

Imbangala: a forma Kilombo de existir

Lucas Fortunato de Souza**

DOI:

10.11606/issn.2318-8855.v11i1p331-363

Resumo: Para além das investigações sobre as formas de organização social dos grupos Imbangala do século XVI e XVII, as quais chamaram a atenção dos viajantes e missionários europeus, assim como dos historiadores, em função de seu caráter inovador e heterodoxo quando comparado com outras sociedades da região da África Centro-Occidental desse período; esta pesquisa busca compreender também o significado de suas instituições, sobretudo aquela denominada Kilombo, levando em conta a relação que há entre elas e o espaço geográfico. Para nós, essa relação é esboçada pelas formulações de técnicas resultantes das interações que os Imbangala travaram com a natureza geográfica na qual viviam, num primeiro plano, e, simultaneamente, com eles mesmos, num segundo plano. Desta forma, por meio das técnicas, eles conseguiram não apenas garantir sua subsistência ao longo do tempo, como também puderam produzir e reproduzir um mundo próprio, isto é, um espaço geográfico Imbangala.

Palavras-chave: Espaço geográfico; Imbangala; Kilombo; Técnica.

Introdução

Uma das grandes questões que se coloca quando estudamos a história dos grupos Imbangala é o motivo que os levou a criarem ou a inovarem um modo de organização social tão atípico e particular quando comparado com os povos vizinhos da região centro-ocidental do continente africano.

Essas diferenças que marcaram o comportamento dos Imbangala estiveram exaustivamente presentes nas fontes de viajantes europeus do final do século XVI e do início do XVII, como António de Cadornega¹, Andrew Battell², Giovanni Cavazzi³, os quais discorreram com grande espanto sobre todos os costumes e hábitos desses grupos. Sempre ressaltando, em última instância, o caráter “bárbaro” que identificavam nos Imbangala.

Ainda assim, é evidente que essas fontes são de enorme importância para o conhecimento dos Imbangala, mesmo que se faça necessário ao historiador saber contextualizar e questionar suas informações para que haja avanço nos conhecimentos sobre essas sociedades.

¹ **António de Oliveira Cadornega** foi um viajante português, cristão-novo, que chegou em Angola em 1639, como militar. Por lá, ocupou outros cargos públicos, nomeado pela Coroa, vivendo entre Luanda e Massangano, quando falece, em 1690. Suas vivências foram publicadas, em 1681, na sua obra intitulada “*História geral das guerras angolanas*”, dedicada ao príncipe regente de Portugal, D. Pedro II.

² **Andrew Battell** foi um inglês, viajante que, após ser capturado na Ilha de São Sebastião (situada no atual Rio de Janeiro), em 1589, juntamente com seus companheiros da tripulação inglesa; é levado como prisioneiro para Luanda pelos portugueses. Depois de longos meses no cárcere, o inglês teve de desempenhar algumas funções de comerciantes para a Coroa portuguesa nos territórios do Congo e Angola, quando, então, toma contato com os povos locais e sobretudo com os Imbangala. Seus relatos foram transcritos por seu amigo Purchas, o qual redigiu o livro “*The strange adventures of Andrew Battell pf Angola and adjoining*”, publicado em 1614.

³ **Giovanni Antonio Cavazzi** foi um missionário Capuchinho, nascido em Montecuccolo, Itália. Em função de sua inaptidão para os estudos religiosos, recebeu a tarefa de atuar na evangelização de sociedades africanas na região do Congo e Angola, a partir de 1653. Estando há mais de 10 anos em solo africano, Cavazzi é orientado pelos seus superiores a escrever sobre suas experiências durante as missões. Auxiliado por alguns amigos padres, escreveu a “*Istorica descrizione de’ tre Regni Congo, Matamba et Angola*”, publicada somente em 1687, nove anos após sua morte.

Nesse sentido, a historiografia do assunto percorreu longos caminhos com debates relevantes sobre diferentes pontos das experiências histórica dos Imbangala, começando pela problemática de sua origem, passando pela polêmica de que são sinônimos ou não dos *Jaga*, chegando até nos significados dos elementos culturais desses grupos.

