca coisa por eu ser motorista, olha que foi muito difícil aguentar aquilo tudo. Há coisas que não podem ser lembradas. É porque as pessoas pensam que ser motorista na tropa é fácil. As minas apanham sempre os motoristas. Tenho ainda alguns estilhaços na cabeça, das granadas que rebentaram numa frente de combate em que fui destacado¹⁰¹.

Um dos maiores ganhos em torno do final da guerra foi efectivamente a pacificação do território nacional, a formação de um exército único integrando também soldados das antigas forças da UNITA e que ocupam actualmente postos na hierarquia militar até ao mais alto nível (o de general). Entre muitos ex-militares e membros da UNITA encontram-se hoje empresários, deputados, ministros. Isto

¹⁰¹ Desmobilizado de guerra. Entrevista no Tchivinguiro.

revela não só a questão da reconciliação e do perdão, mas também da aceitação do outro, outrora adversário, como cidadão que tem o direito de gozar das mesmas oportunidades que o país dá a todos.

No entanto, Angola está ainda a recuperar dos danos da guerra civil e a paulatina melhoria das condições tem resultado num aumento do número de oportunidades de reintegração, melhoria nos cuidados de saúde e educação, melhoria das estradas e outras infra-estruturas.

As crises, os conflitos e os diferendos são resolvidos não pelo exercício no poder, mas pela conciliação de interesses, sanando as crises como *modus vivendi*. Nas aldeias, verifica-se a existência de estratégias endógenas mantidas e/ou melhoradoras ao longo do tempo pela acção das influências externas. Estas estratégias que derivam de estruturas resilientes asseguram em momentos de crise a sobrevivência das populações. A resolução de conflitos nestas comunidades é orientada por certos indivíduos autorizados social e espiritualmente.

As estratégias baseadas nos padrões comunitários para reconciliação incluem mudanças ideológicas (conversão para outras religiões ou conversões políticas), como o caso do ritual surgido na época colonial e que se realiza para passar do regime de indigenato - “atrasado” para o de assimilado - “civilizado” (*oumbali*) o ocidental. Realizado o ritual o indivíduo pode passar a frequentar a igreja e integrar-se no ambiente dos convertidos, dos assimilados (*ovimbali*), mudando também a sua residência para estar mais próximo dos da sua nova condição. Este ritual é exigente e observando várias etapas para a transição final, pois trata-se não só de uma mudança exterior, mas também interior e espiritual. Ao fazer esta transformação através da submissão a este ritual o indivíduo está a pedir perdão e a reconciliar-se com os *nohande*.

As pessoas convertidas ao frequentarem a igreja e após serem baptizadas passam a ter uma educação religiosa que irá interferir com os padrões tradicionais tidos como mais importantes tais como os rituais de puberdade, a negação da poligamia e da prática do *alembamento*, da herança pela linhagem e outros, por um lado, e por outro lado, a integração de formas espontâneas de melhorar o apoio social (festivais comunitários, cerimónias religiosas e públicas, reuniões sociais em torno de acontecimentos importantes, etc.), integração de grupos de auto-apoio (organizações comunitárias de viúvas e mulheres) e também sistemas de crenças que oferecem a base para a criação de aceitação de situações de trauma vividas.

Por exemplo, após a morte do cônjuge, do pai ou da mãe, a viúva/viúvo, órfão, passa a conviver com mais frequência com pessoas da sua condição no intuito de encontrar o apoio em alguém que já tenha passado pela experiência. A partilha do sofrimento e o apoio mútuo são considerados mais eficazes na superação do trauma que simplesmente o retraimento a que uns se submetem. Neste sentido Coelho e Botelho (2009: 6) argumentam que “ninguém se pode garantir sozinho [...]. [...], compromissos morais e éticos dão o tom de um tipo de solidariedade[...].”

As populações rurais *muíla* privilegiam pequenas associações ou pequenos grupos que se formam ocasionalmente ou espontaneamente através da amizade, do parentesco, da condição social, do estado civil, do sexo, ou do grupo etário. Assim, neste estudo evidencia-se também que grupos vulneráveis de viúvos/as e idosos são os que manifestam ter benefícios com o apoio mútuo. Para elas, falar dos traumas, da vida passada, dos sofrimentos e também das alegrias contribui para a melhoria do bem-estar, para a auto-estima e para uma auto-realização. Dessa convivência afirmam que recebem “estímulo”, força para desempenhar as suas tarefas e também para se ajudarem uns aos outros e por vezes visitarem-se¹⁰². Nesse aspecto obteve-se a seguinte afirmação:

Aqui no grupo das viúvas, conversamos, saímos juntas para ir à igreja, ir ao mercado, ajudamo-nos quando há doença, no trabalho doméstico, na lavoura, nas festas, mas se falta comida ou dinheiro, não temos muito para dar esse apoio, porque dependemos mais do apoio dos nossos familiares ou dos padres¹⁰³.

Normalmente as mulheres, principalmente as viúvas e idosas, são as mais afectadas pelos efeitos a longo prazo da exposição a acontecimentos traumáticos, mas também e indirectamente pela ruptura de parte das suas redes sociais, baixa coesão social e isolamento relativo de seus pares, falta de alimento e abrigo e outras condições, geralmente relacionadas com o colapso geral da economia local e com as condições extremamente adversas impostas pelos guerrilheiros e pelas forças militares repressivas que operam na região.

As populações apresentam por isso normas, valores e tradições diferentes, um leque de atribuições e entendimentos, formas diversas de expressar emoções, aflições e sofrimento, e maneiras distintas de, diante de acontecimentos traumáticos, pedir ajuda, enfrentá-los e superá-los. Nos processos de reconciliação tradicional rurais, normalmente considera-se caso a caso, dependendo de uma multiplicidade de factores que se reflectem nas causas, natureza e contextualização do conflito/divergência nas suas diversas fases, como supõe Ferreira (2005b), ressaltando a composição do próprio tecido social a diversos níveis, a existência de uma série de elementos históricos e sociológicos nas relações intergrupais, bem como o papel desempenhado por diversos actores no conflito e na sociedade.

Para as populações rurais *muíla*, viver em conflito com os *nohande* e as pessoas em geral constitui para si um risco permanente. A sua defesa perante a ameaça omnipresente e o retorno ao seu funcionamento normal encontra-se na realização dos rituais de reconciliação. Os contos, os cânticos e os minuciosos rituais, mesmo perante as turbulências, permitem conduzir com certa eficácia ao

¹⁰² Conversa com idosos na Batabata (2008).

¹⁰³ Entrevista com algumas viúvas no Tchivinguiro (2009).

suporte de fortes mudanças. São por isso, a maneira que os *Muíla* preservam (ainda) para orientar a sua sociedade para um equilíbrio, “precário”, mas a seu modo, eficaz, no espaço e no tempo.

A dimensão mítico-religiosa constitui o quadro de referência necessário para a compreensão dos rituais de reconciliação, cuja função de recomposição social é fundamental na cultura *muíla*.

A quebra das normas é considerada e interpretada como ofensa aos antepassados (perigosos para os ofensores e para o bem-estar do clã). O conflito coloca a sociedade em movimento e revitaliza-a, mas pode ao mesmo tempo ser destrutivo para a vida do indivíduo e de toda a família. Por isso e como referem Coelho e Botelho (2009: 11):

O rigor ou a flexibilidade das normas [...] que aparecem explícitas em regimentos ou indirectamente em normas tácitas, direcciona o processo da ressocialização para novas condutas grupais de tal forma que o grupo se constitui ou se depura, expulsa os que não conseguem adequar-se a essa nova fase da vida.

O perdão é na realidade uma afirmação da existência de erro. E a cada afirmação da existência de erro, a vida pode descolar de novo, com feridas, traumas, mas também com esperança. O perdão não significa, contudo, a absolvição da culpa ou do culpado.

Na opinião de Armiño (1997), reconciliação não é uma paz precipitada, e as populações rurais *muíla* também o reconhecem. Pelo contrário, é um processo de reengajamento mútuo e requer a disposição de cada pessoa de levar os outros a sério, reconhecer as violações ao relacionamento e experimentar sofrimento associado a esse reconhecimento. A reconciliação é mais do que consertar o que estava errado, ela conduz a um estado mais profundo de confiança e compromisso. Tentar a reconciliação requer uma enorme coragem porque pode-se chegar também à rejeição. A reconciliação envolve assim uma dose de risco e, ao mesmo tempo, uma outra de oportunidade. Está-se portanto, perante um novo desafio, situado entre reconciliar as mágoas e perdoar os danos na maior extensão possível.

A respeito disso, os *Muíla* entendem a paz (*ombembwa*) como um processo absolutamente necessário e de uma importância elevada. Consideram que para que haja paz ou harmonia é preciso um trabalho muito árduo que passa pela tentativa de se encontrar sempre uma solução que não desagrade no todo a boa parte dos indivíduos envolvidos nos problemas. É sobre esse processo, e quando é necessária intervenção do chefe tradicional, que se debruçou o soba da Batabata referindo o seguinte:

Quando há conflitos familiares para resolver, o soba tem muito trabalho. Tem de dialogar com ambas as partes em separado e só depois é que se marca o grande encontro para prosseguir com o trabalho de reconciliação. Normalmente, isto passa por encontrar culpados, ver o tipo de penalizações e indemnizações e depois passar para uma fase de reconciliação. Após intervenção do

soba e ponderados os factores, para se reconciliarem e demonstrarem que não haverá zangas os protagonistas do problema apertam as mãos. Quer dizer, mostram que reconheceram a culpa e o perdão e aceitam as sanções. Feito isto, o mais difícil é acompanhar o seu cumprimento. Mas geralmente as pessoas acabam por ceder para não permitir a realização de rituais que são por vezes complicados e que exigem custos elevados.¹⁰⁴

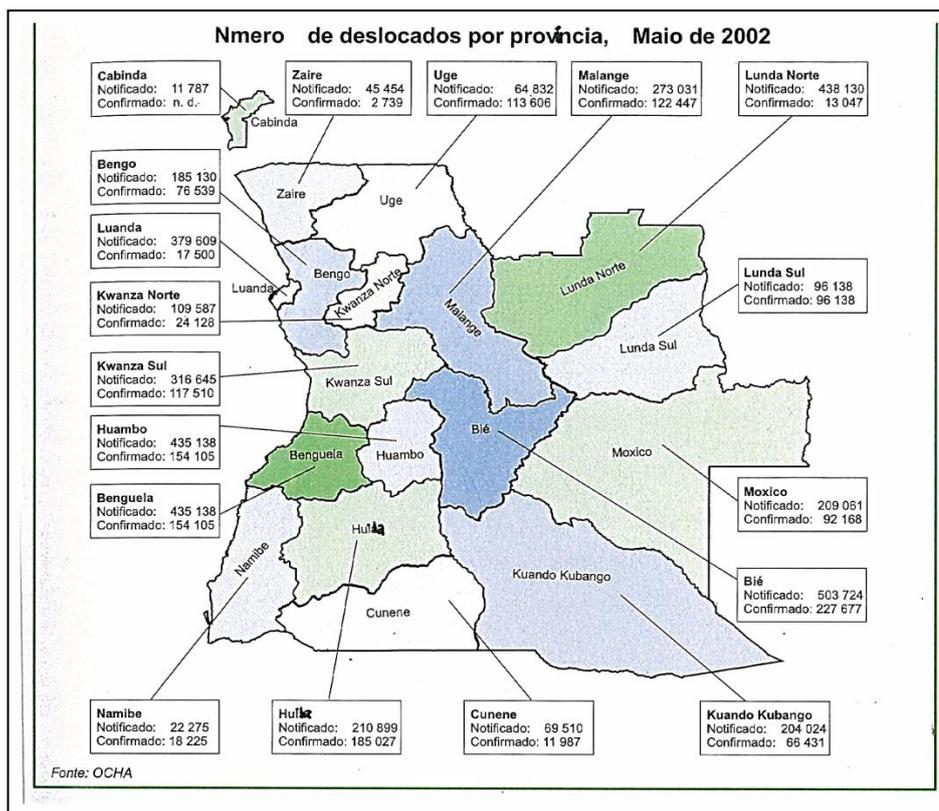
Os rituais referidos pelo soba nesta entrevista estão ligados a questões de feitiçaria por vezes adoptados por vingança. Caso a pessoa acusada se recuse a pagar as indemnizações ou a reconhecer que teve culpa e se negue a pedir perdão não só ao ofendido como aos *nohande*, normalmente o queixoso sente-se tão ressentido que prefere recorrer ao *nganga*.

7.6.2. RELACIONAMENTO ENTRE OS *MUÍLA* E OS DESLOCADOS

Segundo o relatório da ONU (2001), na guerra de Angola houve muitos deslocados internos oriundos na sua maioria das áreas rurais. Nessas deslocações, as populações foram movimentadas pelas forças da UNITA envolvidas em ataques e na destruição de aldeias, pilhagem de alimentos e bens e em actos de assassinato, rapto e violação de civis, incluindo crianças. Neste mesmo documento, afirma-se que as FAA foram também responsabilizadas por deslocações de populações, resultantes de tácticas empregues nas suas operações. O relatório adianta que na segunda metade de 2001 e nos primeiros meses de 2002, um grande número de civis foram retirados à força das suas áreas rurais, principalmente no Leste do país, como parte da estratégia das FAA para impedir as forças da UNITA de ter acesso a fontes de alimentação entre a população civil. Estas tácticas tiveram como consequência um aumento de deslocados durante esse período.

¹⁰⁴ Entrevista com soba da Batabata (2008).

Figura 7.1. Mapa de Deslocados de guerra em 2002



Fonte: Ochoa- apud “Angola. Os desafios pós-guerra”. *Avaliação Conjunta do país*. Sistema das Nações Unidas em Angola (2002)

Assim, além da destruição de infra-estruturas, a guerra causou o deslocamento de milhares de pessoas das suas aldeias para outras localidades, nomeadamente para as cidades. No relatório observa-se ainda que depois dos acordos de Bicesse, a guerra intensificou-se, assumindo uma forma semi-convencional, e várias capitais provinciais tornaram-se teatros de conflito. A dimensão do conflito tomou proporções muito maiores de deslocados do que anteriormente, resultando num influxo de pessoas das zonas rurais para as capitais provinciais, e grandes movimentos de pessoas das áreas do interior mais afectado pela guerra para cidades do litoral mais seguras, incluindo Luanda.

Após o regresso à guerra, na sequência da não-aceitação dos resultados eleitorais por parte da UNITA, provocaram-se novas deslocações populacionais em grande escala. Muitos foram agrupados em campos temporários e em centros de trânsito e outros ainda que se auto-integraram em comunidades urbanas, periurbanas e rurais hospedeiras.

Tal como no relacionamento com os militares estrangeiros, as relações entre os dois grupos (deslocados e autóctones) foram marcadas por dinâmicas de conflitualidade e também de

solidariedade. Estes grupos, identificados por *ovatilili* (deslocados)¹⁰⁵ e por *vocilongo* (autóctones), foram forçados a conviver num mesmo espaço geográfico atendendo às peripécias que a guerra impunha.

Nestas localidades, as populações estabelecidas e hospedeiras não estavam preparadas para as receber e lidar com elas. Para o Estado angolano esta situação tornou-se mais um desafio, o que veio a agravar também a própria gestão económico-financeira. Esta explosiva deslocação, com fases sucessivas, devido ao agravamento dos conflitos em determinadas zonas, provocou mudanças a vários níveis, em relação aos dois grupos.

Os deslocados (*ovatilili*) foram acolhidos pelos representantes do Governo e pelos sobas (autoridades tradicionais). Em conjunto encontraram como soluções a atribuição de parcelas de terra para se fixarem e desenvolverem a agricultura. Aqui destaca-se o papel do MINARS¹⁰⁶ (Ministério da Reinserção Social) que se encarregou de os atender de imediato e estabelecer programas de apoio contínuo até que outras medidas fossem tomadas mediante o cessar-fogo ou término da guerra. Esta chegada dos deslocados coincidiu também com ciclos de seca. Por isso, não era por vezes fácil para os Muíla encarar os apoios do MINARS, que os excluía. Além do MINARS houve uma conjunção de esforços com algumas ONG. Intervieram nesta altura como forte suporte o PAM e a CARE, direccionando também a sua ajuda às populações afectadas pela gravidade da seca. Apesar disso, a ajuda revelou-se insuficiente. Os *Muíla*, constituindo o grupo dos estabelecidos (*vocilongo*), receberam os deslocados (*ovatilili*) inicialmente com um certo grau de receio e desconfiança e eram por isso vistos como uma possível ameaça. Tal sentimento também era perceptível no grupo dos deslocados, mas com a acção conjunta entre autoridades administrativas, governamentais e tradicionais de ambos os lados (representantes dos deslocados), foi possível ultrapassar muito rapidamente “os diferendos que emergiam da tensão da época” (Elias: 2001).

Contudo, entre os deslocados também se verificou uma afluência para a cidade ou para localidades rurais estáveis, dependendo não só do favorecimento do contexto, mas também da sua posição social ou categoria socio-profissional. Individualmente ou colectivamente, por iniciativa particular ou do Governo, estes foram-se integrando na sociedade acolhedora. Assim, alguns professores, enfermeiros e outros profissionais deslocados, pertencentes na sua maioria à função pública, foram enquadrados nas respectivas representações ministeriais, ficando no campo os que apenas trabalhavam a terra, já nas suas localidades de origem. Desta forma, foi possível controlar, de alguma forma, as populações deslocadas quanto à sua origem, ao número de famílias, ao apoio

¹⁰⁵ *Ovatilili* tem o significado de refugiados, *ovaenda* tem o significado de visita e por vezes os *muila* preferiam utilizar este termo para não ferir os outros. Entrevista na Humpata com os sobas (2009).

¹⁰⁶ O MINARS é vocacionado para atender a situações localizadas de famílias pobres ou desfavorecidas. Tem algum controle sobre viúvas, órfãos e incapacitados, embora isto se manifeste mais nos centros urbanos. Porém, em casos de emergência como a situação dos deslocados, é o órgão responsável por fazer os apelos e os programas de ajuda internacional.

logístico imediato e seguinte, evitando um colapso geral. Porém, os estilos de vida sofreram demasiadas alterações, tanto pelo facto de insuficiência de espaço físico, como de insuficiência de espaço social.

A população nativa (*vocilongo*) afectada por este êxodo de deslocados também sofreu algumas tensões frequentes na época, pois que atravessou uma situação tão ou mais difícil que a dos novos habitantes. Isto verificava-se principalmente na ajuda que recebiam, orientada simplesmente para os deslocados, ignorando-se as necessidades que a comunidade acolhedora pudesse ter. A ajuda que contemplava não só a superação de necessidades básicas e imediatas, mas também projectos que potenciavam a aquisição de recursos que os podiam fazer “enriquecer”, era bem-vinda para os que tudo deixaram ou tudo perderam, os deslocados. Todavia, foram também assim potenciadas algumas tensões que dificultaram inicialmente a integração plena destes deslocados na comunidade *muíla*, dado o contexto de guerra que se havia intensificado.

Muitas das pessoas que constituíam a população de deslocados (*ovatilili*) eram provenientes de zonas ocupadas pela UNITA, em que a sobrevivência dependia de regras impostas por militares aí estabelecidos. As populações aí encontravam-se sob um outro tipo de pressão. A convivência nestas localidades era particularmente difícil. O controlo era muito mais rígido e todos tinham de se submeter às suas ordens. Muitas vezes, as populações tinham que trabalhar para sustentar os grupos de guerrilheiros pertencentes à UNITA, ou o grupo de guerrilheiros que desenvolvia a guerra¹⁰⁷.

Nessa conjuntura, os homens, as mulheres e as crianças eram frequentemente violentados e obrigados a seguir as suas regras. Contudo, alguns conseguiam fugir. Normalmente isto acontecia quando as tropas do Governo retomavam estas localidades. Cultivar e retirar da colheita parte dela para os militares da UNITA era a principal obrigação. A quantidade era estabelecida pelos militares. Os horrores das guerras normalmente foram testemunhados pelo saque e pelo recurso à pilhagem. As acções da UNITA, no que concerne aos combates caracterizaram-se também pelo incêndio das aldeias e pelo rapto de jovens, utilizados para o transporte da sua logística. Grandes quantidades de cereais e de gado eram apoderados por esses militares a fim de colmatarem também as suas carências¹⁰⁸.

Esta situação também se evidenciou com uma aquisição de comportamentos de violência e atitudes negativas, adquiridas durante o período do conflito. Daí que, com a chegada dos deslocados (*ovatilili*) ao município da Humpata, cedo se descobriram os problemas que evitaram, logo de início, a possibilidade de um relacionamento ameno. Por terem perdido todos os seus bens e por terem que se alimentar segundo o que lhes era fornecido, racionadamente, nem sempre conseguiam equilibrar a dieta, porque os produtos fornecidos eram poucos, ou porque eram diferentes e não eram variados. Alguns destes alimentos eram alheios à sua dieta.

¹⁰⁷ Os relatos dos entrevistados sublinham este pesar e muito mais.

¹⁰⁸ A maioria dos entrevistados referiu com tristeza este processo.

Pelo que foi observado, as populações rurais deslocadas (*ovatilili*) desconheciam alguns dos produtos que lhes eram fornecidos, tais como o leite em pó, a farinha de soja, a lentilha, etc. Saliente-se que por vezes eram-lhes distribuídos produtos impróprios para o consumo, como o milho deteriorado e o feijão fora de prazo que não cozia nem na panela de pressão. Assim, tendo necessidade de diversificar a sua dieta alimentar, restava-lhes (como último ou oportuno recurso) recorrer à população autóctone, por vezes da forma menos apropriada, roubando das lavras os mantimentos por vezes ainda por amadurecer e também gado. Esta é uma acção ligada ao desvio de normas e de comportamento, invulgar ou não frequente antes da sua chegada.

Na perspectiva de Giddens (2000: 215), “O desvio é uma inconformidade em relação a determinado conjunto de normas aceites por um número significativo de pessoas de uma comunidade”. Sobre a prática de roubo Giddens (2000: 220-221) destaca que “Os ladrões tentam ganhar dinheiro, tal como as pessoas com empregos normais, todavia escolhem formas ilegais de o fazer. Isto acontece devido às pressões que induzem à actividade criminosa no seio de outros grupos [...]”.