De acordo com Jan Vansina, em sua obra *"How the societies are born"* (2004, p. 200), as fontes se concentraram enormemente no comportamento dos Imbangala, mas pouco falaram, ou detalharam, sobre outras questões igualmente importantes para a investigação dessas sociedades, como as divindades cultuadas (muitas vezes reduzidas a termos pejorativos como "demônio" ou correlatos), o modo como era praticado o comércio, as possíveis alianças feitas com outras sociedades locais, entre outros assuntos. Por isso, ainda há muitas lacunas sobre esses grupos que merecem cada vez mais atenção dos estudiosos.

Porém, apesar de uma longa historiografia sobre os Imbangala, ainda são ínfimas as propostas que tentam explicar a causa ou, pelo menos, o contexto propulsor do surgimento das instituições relativamente particulares e originais que estiveram presentes na história dos Imbangala.

Diante disso, este trabalho tem como objetivo oferecer uma possível resposta para essas inovações Imbangala que não necessariamente serve para explicar apenas essa sociedade, mas talvez possa ser base para analisarmos outras formações coletivas que não obedeceram exatamente à uma lógica tradicional "evolucionista" de desenvolvimento histórico, bastante pautada nas experiências de sociedades europeias. Para isso, portanto, nos ancoramos nos estudos dos geógrafos Milton

Santos⁴ e Ruy Moreira⁵, que procuram analisar uma sociedade a partir da relação por ela travada com a natureza geográfica, evidenciando as estratégias possíveis e disponíveis que tal sociedade desenvolveu para continuar existindo ao longo do tempo, num determinado espaço. Em outras palavras, esses estudiosos entendem o espaço geográfico como elemento abarcador das transformações humanas ao longo da história.

África Centro-Ocidental, uma civilização abrangente, mas diversa

Antes de falarmos dos Imbangala, precisamos analisar os aspectos sociais, políticos e culturais que existiam na região da África Centro-Ocidental e que se assentaram como estruturas tradicionais e precursoras antes mesmo do surgimento dos próprios Imbangala.

Os grandes potentados influenciadores dessa região foram Luba, Lunda e Congo. Esses povos ficaram conhecidos por levarem algumas de suas instituições para além de suas delimitações, de modo que contribuíram para uma certa maneira de organização entre os demais povos daquela localidade. Contudo, vale frisar, com base em Jan Vansina, que esses grandes poderes da África Centro-Ocidental não

⁴ **Professor Milton Santos** é um dos grandes nomes da geografia brasileira e mundial, já que atuou boa parte de sua vida acadêmica lecionando em universidades europeias e norte-americanas. Graduou-se em Direito pela Universidade de Brasília (1948) e conquistou o título de Doutor pela Universidade de Estrasburgo (1958). Influenciado pela corrente da Geografia Crítica, a qual tem como base o materialismo histórico, porém adotando uma perspectiva dos países subdesenvolvidos, do chamado “Terceiro Mundo” o pesquisador se destacou, entre outras coisas, por desenvolver uma nova noção de espaço geográfico.

⁵ **Professor Ruy Moreira** também é conhecido como um importante pensador da Geografia Crítica brasileira. Atualmente, é Professor permanente do curso de pós-graduação (mestrado e doutorado) da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde é aposentado pelo Departamento de Geografia, e professor permanente do curso de pós-graduação (mestrado) em Geografia da FFP-UERJ. O pesquisador tem se dedicado, ao longo de sua vida acadêmica, às questões epistemológicas e ontológicas da geografia.

necessariamente dominaram e impuseram uma certa ordem sobre poderes locais de menor expressão (VANSINA, 2004, p. 203-205). Pelo contrário, estes continuaram usufruindo de sua autonomia local, ainda que tocados pela inegável influência que sofriam por estarem em constante relação com esses Estados poderosos.