Com efeito, a partir do momento em que os deslocados chegam em massa, as lavras dos nativos passam a ser roubadas com alguma frequência, assim como o seu gado, daí que tenham surgido na região algumas “redes de roubo de gado”, que atravessavam vastos territórios (dentro de Angola) e que apesar das perseguições e do fim da guerra, continuaram activas.¹⁰⁹ Ainda hoje persistem queixas relativas a esse tipo de roubo. Normalmente alguns dos desertores das fileiras militares da UNITA e alguns jovens desmobilizados das forças do Governo compunham em maior número estas redes. Geralmente quando se capturava alguém, este era logo identificado como sendo da UNITA e, pelo facto de ser deslocado, ser de outro grupo étnico e, acima de tudo, ser ladrão, impostor, indesejado.

Os *Muila* consideravam esta prática como uma grave falta de moral. No seu entender não era a fome, não eram as dificuldades que levavam à prática dessas acções, porque consideram que um indivíduo “é educado para trabalhar e não para roubar”.¹¹⁰ Esta acção parecia-lhes exagerada.

De facto, a moralidade é também um dos pilares da resiliência, conjunto dos princípios morais, socialmente estabelecidos em determinada época, está constituída pelos valores que o sujeito tem e que consciente ou inconscientemente lhe dizem o que pode ou não fazer. Esses valores são transmitidos pelos pais e depois por outros adultos que convivem com crianças, desnudando muito do que se é como pessoas, como se reage diante das circunstâncias, qual é a visão do Mundo e do ser humano. A este respeito Frankel (2000: 57) afirma que “ [...] nós somos nossos valores”. Neste sentido os *muila* valorizam a inculcação de valores educativos pelo exemplo a partir das próprias

¹⁰⁹ Três entrevistadas, donas de bancadas de venda de carne no mercado paralelo, confirmaram adquirir o gado a estes indivíduos. Elas também fazem parte do circuito destas redes como receptoras e revendedoras.

¹¹⁰ Entrevista com os sobas na sede da Humpata (2009)

acções e não somente com palavras, pois a criança, no seu desenvolvimento, assemelha-se ao seu tutor como referência para os seus actos.

Os sobas, apresentando-se de certa forma desanimados com este comportamento, revelaram:

Não queríamos a presença de bandidos nem desordeiros (*ovifuanga*) aqui. Mesmo que o problema seja a guerra há coisas que não se justificam. Assim também estão a desviar os daqui. Porque eles sozinhos não conhecem todos os *hambo* (estábulo) nem os caminhos para fugir com o gado. Se fosse só a questão da fome, tudo bem. Mas não se trata de fome, porque têm apoio, recebem muita comida e outros produtos dos Assuntos Sociais e das ONG. Isto assim não dá, a polícia tem que trabalhar mais¹¹¹.

Nestas circunstâncias eram sempre chamadas as autoridades tradicionais, administrativas e policiais para tomarem conta dos casos como disputas acerca dos limites das terras, dos locais de passagem de água ou de caminhos públicos, embora nem sempre encontrassem resposta adequada e imediata. O envolvimento dessas entidades era necessário, pois que os assuntos eram por vezes melindrosos: tratando-se de deslocados de guerra e sendo eles de outros grupos étnicos não se podiam tomar medidas sem a devida cautela. A questão ligava-se aos padrões: “UNITA/MPLA”, “tribalismo, unidade nacional, um só povo – uma só nação”, que eram na época fortes condicionantes a considerar para ponderação correcta das resoluções a tomar.

Esta situação tornou-se numa dada altura um foco de instabilidade social entre os *vatilili* e os *vocilongo*. O gado roubado era normalmente vendido em vários mercados ou locais combinados entre compradores e vendedores, chegando a ultrapassar também em alguns casos a fronteira com a Namíbia. Através de uma vasta rede, o gado do Sul de Angola chegava a lugares muito distantes mesmo dentro do país, vivo ou já abatido. O mais difícil era tirá-lo da origem, dos estábulos dos proprietários. Conseguido isto e atingindo o círculo dos mais astutos, o negócio estava feito. Para evitar o roubo de gado, o Governo instituiu a obrigatoriedade das guias passadas pelas delegações da agricultura. Mas nas condições de Angola, só eram “apanhados” os desprevenidos. Cedo se encontraram mecanismos de obtenção dessas guias e certificação do gado, por vias menos fiáveis.

Designados desde o tempo colonial como *ovanano*¹¹² (cf. Esterman: 1960), agora eram rotulados como sendo os “japoneses”¹¹³. O rótulo funcionava para se diferenciarem dos deslocados com o objectivo de ultrapassarem as “asperezas” dentro das redes, de accionar recursos e geri-los de modo a

¹¹¹ Entrevista com os sobas na localidade de Hongo (2008).

¹¹² Em *umbundo Nano –Konano*, significa norte, em cima. *Ovanano*- os de cima, os do norte, embora o termo seja tomado como pejorativo.

¹¹³ Estas designações referem-se aos indivíduos do grupo étnico *umbundo* em geral. Aos guerrilheiros da UNITA, foi-lhes atribuída a designação “aperta-bufo” (enquadra-se na perspectiva do humor social), devido à farda de guerrilha que geralmente tem de ser ajustada ao corpo.

possibilitar a desinstitucionalização da vida social que esses fenómenos produziam. Esta designação obedecia a critérios estabelecidos pelos *Muila* devido ao facto de serem vistos como “perigosos”, não confiáveis, terem comportamentos negativos, factores que actuavam contra si próprios.

Elias e Scotson (2000: 24) lembram que fixar um rótulo a um grupo é uma prática usada nas disputas de poder para manter a superioridade social. Para os autores “[...] o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo”. A estigmatização é fruto das relações sociais, das críticas e auto-críticas, tendo poder de invadir a consciência individual e colectiva, abatendo a auto-estima e reduzindo a possibilidade de reacção, podendo chegar à situação de resignação. Elias e Scotson (2000: 27) referem que a estigmatização de *outsiders* exhibe traços comuns na configuração de estabelecidos-*outsiders*, são vistos pelos estabelecidos como indignos de confiança, indisciplinados e desordeiros.

Devido a esta situação e em certa medida, várias acções negativas eram atribuídas a eles, mesmo não o tendo sido, exacerbando ainda mais as tensões. Saliente-se que estas acções eram exacerbadas normalmente pelos mais jovens, pois que os adultos e idosos dedicavam-se à prática da agricultura e à venda no mercado informal. Para eles era também preocupante esta situação, pois não era raro serem convocados para notificações dos problemas que ocorriam. Um ancião *mutilili* que se prestou a ceder entrevista explica com algum dissabor:

Esses miúdos não tinham juízo. Arranjavam os problemas com os outros e os mais velhos é que tinham que ir responder na administração e no comité. Se a pessoa está longe da sua terra tem de ter cuidado, respeito para viver um pouco melhor. Quando fossemos chamados e nos dissessem que o assunto estava relacionado com o roubo do gado ficávamos envergonhados, mas se o ladrão não é nosso filho, paciência. Só a polícia é que conseguia resolver o assunto e capturar os implicados. Eu de facto, não tive problema algum aqui. A terra que me deram, tem sido cultivada, depois comecei a comprar uns cabritos e até agora estou contente. Já não posso regressar à minha terra. Agora sou também *mumuila*.¹¹⁴

É neste processo que surge o défice de convivência e de relações entre *ovatilili* e *vocilongo* e que passou a merecer atenção das autoridades para amenizar algumas tensões localizadas. As necessidades de sobrevivência e os interesses de uns e outros, transpostos por certas alternativas, alteram as rotinas e a dinâmica dos *vocilongo*, implicando por isso consequências sociais, ambientais e económicas, tais como a ocupação do espaço, a marginalidade e a exclusão. É portanto neste contexto perturbado que foram temporariamente identificadas de forma mais intensa as contradições, diferenças e desigualdades sociais.

¹¹⁴ Ancião deslocado de guerra. Entrevista nas Neves (2007).

Quanto à ocupação dos espaços pelos deslocados e que provocou dissabores entre os *vocilongo* e os *vatilili* é referida pelos anciãos *muila* como:

- 1- Tínhamos que fornecer algum apoio aos outros porque eles não tinham como praticar a agricultura. Mas depois vimos que as coisas estavam a correr mal porque ao terreno atribuído era sempre acrescentado mais. Quando se perguntava porque havia feito isso ele mentia dizendo que o talhão era o mesmo. E isto fazia com que fossemos à administração. Por vezes, queriam até ocupar o cemitério. Isso é bom? Isso é comportamento de uma pessoa?¹¹⁵

Na região da *Nkuluvala*, as populações referiram o mesmo comportamento:

- 2- Aqui havia um senhor que todos os dias nos trazia problemas. Fazia o negócio dos terrenos, até já parecia que era o superior de todos. Só porque o nome dele era igual ao do ministro, mas não é da família do ministro. Esse mesmo recebia um metro, mas dizia que eram dez, cada *eumbo* só tinha queixa dele, burlava mesmo e ninguém conseguia resolver o caso. Agora já nos disseram (na administração) que qualquer dia iremos ao tribunal responder. Ninguém sabe até de onde veio, como veio e porquê. Porque parece que não veio com os outros deslocados, mas não é *mumuila* e ele pensa que todos os *mumuila* são burros.

Ainda sobre o mesmo assunto no Tchivinguiro ouviu-se o seguinte:

- 3- Nós demos o terreno para cultivar e construir uma casa, mas eles depois quiseram vender. Nós quando aqui chegaram, nós demos o terreno, não vendemos. Se são deslocados e agora querem ir-se embora, então podem ir e deixar o terreno aqui, como é que o vão vender? Essas coisas trazem desentendimento. Se é para vender temos de ter conhecimento, porque a terra é nossa e não da visita (deslocado). Já viste? Agora a “visita” é que vende? É só problemas que gostam de arranjar. Aqui não havia problemas nenhuns. Os problemas só começaram quando recebemos a “visita”.

Tratando-se de uma zona rural, os recursos mais imediatos encontravam-se ao seu redor, a Natureza proporcionava uma boa floresta que serviu rapidamente e de forma desordeira para satisfazer as necessidades do momento. Tratava-se da procura de lenha para o combustível, madeira para as casas, carvão vegetal como recurso energético, não só utilizado para satisfação pessoal mas sobretudo para vender e para sustentar os alambiques de água-ardente (*cahome*, *caporroto*) e as padarias improvisadas. O “pão burro” resultante destas padarias colmatava a grande carência deste

¹¹⁵ Entrevista na Palanca com anciãos (2008).

alimento. Sem “qualidade”¹¹⁶, era também mais barato e o recomendado aos menos abastados. A desflorestação, neste caso, constituiu um processo que avançou a um ritmo muito acelerado, devido à concentração de um vasto número de deslocados (*ovatilili*). Foi um processo que prejudicou (parcialmente ou sobremaneira) o bem-estar e a subsistência essencialmente nas zonas rurais, não ocupadas pela UNITA. Além de que as florestas constituem a fonte de abastecimento de várias matérias-primas, medicamentos, alimentos silvestres e caça e por vezes constituem também uma parte integrante dos rendimentos das famílias mais pobres e um complemento da sua dieta que costuma ser essencial durante a época da escassez.

Neste sentido, pode-se falar em toda a província da Huíla e particularmente no município da Humpata de uma destruição de povoamentos de plantas autóctones, nomeadamente da *mupanda* e do *mumue*. Destas espécies, os *Muíla* fazem múltiplo uso devido à sua qualidade. Extraem os paus e as fibras para a construção das suas casas, para uso artesanal e confecção de utensílios domésticos e recipientes variados. A *mupanda* e o *mumue* são variedades procuradas para a produção de madeira indicada para confecção de mobílias e para a construção civil. Também é neste espaço de povoamento destas espécies que crescem outras populações arbóreas e de fungos que completam a cadeia de produtos alimentares e de uma gama de plantas medicinais, importantes também para os *Muíla*. Devido à liberdade de acesso proporcionada não só por uma hospitalidade amena dos *Muíla* mas também pela segurança da região, a sua exploração não pôde ser controlada nesta época.

Para se livrarem do roubo do gado, muitos dos habitantes passaram a possuir uma arma¹¹⁷. As armas eram obtidas por compra, por troca com o gado, sempre no maior secretismo, mas para afugentar os ladrões, as armas eram em certos casos exibidas conscientemente. Uma das formas era “limpar” a arma na porta de casa, num local bem visível. A intenção era essa mesma, fazer saber que se possuía uma arma. Em alguns casos, alguns militares foram surpreendidos com a exigência de entrega de uma arma nos pedidos de *alembamento*, situação que não vingou e trouxe muitos embaraços à comunidade¹¹⁸. Esta situação conheceu melhorias com a intervenção do Governo e de algumas estruturas como as ONG, que se empenharam no melhoramento das condições dos deslocados e com a sua total retirada após o conflito. Porém, alguns permaneceram nesta localidade por terem “prosperado” durante a situação em que viveram como deslocados¹¹⁹.

Um outro sinal de conflito entre os *vatilili* e os *vocilongo* verificou-se no uso inadequado do espaço e da sua falta de higienização. A reclamação com o desconforto provocado pelo

¹¹⁶ Era relativamente maior em comparação com o pão das padarias urbanas, não era bem levedado e era pesado.

¹¹⁷ Algumas manadas pertenciam a elementos vivendo no meio urbano e com certos cargos políticos, militares, governamentais ou administrativos.

¹¹⁸ Nas entrevistas esta situação é sempre referida com muito humor e com referência à falta de juízo e à arrogância dos supostos elementos.

¹¹⁹ Com a aquisição de parcelas de terra e de gado e iniciando negócios (candonga).

amontoamento de lixos e os maus cheiros evidenciava uma convivência com os *vatilili* até certo ponto pouco suportável. Os modos de vida dos *Muila*, abalados por tais comportamentos, conduziam a um estado de certa maneira “desgostoso”, levando-os a manifestar uma posição de aparente “superioridade”.

Na sua óptica havia dificuldade no seu relacionamento por eles não conseguirem manter os caminhos limpos, assim como conservar a zona habitável o mais higienizada possível. Os *Muila* consideravam esses aspectos como critérios da maior importância para uma convivência em colectivo. O uso da enxada para enterro dos resíduos, principalmente no período nocturno, é o modo preferido dos autóctones para suprir a falta de casas de banho na habitação e fora dela. Eles (os *Muila*) não conseguiam compreender como locais de uso comum eram desrespeitados nesse sentido. Para eles, nem as crianças são perdoadas ao infringirem estas regras, envergonhando as mães e por vezes a família ou a comunidade. Segundo testemunhas que aderiram à entrevista, o assunto é assim referenciado:

- 1- Nós não vivemos na cidade, mas sabemos como nos comportar. Se não há casa de banho, vamos no mato, mas não à volta da casa, nem nos caminhos, nem à beira dos rios, nem em outros locais públicos. Agora, uma pessoa não consegue andar à vontade, tem de sentir cheiros desagradáveis, ver porcaria e isso tudo [...]. Os que assim procedem são pessoas sem juízo¹²⁰.
- 2- Isso traz problemas à saúde, as moscas aqui só existem por causa dos bois e não por causa das pessoas. Esse ambiente não é bom, traz outros hábitos, maus hábitos que aqui não estamos acostumados. Depois, com isso, aparecem diarreias nas crianças e nos mais velhos. E as pessoas começam a morrer, depois vão pensar que é feitiço, afinal de contas é só por causa de uns que não têm higiene¹²¹.
- 3- Esse de facto é o assunto que trouxe aqui problemas graves. Às vezes as pessoas não podiam falar, porque pensavam que estamos a correr com eles. Era mesmo complicado para nós termos que os chamar à atenção. Foi mesmo necessário falar com os mais velhos, os mais velhos também tiveram que falar com os sobas e estes falarem com a chefia do governo no município. As pessoas são teimosas, só queriam correr para fazer negócio, logo de manhã queriam ir tratar do negócio e esqueciam-se que tinham que tratar da limpeza e cuidar das crianças e educa-las. Então se a pessoa tem filhos não as educa? Isto foi mesmo uma chatice muito grande¹²².

A permanência dos *vatilili* neste espaço também não foi fácil para eles. Apesar de terem vindo em busca de condições de sobrevivência, e terem recebido algum espaço para se fixarem, são

¹²⁰ “Sem juízo” entenda-se sem educação. Entrevista no Hongo, 2008.

¹²¹ Entrevista na sede da Humpata (2009).

¹²² Entrevista na Palanca (2010).

contingentes que viveram precariamente, sem poder exigir direitos básicos devido a situação política e de guerra civil que se vivia na época. Portanto, a sua condição era também de vulnerabilidade, coabitando com diferentes formas gregárias: os laços afectivos, as relações familiares, conflitos e relações de vizinhança e o acesso aos serviços. Conviver com um assentamento forçado num novo local e um novo espaço muda o lugar do indivíduo na sociedade, tanto por si mesmo, quanto sob o olhar do outro, uma ruptura que pode produzir uma alienação que ameaça o sentimento de identidade da pessoa envolvida. Assim, sob “[...] a nostalgia, o desnorreamento e a alienação precisam de elaborar as suas próprias estratégias de adaptação [...]”, (Costa, 2009: 25) e assim exercem uma pressão sobre o indivíduo, a família, o lugar e o novo vizinho.

Estas relações desenvolvidas entre os vários actores sociais processaram-se numa sequência temporal, entrando em contacto uns com os outros, dentro de uma mesma sociedade com pertenças diferentes e normas distintas. As relações estabelecidas por vezes encontravam nas normas, cristalizadas numa tradição, um impasse. Desta forma a necessidade de as manter supunha aderir a determinados comportamentos e aceitar determinadas exigências a fim de se poderem integrar social, dinâmica e multidimensionalmente.

CAPÍTULO VIII – OS MUÍLA PERANTE SITUAÇÕES DE VULNERABILIDADE

A tradição conservou as instituições, o respeito pelo passado e um conjunto de convicções têm acompanhado as gerações das populações *muíla*, particularmente no que se refere à responsabilização pelas obrigações comunitárias, parentais, de amizade e de vizinhança. Neste sentido, uma das suas preocupações prende-se com a manutenção do indivíduo como pessoa humana. Entre os *Muila* não é permitida a sua degradação. Ainda que sob a situação de condenado ou de escravo, entre os *Muila* há sempre que respeitar a pessoa, tendo em conta os seus direitos mais básicos, como a alimentação, o abrigo, o direito a constituir família se o indivíduo o desejar. A sua morte por qualquer motivo é sempre excluída. Entre os seus padrões de regulamentação social não se pode condenar um homem à morte. Ele tem de morrer não pela acção de outro homem exceptuando-se se estiver em combate. Assim e pelo que foi constatado durante a pesquisa, a valorização do indivíduo baseia-se no pressuposto de que a pessoa não tem preço, a vida humana não tem preço. Uma mãe, ao perder um filho, pode ganhar outro, mas não o substituir nunca¹²³. Santos (1969) afirma ter encontrado entre os africanos de Angola “uma moral e o sentimento do mérito e do demérito de acções humanas: uma moral suave, mas bastante para ordenar o viver dos homens desde o nascimento até à tumba, um sentimento de justiça inato em todo o ser humano” (1969: 419).

Deste modo, nas sociedades rurais africanas vão persistindo reservas de sociabilidades de base, familiares e de vizinhança, que contribuem de certo modo, para uma maior integração das pessoas sós, isoladas ou dependentes. No âmbito das relações familiares é prioritário definir estratégias de modo a reorientar o eixo das sociabilidades prioritárias. Desenvolvem-se desta forma estratégias de promoção de proximidade que garantem uma certa confiança e autonomia.

Normalmente, as exigências de protecção social são reguladas pelo tempo histórico, organizado em função da vinculação das pessoas e suas instituições às redes de solidariedade e emanadas da própria sociedade à qual o grupo pertence. Para Gorz (1996), são accionadas e fortificadas neste contexto sociabilidades motivadas pela reciprocidade e pela solidariedade, que constituem atributos essenciais do sujeito social. As sociabilidades sociofamiliares e as redes de solidariedade primárias (constituídas por redes informais de parentesco, amizade e vizinhança), são ainda a condição de resistência e sobrevivência. No contexto das famílias alargadas, como se tem vindo a referir, elas possibilitam a maximização de rendimentos, apoios, afectos e relações que facilitam a obtenção de conhecimentos, de normas de convivência e de obrigações aos vários níveis. Neste contexto as famílias alargadas, como se tem vindo a referir possibilitam a “maximização de rendimentos, apoios, afectos e relações” (Carvalho, 2003:17), que facilitam a obtenção de conhecimentos e de normas de convivência.

¹²³ Entrevista com os mais velhos na Leba (2008).

A família e a comunidade são unidades protectoras por excelência. Uma protecção de alto nível quando esta não se rege pelo rendimento, mas pelo reforço dos vínculos relacionais e de pertença dos cidadãos, necessários à garantia dos padrões mínimos de coesão.

Essa coesão é possibilitada por uma relação próxima, caracterizada pela compreensão, pelo carinho, pela conduta e sobretudo pelas micro-reciprocidades e pelas micro-interdependências. Assim são estabelecidos processos proximais. Relativamente ao papel da comunidade como entidade protectora Pimentel (1995) refere que as relações de comunidade “exercem [...] uma função protectora importante para a estabilidade emocional e para o bem-estar físico dos indivíduos, particularmente em certos momentos de vida marcados pelo desemprego, o divórcio, a viuvez ou outras situações de carência ou privação” (1995: 13).

Os processos proximais são definidos como formas de interacção da pessoa com o contexto e em actuação constante. Estas interacções possibilitam, através do contexto, a ocorrência de processos proximais pela presença de elementos significativos, como padrão de actividades, papéis sociais e relações interpessoais, experimentados directamente pelo indivíduo, seja criança, jovem, adulto ou velho (cf. Couto, 2005: 5).

Uma das expressões com certa reverência refere-se ao comportamento dos membros da comunidade para com os anciãos. Este comportamento revela uma das mais fortes impressões da identidade colectiva. Os velhos são tratados com o maior respeito, com o maior carinho, dentro da família, do clã e da comunidade. São excessivamente valorizados pela sua sabedoria colectiva e pelas suas contribuições. Aqui se encontra a prevalência da estrutura da família como premissa básica, como instituição que inclui todos os indivíduos relacionados com a linhagem. Segalen (1999), “a família é frequentemente sinónimo de segurança. Nas épocas perturbadas pelas guerras, pelas calamidades de toda a espécie, os homens se associam para se entre-ajudarem e se apoiarem, bem como para trabalhar em conjunto” (1999: 49).

No período da guerra o papel dos idosos foi fundamental para gerir os desmembramentos familiares, principalmente na prestação de cuidados às noras e aos netos que muitas vezes se tornaram viúvas e órfãos.