Nessa linha, na visão da historiadora Flavia Carvalho, a terra não era entendida pelos africanos (ao menos da região centro-ocidental) como uma propriedade privada, com um valor material imanente, ainda nesse contexto que antecede a colonização portuguesa. O que representava valor e poder a um líder local era, principalmente, o número de pessoas que, ao reconhecerem sua autoridade, serviam-lhe de força de trabalho. A terra, portanto, era vista como uma ferramenta coletiva produtora de riqueza, de bem-estar da sociedade, e não como a “riqueza em si” (CARVALHO, 2011, p.6). Daí a ausência de uma política dominadora e conquistadora entre os povos africanos, na qual o mais forte despojava o mais fraco, como acontecia na lógica europeia nesse mesmo período.

Segundo Alberto da Costa e Silva, o potentado Luba desempenhou grande importância na região da África Centro-Occidental. Apesar da dificuldade de atestar o momento em que surgiu, muito provavelmente tenha se constituído enquanto Estado no século XIII ou até antes (SILVA, 1992, p. 468).

Os Luba, assim como muitas outras sociedades africanas, viviam de forma descentralizada em aldeias. A partir do momento em que um titular de nome *Congolo*, chefe de uma tribo, começa a dominar as demais e a expandir seu domínio, passa a existir um sistema de poder cada vez mais centralizado, sedentarizado e institucionalizado. Assim, o líder máximo, chamado de ‘rei’ pelo historiador, possuía sua própria capital e governava seu Estado juntamente com outros chefes titulados, os quais eram nomeados por ele para ocupar os governos provinciais (SILVA, 1992, p.469).

Cada província, por sua vez, era constituída pelas linhagens, que representavam uma ou mais aldeias. Em outras palavras, o poder descendia do rei dos Luba, passando pelos governadores provinciais e chegando, finalmente, nos chefes patriarcais das aldeias denominados *quilolo* (SILVA, 1992, p.468).

Além disso, o rei tinha poderes absolutos, podia destituir quem quisesse, uma vez que era considerado um ser sagrado, aquele que detinha o *Bulópue*, uma espécie de qualidade divina que o permitia controlar a fertilidade da terra, dos animais e das mulheres, bem como proteger o potentado contra os inimigos e garantir a caça (SILVA, 1992, p.468).

Outra característica bastante importante dos Luba diz respeito aos títulos. Ainda de acordo com Alberto da Costa e Silva, o primeiro Estado Luba era governado pelo *Congolo* e mais tarde, no segundo Estado, pelo *Calala Ilunga*. No entanto, Silva alerta que não se tratavam de duas pessoas especificamente, mas podiam corresponder a uma série de pessoas que vieram a ocupar sucessivamente essas posições titulares, respondendo, entretanto, ao mesmo título (1992, p. 467-469). Por isso a dificuldade de assegurar uma data de início para o surgimento dos Luba.

Outro aspecto relevante sobre os títulos trata sobre a obtenção deles na sociedade Luba. Muitas vezes o rei, aquele que possuía a titulação maior, concedia um título a alguém que o presenteava com algo valioso ou importante. Dessa forma, esse sistema de trocas garantia uma maior concentração do poder nas mãos do rei, pois, em primeiro lugar, criava as condições para a hierarquização da sociedade a partir dele próprio e, em segundo lugar, recrudescia a fidelidade dos demais chefes em relação a ele, valendo-lhe, portanto, maiores estabilidades para governar.

Essa estrutura bastante institucionalizada dos Luba acabou influenciando um outro grupo próximo chamado Lunda. Este povo, cuja origem é descrita como

"*imemoriável*" por Alberto da Costa e Silva, vivia da pesca nos vales do rio Kalany. Também era formado por aldeias, as quais tinham como chefes os chamados *cabungo*, legitimados pela idade, pela experiência e pelos poderes espirituais (1992, p. 470).

Ser filho, irmão ou neto do *cabungo* tinha um peso político. Mesmo se um parente do notável chefe migrasse para outra região, a relação de parentesco não era desfeita. Ao contrário, era ela mantida de forma perpétua, ao menos na teoria, de modo que o poder representado pela posição familiar que esse parente guardava com o *cabungo* deveria continuar existindo, mesmo se algum deles viesse a falecer, pois, nesse caso, seus descendentes teriam de ocupar e exercer esse poder familiar (SILVA, 1992, p. 470).

Nesse sentido, a consequência desse modelo de família resultou na conexão ampla entre as diferentes linhagens, que obedeciam a lógica da hierarquização do poder baseado no grau de relevância dos títulos. Além disso, a noção de parentesco passou a ser muito mais abrangente do que aquela que preza a consanguidade, o que reforçava ainda mais essa instituição política no cotidiano Lunda.

No entanto, precisamos atentar para o fato de que, apesar das hierarquias formais dos títulos, eles também poderiam ser substituídos, reduzidos ou até mesmo extintos, porque, de acordo com Joseph Miller, as posições titulares eram legitimadas pelos "*recursos econômicos e recursos em mão de obra*" sob domínio do chefe. Quando um determinado título passava a ter menos poder econômico e, conseqüentemente, menos poder político em relação a outro de menor prestígio, este poderia passar a ocupar o lugar daquele (MILLER, 1995, p. 120).

Portanto, é nessa atmosfera de readequações dos títulos que os Lunda conseguem iniciar seu processo de centralização política. De maneira semelhante aos

Luba, uma determinada aldeia liderada por um *cabungo*, de título *iala muacu*, conseguiu ascender sobre todas as outras, criando um Estado um pouco mais institucionalizado, cuja influência e relação com outros chefes de linhagens inferiores alcançava um extenso território na África Central (SILVA, 1991, p.471-472).

Essa centralização, na visão de Miller, é representada pela Lenda do *Kinguri*, a qual conta a história do conflito entre o rei e pai *iala muacu* e seus filhos *Kinguri* e *Kyniama* que se rebelaram contra seu progenitor porque não herdariam o reino, pois a herdeira legítima seria *Lueji*, irmã deles (em uma das versões). Para esse estudioso, trata-se de uma história simbólica, metafórica, para retratar as mudanças políticas que envolveram os títulos Lunda. Nesse caso, o fato de o rei deixar seu mando para a filha *Lueji* significa, na visão do historiador, que Lunda passara para o comando da linhagem *Lueji*, a qual se aproximou dos Luba, adotando algumas de suas instituições políticas e intensificando mais ainda a tendência centralizadora do reino (MILLER, 1995, p. 126).

Outro aspecto bastante importante sobre a cultura Lunda se assenta na transmissão dos títulos. Para o historiador Miller, a transmissão matrilinear de títulos sempre fez parte da realidade Lunda ainda quando viviam em aldeias. Na medida em que foram se centralizando e expandindo sua influência política, a matrilinearidade ganhou cada vez mais força e destaque na sociedade (MILLER, 1995, p.114).

O Congo, por sua vez, também se caracterizou por influenciar a região. Embora tenha sido um potentado mais tardio, surgido possivelmente no século XIV ou XV, foi bastante importante para região da África Centro-Occidental, uma vez que conseguiu se consolidar como Estado ascendente sobre muitos chefes locais. Segundo as tradições e as fontes da época, Lukeni ou Antino-Uene, que vivia em um reino governado por seu pai, provavelmente de origem Tio, ao norte do rio Zaire e próximo ao lago Malebo, decide emigrar em direção à margem oposta para tomar os

territórios daquelas localidades e criar seu próprio potentado pois, por ser o filho mais novo, jamais poderia suceder seu pai (SILVA, 1991, p. 479).

Já no século XVII, o Estado do Congo aparentemente se estendia para Angola, alcançando potentados desde Luanda, passando por Dongo e chegando até Matamba e as regiões entre os rios Bengo e Cuanza (VANSINA, 2010, p.648). Esses poderes locais foram incorporados ao Congo pelo menos no sentido de serem tributários dele.