O termo família (*ombunga*) é usado para descrever a estrutura familiar particular. Tanto a infância como a velhice são etapas de maior fragilidade e vulnerabilidade física, psicológica e material. A criança ao nascer representa o ser natural, precisamente por ser a manifestação vital de um encargo influenciador exercida pelos *vakulu*, os elementos e o próprio ser promotor no mundo dos homens. O nascimento reveste-se da mesma potência que tem o falecimento de um ancião enquanto elemento de ligação entre os dois diferentes mundos, o dos vivos e o dos *nohande*, sendo por isso reconhecidamente uma passagem cósmico (Santos, 2006: 49).

Os *Muila* consideram que as crianças representam as sementes que dão a vida, que dão os homens e representam a eternidade. Sementes que ao serem produzidas possibilitam a continuidade da

linhagem e da vida. Daí que a infertilidade nem sempre se configure como problema crucial para as sociedades negras africanas, acumuladoras de homens. A criança revela a energia vital criadora da linhagem, pois que cada homem é “[...] uma criatura, criadora e mediadora, [...]”, (Devereux, 1970: 82) de formas de sobrevivência baseadas nas estratégias de reprodução social que se aplicam em diferentes momentos do ciclo de vida, segundo um processo sem retorno e cronologicamente articulado. Tais estratégias podem ser de vários tipos, desde as estratégias de fecundidade [...] até as simbólicas [...], (Bourdieu, 1989: 386-390).

A obrigatoriedade da descendência revela a necessidade de todos os indivíduos contribuírem para a perpetuação biológica do grupo. A questão da reprodução também faz aumentar ou contribuir de alguma forma para a intensificação do capital social e humano da comunidade (cf. Bourdieu, 1989: 418). Não ter filhos é estar dissociado da linhagem e participar do seu desaparecimento. O contrário liga-se à perpetuação da linhagem e à sua preservação.

São os anciãos que incutem nas crianças e jovens os limites e garantem que estes acatem as regras sociais e normas de convívio. Nesta tarefa está presente, mesmo em razão de dificuldades, a não-aceitação de os jovens se descartarem das diversas obrigações sociais. Fortalecer os papéis sociais de maneira condizente aos contextos, com regras claras e com limites, permite actuar para dirimir conflitos e desentendimentos, ao mesmo que se orienta pela necessidade de “possibilidades de protecção, socialização e criação de vínculos relacionais” (Carvalho, 2003: 19).

Aos adultos cabe a árdua tarefa de passar paulatinamente para os jovens os conhecimentos das pesadas responsabilidades em relação aos mais novos e mais velhos, de forma a consolidar a coesão social do grupo. Normalmente é neste processo que as crianças e os jovens são considerados como destinatários ou receptores activos de acções dos adultos a partir do que fazem, agem, pensam e criam no quadro das interacções múltiplas que se estabelecem dentro das estratégias que se desenvolvem por “sistemas peritos” concebidos como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social que vivemos hoje” (Giddens, 1991:35).

Os saberes e comportamentos passados aos jovens têm carácter dinâmico, baseado na sua filiação social e na diversidade em que se exprimem. Os jovens são ensinados a interpretar e a agir tendo em conta o contexto e a vertente que estabelecem “os cruzamentos entre as formas culturais societárias” (Sarmiento, 2008: 4) e as culturas da dimensão interpretativa, da compreensão das suas articulações e o sentido das práticas costumeiras.

Na educação das crianças, a responsabilidade é também colectiva, e encontra-se em primeiro plano¹²⁴. A responsabilidade colectiva dos indivíduos (Turner: 1991; Schiele: 2000) está também

¹²⁴ A aldeia, ou cada adulto, em contacto com ocorrências graves, situações de mau comportamento, desencadeadas pela criança ou pelo jovem, têm a obrigação de chamar a atenção e dar conhecimento da ocorrência aos pais ou tutores.

relacionada e assente no princípio de que o indivíduo não pode ser entendido separadamente das outras pessoas, do seu grupo social (Ahmed: 1984; Schiele: 2000). Assim, a solidariedade é o motor de integração do indivíduo na sua comunidade.

“O envelhecimento é entendido como um fenómeno que se insere num processo de desenvolvimento, de crescimento, de aprendizagem, de amadurecimento e de aperfeiçoamento humano” (Silva e Alves, 2007: 192). Nas sociedades rurais africanas, os velhos encontram algum sossego na velhice, quando ao olharem para os anos que passaram vêem o quanto zelaram pelas coisas e pelas pessoas e se adaptaram aos triunfos e desapontamentos (2007: 192), o que permite a continuação do seu viver.

A guerra fragiliza as interdependências sociais, desprotege os indivíduos e cria barreiras provocando nas populações rurais a impossibilidade de seguir com as suas obrigações, responsabilidades de amparo e a inflexibilidade de relações bem como a insegurança, valores dos quais as populações não se podem descartar abruptamente. O comportamento societário e os processos de regulação social antes capazes de gerar consensos e coesões mais duradouros são secundarizados por factores adversos como a guerra.

As populações procuram dar resposta às suas necessidades e às adversidades que obstaculizam o seu bem-estar. As regras são por vezes e em certa medida rigorosas, para tornar efectiva a acção aos cuidados dos mais vulneráveis. A ausência de orfanatos, de casas para idosos, asilos etc., não indicia a ausência ou inexistência de pessoas que carecem de protecção ou de ajuda. Nas aldeias não se encontram crianças, velhos e incapacitados abandonados à própria sorte. A sua protecção encontra-se no seio da família e do parentesco que se rege pelas regras linhageiras e comunitárias. Estas estão plenas de compromissos e de sentido, implícitas na solidariedade que se organiza com competência e eficácia. Nas situações de necessidade de protecção não se avaliam custos, mas sim ganhos. Quanto mais se dá, mais probabilidade de receber e de obter ganhos; no entanto, observa-se que é necessário nunca articular privilegiadamente bens económicos e/ou monetários, mas acções de comportamentos, de consideração e de respeito (Mauss: 1969; Casal: 2005).

Em contexto de adversidades, a atenção que cada um despende (às diversas exigências), dentro do que a cada um compete assumir, envolve solidariedades grandes e pequenas, ou seja, alargadas ou restritas. Estas acções de solidariedade são por vezes, formas alternativas de ajuda mútua, construídas na infância através de uma educação exigente, que se consolidam durante a vida adulta e são efectivadas nas situações de vulnerabilidade. “Os homens criam os meios necessários à sua sobrevivência entre eles a própria educação. Ao realizar este processo, criam-se a si mesmos como homens” (Lopes e Tinório, 2011: 17).

É nas situações de carência, de exigência de apoio, que se verificam os impactos do que foi construído anteriormente. A guarda das crianças, o sector da alimentação, o acompanhamento de doentes ao tratamento ou outras deslocações, são os mais notáveis nas práticas comunitárias e de

vizinhança. Os idosos aproveitam esta altura particular da sua vida para visitar com mais frequência familiares, parentes e amigos. Passam algum do seu tempo a cumprir tarefas que possam ser importantes, também são chamados com mais frequência a participar de decisões (papel adequado à sua idade) em questões de debate colectivo no que se refere à organização, intervenção, conselhos, sanções, etc. É nesta idade que o seu papel de orientador, tutor e conselheiro é mais realçado. Os anciãos nestas sociedades não se vinculam totalmente a características de passividade ou de menos actividade.

Nas suas deslocações entre *eumbos* e *cilongos* (casas e aldeias) fazem-se acompanhar de alguém (a mulher mais nova, um sobrinho, o filho mais novo, ou um amigo) que os possa coadjuvar. Por isso, Quaresma evidencia que: “a fase final do ciclo de vida é o período onde se capitalizam e descapitalizam recursos anteriormente conquistados” (Quaresma: 2004). A sustentabilidade da velhice é garantida pelas relações estruturadas no passado, tendo em conta que o futuro assenta no presente. A dinâmica geracional tem uma importância central na perspectiva adoptada, sendo que cada um beneficia do que construiu durante o seu percurso de vida. Cada novo fazer social assim construído leva contundentemente a mais apoio e mais admiração. Na sociedade muíla, o seguro da velhice está garantido pelo papel continuado e integrador de acções ao nível das redes de ajuda mútua, da cooperação, da solidariedade, restritas e ou alargadas.

Castel (1991: 139) assinala duas formas de fragilização dos indivíduos expressas em dois eixos: integração/não integração e inserção/não inserção. Para o primeiro caso, no trabalho e para o segundo caso, na sociabilidade sociofamiliar. O autor refere que a ausência de integração no trabalho e a não inserção em redes de sociabilidade fazem os indivíduos resvalar para zonas de vulnerabilidade. O autor refere que ao não serem combinados esses dois eixos os indivíduos podem passar para um processo de desfiliação. Aqui estão implicitamente expressos os preceitos da sociabilidade, da solidariedade e da reciprocidade como atributos essenciais do sujeito social (Gorz: 1996).

As sociabilidades socio-familiares são fortalecidas para serem capazes de compensar e assegurar a reposição de vínculos relacionais e de inclusão. Estas sociabilidades socio-familiares e as redes de solidariedade e de ajuda mútua constituem ainda a condição de resistência e de sobrevivência. É principalmente na família alargada (parentesco) que se torna possível maximizar rendimentos, apoios, afectos e relações que facilitam a segurança, a inclusão e o respeito através da protecção. Estas solidariedades são sempre retomadas quando nasce uma criança, quando morre alguém, quando é necessário cuidar de um idoso, quando se cultivam campos ou se fazem colheitas, mas também e sobretudo quando se realizam os ritos de iniciação e cerimónias festivas diversas. É aqui que se observa o exercício do controlo social sobre a auto-regulação. A articulação das normas aos contextos efectiva-se pela atenção dada, pela cooperação e pela partilha, como contributo à manutenção da solidariedade e da reciprocidade. “Ao cooperar com o outro de um modo consciente, o ser humano desfaz-se das suas limitações [...]” (Lopes e Tinório, 2011: 17).

8.1. SITUAÇÕES DE AGEISMO

O termo ageismo é utilizado para descrever atitudes discriminatórias e preconceituosas em relação ao velho. Considera-se neste âmbito um factor de risco. Em determinadas circunstâncias, a velhice é permeada por estereótipos e preconceitos que a reduzem a uma fase de declínio e perdas. Os estereótipos são um modo de categorizar o mundo a fim de lhe dar sentido. As atitudes a nível afectivo manifestam-se sob a forma de preconceito a nível comportamental, sob a discriminação e a nível cognitivo sob a forma de estereótipos (Cuddy e Fiske, 2002: 6). Geralmente, os comportamentos e interações sociais são marcados por estereótipos que caracterizam as informações a respeito de determinado aspecto da vida, ressaltam os autores. Neste sentido, o caso da velhice, percebe-se como um fenómeno biopsicossocial fortemente influenciado pela cultura, trata-se de um processo que apesar de heterogéneo, a manutenção de estereótipos contribui para a homogeneização dessa etapa do ciclo vital.

Em Palmore (2004: 41) o ageismo é tido como forte preconceito e discriminação contra pessoas idosas. O autor acredita que se trata do terceiro grande “ismo” após o racismo e o sexismo e sugere que ageismo difere dessas duas formas de preconceito e discriminação porque, teoricamente, qualquer pessoa pode ser atingida por ele, desde que viva o suficiente para envelhecer.

Na visão de outros autores como Greenberg *et al.* (2002), o ageismo é conceituado como atitudes ou comportamentos negativos, direccionados a um indivíduo e baseados unicamente na sua idade. Embora por vezes essa discriminação se possa sentir pela acção dos jovens, estes podem não entender que também serão mais tarde alvo de discriminação. Esta discriminação pode ser manifestada por acções violentas. A questão da violência ao idoso envolve também a sua família e os seus cuidadores, vitimados pelo apoio que lhe prestam. A violência ao idoso pode ser percebida pelo tratamento desumano, abuso, negligência ou recusa em cumprir os deveres e obrigações para com o idoso e acusações de feitiçaria.

Cuddy e Fiske (2002: 12-13) encontram na teoria da modernização a compreensão do ageismo. Assim, a redução do *status* dos idosos é consequência da transformação das sociedades agrárias em sociedades modernas e industriais.

Nas sociedades rurais agro-pastoris onde os impactos da modernização são exíguos e as populações vivem maioritariamente sob padrões “tradicionalis”, a aposentação do idoso é garantida por si mesmo. Conforme se tem vindo a referir, os idosos nunca chegam a perder totalmente a posição de transmissores da cultura e de sabedoria há muito sustentada.

No contexto em análise, as relações familiares sofreram transformações que conjugaram a intervenção de vários factores. Os cuidados a ter e que orientam a acção, o modo de agir e gerir o percurso da vida estão também implícitos na dimensão microsocial do indivíduo, em que se enquadram as práticas regulares do quotidiano, sobretudo a solidariedade. A relação com os filhos, a

gestão social e económica da vida não activa, portanto, a gestão da velhice, constituem factores de mobilização de recursos, parcos ou elevados, que estes detêm na fase final do percurso da vida.

Os idosos contam nesta altura com o reforço das redes de solidariedade familiar, postura que tendem a privilegiar com vista à criação das condições de garantia da sua própria assistência. Com efeito, quando o nível de coesão e de solidariedade familiar é elevado – sobretudo entre as diferentes gerações adultas envolvidas –, o problema da assistência na velhice é tal como qualquer outra situação de carência social.

A família e a comunidade são unidades protectoras por excelência. Uma protecção de alto nível quando esta não se rege pelo rendimento, mas pelo reforço dos vínculos relacionais e de pertença dos cidadãos, necessários à garantia dos padrões mínimos de coesão social. Neste sentido, o objectivo essencial da protecção [...] é a criação de condições que contribuam para garantir, a cada um, quaisquer que sejam as circunstâncias, o direito a ser sujeito à própria vida. [...] Reconhecendo [...] além dos défices [...], ganhos, um capital de vida que os anos proporcionaram” (Quaresma, 2004: 40).

A família é o lugar das solidariedades, é também o lugar das trocas intergeracionais pois é aí que as gerações se encontram e interagem de forma intensa [...]. As solidariedades são uma fonte inesgotável de ajuda mútua, apesar das famílias se encontrarem por vezes, expostas às perturbações [...] (Fernandez, 2001: 45). Nesta base, “a família é uma célula importante da dinâmica social, na qual acções de resposta e de potencialização de activos e oportunidades podem contribuir para a diminuição da vulnerabilidade” (Hogan e Marandola, 2006: 27). Perante a vulnerabilidade as opções fazem-se, configurando uma situação “presente”, que envolve expressões de decisões, de condutas individuais e familiares que previamente consolidadas são influenciadas tanto pelo contexto como pela biografia das pessoas. Neste sentido, os grupos socio-económicos possuem dinâmicas e características socio-culturais distintas, permitindo aprofundar-se no significado e nos processos pragmáticos e operativos das desvantagens sociais e da vulnerabilidade (Rodrigues, 2000: 12-14).

8.2. O PAPEL DOS ANCIÃOS E RECONHECIMENTO SOCIAL MUÍLA

Os idosos ocupam um estatuto privilegiado nas sociedades rurais africanas. São eles os detentores do papel central da defesa, transmissão e reprodução de saberes considerados estruturantes das suas sociedades. Os idosos representam “[...] o elo de ligação entre gerações.” Asseguram “[...] a continuidade da tradição da família, constituindo um elemento fundamental no quadro social da sua memória” (Fernandes, 2005: 227). Eles representam a experiência de longos anos, são conhecedores dos segredos da vida e do mundo que os cerca. Nos seus territórios são assumidos como instituições estruturantes das sociedades legitimadas pelas regras comunitárias e linhageiras que incluem a sacralidade e juramentos de defesa e continuidade dos valores e das normas partilhados pelo grupo.

“A longa experiência [...] realça a capacidade de resistência do grupo e a natureza da sua coesão. A exposição, por tanto tempo, às situações de penúria, tensão e violência, simbólica ou física, explica em parte [...] como resistem” (Coelho e Botelho, 2009: 6).

O processo de envelhecimento “arrasta consigo modificações mais ou menos profundas em relação à normalidade social” (Fernandes, 2005: 229).

A suposta perda da utilidade social e a doença podem ocasionar graves perturbações nos idosos (Laranjeira, 2007: 329). Dado que o envelhecimento pode constituir um risco, é necessário que exista um conjunto de condições para que o idoso reaja bem. Em comparação com o meio urbano angolano e particularmente na região em estudo, a Humpata, as populações do meio rural têm maior longevidade, onde de facto e como se constatou pelo estudo, as situações de *stress* são de outro nível e encontram contornos mais rápidos devido à ausência de burocracia. Por outro lado, as questões ligadas ao ambiente sem poluição e ao tipo de alimentação que consiste maioritariamente em vegetais e cereais, produzidos em ambiente natural, sem agregação de fertilizantes de laboratório e pesticidas, apontam para esta possibilidade. Aqui encontra-se mais tempo para viver e também bom ou melhor tempo. Apesar das populações rurais em geral não terem na sua maioria um documento de identificação, é perceptível a idade dos indivíduos idosos, calculada em função de acontecimentos ocorridos na comunidade e na sua vida pessoal (por exemplo: os rituais...). O apoio familiar, que constitui o principal suporte social, estabelece-se como factor de protecção a considerar. A família e a rede relacional mais alargada funcionam também como factores de protecção.

Uma das particularidades das sociedades rurais *muila* é o carácter das suas estratégias de sobrevivência que se descrevem pela existência de indivíduos disponíveis para trabalhar, resultantes por vezes, de um relacionamento polígamo. Nessa base coexistem relações de vizinhança também alargadas, com os agregados familiares dos seus descendentes. A coerência destas práticas de relacionamento dos idosos rurais com as gerações descendentes é determinada pela opção e seguimento do reforço das redes de solidariedade em que estejam inseridos ou, em alternativa, pelo reforço da sua posição social e económica. É neste sentido que Fernandes se pronuncia ao referir que “a velhice não é, todavia, uma realidade homogénea [...] variando em função da classe social de pertença, nem do ponto de vista das fases que atravessar” (2005: 226).

A par disso, o reforço das redes de solidariedade familiar é a postura que os idosos tendem a privilegiar com vista à criação das condições de garantia da sua própria assistência. Com efeito, quando o nível de coesão e de solidariedade é elevado – sobretudo entre as diferentes gerações adultas envolvidas –, o problema da assistência na velhice, tal como qualquer outra situação de carência social de outros membros ou agregados familiares envolvidos, não constitui motivo de assumida ou subjacente preocupação. Ainda que o bem-estar material seja ponderado nas opções e verbalizações dos idosos rurais, é a integração familiar que constitui a principal preocupação e indicador da garantia assistência na velhice.

O reforço ou a solidez dessas redes não são expressão imediata ou directa do valor de bens. Em termos de reciprocidade, os débitos de solidariedade estabelecidos reportam-se mais ao sacrifício e abnegação havidos na produção de bens que os vinculam do que ao respectivo valor de mercado.

As redes de solidariedade constituem, assim, estruturas sociais de relacionamento intergeracional cujos elementos se integram na base da produção, acumulação e transmissão entre si de determinados débitos de solidariedade. Porém, a activação dessas redes encontra-se condicionada antes de mais ao valor que os descendentes atribuem a esses bens, conseqüentemente, ao interesse que manifestam por eles.

O envelhecimento bem-sucedido¹²⁵ é medido não apenas pela ausência de problemas de saúde, mas sobretudo por indicadores de bem-estar subjectivo (cf. Teixeira e Neri, 2008: 81).

Na sociedade em estudo, a ocupação do tempo pelos idosos é essencialmente manifestada na educação das crianças, face ao leque exíguo de oportunidades de educação infantil por parte do Estado. Tais idosos, embora não sejam familiares, mas vivendo nas proximidades e pela respeitabilidade que detêm, envolvem-se sempre nos cuidados às crianças quando necessário. Conforme as pessoas crescem e se relacionam entre si, são ensinadas pelos idosos para passar o que aprenderam às outras pessoas, mantendo sempre a noção de cuidar de cada um e do meio onde vive, em interacção com o mundo dos *nohande*. A noção de cuidado manifesta-se no respeito e na confiança, bem como na humildade como características de comportamento e carácter, no ser e no estar.

8.3. CATEGORIZAÇÃO DA VULNERABILIDADE NA SOCIEDADE RURAL MUÍLA

A vulnerabilidade social entre os *Muíla* situa-se na questão de como, mediante tutela, acautelar-se a sociedade contra a total desintegração cultural. A tutela aparece, assim, como uma espécie de mal necessário, a ser exercida. Polany (1980: 55) entende que a experiência histórica demonstrou que a sociedade tem criado instituições ao longo da história para defender-se do mercado auto-regulável. No entanto, necessidades imediatas e urgentes persistem, pois que são dinâmicas. No contexto observado, sem a auto-organização e sem a auto-gestão, estratégias capazes de assegurar a passagem das suas próprias vulnerabilidades de estatuto de carências para um estatuto de direitos mais amplos, a vulnerabilidade pode permanecer.

Normalmente, entre os *Muíla* o apoio a grupos vulneráveis obedece a critérios de selecção que orientam as obrigações e a solidariedade. Eles identificam categorias de indivíduos que comportam características permanentes ou temporárias de vulnerabilidade. Entre estes encontram-se em primeiro

¹²⁵ Não há definição consensual de envelhecimento bem-sucedido.

lugar os idosos, os deficientes incapazes de realizar qualquer actividade produtiva, como os cegos, os paralíticos e portadores de certas doenças (lepra, epilepsia...), incuráveis e/ou prolongadas, viúvas (*ovahepe*) e órfãos (*vokwahiwapo*).

De uma forma geral, os grupos são identificados também através do tipo de família. Quando se trata de uma família de mais posses e que tenha um membro deficiente, a ajuda é também diminuta. Integrar uma família destituída de melhores condições coloca o indivíduo na categoria de poder receber algum apoio. Importa referir que este apoio não é obrigatório no sentido de que a ajuda é prestada se a pessoa tiver também posses e se enquadrar nas redes de ajuda mútua. As obrigações referem-se quando se trata de relações familiares e de parentesco mais estritas e de certos ciclos de amizade.

A vulnerabilidade está também intimamente ligada às percepções de quem é pobre. Assim, entre os *Muíla*, integrar uma família que embora se apresente como tendo um número elevado de membros não se considera que seja mais ou menos vulnerável. Apesar de se ter a noção de que as mulheres representam a maior força de trabalho rural, as famílias valorizam-se pelo número de membros masculinos. Na falta destes, consideram-se indefesas e mesmo pobres (*vahepa*), passíveis de abusos, desrespeito ou indiferença.