De acordo com Vansina, o Estado congues era bastante complexo, com uma estrutura institucional bem assinalada, na qual o *maniCongo*, titular máximo, também chamado de rei pelas fontes, era eleito por um corpo de governadores provinciais, alguns deles eram seus parentes. Esses governadores tinham a função de coletar e direcionar os impostos ao *maniCongo*, representados pelas conchas *nzimbu*, que servia de moeda, pelos tecidos de ráfia, sorgo, vinho de palma, frutas, víveres e peles de leão e leopardo, entre outros produtos (2010, p. 650).

Descendendo o poder do *maniCongo*, em primeiro lugar, governadores, em segundo, a hierarquia continuava com os chefes menores, os quais davam ordens aos chefes hereditários das aldeias e era por meio dessa estrutura que a máquina institucional do Congo funcionava (VANSINA, 2010, p. 650).

Ainda que as fontes do período tenham dito que o titular máximo do Congo possuía uma vastidão de terras maior do que correspondia à realidade, como o fizeram Pigafetta/ D. Lopes, Alberto da Costa e Silva pontua que se tratava mais do reconhecimento de diversos chefes locais da autoridade que o *maniCongo* tinha por descender da linhagem de Antino-Uene, aquela que deu início a uma “*rede de fidelidades rituais*”, do que o domínio efetivo e absoluto do Congo sobre os povos menores (SILVA, 1991, p. 481). Portanto, a influência que o Congo causa nessa região, para além das incorporações que realmente aconteceram com algumas limitações,

era expressa também pela valorização ancestral que outros chefes identificavam nos primórdios do surgimento do Congo.

Povos incorporadores das tradições Luba, Lunda e Congo

Muitas das sociedades vizinhas dos Luba, Lunda e Congo incorporaram suas instituições e seus títulos, uma vez que foram fundadas por chefes emigrados desses três grandes potentados, os quais, a partir das estruturas sócio-políticas que conheciam, introduzem novas regras, novas linhagens e novas chefaturas nos territórios que ocuparam.

Segundo Alberto da Costa e Silva, a influência Lunda se expandiu para várias regiões. Os povos localizados no norte da Zâmbia, entre o lago Moero e o rio Luapula, reivindicam descendência dos Lunda. Os Bemba também se manifestam da mesma forma. Os povos situados no lago Malauí, ao norte do Zambeze, por outro lado, afirmam ter como ancestrais os Luba (1991, p. 476).

Em relação às formações de Estado mais recentes, lembra Miller, o Cokwe e Songo, da versão atualizada do século XVIII também se inspiraram nas instituições políticas dos Lunda (1995, p. 115).

Para além desses exemplos locais de povos relativamente próximo dos Luba e Lunda, a lenda do *Kinguri* evidencia um caráter ainda mais amplo no que se refere a essa influência sócio-política desses dois grandes potentados. Em primeiro lugar, a dissidência política dos filhos ou títulos subordinados ao *iala muacu* representa a migração de instituições para outras regiões e, nesse caso, muito mais distante. O *Kyniama*, por exemplo, se desloca em direção ao sul, constituindo-se como o principal título entre os luena. Já *Kinguri*, migra em direção à Angola, carregando não somente as insígnias tradicionais dos Lunda, mas também as armas e a tendência guerreira, o que, mais tarde, daria origem aos Imbangala, após uma série de readaptações de

títulos (SILVA, 1991, p. 474). Aliás, essa migração do *Kinguri*, ao sofrer um processo de cisão no qual o grupo que o seguia se enveredou por caminhos distintos, foi responsável pela dissipação de novas posições titulares para a região do Songo, mais residuais, e para o planalto de Benguela, entre os Ovimbundos (MILLER, 1995, p. 149).

Mas não foram apenas povos ou sociedades pequenas que sorveram em algum grau as estruturas políticas dos Lunda, Lunda ou Congo. No Dongo dos ambundo, cujo líder máximo respondia pelo título de *Ngola*, essas instituições foram reincorporadas e aperfeiçoada com grande êxito.

O Dongo constituiu um dos mais importantes e poderosos potentados da África Centro-Occidental ao longo do século XVI (FONSECA, 2012, p. 24). Assim como esses grandes potentados tradicionais, ele foi eficaz em centralizar politicamente os ambundo. Além disso, o Dongo era um dos potentados tributários do *maniCongo*, o que também reforça a assimilação das estruturas socioeconômicas influenciadas pelo Congo.

Segundo Mariana Bracks Fonseca, a partir da figura fundamental do *Ngola*, o reino do Dongo se estruturava pela união entre esse chefe maior e os sobados subordinados (unidade política autônoma, liderado pelo soba), cerca de 736, os quais tinham como dever o pagamento de tributo e apoio militar ao primeiro, em troca do recebimento de chuva, fertilidade da terra, proteção contra maus espíritos, boas colheitas, entre outras coisas, que, na visão dos demais sobas, apenas o *Ngola* poderia garantir (2012, p. 26). Aqui é inevitável percebermos semelhança da figura do *Ngola* com o titular máximo de Luba e com o *maniCongo*.

A historiadora lembra também que havia significativa estrutura burocrática no Dongo, com um número grande de funcionários especializados e ampla divisão de trabalho a serviço do *Ngola* (2012, p. 26). Ainda que, como defende Flavia Carvalho, o

poder do *Ngola* não era absoluto, tendo em vista a autonomia dos demais sobas e o grau de divisão de tarefas que havia no Dongo (2011, p.5), é inegável que tal titular desenvolveu certa ascendência sobre os outros títulos em função de um longo processo de afirmação de sua autoridade sobretudo por meio da guerra, de modo que conseguiu dar sequência a uma rede de relações entre diferentes titulares e sobados ambundo, em torno de sua figura, que envolvia interesses comerciais, militares e religiosos (FONSECA, 2012, p.25-26). De todo modo, isso pode sugerir que tal potentado conseguiu tornar ainda mais complexa a tendência centralizadora, quando comparamos com Luba e Lunda e Congo.

Essa complexidade também pode ser confirmada de outro modo, isto é, pelo viés dos títulos. No Dongo, as posições titulares seguiam o sistema matrilinear, como em diversas outras regiões da África Central. No entanto, a diferença consistia no fato de que determinadas titulações, como a do *Ngola*, não mais estavam atreladas a um território, elas poderiam ser móveis. Assim, essa mudança ou ampliação de sentido dos títulos mostra como a sociedade do Dongo foi bem-sucedida na formulação de um Estado mais bem institucionalizado (SILVA, 1991, p.491).

política, resultando na irradiação e migração de alguns titulares Lunda para outras regiões da África, dentre eles, o importante título do *Kinguri*, que se desloca para o sudoeste de Angola, juntamente com os *makota* (título inferior), na região da margem sul do rio Kwanza. Estes, mais tarde, se aliam aos titulares *Kulembe*, da região do Planalto de Benguela, ligados aos Ovimbundo, e colocam fim ao título *Kinguri* (MILLER, 1995, p. 168- 173). A partir desse momento, os *makota e Kulembe*, somando-se a outros grupos e indivíduos que encontram pelo caminho e que aceitam a aliança, como os Cokwe, ambundo, Ovimbundo, abolem as linhagens e adotam o Kilombo, constituindo, portanto, os primeiros Imbangala.

Assim, uma parte desses Imbangala recém-formados permaneceu nessas posições, porém, uma outra seguiu para o norte, acompanhando a costa litorânea até chegar, no final do XVI, na região norte do rio Kwanza, onde estabeleceram os primeiros contatos com os portugueses, com quem desenvolveram, ao longo do XVII, alianças militares e comerciais incentivadas sobretudo pela exploração do tráfico de escravizados.