O papel do homem, como irmão ou tio nestas sociedades, é tão relevante que pode colocar a família num patamar elevado ou inferior. Dado que se trata de uma sociedade agro-pastoril, a presença do sexo masculino é fundamental, pelas implicações que daí decorrem. Assim, o homem mais velho integrante da família é denominado *ohonghoi*, considerado o responsável, o líder ou chefe da família, embora este estatuto se alcance com a senioridade. Quantos mais elementos masculinos (*onohongoi*) tiver a família maior segurança haverá.

Na falta deles, a família pode ser colocada no nível da família pobre, das viúvas e dos órfãos. A estes atribui-se a denominação de *omapongo*, termo que se refere a pessoas desprotegidas que precisam de ajuda e/ou merecem apoio, quando não têm família. Note-se que a ausência de homens na família serve como referência para caracterizar a pobreza, pois nesta sociedade e em muitas outras de África é pobre quem não tem família, mas esta família é sempre aquela que tem homens ou pelo menos um homem. Não está aqui contemplado o homem que aparece pelo casamento, mas o que realmente pertença à linhagem (filho, sobrinho, primo, neto). Normalmente é desaconselhado ao homem desposar uma mulher membro de uma família deste tipo. Considera-se que ele assumiria não as responsabilidades e o respeito, mas estaria sujeito a todo o tipo de trabalho e de obrigações que deveriam ser dos cunhados ou outros parentes masculinos da mulher, ou seja, estaria numa posição inferior em relação aos outros homens, não gozaria de certas liberdades por ser exigida a sua presença em todas as tarefas masculinas e ainda de algum modo femininas.

As famílias que tenham um filho nestas condições referem mesmo que o tenham perdido. Ao contrário, enquanto a mulher é desposada e passa a pertencer ao grupo familiar do marido, neste contexto passa-se o contrário, pois a família da mulher poderá aproveitar-se dele.

Uma outra categoria é a dos *ovihayo* (desmazelados), atribuída àqueles que, embora não tenham muitos recursos, apresentam capacidade para trabalhar mas não demonstram organização, vontade de trabalhar, de se relacionar nas redes de ajuda mútua, de melhorar e/ou são bêbados (*ononkholwa*). São considerados por isso preguiçosos (*vokwananga*), e neste contexto não estão entre os que precisam de ajuda e apoio nem da família, nem da comunidade. Geralmente isto é notado pelo aspecto das lavras, pela qualidade do trabalho, pela organização das suas casas, e também pela participação nas tarefas de ajuda-mútua como a *ndyuluka*. Certas famílias ao anunciarem a realização de certas tarefas em que se conta com a ajuda dos outros recomendam mesmo que não se faça chegar a notícia a certos indivíduos conhecidos como *vokwananga*, por acharem que a sua presença pode não servir muito.

Os deficientes (*ovilema*) e os incapacitados, de forma geral vivem com as suas famílias ou parentes. As crianças órfãs normalmente continuam integradas nas suas famílias, mas podem usufruir da ajuda e do apoio da comunidade. É também raro encontrarem-se idosos a viverem sós. Por norma, entre os *Muila* não é possível viver sozinho sob acusação de feitiçaria. O auto-isolamento não é bem visto, nem faz parte destas sociedades. Raramente a família e a comunidade permitem que isto aconteça. Em determinados casos, há entre familiares e parentes quem se desloque para vir coabitar com os idosos, ou com as crianças, ou com a viúva. Esta função enquadra-se na manutenção e preservação dos padrões e laços sociais que permitem uma convivência salutar e evitam situações precárias e de vulnerabilidade.

Apesar de existir entre a comunidade a consciência da obrigação moral e material de fornecer assistência e ajuda aos mais vulneráveis e/ou carenciados, o nível destes cuidados é sempre limitado pela capacidade de dar de cada um. Há períodos em que as pessoas podem oferecer mais, mas há aqueles períodos críticos em que se oferece menos ou nada. Contudo, o grau de confiança é também importante. No centro das relações sociais comunitárias está o conceito de que o relacionamento pessoal durável é edificado numa série de trocas de “ofertas” (Mauss: 1996). A reciprocidade é também um “estado de dependência recíproca”, como refere Gregory (1982). Esta reciprocidade é por isso assegurada pelas relações que se estabelecem com e no tipo de redes, sejam elas intrafamiliar, grandes ou pequenas, ausentes e distantes ou presentes e constantes. Para Platteau (1991), viver num agregado familiar grande pode ser mais vantajoso que ter muitos parentes distantes. No caso dos *Muila*, e mesmo com a guerra, as famílias e os parentes evitaram tanto quanto possível o isolamento familiar esforçando-se por não deixarem ninguém desamparado.

Neste sistema de laços de solidariedade e de redes, pode-se destacar que esses laços são mais fortes ou mais fracos consoante os recursos que possuem e as ajudas que recebem, tanto na produção

como na troca e no consumo. O estabelecimento de laços constitui também uma oportunidade de os fortalecer e de os expandir, dependendo da dinâmica de cada um, do *status*, do gênero e do contexto em que se vive. Há quem dependa simplesmente para sobreviver dos próprios recursos que produz para si, enquanto outros agregam os recursos da família alargada.

CONCLUSÃO

Do estudo efectuado ressaltam-se especialmente os seguintes elementos conclusivos:

Embora as pesquisas sobre resiliência social não sejam abundantes, nas últimas décadas começa a surgir um certo interesse pela temática, designadamente na área dos Estudos Africanos.

A aplicação do conceito de resiliência é extensiva a uma multiplicidade de áreas e disciplinas afins. Nesse sentido podem-se observar as interfaces entre disciplinas aparentemente distintas através da interdisciplinaridade.

Constatou-se no mapeamento relativo à origem do conceito de resiliência que inicialmente os investigadores utilizavam a noção de invulnerabilidade o que demonstra uma ideia de resistência absoluta a qualquer adversidade e que tal concepção não corresponde à realidade. Verificou-se que o termo resiliência parece ser extremamente contextual e dinâmico devido a existência de factores que podem influenciar o processo. Assim sendo a resiliência manifesta-se diante de factores de risco.

O estudo evidenciou que o conceito de resiliência comporta várias noções para a sua compreensão. Destacam-se entre muitos a adversidade e com ela a adaptação, protecção, suporte, tensão, colapso, trauma, ameaça, ruptura, crise, risco, capital social, etc. A resiliência social suporta várias dimensões que se expressam em dinâmicas visíveis e invisíveis, de curta ou longa duração. Trata-se de estratégias utilizadas pelas populações rurais e passadas para as gerações seguintes através da experiência e da voz daqueles que as viveram ou produziram. Neste sentido salienta-se o capital social desenvolvido através de vários mecanismos regulatórios de organização e estruturação social. Destacam-se assim as formas de configuração social apreendidas no ambiente relacional e interactivo derivado da convivência criada na base de determinados valores com objectivos de interesse colectivo.

A revisão bibliográfica realizada permitiu também entender a vulnerabilidade como um conceito com um enfoque amplo relacionado com a condição social das populações, as ameaças, os perigos e o risco e reconhece a interacção de elementos sociais, económicos e biofísicos mas que está associado à resiliência. Daí que os conceitos de conflito e guerra estejam também ligados à vulnerabilidade e à resiliência. Há uma interligação dos fenómenos que proporcionam uma série de condicionalismos e resistências.

Através do conceito de resiliência social percebeu-se neste estudo que apesar de profundas alterações ocasionadas pelo intensificar da guerra, as populações rurais foram a alavanca para uma recuperação, foram impulsionadoras de novos equilíbrios. Percebeu-se que apesar da imprevisibilidade as populações mostraram capacidade de acolher o choque e reformular-se de forma sustentável.

As teorias de Elias assinaladas para orientar o estudo permitiram apreender que as populações estudadas tinham capital social institucional com capacidade de resistir e assegurar adaptações

sempre que o contexto se mostrasse adverso. As suas instituições ancoradas na ancestralidade das quais resultam longas experiências de resiliência possibilitaram sobreviver às intensas perturbações como a guerra civil associada a crises económicas e calamidades naturais.

A partir das teorias de Elias observou-se que os factores adversos conduziram a uma maior coesão social na defesa dos seus recursos e das suas famílias quando surgiram outros actores sociais nas suas localidades. Neste sentido, as relações entre estabelecidos e *outsiders* ocasionaram um receio recíproco. Os estabelecidos temendo ser espoliados, despojados ou destruídos tanto no plano individual ou colectivo, tentaram corrigir certos comportamentos dos *outsiders* e por vezes tolerando-os a fim de minimizar as discriminações e possíveis hostilidades. Do lado dos *outsiders*, no caso das populações deslocadas o temor estava ligado a uma não-aceitação por parte do grupo local, verificada por uma adaptação ou sujeição conforme o momento.

Quanto a questão do projecto político de unidade nacional estas populações acabaram por participar num projecto amplo sem hostilizarem os deslocados de guerra e os militares apesar de não terem consciência da sua participação neste projecto. A conjuntura acabou por contribuir para a construção da nação não como era seu desejo mas porque aconteceu, foi um processo inconsciente, não desejado, não previsto. De uma forma geral a guerra envolveu aspectos específicos que ameaçaram as populações da Humpata em vários sentidos (no plano económico, no plano social, no plano da convivência com os novos actores).

Constatou-se que diversas estratégias foram empreendidas para que as formas de reprodução social enraizadas na cultura local se reafirmassem como forma de consolidação da sua identidade.

O ambiente de tensão permitiu integrar e reintegrar alguns elementos *outsiders* no seio das suas famílias. Estes acontecimentos derivaram de factores imprevistos, não planificados pelas populações e decorreram em função das capacidades de apreensão dos fenómenos e da sua capacidade de respostas.

Relativamente aos estudos virados para esta região ou para esta temática continuam ainda a ser poucos. A produção recente reunida neste estudo visa preencher parte desta lacuna. Concomitantemente a reflexão empreendida permite explicitar o conjunto de práticas de produção e cultura resilientes que se constroem e se transformam numa multiplicidade de acções em continuidade e/ou com rupturas. A construção ou reconstrução dessas práticas foi visualizada pela presença de valores e padrões de conduta elaboradas para a socialização das gerações seguintes.

Partindo da ideia de que as populações rurais da Humpata estiveram expostas a uma situação adversa resultante da guerra prolongada que se estabeleceu no país reconhece-se pelo estudo feito que resistiram com algum sucesso. Ao que parece a conjuntura política foi desfavorável também para os *muila*.

Os resultados deste trabalho permitem fazer a ponte entre o quadro teórico e a experiência empírica. De facto, neste contexto e de acordo com o que se percebeu no estudo as populações rurais

não se acomodaram evitando a vulnerabilidade que as situações adversas proporcionavam. Neste sentido, pode dizer-se que mantiveram a sua resiliência através da forma como encararam no quotidiano as dificuldades, seja de fórum económico ou político, seja no contexto mais geral quando os seus padrões endógenos de regulação estiveram ameaçados. Pode dizer-se que o grau de resiliência verificou-se de diferentes formas dependendo do tempo e do tipo de ameaça a que as populações estiveram sujeitas.

Perante estes factores adversos e de acordo com o apuramento efectuado durante a pesquisa, as populações estudadas apresentaram-se inicialmente incomodadas com o surgimento dos deslocados, mas, puderam tolerar e contornar os obstáculos com as oportunidades que surgiram combinadas com a manutenção dos seus conhecimentos baseados na ancestralidade e na consuetudinarietà. Apesar do longo período de stress e independentemente de terem estado desprevenidos sobre o desenvolvimento da guerra ou do seu agravamento puderam estar preparados até certo ponto para contingências de um quotidiano tenso por vezes com maior intensidade. As estratégias elaboradas permitiram suavizar a intensidade de eventuais sintomas desestabilizadores conduzindo a mecanismos de protecção, defesa, integração e coesão com vista a prevenir a repetição de focos de instabilidade no seu seio. A luta contra os comportamentos anti-sociais registados na época caracterizada por um ambiente hostil com intolerância das normas sociais endógenas constituiu um factor de risco. Estes comportamentos afectaram os modelos sociais construtivos de um bem-estar colectivo.

Palmilhando o cômputo do trabalho pode-se perceber o tipo de configurações que se formaram durante o período em análise:

No que diz respeito à manifestação da resiliência, verificou-se, através das experiências descritas, que embora todos fossem obrigados a enfrentar acontecimentos adversos e diversificados como factores de ameaça nos seus percursos normais de vida, cada um recorreu às estratégias que mais lhes convinham. Na sequência dos acontecimentos que se verificaram neste contexto de guerra, cada um tentou e fez o que estava ao seu alcance, de acordo com as configurações e posições que em cada momento se construíram, articulando imprevisibilidades e previsibilidades.

Também neste estudo foi possível observar, através da análise das estratégias das populações, a sua própria capacidade de sobreviverem num contexto marcado pela precariedade, agravada e ampliada pela ameaça da guerra, o facto de elas poderem definir estratégias para o seu futuro, o que lhes proporcionou respostas mais estáveis e coerentes perante as exigências do quotidiano rural, principalmente no que toca às pressões dos homens e do grupo familiar em geral, tentando retirar-lhes o poder de decidir se se casavam e com quem. Esta capacidade demonstrada viabilizou a melhoria das suas situações de vida, com adequação aos seus próprios desejos e condições. As suas decisões jogaram um papel importante nos seus projectos de vida, em relação às suas diferentes situações, embora este processo se enquadre também numa experiência traumática.

A dinâmica de cada uma dessas estratégias dependeu das condições locais em que foram desenvolvidas, como alternativa à decadência e à dificuldade de diversificação produtiva que conduziram à criação, manutenção e ampliação de certas dinâmicas como a *kixikila*, o *kilapi*, a *ndyuluka*, a *cissangela*, a *kukumana*¹²⁶ e outras foram baseadas numa economia de subsistência e contribuíram em primeira instância para a sua sobrevivência; posteriormente passaram a constituir uma fonte de recursos, que lograram uma certa melhoria. Assim passou-se por vezes, e em certa medida, de uma situação de autoconsumo e produção de reservas para uma situação relativamente mais favorável. A situação da guerra evoluiu para uma integração em redes, com novas novas modalidades viradas para as permutas.

A integração nessas redes com o objectivo de busca de recursos teve aparentemente duas grandes tendências: uma reconcentração num determinado espaço e uma necessidade de novos relacionamentos. Estas tendências foram influenciadas pela geopolítica contextual e pela integração acelerada, com vista à busca de alternativas que permitiram combinar os fluxos estratégicos de redução das desigualdades e de sustentabilidade. Assim, as populações procuraram contrapor a perda do dinamismo ou “encerramento de fronteiras”, enquanto adversidade, com a manutenção da subsistência e de novas estratégias e de expedientes de sobrevivência.

A fuga às precárias condições de sobrevivência tornou-se uma preocupação para evitar viver em condições sub-humanas, onde proliferavam a miséria e a degradação humana. Por isso são observadas novas configurações como resultado da conjuntura vivida. Estas configurações vislumbram-se no fortalecimento da coesão com base na confiança e reforçam o padrão de solidariedade. Nalguns casos e em certos períodos, estas redes dispersaram-se e tornaram-se limitadas, noutros, apresentaram um grande dinamismo, em função do contexto.

A criação de alternativas para a atenuação da grave crise social funcionou numa primeira fase como minimização dos dramas sociais. As populações enfrentaram assim esses desafios que não surgiram isolados, mas de forma conjunta e sucessiva, alternando comportamentos e modos de vida que provocaram processos de reestruturação da organização familiar e comunitária.

As novas redes criadas surgiram de forma diversificada com ligações coesas, gerando teias de relações densas através da imposição e recomposição de padrões locais, influenciadas pelas proximidades parentais e de vizinhança. Nesta base, o factor decisivo para a reversão da situação foi o fim da guerra e o alcance da paz. Além das estratégias de sobrevivência vigentes, foram incorporadas outras através de diversas combinações, resultando na sua ampliação o que se associou à expansão de melhorias sociais. Esses elementos foram conjugados com uma mudança estrutural do

¹²⁶ Troca de produtos por produtos, troca de trabalhos por alimentos (comida para o trabalho) principalmente na época da seca e no período das *vitaka* – agricultura de regadio em que as populações, habitantes de zonas mais áridas e sem rios, se deslocam às outras comunidades principalmente na época da *sacha*. Trocam este trabalho por vegetais- *onombi*- de crescimento espontâneo entre as culturas semeadas.

município da Humpata (que se verificou no período da “falsa ou pequena paz”) relativamente às ofertas de emprego, livre circulação de pessoas e bens, intensificação de actividades comerciais, serviços educacionais e de saúde, abertura de bancos e fábricas.

Embora estas estruturas sejam importantes em termos de geração de emprego e rendimentos, ainda se verifica uma fraca integração produtiva local. Os seus impactos, embora atractivos, ainda estão em fase de instalação e procura de um crescimento que possa induzir a uma expansão produtiva pelo município.

Quanto ao contexto mais geral do país, e na altura da independência, não se proporcionaram condições para poder implementar com eficácia ou rejeitar fosse o que fosse. Angola ficou envolta num conflito que lhe absorveu todas as atenções, perdendo com isso a capacidade de romper, ou não, mais cedo ou mais tarde, com o modelo paternalista adoptado no início da independência, de forma tranquila, sem turbulências e pressões externas. As rupturas e perturbações sociais traduziram-se na emergência e na manutenção do sistema de assistência paternalista, modelo que se adaptou com maior facilidade a contextos sociais de cariz colectivista, marcados pela maior importância da família e do grupo face à debilidade ou ausência do Estado-providência. A guerra, porém, tornou os contextos socialmente mais precários.

Pode considerar-se que o processo angolano pós-independência nasceu indissociavelmente ligado à gestão dos efeitos da guerra, em que as populações rurais foram e são tributárias das circunstâncias do seu nascimento. A guerra constituiu o seu factor de estruturação. Sustentamos que neste particular contexto histórico, a sua sobrevivência constituiu a legitimação de uma organização social propícia a emergências, em que a segurança alimentar também foi influenciada pelo espectro do retorno à guerra.

Apesar da presença dos novos actores (militares e populações deslocadas), das dificuldades, das tensões e dos relacionamentos produzidos que se traduziram num aparente melhoramento das condições de vida, as populações rurais *muíla* continuaram a depender quase exclusivamente do seu empenho nas tradicionais estratégias e dinâmicas que sustentam a actividade agro-pastoril.

Uma das práticas tradicionais mais afectadas pela guerra é a relacionada com a criação de gado, pelas circunstâncias já analisadas. Culturalmente, os *Muíla* entendem que acumular gado sempre se constituiu no seu objectivo principal; na sua óptica, quanto maior quantidade de cabeças de gado bovino, maior riqueza, podendo obter mais mulheres, mais lavras, família e parentesco alargados e ainda mais capacidade de resistir às adversidades e impedir a vulnerabilidade. A estratégia de criação e acumulação de gado assegurava, além da sobrevivência, a habilidade de participar com maior flexibilidade em cerimoniais e rituais colectivos e individuais.

A posse de gado estabelecia o nível de respeito e o próprio *status*. A destruição maciça e o roubo do gado surgiu como um novo legado, penoso e ‘*stressante*’, para as comunidades rurais no período da guerra. No contexto de guerra que se viveu, também a força dos laços sociais foi influenciada pela

severidade de devastações que aconteceram na comunidade. Registaram-se neste período de guerra ligeiras tendências de crescimento na realização das práticas tradicionais, embora não se registem actualmente alterações consideráveis em termos das actividades preferidas na produção agro-pastoril. Apesar da influência, das tendências de vulnerabilidade, os padrões das actividades colectivas baseadas nas relações de amizade e vizinhança entre os membros das comunidades continuam a ser accionados conforme se mostre necessário.

Sendo assim, e apesar de uma aparente progressiva alteração dos valores tradicionais que norteavam a convivência das comunidades rurais, a orientação para a colectivização das suas actividades mantém-se, como a troca de mão-de-obra, ajuda mútua e cooperação. Entre as práticas tradicionais regulatórias que também sofreram alteração está a instituição do *alembamento*, devido à introdução monetária e também à modernidade/globalização.

O *alembamento* actualmente incorpora novos elementos, como as bebidas não tradicionais, o vestuário e o dinheiro em substituição do gado. O valor monetário solicitado é sempre calculado em função do preço do boi no mercado. Assim, é possível repor e reconstruir o capital social, já que estes mecanismos que orientam a prática do *alembamento* envolvem diálogo, cooperação, entreajuda e solidariedade. Resulta deste facto que, o valor recebido normalmente é reservado para aquisição de uma nova cabeça de gado. Temporariamente, esta rez irá aumentar o rebanho, pois que a sua função não se limita só ao *alembamento*. A instituição do *Ehiko* (*Efuko*, *Efiko*) exige no seu cerimonial a presença de um boi, ou mais, dependendo do *status* da família da jovem a ritualizar. Neste caso, o boi recebido do *alembamento* poderá colmatar a perda daquele utilizado para o *Ehiko*. Neste sentido, o *alembamento* reforça as estratégias de minimização de riscos.

Deste modo, o boi enquanto vivo circula entre vários estábulos, várias aldeias e vários possuidores, dado que cumpre imensas funções. Como se constatou no estudo, a sua última função é o abate, que se cumpre quase sempre no seu último tempo de vida. O boi abate-se quando é extremamente necessário, isto é, se estiver doente e/ou se for velho. Só os grandes criadores se podem dar ao luxo de abater um vitelo ou uma fêmea para cumprir funções menores. A preservação das fêmeas é muito importante para a reprodução, desde que se possuam os pares necessários para a lavoura. Na detecção de qualquer desequilíbrio no rebanho recorre-se à troca ou à venda/compra.

Além disso, foi também observado em determinadas famílias que a obrigação do tio materno do noivo se responsabilizar totalmente por este compromisso foi alterada. Essa função passou para o noivo podendo eventualmente, beneficiar de alguma ajuda dos seus parentes e familiares. Actualmente é comum considerar que o indicador de bem-estar corresponde à posse de dinheiro. Embora os detentores de gado sejam igualmente prestigiados, os detentores de dinheiro surgem como os que mais se destacam quando se trata de pretender uma rapariga nas zonas rurais. O possuidor de gado é tido também como tendo muito dinheiro, por isso, ter gado e ter lavras produtivas é o mesmo que ter dinheiro.

A Humpata constituiu um dos poucos contextos etnográficos em que se configurou a inserção transcultural das relações sociais como no caso das relações matrimoniais. Alguns factores surgem com especial singularidade, nomeadamente a sua profunda ligação ao elemento natural, pois que os indivíduos instituem o ambiente e o ambiente institui as pessoas, numa interacção constante, numa implicação contínua mútua. No decurso da guerra, e quando se deu o surgimento dos deslocados, entre os *Muíla* ninguém se intitulou dono de qualquer floresta, rio ou território, concepção que prezam demonstrar. As populações apenas referiam a sua pertença ao território, mas que este pertencia a Deus e que era governado pelo Estado, como gestor do território. A água, tal como a terra, era de todos porque tinham sido produto de Deus (*Huko*), assim como a floresta e o próprio território. Assim, qualquer regulação pelas entidades estatais para benefício dos deslocados era difícil de entender por parte dos *Muíla*, mas atendendo ao contexto de guerra e à intermediação das autoridades tradicionais, foi possível atenuar ou afastar qualquer tipo de agravamento de tensão neste aspecto. Contudo, consideravam sempre injusta a configuração que a forma de regulação tomou ao delimitar áreas militares e para os deslocados.

A complicação estava também na dificuldade em perceber a distância que se relacionava com a acessibilidade a determinados sítios em determinados períodos de tempo. Limitados os acessos, a ideia da necessidade de se afastarem ou procurarem contornar essa situação era-lhes desconfortável, pois que ao adoptar tal procedimento todos os códigos se alteravam, constringendo-os de tal modo que se tornavam “peixe fora de água”. Este constringimento estava associado a uma sociedade que assentava todo o seu saber na iliteracia. Importavam-se com as luas, os ventos, as chuvas que consubstanciam a erudição dos povos agro-pastoris, de forma imbricada com o seu meio. Isto desequilibrava as referências espaciais, tangíveis, multi-situadas e com espaços que embora reais estão também situados num plano místico. Espaços que ninguém concretamente sabia indicar onde ficam nem qual a distância a que se encontram.

Para as populações *muíla*, agro-pastoris, localizar novos espaços para apascentar o gado constituiu um constringimento e um passo para a tomada de novas decisões. Fugir dos militares e das armas para proteger o seu armentio foi uma opção que nem sempre foi eficaz. Tratava-se de encontrar, em primeira instância, local adequado para posterior mudança; em segunda instância, reunir determinados requisitos para satisfazer o mundo das forças dos “actores invisíveis”, numa dimensão mística.

Os *Muíla* consideram que, nas circunstâncias do contexto estudado, “viver noutra espaço é viver noutra tempo”. Por isso, há que satisfazer os *nohande* com os requisitos pré-estabelecidos pelas gerações passadas. Não se podem enquadrar num desfasamento das referências tradicionais actuando sempre sem planificação. Podem conseguir fazê-lo obedecendo sempre à imposição das regras, evitando assim os desconfortáveis infortúnios que possam vir a surgir. Podem vir a estabelecer interacções mais eficazes com os novos “ocupantes”, uma vez que os acontecimentos são

irreversíveis e deixam marcas importantes. Partem do princípio de que os laços entre todos adensam o espírito cooperativo e participativo.

As redes linhageiras tiveram alguma importância para tentar encontrar novos espaços e enquadrá-los. Neste processo, não faltaram os rituais obrigatórios. Montar um novo *eumbo* por razões “forçadas” é, para estas comunidades, um grande constrangimento. Não basta encontrar um novo espaço. Cada elemento do *eumbo* deve encontrar também o seu novo espaço. O *cioto*, o *hambo*, a *vilimba*, o *civo* e outros elementos não são edificados sem obedecer aos preceitos da *umbanda*, dos *nohande* e dos *nganga*. Por outro lado, obedecem às posições do nascer ou pôr-do-sol, ou seja, este/oeste, norte/sul. Sem cumprir estas funções ritualistas, o *eumbo* é vulnerável, o seu agregado não está seguro, assim como o seu armentio.

Se por um lado o contexto se tornou, até certo ponto, tenso e desconfortável, viabilizou relacionamentos interculturais, implicando tolerância e compreensão entre as partes. Também pelo lado dos *Muíla*, não era desejável o desprestígio da comunidade como “povo da terra” (*vocilongo*) face aos “outsiders” (*ovatilili*). Afinal, receber as “visitas” com educação e respeito constitui a base para um bom relacionamento.

BIBLIOGRAFIA

- Abbott, Admiral Sir Peter (1996), "The Maritime Component of British and Allied Military Strategy", *RUSI Journal*, CXLI, (6), pp. 6-12.
- Abramovay, Miriam *et al* (2002), *Juventude, violência, e vulnerabilidade social na América Latina: Desafios para Políticas Públicas*. Brasília, UNESCO e BID.
- Adams, Cristina (2000), "As populações caçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar", *Revista de Antropologia*, XLIII, (1), pp. 145-182.
- Adger, W. Neil (2003), "Building Resilience to Promote Sustainability: An agenda for coping with globalisation and promoting justice", *IHDP Update*, II, pp.1-3.
- Adorno, Theodor (1988), *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70.
- Ahmed, Akbar S. (1984), "Hazarawal: Formation and structure of District Ethnicity in Pakistan", em David Maybury-Lewis (org.), *Prospects for Plural societies: 1982 Proceedings of the American Ethnological Society*, Washington, D.C., American Ethnological Society.
- Alihanga, Martin (1976), *Structures Communautaires Traditionnelles et Perspectives Coopératives dans la Société algovéenne (Gabon)*, Rome, Université Pontificale Grégorienne.
- Almeida, João de (1936) *Sul de Angola: Relatório de um Governo de Distrito (1908-1910)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Almeida, João Ferreira de (1984), "Classes sociais, votos e poder: Um espaço camponês", *Análise Social*, XX, (84), pp. 583-620.
- Altuna, Raul Ruiz de Asúa (1985), *Cultura Tradicional Banto*, Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Alvarez, Albert Roca (2002), Capital Social y Desarrollo en las Comunidades Africanas, ¿Reto o Espejismo? *Studia Africana. Revista Intercuniversitária d'Estudis African*, 13, pp. 5-17.
- Alves, José Eustáquio Diniz. " 'O choque de civilizações' versus Progressos civilizatórios". em Andre Junqueira Caetano *et al.* (org) *Dez anos do Cairo – Tendências da fecundidade e direitos reprodutivos no Brasil*. Campinas (Online).
- Disponível em: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/livro_dezanos.pdf.
- Andjembé, Leonard (2006), *Les sociétés gabonaises traditionnelles: Système économique et gouvernement*. Paris, L'Harmattan.
- Andrade, Fernanda Maria Mendes de (2009), *O Cuidado Informal à Pessoa Idosa Dependente em Contexto Domiciliário: Necessidades Educativas do cuidado principal*. Dissertação de Mestrado em Educação para a Saúde. Braga. Universidade do Minho - Instituto de Educação e Psicologia.
- Anstee, Margaret Joan (1996), *Orphan of the Cold War: The Inside Story of the Collapse of the Angolan Peace Process-1992-93*. Reino Unido, Palgrave Macmillan.
- Anstee, Margaret Joan (1997), *Órfão da guerra fria. Radiografia do colapso do processo de Paz Angolano, 1992/1993*, Porto, Campo das letras Editores S. A.
- Antoniazzi, Adriane S. *et al* (1998), "O conceito de Coping: uma revisão teórica". *Estudos de Psicologia (Natal)*, III, (2), pp. 273-294.
- Antonovsky, Aaron e Talma Sourani (1988), *Unraveling the mystery of health*. San Francisco, Jossey-Bass.

- Araújo, Maria das Graças F. de (2009), *Pequenas Romarias para Pequenos Santos: Um estudo sociológico sobre o dia dos finados*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Belo Horizonte. Universidade Católica de Minas Gerais.
- Areia, Manuel Iaranjeira de Rodrigues (1974), *Estrutura Mágico-Religiosa de Uma Triologia Tradicional nas Populações de Angola*. Lisboa. Instituto de Alta Cultura.
- Armiño, Karlos Pérez de (1997), *Guia de Reabilitação Pós-Guerra. O Processo de Moçambique e a Contribuição das ONG*. Bilbao, Hegoa.
- Arrow, Kenneth J. (2000) "Observations on social Capital". Partha Dasgupta e Ismael Serageldin (eds.) *Capital Social: A Multifaceted Perspective*, (pp. 3-5), Washington DC. World Bank.
- Autés, Michel (2004), "Três Formas de Desligadura", em Saul Karsz (org.), *La Exclusión: Bordeando sus Fronteras. Definiciones y Matices*, Barcelona, Gedisa.
- Baião, Mirian R. e Suely F. Deslandes (2006), "Alimentação na gestação e puerpério", *Revista de Nutrição*, XIX, (2), pp. 245-253.
- Baliamoune-Lutz, Mina e McGillivray, Mark (2008), *State fragility-Concept and Measurement*. Research Paper n.º 4.
- Barber, Benjamin R. (2005), *O Império do Medo. Guerra, Terrorismo e Democracia*, Rio de Janeiro, Editora Record.
- Barlach, Lisete (2005), *O que é resiliência humana? uma contribuição para a construção do conceito*, Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, São Paulo, Universidade de São Paulo - Instituto de Psicologia.
- Barreto, Adalberto (2005), *Terapia Comunitária Passo a Passo*, Fortaleza, Gráfica LCR.
- Barrica, José Marcos (2010): *Resiliência, inteligência emocional e apoio social: bases para a reintegração psicossocial dos portadores de deficiência física em Angola*. Dissertação de Doutorado em Psicologia Evolutiva, San Martín, Universitat de València.
- Barros, Sebastião Amoêdo de (1997), "A Resiliência da Cultura". *Biblioteca Online de Ciências da Comunicação*, (Online).
Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/barros-amoado-Resiliencia-Cultura.pdf>.
- Barth, Frederick (1998), "Grupos étnicos e suas fronteiras em Poutignat", em Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs.), *Teorias da Etnicidade*, São Paulo, UNESP.
- Barth, Fredrik (1988). "Análise da cultura nas sociedades complexas". *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Bastos, Cristiana (2009), "Maria Índia ou a fronteira da colonização: Trabalho, Migração e Política no planalto sul de Angola". *Horizontes Antropológicos*, XV, (31), pp. 51-74.
- Beck, Ulrich (2006), *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Becker, Dinizar Firmiano (1999), "Sustentabilidade: Um novo (velho) paradigma de desenvolvimento regional". Dinizar Firmiano Beker (org). *Desenvolvimento Sustentável: Necessidade e/ou Possibilidade?* Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- Begossi, André (2000), "Resilience and Neo-Traditional Populations: The Caiçaras (Atlantic Forest) and Caboclos (Amazon, Brasil)", em Fikret Berkes e Carl Folke (orgs.), *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beinstein, Jorge (2005), "Pensar a decadência. O conceito de crise em princípios do século XXI", (Online).
Disponível em: http://resistir.info/argentina/beinstein_crise_decadencia.html

- Berger, Peter L. e Thomas Luckmann (2004), *A Construção Social da Realidade*, Lisboa, Dinalivro.
- Berkes, Fikret e Carl Folke (2000), *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Berkes, Fikret *et al* (2003), *Navigating Social-Ecological Systems: Building Resilience for Complexity and Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bertrand, Didié (1997), “Santé Mentale et Problématique Culturelle: Le voyage de guérison de Khmers de France au Cambodge”. *Cahier Santé*, VII, (5), pp. 330-334.
- Blakie, Piers *et al.* (1994), *At risk : Natural hazards People’s vulnerability and Disasters*. London Routledge.
- Blaikie, Piers *et al* (1996), “Vulnerabilidad: El Entorno Social, Político y Económico de los Desastres”. *Red de Estudios Sociales en Prevención de desastres en América Latina*, (Online).
- Disponível em: http://www.desenredando.org/public/libros/1996/vesped/vesped-todo_sep-09-2002.pdf
- Boholm, Åsa (2003), “The Cultural Nature of Risk: Can there be an Anthropology of Uncertainty?”. *Ethnos*, LXVIII, (2), pp. 159-178.
- Boltanski, Luc (1989), *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro. Graal.
- Bosire, Lydiah Kemunto (2006), “Grandes Promessas, pequenas realizações : Justiça Transicional na África Subsaariana”, *SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos*. III, (5), pp. 70-109.
- Botelho, Tarcisio R. (2004), “Estratégias Matrimoniais entre a População livre de Minas Gerais. Catas Altas do Mato Dentro, 1815-1850”, *XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. ABEP. Caxambú.
- Bourdieu, Pierre (1983), “Le Capital Social: Notes Provisoires”. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, XXXI, (1) pp. 2-3.
- Bourdieu, Pierre (1988), *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.
- Boudieu, Pierre (1989), *La noblesse d’Etat*. Grandes écoles et *esprit de corps*. Paris. Les Editions Minit.
- Bourdieu, Pierre (1996), *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, Campinas, Papirus.
- Bourdieu, Pierre (1998) A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: Nogueira, M. A. e Catani Afrânio (orgs). *Escritos de educação*. Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*. *Trans Richard Nice*. Cambridge, U.K.: Polity.
- Bourdieu, Pierre e Jean-Claude Passeron (1970), *A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino*. Lisboa, Editora Veja.
- Bowles, Samuel e Herbert Gintis (2000), “Reciprocity, Self-Interest and the Welfare State”. *Nordic Journal of Political Economy*, XXVI
- Boxer, Charles Ralph (1997), *A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica*. Lisboa. Livros Horizonte.
- Brandão, Carlos (1986), *Identidades e Etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- Brito, Iris de (2008), “A Economia dos Conflitos Violentos em África”, *Africanologia - Revista Lusófona de Estudos Africanos*, (Online), 1 (1).
- Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/africanologia/article/view/953>
- Brito, Raquel C. e Sílvia H. Koller (1999), “Desenvolvimento Humano e Redes de Apoio Social e Afectivo”, em Alysso Massote Carvalho (org.), *O mundo social da criança: Natureza e cultura em acção*. São Paulo. Casa do Psicólogo.
- Braudel, Fernand (1983), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. Lisboa, Dom Quixote.
- Bruzantini, Beatriz de Miranda (s/d), *Viva a Liberdade! As festas e as resistências dos Trabalhadores rurais na zona da mata de Pernanbuco*. Brasil. (online)
- Disponível em lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/brusantin.pdf.

- Bruzon, V (1994), "Les Pratiques du feu en Afrique Subsaharienne: Exemples des Milieux Savanicoles de la Centrafrique e de la Côte d'Ivoire", em Chantal Blanc-Pamard e Jean Boutrais (Eds.). *Dynamiques des Systèmes Agraires: a la croisée des Parcours: Pasteurs éleveurs, cultivateurs* (pp. 148-162). Paris. ORSTOM.
- Cabrero, Gregorio R. (1988), *La Integración Social de Drogodependientes*, Madrid. Ministerio de Sanidad y Consumo - Delegacion del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas. Madrid.
- Cajarabille, Victor M. L. (2002), "Papel das Marinhas no âmbito da política externa dos Estados". *Cadernos Navais*, 2.
- Camará, C. Nenekhaly (1961), "A Propos des Ancestres Africaines de L'Homme". *Recherches Africaines*. 3.
- Camarotti, M. H. et al. (2005), *Terapia Comunitária: Relato de Experiência de Implantação em Brasília - Distrito Federal*, (Online).
Disponível em: <http://www.mismecdf.org/pdf/relato%20de%20experiencia%20df.pdf>.
- Campanhola, Clayton e José Graziano da Silva (2000), "Desenvolvimento local e a democratização dos espaços rurais", *Caderno de Ciência e Tecnologia*, XVII, (1), pp. 11-40.
- Camps, Victoria (2001), *O Século das Mulheres*, Lisboa, Editorial Presença.
- Capra Fritjof (2000), *A Teia da Vida*. São Paulo, Cultrix.
- Cardona, Omar D. (2001), "La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo. 'Una crítica y una revisión necesaria para la gestión'", (Online). Disponível em: <http://www.desenredando.org/public/articulos/index.html>.
- Carter, Rebecca L. (2007), "Understanding Resilience through ritual and Religious practice: Na Expandede Theoritichal and Ethnographic Framework". Summer Academy on Social Vulnerability Megacities, (Online).
Disponível em <http://www.ehs.unu.edu>.
- Cascudo, Luís da Câmara (1978), "Tradições populares da Pecuária Nordestina". *Meleagro*. Rio de Janeiro. Agir Editora.
- Carvalho, Isabel Estrada (2005), "Poder Local na África Lusófona. Da Herança Centralista Colonial e Pós - Independência aos Desafios da Descentralização", em Teresa Cruz Silva et al (orgs.), *'Lusofonia' em África. História, Democracia e Integração Africana*, Dakar, CODESRIA.
- Carvalho, Maria do Carmo Brant. (2003), "Famílias e Políticas Públicas", em A. R. Acosta e M. F. Vitale. (orgs.), *Família: Rede, Laços e políticas Públicas* (pp. 269-274), São paulo, IEE-PUC.
- Carvalho, Paulo Horácio de (2004), *Exclusão Social em Angola. O caso dos deficientes físicos de Luanda*, Dissertação de Doutoramento em Sociologia, Lisboa, ISCTE.
- Carvalho, Paulo Horácio de (2008), "Acesso à instrução como factor de desenvolvimento humano em Angola", comunicação apresentada na 1.ª Conferência Internacional *Angola: Ensino, Investigação e desenvolvimento*, Universidade do Minho, 15 a 17 de Maio, Braga.
- Casal, Adolfo Yáñez (1988), "A crise da produção familiar das aldeias comunais em Moçambique", *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 8-9, pp. 157-191.
- Casal, Adolfo Yáñez (1995), "A Violência em África. Da Guerra primitiva à Guerra Civil em Moçambique. A Violência como facto social total", em *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História em África*, Lisboa, Linopazas.
- Casal, Adolfo Yáñez (2005), *Entre a Dádiva e a Mercadoria. Ensaio de Antropologia Económica*. Damaia, Edição do autor.

- Castel, Robert (1991), “De L’indigence à l’exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle”, em Jacques Donzelot (org.), *Face à l’exclusion, le modèle français*, Paris, Éditions Esprit.
- Castells, Manuel (2002), *A Sociedade em Rede*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, Manuel (2003), *A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura. O poder da Identidade* (vol. II), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castelo, Cláudia. (2007) *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole*. Porto: Afrontamento.
- Cepik, Marco (2001), “Segurança Nacional e Segurança Humana: Problemas Conceituais e Consequências Políticas”, *Security and Defense Studies Review*, I, (1), pp. 1-19.
- Certeau, Michel de (1984), *L’écriture de l’histoire*, Paris, Éditions Gallimard.
- Certeau, Michael de (1998), *A Invenção do quotidiano. Artes de Fazer*. Petrópolis. Vozes.
- Chartier, Roger (1995), “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”. *Estudos Históricos*, VIII, (16), pp. 179-192.
- Chauí, Marilena H. (2000), *Convite à Filosofia*, São Paulo, Ed. Ática.
- Cherckaoui, Mohamed (1994), *Sociologia da Educação*. (2.^a Edição), Mem Martins, Publicações Europa América.
- Chonchol, Jacques (2005), “A soberania alimentar”. *Estudos Avançados*, XIX, (55), pp. 33-48.
- Coelho, France M. G. e Maria I. Vieira Botelho (2009), “Memória, terra, dissensões e identidade: as duras penas de uma conquista”. *Contemporâneos - Revista de Artes e Humanidades*, 4. (Online).
Disponível em: <http://www.rvistacontemporaneos.com.br>.
- Collier, Paul (1998), “Social Capital and Poverty”, Social Capital Initiative Working Paper Series, (Online).
Disponível em: <http://www.worldbank.org/socialdevelopment>
- Cooley, Charles Horton (1897), “The Process of social Change”, *Political Science Quarterly*, XII, (1), pp. 63-81.
- Cooley, Charles Horton (1963), *Social Organization: a Study of the larger Mind*. New York, Scribner’s Sons.
- Correa-Lugo, Víctor (2009), “Género y Acción Humanitaria”, em Estefanía Bayón e Nava Abad, (coords.), *Universidad, Género y Desarrollo: Nuevas Líneas de Investigación en Género y Desarrollo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- Corrêa, Roberto Lobato (2006), “Espaço: Um conceito chave na geografia, em Iná Elias Castro *et. al.* (orgs.), *Geografia: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro. Bertrand*
- Correia, Pedro Pizarat (2012) “ Angola, da Jóia da Coroa do Império ao Rubicão da descolonização”. *APH-Circular de Informação* , 82. (Online).
Disponível em http://www.aph.pt/docs/misc/Circular_82.pdf.
- Coser, Lewis A. (1968), “Conflict Social Aspects”, em David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan.
- Costa, Leopoldo (2011), “O Boi no folclore Brasileiro”. *Stravaganza*, (Online)
Disponível em stravaganzastravaganza.blogspot.com/.../o-boi-no-folclore-brasileiro.
- Costa, Celnia Teresinha Bastos de Paula (2009), *Vulnerabilidade e Resiliência de População Transferida de Área de Risco Ambiental para Área Urbanizada- Região Noroeste de Goiânia-Go*. Dissertação de Mestrado em Ciências Ambientais e da Saúde. Universidade Católica de Goiás.
- Costa, Ana Bénard (2005), “Género e Poder nas famílias da periferia de Maputo”. *Lusotopie*, XII, (1-2), pp. 203-216.