As linhagens tinham uma importância para a lógica de funcionamento das sociedades africanas, como entre os bacongo e os ambundo, uma vez que, dentre outras coisas, contribuía para coesão e controle social. Deste modo, quando essas linhagens foram descartadas pelos Imbangala, impossibilitando, com isso, a consanguidade entre seus integrantes, poderíamos supor que esses grupos eram descentralizados ou afastados uns dos outros. No entanto, ocorreu o contrário: abolir as linhagens significou uma radical mudança sociopolítica, de forma que contribuiu para os modos nômades dos Imbangala, os quais precisavam de agilidade para as constantes migrações e razias que empreendiam; e possibilitou a assimilação de um número bastante significativo de jovens indivíduos, independentemente de suas origens e/ou etnias, para o grupo guerreiro de maneira mais rápida e facilitada, se

comparada com as sociedades baseadas em linhagens (MILLER, 1995, p. 167).

Nas sociedades Imbangala havia uma rígida hierarquia. Essa era representada por alguns títulos, de influência Ovimbundo, chamados de *mavunga* ou *vunga*, no singular, que eram ocupados pelos chefes dos guerreiros. Segundo Miller, esses poucos títulos eram distribuídos aos notáveis combatentes por um líder maior, provavelmente herdeiro do título Kulembe, a quem o autor chama de “rei Imbangala”, que concentrava boa parte do poder (temporal e sobrenatural) em suas mãos a um nível bastante superior ao que era praticado entre os chefes ambundo, como o *Ngola*, por exemplo (1995, p. 231).

Dessa maneira, as sociedades Imbangala simbolizaram o encerramento das linhagens a partir da figura desses títulos, os quais foram aproveitados dos grupos que estiveram ligados ao surgimento desses Imbangala, como os Lunda, Cokwe e Ovimbundo, porém, desassociados da lógica linhageira (MILLER, 1995, p.181). Além disso, as posições de chefia eram concedidas a quaisquer indivíduos que se submetiam aos rituais de iniciação específicos para essa posição e que se destacavam pela coragem e pela capacidade de luta e guerra, e não, obviamente, pelas regras de descendência do poder (matrilinear/ patrilinear) ou pela relação de proximidade com determinada linhagem. (MILLER, 1995, p.233).

Por outro lado, no plano espiritual, o ritual que simbolizou a abolição da linhagem entre os Imbangala foi o *maji a samba*. Segundo as tradições orais dos ambundo, relatadas também por viajantes como Cavazzi, uma líder lendária chamada *Temba Andumba* da região de Angola resolveu preparar um unguento poderoso, capaz de conferir-lhe invulnerabilidade absoluta. Para tal, teria misturado pedaços de sua própria filha, ainda bebê, com raízes e ervas, resultando numa massa de sangue e carne que era untada em seu corpo. Inicialmente, apenas *Temba Andumba* e os mais próximos a ela recebiam esse unguento, porém, pouco tempo depois, esse ritual foi

levado a todos os seus subordinados, de modo que eles também tiveram de ceder seus filhos para a preparação do *maji a samba*.

Mais tarde, esse chefe ambundo teria se apaixonado pelo Kulembe, titular de um potentado localizado no Planalto de Benguela, que estava de passagem por suas terras, estabelecendo com ele um matrimônio. Assim, os seguidores do Kulembe também incorporaram esse ritual sagrado. Daí, portanto, a relação dos Imbangala com o ritual de *maji a samba* (MILLER, 1995, p. 161).

Na visão de Miller, essa lenda deve ser interpretada no sentido metafórico, pois, entre os vários significados que podem, ou não, ser descortinados dessas passagens alegóricas, a morte dos filhos em função do ritual *maji a samba*, está muito mais relacionada com o intuito de representar as abolições das linhagens entre os Imbangala, do que com a própria literalidade do ato, sobretudo quando observamos que o ritual havia deixado de ser uma exclusividade dos chefes para ser praticado, também, pelos subordinados, conferindo uma ideia de homogeneidade entre os integrantes do grupo, que faz bastante sentido em sociedades desprovidas de linhagens (MILLER, 1995, p. 163).