- Costa, Abel Cabral (1984), *Elementos de Estratégia – apontamentos para um Curso*. Lisboa. Pedrouços: Instituto de Altos estudos Militares.
- Costa, João P. O. e Teresa Lacerda (2007), *Interculturalidades na Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII)*, Lisboa, ACIDI.
- Coquery-Vidrovich, Catherine (1985); *Afrique Noire: Permanences et Ruptures*, Paris, Payot.
- Coulon, Alan (1995), *Etnometodologia*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Couto, Maria C. P. de Paula (2005), *Factores de Risco e de Protecção na Promoção de Resiliência no Envelhecimento*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Porto Alegre, UFRGS
- Couto, Carlos Ferreira (2001), *Estratégias Familiares de Subsistência Rurais em Santiago de Cabo Verde*, Lisboa, Instituto da Cooperação Portuguesa.
- Couto Abel Cabral (1989) – *Elementos de estratégia – Apontamentos para um curso* (vol. II). Lisboa, Instituto de Alto Estudos Militares.
- Coutu, Diane L. (2002), “How Resilience Works”, *Harvard Business Review*, LXXX, (5), pp. 46-55.
- Cowan, Philip A. *et al* (1996), “Thinking about risk and resilience in families”, em E. M. Hetherington e E. A. Blechman (eds.), *Stress, coping and resiliency in children and families* (pp. 1-38), New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Cuddy, Amy J. C. e Susan T. Fiske (2002), “Doddering but Dear: Process, Content, and Function in Stereotyping of Older Person”, em Todd Nelson (ed.), *Ageism: Stereotyping and Prejudice Against older Persons* (pp. 3-26), Cambridge, Bradford Book.
- Cusson, Maurice (2007), *Criminalidade*, Cruz Quebrada, Casa das letras.
- Cyrułnik, Boris (2003), *Resiliência. Essa Inaudita Capacidade de Construção Humana*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Daily, Gretchen C. e Paul R. Ehrlich (1992), “Populations, Sustainability, and Earth’s Carrying Capacity: A framework for estimating population size and lifestyles that could be sustained without undermining future generations”. *BioScience*, 42, pp. 761-771.
- Dasgupta Partha e Serageldin, Ismail (2000), *Social Capital: A Multifacet Perspective*. Washington, DC: World Bank.
- Deschamps, Hubert (1970), *Les religions de L’Afrique Noire*. Paris P.U.F.
- Dejours, Christophe (1990), *A loucura do Trabalho: estudo de psicoterapia do trabalho*. São Paulo. Editora Cortez.
- Dejours, Christophe e Janet Col (1994), *Psicodinâmica do Trabalho: Contribuições da Escola Dejouriana à Análise da Relação Prazer, Sofrimento e Trabalho*, São Paulo, Atlas.
- Dell’Aglío, Débora Dalbosco (2000), *O Processo de coping, institucionalização e eventos de vida em crianças e adolescentes*, Dissertação de Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento. Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Del Priori, Mary (2007), “Magia e Medicina na Colônia: O corpo Feminino”, em Mary Del Priore (org.). *História das Mulheres no Brasil*. (pp. 78-114), São Paulo. Contexto.
- Devereux (1970), *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Dias, Eduardo Costa (2005), “Da escola Corânica Tradicional à escola Árábica; um Simple Aumento de qualificação do Ensino Muçulmano na Senegâmbia?”, *Caderno de Estudos Africanos*, 7-8, pp. 125-155.
- Dias, Eduardo Costa (1996), *Sistema Agrário dos Mandinga de Catuboe (Guiné-Bissau) Memória, Saber, Poder e Representação Social*, Dissertação de Doutorado em Antropologia Social. Lisboa, ISCTE.

- Dias, Eduardo Costa (2010), “Do Estado colonial ao estudo pós-colonial”. *Janus*. Anuário das Relações Exteriores. Lisboa
- Dirks, Robert (1980), “Social Response during Severe Food Shortages and Famine”. *Current anthropology*. XXI, (1), pp. 21-44.
- Dovers, Stephen R. e John W. Handmer (1992), “Uncertainty, Sustainability and change”. *Global Environmental Change*. II, (4), pp. 262-276.
- Dovers, Stephen R. e John W. Handmer (1993), “Contradictions in Sustainability”. *Environmental Conservation*, XX, (3), pp. 217-222.
- DRP – Diagnostico Rural Participativo (2009), *Comunidades de Pastores dos Corredores de Transumancia. Províncias de Huila, Namibe e Cunene*. MAAP-CPCT ADRA- Antena Huila
- Durkheim, Émile (1989), *As formas Elementares da Vida religiosa: O sistema totémico na Austrália*. São Paulo, Paulus.
- Durkheim, Émile (1984), *Sociologia, Educação e Moral*. Porto. Rés
- Elias, Norbert (1993), *O processo civilizador* (vol. II), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Elias, Norbert (1994), *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. (vol. I), Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- Elias, Norbert (2005), *Introdução à Sociologia*. Lisboa, Edições 70.
- Elias, Norbert (2006a) *Ensaio & Escritos. Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Elias, Norbert (2006b), *O Processo Civilizacional. Investigações Sociogenéticas e Psicogenéticas*, D. Quixote, Lisboa.
- Elias, Norbert e John L. Scotson (2000), *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Ellis, Frank (2000) *Rural livelihoods and diversity in developing countries*. Oxford: Oxford University Press
- Engberg_Pedersen, L.; Louise Andersen e Mark McGillivray (2008), “Fragile Situations – Current Debats and Central Dilemmas”, *Relatório n.9*.
- Enzensberger, Hans Magnus (1998), *Perspectivas da Guerra Civil*, Lisboa, Relógio D’Água.
- Esterman (1971), *Cinquenta Contos Bantos do sudoeste de Angola*. Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Esterman, Carlos (1960), *Etnografia do Sudoeste de Angola – Os Povos não bantos e o grupo Étnico Nhaneca-Humbi*. (vol. II), Lisboa. Junta de Investigação do Ultramar.
- Esterman, Carlos (1956), *Etnografia do sudoeste de Angola*. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar.
- Esterman, Carlos (1983) *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro): Coletânea de Artigos Dispersos*. Lisboa. Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Eswaran, H. (1994), “Soil Resilience and Sustainable Land Management in the Context of Agenda 21”, em D. J. Greenland and István Szabolcs (eds.), *Soil Resilience and Sustainable Land Use* (pp. 21-32), Oxford shire e Wallingford, CAB International.
- Fátima, Maria de (2005), *Famílias, estratégias de sobrevivência e políticas públicas de combate à pobreza. O caso do município da Humpata, província da Huila, Angola*, Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Lisboa, ISCTE.
- Feliciano, José Fialho (1996), “Empresários e Memória Social: Percursos em Moçambique 1983-93”. *Economia Global e Gestão*, II, pp. 23-44.
- Fernandes, A. Teixeira (2005), “Processos e Estratégias de Envelhecimento”. *Sociologia*. 15. Porto, pp. 223-247.

- Fernandez, Alicia (2001), *O saber em jogo: a psicopedagogia propiciando autorias de pensamento*. Porto Alegre, Artmed Editora.
- Ferreira, Manuel Ennes (1995), “La Reconversion Économique de la *Nomenklatura* Pétrolière”. *Politique Africaine*, 57, pp. 11-26.
- Ferreira, Manuel Ennes (1999), *A Indústria em tempo de Guerra Angola (1975-1991)*, Lisboa, Ed. Cosmos e Instituto de Defesa Nacional.
- Ferreira, Patrícia Magalhães (2005b), “Justiça e Reconciliação Pós-Conflito em África”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7-8, pp. 7-29.
- Figueiredo, António Manuel e Carlos S. Costa (1986), *Do Subdesenvolvimento*. Porto, Afrontamento.
- Ferreira, Patrícia Magalhães (2010), “Fragilidade do Estado em África”. *Janus - Meio Século de Independências Africanas*. 13, pp. 132-133.
- Filho, Vidal Varela (1993), *Os pólos da Questão - Administrando Conflitos nas Organizações Contemporâneas*, São Paulo, Saraiva.
- Fine, Ben (2001), *Social Capital versus Social Theory, Political Economy and Social Science at the Turn of the Millenium*, Londres, Routledge.
- Fine, Ben (2002), “Não é Social, não é o Capital e não é da África”. *Studia Africana*, 13, pp. 18-33.
- Firmino, Gregório (2008), “ Nomes dos Vatonga de Inhabani: entre a ‘Tradição’ e a ‘Modernidade’”. *Etnografia*. 12 (1), pp. 129-141.
- Firmino, Gregório D. (2004), “A Nativização do Português em Moçambique”, em Clara Carvalho e João de Pina Cabral (orgs.), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Florêncio, Fernando (2010), “No reino da Toupeira. Autoridades tradicionais do M’Balundu e o Estado angolano”, em: Florêncio, Fernando, et al, *Vozes do universo rural. Reescrevendo o Estado em África*, Lisboa. Centro de Estudos Africanos/ISCTE-IUL e Gerpress.
- Florêncio, Fernando (2008), “Autoridades Tradicionais Vandau de Moçambique: O regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect-rule?” *Análise Social*. XLIII (2), pp. 369-391.
- Foucault, Michel (2002), *Em defesa da Sociedade*. S. Paulo. Martins Fontes.
- Frankl, Viktor Emil (1992), *A presença ignorada de Deus*. São Leopardo e Petrópolis, Editora Sinodal e Vozes.
- Frankl, Viktor Emil (2000), *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no Campo de Concentração*. São Leopardo e Petrópolis, Editora Sinodal e Vozes.
- Frankl, Viktor Emil (1997), *Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no Campo de Concentração*. São Leopardo e Petrópolis, Editora Sinodal e Vozes.
- Freitag, Barbara (1985), *Piaget: Encontros e Desencontros*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro
- Gadamer, Hans-George (1996), *The Enigma of Health*. Cambridge, Polity Press.
- Galizoni et. al. (2007), “Água e Aglomeração Espacial da População rural do alto Jequitinhonha”. Daniel Joseph Hogan. (org.), *Dinâmica Populacional e mudança ambiental: Cenários para o Desenvolvimento Brasileiro* (pp. 205-222) Campinas. Unicamp.
- Galizoni e Ribeiro (2011), *Bem Comum e Normas Costumeiras: a ética das águas em comunidades rurais de Minas Gerais*. Ambiente e Sociedade. Campinas. XIV. (1), pp. 77-94. (Online). Disponível em <http://www.Scielo.br/pdf/asoc/v14n1/a05/1.pdf>.
- Giddens, Anthony (1991), *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo.
- Giddens, Anthony (2002), *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- Giddens, Anthony (1997), A vida em uma sociedade pós-tradicional. Beck Ulrich; Giddens, A. e Lash, S. (eds.), *Modernização Reflexiva*. São Paulo: UNESP.
- Giddens, Anthony (2000), *Sociologia* Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Giddens, Anthony (2005), *Sociologia*. Porto Alegre. Artmed.
- Glanville Jennifer L. e Bienenstock, Elisa Jayne (2009), A Typology for understanding the among diferente forms of Social Capital. *American Behavioral Scientist*. LII (11) pp. 1507-1530.
- Godoy, Arilda Schmidt (1995), “Pesquisa Qualitativa: Tipos fundamentais”. *Revista de Administração de Empresas*, XXXV, (3), pp. 20-29.
- Gomes, Francisco Manuel (2006), *Memórias de Uma guerra Inacabada. Portugal, os Estados Unidos e o Processo de Descolonização Angolano*, Lisboa, Edições Colibri.
- Gomes, Maria Marcelina (2004a), *Ovisungo Vyo Umbanda: Num Género Performativo em Mudança do Sudoeste Angolano*. Dissertação de Mestrado em Ciências Musicais, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa.
- Gomes, Paulo (2004b), *Angola: Crianças – Soldado de Volta à Sociedade*, (Online).
Disponível em: http://www.parceria.nl/direitoshumanos/violenciaoculta/at_angola041115-14k- .
- Gómez, Leonel Narváez (2006), “Elementos básicos da teoria do perdão e da reconciliação”, (Online).
Disponível em: http://www.espereniteroi.com/rede/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=110.
- Gonçalves, António Custódio (1992), *Questões de Antropologia Social e Cultural*. Porto, Edições Afrontamento.
- Gonçalves, António Custódio (2003a), *Tradição e Modernidade na (Re)Construção de Angola*. Porto, Edições Afrontamento.
- Gonçalves, Jonuel (2003b), “O Descontínuo processo de desenvolvimento Democrático em Angola”, comunicação apresentada na *Conferência sub-regional da África Austral*. CODESRIA, 18 e 19 de Outubro de 2003, Gaberone.
- Gonçalves, Danyelle Nilin (2008), Os Processos de Amnestia Política do Brasil: do Perdão à Reparação”. *Revista de Ciências sociais*. XXXIX, 1, pp. 38-48.
- Gonçalves, Jonuel (2010), “ A economia de Angola: Da Independência à crise Mundial de 2008. *Revista tempo do mundo*.II, 3. pp. 74-92.
- Gondim, Grácia Maria de Miranda (2008) “Do Conceito de Risco ao da Precaução: entre determinismos e incertezas”, em Márcia Valéria G. C. Morosini e Carla Macedo Martins (coords.), *O território e o processo saúde-doença*, Rio de Janeiro, PDTSP/Fiocruz, (Online).
Disponível em: http://www.epsjv.fiocruz.br/pdtsp/index.php?livro_id=6&area_id=2&capitulo_id=77&autor_id=&arquivo=ver_conteudo_2.
- Good, William (1966), *La familia*, México, UTEHA.
- Gorjão, Vanda (2002), *Mulheres em Tempos Sombrios. Oposição feminina ao Estado Novo*, Lisboa, Imprensa das Ciências Sociais.
- Gorz, André (1996), “O direito ao Trabalho Versus Renda Mínima”, *Revista Serviço Social e Sociedade*, 52, pp. 76-85.
- Granjo, Paulo (2007), “Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique”, *Análise Social*, XLII, (182), pp. 123-144.
- Granovetter, Mark (1995), *Getting a Job: A study of Contacts and Careers*. Chicago. University of Chicago Press.

- Greenberg, Jeff *et al* (2002), “Ageism: Denying the face of the future”, em Todd D. Nelson (ed.), *Ageism- Stereotyping and Prejudice Against Older Persons*. Cambridge, Bradford Book.
- Greenfield, Emily A. e Nadine F. Marks (2004), “Formal Volunteering as a Protective Factor for Older Adult’s Psychological well-being”. *Journal of Gerontology Social Sciences*, LIX, (5), pp. S258-S264.
- Gregory, Christopher A. (1982), *Gifts and Commodities*. New York, Academic Press.
- Guzzo, Marina (2004), “Corpo em risco”. *Athenea Digital*, (Online), 6, pp. 56-65.
Disponível em: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/download/148/148>.
- Habermas, Jürgen (1988), *Teoria de la Acción Comunicativa - Crítica de la Razón Funcionalista*, Madrid, Taurus.
- Haddad, Paulo Roberto (1980), *Participação, Justiça Social e Planejamento*. Rio de Janeiro, Zahar Editora.
- Hanazaki, Natalia (2001), *Ecologia de Caíças: Uso de Recursos e Dieta*, Dissertação de Doutorado em Ecologia. Campinas. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.
- Hannerz, Ulf (1980), *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- Hardin, Garrett (1968), “The tragedy of the commons”, *Science*, CLXII, (3859), pp. 1243-1248.
- Haro, Fernando Ampudia (2010), “Gerir a Dissidência: Vencedores e Vencidos na Espanha Franquista”. *Análise Social*. XLV (194), pp. 91-113.
- Hatzky, Christine (2007), “Reflexões sobre uma história Enredosa: Cuba e a Missão Educativa em Angola (1976-1991)”. *Revista Travessias. Revista das Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, 8, pp. 199-218.
- Hawley, Dale R. e Laura DeHaan (1996), “Toward a definition of family resilience: integrating life-span and family perspective”. *Family Process*, XXXV, (3), pp. 283-298.
- Helal, Diogo Henrique (2007), “Contextualizando a empregabilidade no Brasil: papel do capital social”. *Análise*. XVIII, 2, pp. 70-89.
- Helman, Cecil G. (2007), *Cultura, Saúde e Doença*. São Paulo, Artemed.
- Hill, Peter C. e Kenneth Pargament (2003), “Advances in the conceptualization and measurement of religion and Spirituality. Implications for physical and mental health research”. *American Psychologist*, LVIII, (1), pp. 64-74.
- Hodges, Tony (2002), *Angola - Do Afro-Estalinismo ao Capitalismo Selvagem*. Cascais. Principia.
- Hogan, Daniel Joseph e Marandola, Eduardo Jr (2006), “Para uma conceituação interdisciplinar da Vulnerabilidade”, em José Marcos Pinto da Cunha (org.), *Novas Metrópoles Paulistas: População. Vulnerabilidade e segregação*. Campinas: NEPO/UNICAMP.
- Holling, Crawford Stanley (1973), “Resilience and Stability of Ecological Systems”. *Annual Review of Ecology and Systematics*, IV, pp. 1-22.
- Holling, Crawford Stanley *et al* (1998), “Science, Sustainability and Resource Management”, em Fikret Berks and Carl Folke (eds.), *Linking social and Ecological Systems: management practices and social mechanisms for building resilience* (pp. 346-366), Cambridge, Cambridge University Press.
- Honwana, Alcinda Manuel (2003), *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social pós -guerra no Sul de Moçambique*, Lisboa, Editora Ela por Ela.
- Honwana, Alcinda Manuel (2006), *Child Soldiers in Africa*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Honwana, Alcinda Manuel (2007), “Cultura e Estratégias de Reintegração no Pós-Guerra em África”. em Luís Kandjimbo (coord.) *África: Parcerias para o desenvolvimento: actas do colóquio “África, Parcerias para o Desenvolvimento* (pp. 67-72), Lisboa, Novo Imbondeiro.

- Hopenhayn, Martin (2002), “A cidadania vulnerabilizada na América Latina”. *Revista Brasileira de Estudos da População*, XIX, (2), pp. 5-18
- Inui, Thomas S. (2003), “The need for an integral biopsychosocial approach to research on successful aging”. *Annual of Internacional Medicine*, 139, (5), pp. 391-394.
- Jordana, Jacint (1999), “Collective Action Theory and the Analysis of Social Capital”, em Jan W. van Deth *et al* (eds.) *Social Capital and democracy*. (pp. 45-71), London, Routledge
- Júnior, António Augusto Pinto (2001), “O Trabalho com Crianças Vítimas de Violência Sexual e Doméstica: Promovendo a Resiliência”, *Temas sobre Desenvolvimento*, X, (55), pp. 40-46.
- Junqueira, Maria de F. P. da Silva e Suely Ferreira Deslandes (2003), “Resiliência e maus tratos à Criança”, *Cadernos de Saúde Pública*, I, (19), pp. 227-235.
- Jurado, Mila Ramos (2009), “Género, Mujeres y Conflictos Armados”, em Estefanía Molina Bayón e Nava San Miguel Abad (coords.) *I. Nuevas Líneas de Investigación en Género y Desarrollo* (pp. 237-248), Madrid, UAM Ediciones.
- Kotliarenco, María Angélica *et al* (1997), *Estado Del Arte en Resiliencia*, Chile, Organización Panamericana de la Salud, Oficina Sanitaria Panamericana, Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud, Fundación W. K. Kellog, Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Centro de Estudios y Atención del Niño y la Mujer (CEANIM).
- Lafuente, P. Nieva (1987), “La Reinserción Social en el Marco Municipal”, em P. Ramos (coord.), *Reinserción Social y Drogodependencias*, Madrid. Asociación para el Estudio y Promoción del Bienestar Social.
- Langer, Ellen J. (1983), *The Psychology of Control*, Beverly Hills, Sage Publications.
- Lang, A.e Tastevin, C. (1938), *La tribu de des Va-nyanka (Mission Rohan-Chabat-1912-1914, en Angola et Rodésie)*. Corbeil.
- Lara, António de Sousa (2007), *O Terrorismo e a Ideologia do Ocidente*, Coimbra, Editora Almedina.
- Laranjeira, Carlos A. S. de J. (2007), “Do Vulnerável Ser ao Resiliente Envelhecer: Revisão de Literatura”, *Psicologia: Teoria e Prática*, XXIII, (3), pp. 327-332.
- Lavell, Allan (2000), “Desastres y Desarrollo: Hacia un entendimiento de las formas de construcción social de un desastre: El caso del huracán Mitch en Centroamérica”, em Nora Garita e Jorge Nowalski (eds.), *Del Desastre al Desarrollo Sostenible: El Caso de Mitch en Centroamerica*, Costa Rica, CIDH e BID.
- Lavell, Allan (2004), “La Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, LARED: Antecedentes, Formación y Contribución al Desarrollo de los Conceptos, Estudios y la Práctica en el Tema de los Riesgos y Desastres en América Latina: 1980-2004”, *LAREDE*, (Online).
- Disponível em: http://www.desenredando.org/public/varios/2004/LARED-AFCDCEPTRDAM/LARED-AFCDCEPTRDAM_nov-26-2004.pdf
- Lazarus, Richard S. e Susan Folkman (1984), *Stress, Appraisal, and Coping*, New York, Springer.
- Leakey Louis Seymour Bazett. (1953), *Adam's Ancestors*. London: Methuen
- Le Goff, Jacques (1994), *História e Memória*. Campinas. Edunicamp
- Le Goff, Jacques (1990), *O Maravilhoso e o Quotidiano do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70
- Levin, Simon A. (1998), “Ecosystems and the Biosphere as Complex Adaptive Systems”, *Ecosystems*, 1, pp. 431-436.
- Lima, Maria Luísa Pedroso de (2008), “Tragédia, risco e controlo: uma releitura psico-social dos testemunhos do terramoto de 1755”, *Análise Social*, XLIII, (1), pp. 7-28.
- Lima, Maria Luísa Pedroso de (1994), *Percepção do risco Sísmico: Medo e Ilusões de Controlo*, Dissertação de Doutoramento em Psicologia Social e Organizacional, Lisboa, ISCTE.

- Lima, E. S. (1997), “Gênese e Constituição da Educação alimentar: uma síntese”. *Phisis. Revista Saúde Colectiva*. VII (2), pp. 9-29
- Lima, Antônio José (2004), Infância, resiliência e escravidão negra no contexto brasileiro. In: *Revista Diálogos Possíveis*. (Online) IV, 1.
Disponível em: <http://www.fsba.edu.br/dialogospossiveis.asp?ed=5>
- Lindström, Bengt (2001), “O Significado de Resiliência”. *Adolescência Latino Americana*, II, (3), pp. 133-137.
- Lopes, Uçai de M. e Tenório, Robinson M. (2011), *Educação como Fundamento da Sustentabilidade*. Salvador, Fapesb Edufba.
- López, José Luis C. (2001), “Luta pela Sobrevivência”, *Além Mar – Visão Missionária*, (Online).
Disponível em: <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/buildprint.pl?EEukkuFypVzBDungkw>
- Lugan, Bernard (1991), *Afrique, Bilan de la Décolonisation*, Paris, Editions Perrin.
- Lusa (2005), *Angola: Castro revela que retirada aconteceu sob pressão soviética*. Disponível em: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/7329>
- Luthar, Suniya S. e Laurel Bidwell Zelazo (2003), “Research on Resilience: An integrative Review”, em Suniya S. Luthar (ed.), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in Context of Childhood Adversities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lynch, Kenny (2005), *Rural – Urban Interaction in the Development World*, New York, Routledge.
- Macamo, Elísio (2006), *Um País Cheio de Soluções*, Maputo, Maputo, Edições Meia Noite.
- Machado, Ana. Paula de Oliveira (2010), “Resiliência e Promoção de Saúde: Uma relação Possível”, *O Portal dos Psicólogos*, (Online).
Disponível em: <http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0516.pdf>
- Mafege, Archie (1991), “Agregados e perspectivas de relançamento da Agricultura na África ao Sul do Saara”. *Ciências Sociais em África*. Projectos de Investigação, pp. 231-28
- Maffesoli, Michel (1989), *O Tempo das Tribos. O declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Malhotra, Naresh K. (2001), *Pesquisa de Marketing: Uma orientação aplicada*, Porto Alegre, Editora Bookman.
- Manciaux, Michel (2001), *La Résilience: Un Regard Qui Fait Vivre*, Paris, Étude.
- Mañço, Altay A. (1998), *Valeurs et Projets des Jeunes Issus de L’imigration (L’exemple des Turcs en Belgique)*, Paris, L’Harmattan.
- Maquet, Jacques (1962), *Les Civilizations Noires*. Paris. Horizons de France
- Marcus, Plínio e Alfred Rozemberg (1975), “The Value of Religion in Sustainability. The Self in Extreme Situations”, *Psychoanalytic Review*, LXXXII, (1), pp. 81-105.
- Marie, Alain (1998), “Introduction: l’individualisation africaine en question”, em Alain Marie (dir.), *L’Afrique des individus: Itinéraires Citadins dans l’Afrique Contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.
- Marques, Rafael (2001), “La guerra como una forma de vida”, *El fusil roto*, (Online), 49.
Disponível em: <http://wri-irg.org/es/node/2266>
- Martins, Hermínio (1998), “Risco, incerteza e escatologia: reflexões sobre o *experimentum mundi tecnológico* em curso (II)”, *Episteme*, 2, pp. 41-75.
- Martins, Heloisa Helena T. de Souza (2004), “Metodologia qualitativa de pesquisa”, *Educação e Pesquisa*, XXX, (2), pp. 289-300.

- Martins, José de Sousa (1993), *A Chegada do Estranho*, São Paulo, Editora Hucitec.
- Martins, Vítor (2007), “Resiliência, Evolução e Ocultismo”, *Biosofia*, (Online). Disponível em <http://biosofia.net/2007/01/28/resiliencia-evolucao-e-ocultismo>.
- Martins, João Vicente Martins (2008), *Os Bakongo ou Tukongo do Nordeste de Angola*. Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Marx, Karl (1999) *Para uma Crítica da Economia Política do Capital. O Rendimento e as suas Fontes*, São Paulo, Nova Cultura.
- Maslow, Abraham Harold *et al* (1954), *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row, Publishers.
- Mauss, Marcel (1987), “La Nation”, em Marcel Mauss, *Oeuvres* (vol. III), Paris, Éditions Minuit.
- Mauss, Marcel (1969), *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London, Cohen & West.
- Mauss, Marcel (1996), “L’Oeuvre de Marcel Mauss par lui-même”. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XXXIV, (105), pp. 225-236.
- Mauss, Marcel (1972), *Sociedad y Ciencias Sociales*. Barcelona. Editora Barral.
- Mayer, Adrian C. (1987), “A importância dos quase grupos no estudo das sociedades complexas”, em Bela Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos* (pp. 127-158), São Paulo, Global.
- Mayoukou, Célestin (1994), *Le système des tontines en Afrique : Un système bancaire informel*, Paris, Ed. L’Harmatan.
- M’bokolo, Elikia (2007), *África Negra. História e Civilizações. Do século XIX aos nossos dias*, (tomo II), Lisboa, Edições Colibri.
- McCubbin, Marilyn A. e Hamilton I. McCubbin (1988), “Families Coping With Illness: the Resilience Model of Families Stress, Adjustment, and Adaptation”, em Carol Danielson *et al* (orgs.), *Families, Health, & Illness – Perspectives on Coping and Intervention*, St. Luis, Mosby.
- Medeiros, Carlos Alberto (1976), *A Colonização das terras altas da Huíla (Angola)*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos.
- Medeiros, Eduardo (2007), “Os Sino-Moçambicanos da Beira. Mestiçagens Várias”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 13-14, pp. 155-187.
- Meilhassoux, Claude (1996), Apresentação da obra. *Namíbie. Une Histoire, Un Devenir*. Ingolf, Diener (2000). Paris. Kartala
- Meylhassoux, Claude (1997), *Mulhres, Celeiros e Capital*. Porto. Afrontamento.
- Melo, Rosa M. A. J. (2005), *De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola*, Lisboa, Editora Ela Por Ela.
- Melo, Rosa M. A. J. (2008), “A Morte, os defuntos e os Rituais de “Limpeza” no Pós-guerra Angolano: Quais os caminhos para pôr termo ao luto?”, *Afro-Ásia*, 37, pp. 175-200.
- Meihy, José Carlos S. B. (2005), *Manual de História Oral*, São Paulo, Loyola.
- Milando, João (2003), *O Desenvolvimento Participativo Em Contextos Institucionais “Adversos” : Aspectos Africanos*, Dissertação de Doutoramento em Estudos Africanos, Lisboa, ISCTE.
- Milando, João (2006), “O Colonialismo em Angola: Dinâmicas do Pós-Independência”, *LUCERE, Revista Académica da UCAN*, 3, pp. 89-106.
- Milando, João (2007a), *Desenvolvimento e Resiliência Social em África. Dinâmicas Rurais de Cabinda*, Londres, Periploi.

- Milando, João (2007b), “Actores «Invisíveis» do Desenvolvimento em África: O Kindoki na racionalização de comportamentos no meio rural de Cabinda (Angola)”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 13-14, pp. 81-98.
- Milhazes, José (2009), *Angola: O princípio e o fim da União Soviética*, Lisboa, Veja.
- Minayo, Maria C. de S. (1994), *Ciência, Técnica e Arte: O Desafio da Pesquisa Social. Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*, Rio de Janeiro, Petrópolis.
- Monteiro, Ramiro Ladeiro (1994), *Os Ambós de Angola antes da Independência*, Lisboa, Edições ISCSP.
- Moraes, Maria Cândida (2004), *Pensamento Eco-Sistêmico – Educação, Aprendizagem e Cidadania no Século XXI*, Petrópolis, Vozes.
- Moreira-Almeida, Alexander *et al.* (2006), “Religiosidade e Saúde Mental: Uma Revisão”, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, XXVIII, (3), pp. 242-250.
- Mosca, João (2002), *Encruzilhados de África. Ênfase ára os PALOP*. Instituto Piaget. Lisboa
- Munanga, Kabenguele (2010), *Consciência Negra: o mito da democracia racial*. Fundação Perseu Abramo, (Online).
- Disponível em www.fpabramo.org.br/tags/tags-2380.
- Murrieta, Rui Sérgio Sereni (2001), “Dialéctica do Sabor: Alimentação, Ecologia e Vida Cotidiana em Comunidades Ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará”, *Revista Antropologia*, XLIV, (2), pp. 40-88.
- Negreiros, J. N. (2001), *Padrões e Consequências do Consumo de drogas em Matosinhos: Resultados na população estudantil e em Consumidores Problemáticos*. Matosinhos. Câmara Municipal de Matosinhos.
- Neto, Salas (2004), “A Kixikila não é uma lotaria”, *Economia & Mercado*, 19, pp. 40-42.
- Newel, Susan e Jacky Swan (2000), “Trust and Inter-Organizational Networking”, *Human Relations*, LIII, (10), pp. 1287-1328.
- Neiva, Adélio Torres (2002), “Chaves de Leitura da Missão Espiritana – Perspectiva Histórica”. Missão Espiritana. I, 1, pp. 13-28.
- Norberg, Jon (1999), “Linking Nature’s services to ecosystems: some general ecological Concepts”, *Ecological Economics*, 29, pp. 183-202.
- North, Douglass C. (1990), *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Jon F. *et al* (2005), “Ageism and ageist language across the life Span: Intimate Relationships and Non-intimate interactions”, *Journal of Social Issues*, LXI, (2), pp. 287-305.
- Ojeda, Elbio Néstor Suárez; (2004) Resiliência e Subjectividade. Elbio Ojeda (orgs.), *Resiliencia y subjetividad: los ciclos de la vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Oliveira, A. C. O. (2001), *Gênero, saúde reprodutiva e trabalho: formas subjectivas de viver e resistir às condições de trabalho*. Dissertação de Mestrado em saúde Pública na área de concentração, Saúde, Trabalho e ambiente. Rio de Janeiro, Escola Nacional de saúde Pública.
- Pain, Rodrigo de Sousa (s/d), *Por onde vão os angolanos? Os desafios da democratização e a importância da participação da sociedade Civil angolana*. (Online).
- Disponível em www.historiagora.com/dmdocuments/Historia_angola.pdf.
- Palmore, Erdman B. (2004), “Research note: Ageism in Canada and the United States”. *Journal of Cross-Cultural Gerontology*. XIX, (1), pp. 41-46
- Pascoal, Domingos (2003) *Relacionamento entre o Estado e as autoridades tradicionais em Angola caso da Lunda-Sul (1975-1992 1992)*. Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Desenvolvimento Social e Económico em África. Lisboa, ISCTE.

- Parsons, Talcon (1996), *Societies – Evolutionary and Comparative Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Paulilo, Maria Ângela S. e Marília G. Dal Bello (2002), “Jovens no contexto Contemporâneo: Vulnerabilidade, Risco e Violência”, *Serviço Social em Revista*, (Online), IV, (2).
Disponível em http://www.ssrevista.uel.br/c_v4n2_marilia.htm.
- Paxe, Abel Marcelino Vieira (2010), “Violência e reprodução Social no Icolo e Bengo: Dinâmicas de Resiliência dos Tokoístas ao nível local”, *Grantees Symposium “Knowledge for Tomorrow-Cooperative Research Projects in Sub-Saharan Africa” of the Volkswagen Foundation*, Bayreuth, Universitat Bayreuth.
- Paxe, Abel Marcelino Vieira (2009), *Dinâmicas de Resiliência Social nos Discursos e Práticas Tokoístas no Icolo e Bengo*, Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Lisboa, ISCTE-IUL.
- Pearlin, Leonard I. (1989), “The sociological Study of Stress”, *Journal of Health and Social Behavior*, 3, pp. 241-256.
- Pedersen, Duncan. (2007), Reformulando a violência política e efeitos na saúde mental: esboçando uma agenda de pesquisa e ação para a América Latina e região do Caribe. *Ciência e Saúde Colectiva*, XI, pp. 1189-1198
- Pelling, Mark e Juha I. Uitto (2001), “Small Island Developing States: natural disaster vulnerability and global change”, *Global Environ. Change, Part B, Environmental Hazards*, III, (2), pp. 49-62.
- Pereira Levi Marques. (2004), *Imagens Kaiowa do Sistema Social e Seu Entorno*. Dissertação de Doutorado em Antropologia (Etnologia). São Paulo. Universidade de São Paulo.
- Perret, Jacques. (1995), “Les systemes d’emploi locaux”. Mathieu, Nicole. (dir.). *L’Émloi Rural - Une Vitalité Caché*. Paris. L’Harmattan
- Peruzzo, Cicilia M. K. (1993), “Relações Públicas, Movimentos Populares e Transformação Social”, *Revista Brasileira de Comunicação*, XVI, (2), pp. 125-133.
- Piaget, Jean (1976), *Seis Estudos de Psicologia*, Rio de Janeiro, Editora Forense.
- Piaget, Jean (1986), *A linguagem e o pensamento da criança*, São Paulo, Martins Fontes.
- Pierson, Paul e Skocpol, Theda (2008), “El institucionalismo histórico en la ciência política contemporânea”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, XVII, (1), pp. 7-38.
- Pimentel, Luísa M. G. (2001), *O lugar do Idoso na Família: Contextos e Trajectórias*, Coimbra, Quarteto Editora.
- Pimentel Maria Luisa (1995), “O ensino a distância na formação de professores: relato da experiência do programa “Um salto para o futuro”. *Perspectiva*. Florianópolis, 24, pp. 93-128
- Pinto, Conceição A. (1995), *Sociologia da Escola*, Lisboa, Edições MacGrawhil.
- Pinto, José Madureira (1994), *Propostas para o Ensino das Ciências Sociais*, Porto, Edições Afrontamento.
- Pires, Ana Luísa Oliveira (2007), Reconhecimento e Validação das aprendizagens experienciais. Uma problemática educativa. Sísifo. *Revista de Ciências da Educação*. (Online), 2.
Disponível em <http://sisifo.fpce.ul.pt>
- Platteau, Jean-Philippe (1991), “Traditional Systems of Social Security and Hunger Insurance: past achievements and Modern Challenges”, em Ehtisham Ahmad *et al* (eds.), *Social Security in Developing Countries*, Oxford, Clarendon Press.
- PNUD (2005), Relatório do desenvolvimento Humano. *Cooperação Internacional numa Encruzilhada: Ajuda, Comércio e Segurança num Mundo Desigual*. Lisboa. Ana Paula Faria Editora.
- Polany, Karl (2000), *A Grande Transformação. As origens da nossa época*, Rio de Janeiro, Editora Campus.
- Polany, Karl (1980), *A Grande Transformação. As Origens da nossa época*, Rio de Janeiro, Editora Campus.
- Pollack, Michael (1992), “Memória e Identidade Social”, *Estudos Históricos*. V, 10, pp. 200-212
- Pollak, Michael (1989), “Memória, Esquecimento, Silêncio”, *Estudos Históricos*. II, 3, pp. 3-15.

- Portes, Alejandro (2000), “Capital Social: Origens e Aplicações na Sociologia Contemporânea”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33, pp. 133-158.
- Portes, Alejandro (1998), “Social capital: Its Origins and Applications”. *Modern Sociology - Annual Review of Sociology*. 24, pp. 1-24
- Pruit, Dean e Jeffrey e Kim, Sung Hu (1986), *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement*, New York, Random House.
- Puhle, Hans-Jürgen (2000), “Cidadania e Estado Nação”, em José Manuel Viegas e Eduardo Costa Dias (orgs.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta.
- Pureza, José Manuel *et al* (2007), “As novas operações de paz das Nações Unidas. Os casos de Angola, Timor Leste e Moçambique”. *Oficina do CES*, 290, pp. 1-37.
- Putnam, Robert D. (1996), *Comunidade e Democracia: a Experiência da Itália Moderna*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- Putnam, Robert D. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon and Schuster.
- Quaresma, Maria de Lourdes *et al* (2004), *O Sentido das Idades de Vida: Interrogar a Solidão e a Dependência*, Lisboa, CEDEST.
- Quivy, Raymond e Luc Van Campenhout (2003), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva.
- Ramos, Rute Carreira (2004), *Acontecimentos de Vida na Infância e Percepção de Stress na Aduldez*, Dissertação de Mestrado em Sociologia da Saúde, Braga, Universidade do Minho.
- Redorta Josep (2007), *Cómo Analizar los Conflictos – La Tipología de Conflictos como Herramienta de Mediación*, Barcelona, Paidós.
- Reis, Douglas Sathler dos (2006), O Rural e Urbano no Brasil. (Online).
Disponível em www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/.../ABEP2006_777.pdf.
- RMH (2010), *Relatório Municipal da Humpata*. Humpata. Gabinete Técnico.
- Renn, Ortwin (1994), “Risk Analysis Scoop and Limitations”, em Harry J. Otway e Malcolm Peltu (orgs.), *Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection*, Londres, Butterworths.
- RGPH (2010), *Relatório Provincial da Huíla*. Lubango. Gabinete de Estudos Estratégicos.
- Ribeiro, Darcy (2001), *O processo civilizatório. Etapas da evolução sociocultural*, São Paulo, Editora Schwarcz Ltda.
- Ribeiro, E.M. e Galizoni (2003), Água, população rural e políticas de gestão: o caso do vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. *IN: Ambiente & Sociedade*. VI, 1, pp. 129-146
- Ribeiro, Jorgeane Corrêa (2006), *Resiliência e Serviço Social na óptica dos direitos humanos*, Dissertação de Conclusão de curso Graduado em Serviço Social, Pará, Universidade Federal do Pará.
- Ribeiro, Jorgeane Corrêa (2007), *Resiliência e Serviço Social na óptica dos direitos humanos*, comunicação apresentada na III Jornada Internacional de Políticas Públicas, Universidade do Maranhão, 28 e 30 de Agosto 2007, São Luís – MA, (Online).
Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIII/html/Trabalhos/EixoTematicoJ/14c7a8dc0755654fda0Jorgeane.pdf>. Consultado em Agosto de 2009
- Ricupero, Rubens (2008), “A Resiliência do Estado Nacional diante da Globalização”, *Estudos Avançados*, XXII, (62), pp.129-144.
- Rodrigues, Jorge (2000), “Vulnerabilidad demográfica: una faceta de las desventajas sociales”, CEPAL – SERIE Población y desarrollo, (Online).

Disponível em: www.eclac.org/publicaciones/xml/.../lcl1422e.pdf...

Rodrigues, Adriano Duarte (2001a), *Estratégias da Comunicação. Questão Comunicacional e Formas de Sociabilidade*, Lisboa, Editorial Presença.

Rodrigues, Adriano Vasco (2001b), “Economia Social. Aprender a Cooperar”, *Revista de Estudos Cooperativos*, II, (2), pp. 45-58.

Rodrigues, Cristina Udelssseman (2003), *Trabalho Assalariado e Estratégias de Sobrevivência e Reprodução de Famílias em Luanda*. Dissertação de Doutoramento em Estudos Africanos. Lisboa, ISCTE.

Rosental, Paul-André (1996), “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’. Fredrik Barth et la microstoria”, em Jaques Revel (org.) *Jeux d’échelles: La micro-analyse a l’experience*. Paris. Gallimond. Seuil.

Rossiaud, Jacques (1986), *La Prostitución en el Médievo*. Barcelona. Ariel

Rothbaum, Fred *et al* (1982), “Changing the World and changing the Self: A Two-Process Model of Perceived Control”, *Journal of Personality and Social Psychology*, XLII, (1), pp. 5-37.

RTF- Relatório Técnico Final (2006), Projecto “Rumo à Co-Gestão da Pesca no vale do Rio São Francisco”. NOVIDORIO. (Online), I.

Disponível em www.worldfish.org/PPA/PDFs/Semi-Annual%20VI/C-7.pdf.

Ruquoy, Danielle (2005), “Situação de Entrevista e Estratégia do Entrevistador”, em Luc Albarello (org.), *Práticas e Métodos de Investigação em ciências Sociais* (pp. 84-116), Lisboa, Gradiva Publicações.

Rutter, Michael (1970), “Sex differences in children's responses to family stress”. Elwyn

James Anthony e Cyrille Koupernik (eds.), *The child in his family* (pp. 165-196), New York. John Wiley & Sons.

Rutter, Michael (1987), “Psychosocial resilience and protective mechanisms”, *American Journal of Orthopsychiatry*, LVII, (3), pp. 316-331.

Rutter, Michael (1999), “Resilience concepts and findings: implications for family therapy”. *Journal of Family Therapy*, XXI, (2), pp. 119-144.

Rutter, Michael (2000), “Psychosocial influences: Critiques, findings and research needs”. *Development and Psychopathology*, XII, (3), pp. 375-405.

Sá, Alvin Augusto de (1999), “Algumas questões Polémicas Relativas à Psicologia da Violência”, *Psicologia: Teoria e Prática*, (Online), I, (2), pp. 53-63.

Disponível em: <http://www3.mackenzie.br/editora/index.php/ptp/article/view/1151/859>

Sahlins, Marshall (1988), *Cultura y Razón Prática*, Barcelona, Gedisa.

Sánchez, T. E. Rocha e Loving, R. Díaz (2005), Cultura de género: La brecha ideológica entre hombres y mujeres. *Anales de Psicología*. v. 21(1), 2005, pp.42-49.

Santos, Acácio Sidinei Almeida (2006) Notas sobre a Solidariedade e o fenómeno da orfandade Akan-Agni Monofoé da Costa do Marfim. (África do Oeste)”. *Saúde e Sociedade*. XV, 3, pp. 40-56.

Santos, Milton (2005), “O retorno do território. Debates, território y movimientos Sociales”, *CLACSO*, (Online).

Disponível em: <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>.

Santos, Daniel dos (2001), “Economia, democracia e Justiça em Angola: o Efêmero e o permanente”, *Estudos Afro-Asiáticos*, XXIII, (1), pp. 99-133.

Santos, Milton (1997), “Sociedade e Espaço: A formação social como Teoria e como Método”. *Boletim Paulista de Geografia*. 54, pp. 1-16.

Santos, Eduardo dos (1963), *Os Bantos e a Religião. Ultramar*.- 11-12, pp. 46- 64.

- Santos, Martins dos (1967), *História de Angola através dos seus personagens principais*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Santos, Eduardo dos (1969), *Religiões de Angola*. Lisboa. Junta de Investigação do Ultramar.
- Santos, Silvéria Maria dos (2010), *Parteiras Tradicionais da Região do Entorno de Brasília, Distrito Federal*. Brasília. Tese de Doutoramento em História. Universidade de Brasília.
- Santos, Andréa de Fátima dos (2011), *A Resiliência e Sua Forma de Promoção em Famílias que Convivem com a Doença Crônica*, Dissertação de Especialização em Atenção Básica em Saúde da Família, Campos Gerais, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Sarmento, (2008), “ ‘Estudos da criança’ como campo interdisciplinar de investigação e conhecimento. *Interações*. (Online), 10 pp. 1-5.
Disponível em <http://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/366/321>
- Shanin, Teodor (1971), “Peasantry as Political Factor”, em Shanin Teodor (ed.), *Peasant and Peasantry Societies* (pp. 238-263), Harmondsworth, Penguin,
- Schiefer, Ulrich (2004), “Evaluation in low trust societies”, comunicação apresentada na *6th EES Biennial Conference: Governance, Democracy and Evaluation*, European Evaluation Society, 30 de Setembro a 2 de Outubro, Berlim.
- Schiefer, Ulrich (2009), “A resiliência das Organizações em contexto de crise”. Comunicação apresentada no *7.º Congresso Nacional da Administração Pública*, ISCTE-IUL, 10 e 11 de Novembro, Lisboa.
- Schiele, Jerome H. (2000), *Human Services and the Afrocentric Paradigm*. New York, Routledge.
- Shorter, Edward (1995), *A formação da família moderna*, Lisboa, Terramar.
- Scott, James (1986), “Everyday forms of peasant resistance” *Journal of Peasant studies*. XIII, 2, pp. 5-53.
- Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven e Londres, Yale University Press.
- Segalen, Martine (1999), *Sociologia da Família*, Lisboa, Terramar.
- Segalen, Martine (2000) *Ritos e Rituais*. Mem Martins. Publicações Europa-América.
- Segurado, Joaquim (1983), *Estratificação Social e Necessidades Básicas num Ecossistema Frágil. Relatório Interino*, Lisboa e Bruxelas, Mimeo.
- Seligman, Martin E. P. (1975), *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, New York, W.H. Freeman & Company.
- Sen, Amartya K. (1993), “O Desenvolvimento como expressão das Capacidades”, *Lua Nova*, 28-29, pp. 313-333.
- Silva, Rogério Rodrigues da (2008), “Espiritualidade e Religião no Trabalho: Possíveis Implicações para o Contexto Organizacional”. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 28 (4), pp. 768-779.
- Silva, Antônio I. e Vicente Paulo Alves (2007), “Envelhecimento: Resiliência e Espiritualidade. História de Vida de Idosos: Superar as Adversidades Sem Perder o Senso de Integridade”, *Revista Diálogos Possíveis*, VI, (2), pp.191-208.
Disponível em: <http://www.faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/10/14.pdf>.
- Silva, Sónia (2004), *Vidas em Jogo. Cestas de Adivinhação e refugiados Angolanos na Zâmbia*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Silva, Elisete Marques da (2003), “Impactos da Ocupação Colonial nas Sociedades Rurais do Sul de Angola”. Lisboa. ISCTE
- Silva, Elisete Marques da (2001), “Impactos da ocupação colonial nas sociedades rurais do Sul de Angola”, *Occasional Paper Series* 8.

- Silva, António A. da (1991), “Cultura Negra e Evangelização”. *Curso de Verão*. V.
- Silva, António Joaquim da (1966), *Dicionário de Português – Nhaneka*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Simmel, Georg (1983), “Sociabilidade. Um exemplo de Sociologia pura ou formal”, em Moraes Filho (org.), *Georg Simmel: Sociologia*, São Paulo, Ática.
- Simon, Ryad (1989), *Psicologia Clínica Preventiva: Novos Fundamentos*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária.
- Siqueira, Deis (2009), “ O labirinto religioso ocidental. Da Religião à espiritualidade. Do institucional ao não Convencional”. *Sociedade e Estado*. XXIII, (22), pp. 425-462.
- Snyder, Glenn Herald e Paul Diesing (1997), *Conflict among Nations: Bargaining, Decision-Making, and Systems structure in International Crisis*, Princeton, Princeton University Press.
- Solow, Robert (2000), “Notes on Social capital and economic Performance”. Partha Dasgupta e Ismael Serageldin (eds.) *Social capital: A Multifaceted Perspective*. (pp.6-10). Washington, DC. World Bank.
- Souza, Jessé (2006), “Uma Teoria Crítica do Reconhecimento”, *Lua Nova: Revista de Cultura Política*, 50, pp. 133-241.
- Souza, Marilza Teresa Soares de e Ceneide M. de Oliveira Cerveny (2006), “Resiliência Psicológica: revisão da literatura e Análise da Produção Científica”, *Revista Interamericana de Psicologia*, XL, (1), pp. 119-126.
- Sousa, Fernando (1998), Sistemas agrários e Melhoramento dos Bovinos da raça Mirandesa. O caso da freguesia de Paçó. *Estudos*. 38.
- Sousa, Alfredo António (1963), Estruturas Socio-Económicas e Dialéctica de Culturas em África. I *Análise Social*. I, (3), pp. 423-458
- Spink, Mary Jane et al. (2002), “Perigo, Probabilidade e Oportunidade: a Linguagem dos Riscos na Mídia”, *Psicologia: Reflexão e Crítica*, XV, (1), pp. 151-164.
- Spittler, Gerd (1993), *Les Touaregs aux sécheresses et au famines. Les Kel Ewey de L' Air (Niger)*, Paris, Éditions Karthala.
- Strelny, K. e Griffith, P. (1999), *Sex and Death: an Introduction to the Philosophy of Biology*. Chicago: University Press
- Strzelecka, Ewa (2009), “Género, Desarrollo y Diversidad Cultural”, em Estefanía Bayón e Nava San Miguel Abad (coords.), *Universidad, Género y Desarrollo. Nuevas Lineas de Investigación en Género* (pp. 99-146), Madrid, UAM Ediciones.
- Tavares, J. (org.) (2001), *Resiliência e educação*, São Paulo, Cortez.
- Tavares, António (2010), “Crise”. *Planeamento Civil de emergência, (Online)*, 22, pp. 4-9. Disponível em <http://www.cnpce.gov.pt/archive/doc/revista22.pdf>
- Taylor, Shelley E. (1983), “Adjustment to Threatening Events: A theory of Cognitive Adaptation”, *American Psychologist*, XXXVIII, (11), pp. 1161-1173
- Taylor, Shelley E. e Jonathon D. Brown (1988), “Illusion and Well Being: A Social Psychological perspective on mental health”, *Psychological Bulletin*, CIII, (2), pp. 193-210.
- Teixeira, Ilka N. D’Aquino Oliveira e Neri, Anita L. (2008), “Envelhecimento bem sucedido: uma meta no curso da vida”. *Psicologia- USP*. XIX (1), pp. 81-94
- Teles, Vera da Silva (1994), “Sociedade Civil e a Construção de Espaços Públicos”, em Etelvina Dagnino (org.), *Anos 90. Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo. Editora Brasiliense.

- Temudo, Marina P. e Ulrich Schiefer (2003) “Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – the Importance Social and Genetic Resources: A Case Study on the Reception of Urban War Refugees in the South of Guinea - Bissau”. *Current Sociology*. LI, (3-4), pp. 393-416.
- Tengan, Alexis B. (1994), “European languages in Africa Society and Culture. A View Cultural Authenticity”, em Martin Putz (ed.), *Languages/Contact and Language Conflict*, Amesterdão e Filadélfia, John Benjamins e Publishing Company
- Thomas, Kenneth W. (1992), “Conflict and Negotiation Process in Organizations”, em Marvin D. Dunnette e Leaetta M. Hough (eds.), *Handbook of Industrial and Organizational Psychology* (vol. III), Chicago, Rand McNally.
- Thompson, Eduard (1987), *A formação da Classe operária Inglesa. A Árvore da Liberdade*. Rio de Janeiro. Paz e Terra
- Tiriba, Lia (2004), “Ciência Económica e Saber Popular: reivindicar o «popular» na Economia e na Educação”, em Lia Tiriba e Iracy Picanço (orgs.), *Trabalho e Educação, Arquitectos, Abelhas e Outros Tecelões da Economia Popular Solidária* (pp. 75-102), Aparecida, Ideias e Letras.
- Tiffen, Mary; et.al. (1994), "More People, Less Erosion: Environmental Recovery in Ken ya". England, Wiley Publishers.
- Toffler, Alvin e Heide Adelaide Toffler (1994), *Guerra e anti-guerra*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Togni, Paula Christofolletti (2008), *Os Fluxos Matrimoniais Transnacionais entre Brasileiras e Portuguesas. Género e Imigração*, Dissertação de Mestrado em Antropologia: Multiculturalismo e Identidades, Lisboa, ISCTE.
- Tonini, Hernanda e Janaina Macke (2007), “Confiança e Capital Social para o desenvolvimento de Comunidades Rurais. O caso da Aprovele”. *Revista de Gestão Social e Ambiental*, I, (3), pp. 99-111.
- Torres, Adelino (1998), “Tradição e Mutação na África Contemporânea: o Desenvolvimento Económico em causa”. *Documentos de trabalho*, 11.
- Tourraine, Alain (1991) *Face à l' exclusion*. Esprit. 169, pp. 7-3.
- Turner, Victor Witter (1994), *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*, Petrópolis, Vozes.
- Turner, Victor Witter (1991), “Dramatic ritual/ritual drama: performative and reflexive anthropology”, em Bonnie Marranca and Gautam Dasgupta (eds.), *Interculturalism and performance*, New York, PAJ Publications.
- Turner, Víctor Witter (1967) *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual Ithaca*. Cornell University Press.
- UN/ISDR - (United Nations Internacional Strategy for Disaster Reduction), (2004), “Living With Risk. A Global Review of Disaster Reductions Iniciatives”. *Terminology of Disaster Risk Reduction*. New York and Geneva, (Online).
- Disponível em: <http://www.eird.org/eng/terminologia-eng.htm>.
- Vanistendael, Stefan e Jacques Lecomte (2004), “Resiliencia y sentido de vida”, em Aldo Melillo *et al* (orgs.), *Resiliencia y subjetividad: los ciclos de la vida*, Buenos Aires, Paidós.
- Vanistendael, Stefan (2003), “Resiliencia y espiritualidad. El Realismo de la fé”. *Oficina Internacional Católica de la Infancia*.
- Velho, Gilberto (1987), *Individualismo e Cultura. Notas Para Uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Vergara, Sylvia Constant (2008), “A Resiliência de Profissionais Angolanos”, *Revista de Administração Pública*, (Online), XLII, (4), pp. 701-706.
- Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-76122008000400004.

- Villanueva, Concepcion Fernandez (2007), A participação das mulheres nas guerras e na Violência política. Jonas, Eline (coord.). *Violências Esculpidas: Notas para Reflexão, acção e política de género*. Goiânia, UCG.
- Vleter, Fion de (2002) *A promoção do sector micro- empresarial urbano em Angola – contribuição para uma estratégia de redução da pobreza*. Cascais. Principia.
- Walsh, Froma W. (1996), “The concept of family resilience: crisis and challenge”, *Family Process*, XXXV, (3), pp. 261-281.
- Walsh, Froma W. (2005), *Fortalecendo a Resiliência Familiar*, São Paulo, Editora Roca.
- Weber, Max (1986), *Religião e Racionalidade Económica*, São Paulo, Ática.
- Weber, Max (1991), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores
- Weber, Max (1971), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Wellausen, Saly da Silva (2002), “Terrorismo e os Atentados de 11 de Setembro”, *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, XIV, (2), pp. 83-112.
- Wilches-Chaux, Gustavo (1989), *Desastres, ecologismo y formación profesional: Herramientas para la crisis*, Popayán, Servicio Nacional de Aprendizaje.
- Wilges, Irineu (1995), *Cultura Religiosa: As Religiões do Mundo*, Petrópolis, Vozes.
- Wilges, Irineu (1994), *Cultura religiosa - as religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes.
- Wilges, Irineu e Colombo, O. P. (1996), *Cultura Religiosa: Temas religiosos Actuais*. Petrópolis, Vozes
- World Bank (2001), *World development Report 2000/2001: attacking poverty*, New York, Oxford University.
- Xiberras, M. (1996) *As teorias da Exclusão – para a Construção do imaginário do desvio*. Lisboa. Instituto Piaget
- Yunes, Maria Angela Mattar (2003), “Psicologia Positiva e resiliência: O foco no indivíduo e na família”. *Psicologia em Estudo*, VII, pp. 75-84.
- Zacarias, Mark A. e Greger, Eduard J. (2005), Sensitivity and Vulnerability in Marine Environnements: an approach to identifying Vulnerable Marine Areas. *Conservation Biology*, V, 19, pp. 86-97.
- Zakaria, Fareed (2008), *O Mundo Pós-Americano*, Lisboa, Gradiva.
- Zaluar, Alba e Nilson Vieira Oliveira (2002), *Insegurança Pública: Reflexões sobre a Criminalidade e a Violência Urbana*, São Paulo, Instituto Braudel.
- Zilles, Urbano (2006), “Situação Actual da filosofia da religião”, *Teocomunicação*. 151. Março, pp. 239-271.
- Zoellick, Robert B. (2011), *Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial de 2011: Conflito, Segurança e Desenvolvimento*, Banco Mundial.
- Zózimo, Ricardo (2006), “O Empreendedor Social em África. Oportunidade para o Desenvolvimento da Comunidade Local através do turismo sustentado”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 11-12, pp. 97-144.

ANEXOS

ANEXO A - Tabela de produtos que circulavam entre as populações e os militares tanto no campo como na cidade

Produtos e prestação de serviço por militares às populações rurais	Dos Militares	Do campo	Da cidade
Material escolar, Transporte, apoio na vacinação do gado e das crianças, socorro e tratamento médico, apoio em construção/reparação de pontes e escolas, edifícios habitacionais	Arroz, açúcar, margarina, sabão, óleo	Batata, aves e ovos e alho	Cerveja, vinho e aguardente
	Açúcar	Ovos, galinhas, porcos, cabritos, milho e feijão	Açúcar, roupa e calçado usados
	Cobertores, açúcar	Boi	Açúcar, aguardente, cobertores, panos, calçado, vinho
		Hortaliças, utensílios domésticos tradicionais	Dinheiro

Fonte: Autora (2010)

ANEXO B - Guião de entrevista às mulheres casadas ou com relacionamento com militares estrangeiros

- 1- Como conheceu o seu marido?
- 2- Quanto tempo viveram ou mantiveram o relacionamento?
- 3- Como é que o apresentou aos seus pais?
- 4- Já tinha filhos?
- 5- Já era casada?
- 6- Quantos filhos tiveram?
- 7- Como era a vossa relação? (excelente, boa, má, razoável)
- 8- Onde viviam? Em casa dos pais ou construíram uma para vocês?
- 9- Porque escolheu este marido?
- 10- A sua família (pais, parentes) aceitou esta relação sem hesitações?
- 11- Pensou alguma vez que ele podia regressar para a sua terra de origem e não a levar consigo?
- 12- Realizaram alguma cerimónia ou ritual pela vossa união? Houve alembamento?
- 13- Que idade tinha quando isto se passou?
- 14- Trabalhava?
- 15- Tinha lavra?
- 16- Que apoios ou obrigações o seu marido prestava?
- 17- Como era o ambiente familiar em casa?
- 18- Os seus filhos lembram-se do pai?
- 19- Como foi quando ele partiu?
- 20- Que lembranças tem dele ou dessa época?
- 21- A sua vida melhorou com o casamento ou piorou?
- 22- A sua vida melhorou com a partida do seu marido ou piorou?
- 23- Que experiência tem sobre a convivência com um marido militar?
- 24- E agora casou-se novamente? Está melhor assim?
- 25- Depois da partida dele tiveram notícias? Como? Através de cartas ou ele tem vindo?
- 26- Sabe se lá ele tem outra mulher e filhos?
- 27- Como é a relação com essa outra família?
- 28- Você tem ido visitá-lo? Os filhos também?
- 29- Em que cidade ele se encontra?

ANEXO C - Guião de entrevista às populações da Humpata

1- Identificação do entrevistado

- Nome
- Idade
- Naturalidade
- Estado civil (se é casado quantas mulheres tem)
- Pagou alembamento (Como)
- Religião
- Escolaridade (sabe ler, escrever fazer contas...)
- Profissão
- Local de residência
- Habitação própria ou alugada
- Tipo de habitação
- Como foi construída (teve ajuda de alguém, quem)
- N.º de divisões da habitação
- Tem luz eléctrica
- N.º de filhos
- Filhos menores

2- Situação dos filhos

- Estão registados
- Quantos estudam
- Onde adquirem o material escolar
- A escola possui cantina
- Os que não estudam, porquê e o que fazem
- Localização da escola (distância em relação a casa)
- Vive com outros parentes além de mulher e filhos
- Quando estão doentes onde se tratam
- Vão ao kimbanda
- Vão ao hospital
- Onde vão primeiro
- Porquê
- Onde compram os medicamentos

3- Actividades/ Trabalho/ Sustento da (s) casa (s)

- O que faz actualmente (Gosta do que faz)
- Sempre desempenhou esta actividade
- Trabalha na lavra
- É pastor
- Com quem trabalha
- Os filhos menores também ajudam
- Vende algo no informal (o que vende)
- Compra produtos no informal (o que compra)
- A que distância fica o mercado
- Como se deslocam para o mercado
- Quantas vezes vão ao mercado (por dia ou por semana)
- Quem dá o dinheiro para ir ao mercado

4- Alimentação

- O que é que comem
- Onde adquirem a fuba (se é preparada em casa, ou comprada)
- Há uma moagem na região?
- A que distância fica
- Quantas vezes comem ao dia
- Comem todos juntos
- Tipo de combustível (para iluminação, para confecção de alimentos)
- Local de aquisição

5- Água

- Tipo de água (do rio, da cacimba, das chuvas)
- Distância entre a habitação e a fonte de água
- Quem transporta a água
- Quantas vezes por dia se vai buscar água
- Onde tomam banho
- Onde lavam a roupa

6- Recursos

- Tem terrenos/ lavras – quantos?
- Tem bois – quantos
- Tem cabritos – quantos
- Tem galinhas – quantos

- O que cultiva normalmente (milho, batata, feijão, abóboras, outros)

7- Uso de novas técnicas na agricultura

- Usa a charrua ou o tractor para lavrar
- Usa fertilizantes (adubo ou estrume)
- -Usa pesticidas
- Tipo de sementes (tradicionalis ou melhoradas)
- Formas de irrigação

8- Relação com o meio ambiente e extracção de recursos

- Lenha para uso doméstico
- Lenha para vender na cidade
- Lenha para fazer carvão para vender na cidade
- Frutos
- Paus para construção
- Medicamentos
- Cogumelos
- Conservação da natureza
- Época em que mais se socorrem da natureza
- Tem havido chuvas
- Tem havido inundações

9- Relação com as autoridades governamentais

- Da educação
- Da saúde
- Da agricultura
- Dos assuntos Sociais

10- Relações familiares e de solidariedade

Responsabilidades/ deveres/ obrigações quanto a:

- Sustento da família
- Educação dos filhos
- Cumprimento das regras tradicionais
- Saúde

- Rituais (de passagem, casamentos, funerais...)
- Faz parte de alguma associação
- A que se dedica a associação
- Tem tido apoio dela

11- Outros haveres

- Tem rádio
- Tem televisão
- Tem geleira
- Tem fogão
- Bicicleta
- Motorizada
- Carro

ANEXO D - Guião de entrevista aos ex-militares angolanos

- 1- Onde cumpriu o serviço militar?
- 2- Quando foi integrado e quando foi desmobilizado?
- 3- Foi desmobilizado ou desertou?
- 4- Algum dos seus companheiros é de cá?
- 5- Esteve sempre no mesmo quartel?
- 6- Em quantas regiões serviu?
- 7- Onde fez a recruta?
- 8- Sentia saudades da família?
- 9- Comunicava-se com ela?
- 10- Que meios utilizava para o efeito?
- 11- Alguma vez veio de férias?
- 12- Veio em missão de serviço?
- 13- Já falava português ou aprendeu na tropa?
- 14- Que habilitações tinha quando foi recrutado?
- 15- Conseguiu estudar na tropa?
- 16- Como foi o processo de recrutamento? Onde se encontrava na altura?
- 17- Após ser recrutado seguiu para onde?
- 18- Foi submetido a uma selecção?
- 19- Foi submetido a exames médicos?
- 20- Qual era a sua ocupação antes de ser recrutado?
- 21- Casou lá na região onde prestou o serviço militar?
- 22- Quando foi recrutado, os militares eram angolanos ou estrangeiros?
- 23- Que experiências e recordações tem hoje em relação a esse processo?
- 24- Havia bases de militares estrangeiras aqui na região da Humpata?
- 25- Onde se localizavam?
- 26- Quantas bases havia de militares cubanos?
- 27- Quantas bases havia de militares da SWAPO?
- 28- Quantas bases havia de militares do ANC?
- 29- Como se comportavam eles?
- 30- Eles visitavam as vossas aldeias?
- 31- Vocês iam aos quartéis?
- 32- Havia um hospital militar cubano. Vocês eram atendidos nele?
- 33- Que apoios a nível da saúde estes militares estrangeiros prestavam?
- 34- Apoiavam a população noutros aspectos? (Educação, agricultura, trocas)
- 35- Que produtos se trocavam aqui na Humpata na época da guerra?

- 36- O dinheiro valia ou não?
- 37- Onde eram efectuadas essas trocas?
- 38- Era um processo casual ou frequente?
- 39- Havia dias de mercado para o efeito ou não?
- 40- Quando estes militares regressaram para os seus países qual foi a vossa sensação?
- 41- Sentem saudades daquele tempo ou não?
- 42- Esses militares também tiveram aqui mulheres e filhos?
- 43- Qual a vossa opinião sobre isso?
- 44- Foi difícil aceitar que as vossas filhas se casassem com eles ou não? Porquê?
- 45- Quando os deslocados começaram a chegar qual foi a vossa reacção? Tiveram medo? De quê e porquê?
- 46- As terras que foram atribuídas aos deslocados faziam-vos falta?
- 47- Como se processou esse processo?
- 48- Qual foi o papel dos sobas?
- 49- Qual foi o papel dos administradores?
- 50- Como se comportavam os deslocados?
- 51- Qual foi a vossa reacção em relação ao apoio que era prestado aos deslocados quando vocês também tinham necessidades?
- 52- Quem prestava o apoio, era o Estado ou as ONGs?
- 53- Lembram-se dessas instituições?
- 54- Que produtos eram recebidos?
- 55- Esses produtos sempre tinham qualidade e prazo de validade?
- 56- Eram produtos que também vos faziam falta?
- 57- Houve conflitos ou desentendimentos com os deslocados?
- 58- Que género de problemas houve?
- 59- O maior problema qual foi?
- 60- O problema da ocupação de terras e o problema do roubo de gado eram frequentes?
- 61- E as lavras também eram roubadas, ou seja havia assaltos às lavras?
- 62- Que produtos eram roubados nas lavras?
Quem eram os que roubavam gado? Eram daqui ou de fora?
Que procedimentos adoptaram para resolverem os conflitos que surgiram com a presença dos deslocados?
- 63- Eles ficaram cá muito tempo?
- 64- Quando é que regressaram?

ANEXO E - Localidades onde estiveram posicionadas algumas bases militares nacionais e estrangeiras

Exércitos	Localidades					
FAR	Heva	Leba	Cristo Rei	Palanca	Nkhuluvala	Neves
SWAPO	Heva	Leba			Nkhuluvala	
ANC	Leba					
FAPLA/FAA	Nkuluvala	Leba	Batabata		Sede Humpata	

Fonte: Autora (2010)