Além das linhagens, os Imbangala conseguiam garantir sua centralidade e o controle do grupo por meio da guerra e das razias que levantavam contra outros povos, em especial contra os ambundo. Esses geralmente eram sedentários, praticantes da agricultura e da criação de gado, algo que os Imbangala não praticavam. Assim, a estratégia adotada pelos nômades guerreiros foi roubar o que terceiros produziam, como forma de garantir sua subsistência.

Sobre isso, Jan Vansina comenta que os Imbangala tinham uma *“economia totalmente predatória”*, já que por onde passavam destruíam tudo o que estava pela frente. Não se preocupavam, segundo o historiador, em economizar os recursos que

conseguiam com as razias; pelo contrário, os Imbangala exauriam-nos rapidamente (p.200). Por outro lado, tendo em vista que tal visão de Vansina em muito se assemelha com os discursos reducionistas que encontramos nas fontes, talvez possamos compreender essa estratégia dos Imbangala de arrasarem as estruturas produtivas de seus inimigos, como forma de enfraquecê-los mais ainda e, ao mesmo tempo, forçá-los a retomar a produção, para, então, atacar novamente, numa outra oportunidade, e assim garantir a continuidade de suas fontes de subsistência.

Contudo, a grande instituição desenvolvida pelos Imbangala para sustentar e viabilizar toda essa lógica de funcionamento voltada para a guerra itinerante foi o Kilombo (MILLER, 1995, p.166-167).

Embora já existisse a instituição Kilombo entre os Ovimbundos, muito antes do surgimento dos Imbangala; sua função era completamente diferente do que veio a ser entre os últimos. A origem do termo Kilombo, também pertencente a língua umbundo, está relacionada com o ato de circuncisão, de modo que o Kilombo dos Ovimbundos era, originalmente, o local onde se praticava o ritual de circuncisão (MILLER, 1995, p. 164). Já o dos Imbangala, após esses receberem uma série de influência das diferentes sociedades que encontraram durante suas migrações, sobretudo dos próprios Ovimbundo, passou a ser, principalmente, um poderoso acampamento militar, onde predominava um rígido formato de disciplina, organização e treinamento, que resultava em inúmeras vitórias nas guerras, além do terror infundido nos seus adversários.

De acordo com os registros de Andrew Battell, viajante inglês que passou cerca de 16 meses com os Imbangala, entre 1601 e 1602, os Kilombos eram acampamentos provisórios e fortificados, de formato circular, circundados por troncos, com portões em posições estratégicas, e no seu interior, ficavam as moradias dos integrantes, sendo a do chefe situada ao centro do acampamento. Os Kilombos serviam de ponto

de parada e proteção para os grupos guerreiros durante suas constantes migrações, os quais ficavam sempre de prontidão para qualquer necessidade de contra-ataque. Também eram locais de práticas religiosas, com culto aos deuses e aos espíritos sagrados de seus antepassados; e de iniciação de jovens adolescentes, não circuncidados, capturados de outros povos durante as razias (BATTELL, 1901, p.19 – 33).

O cotidiano do Kilombo era regulamentado com base no que ficou conhecido pela historiografia como *leis yijilas*, as quais também remontam os tempos de *Temba Andumba*, de acordo com as tradições ambundo. Elas determinavam uma série de regras e comportamentos que deveriam ser cumpridos rigidamente, desde rituais de sacrifícios, canibalismo, até a proibição de relações sexuais e, conseqüentemente, de nascimento de crianças dentro do Kilombo, uma vez que, como já adiantamos, as linhagens eram proibidas (MILLER, 1995, p. 222).

Outra característica importante que os Imbangala inovam era o simples gesto de arrancar seus dentes incisivos. Se os ambundo costumavam tirar dentes de titulares falecidos, com o intuito de utilizá-los para estabelecer contato com poderoso mundo dos mortos, os Imbangala, ao extrair seus dentes, passavam uma mensagem clara de que eles mesmos pertenciam ao mundo sobrenatural, o que aumentava ainda mais o medo que os demais povos tinham deles (MILLER, 1995, p.246). Ou seja, além de terem uma força militar muito poderosa e aterrorizante, que lhes dava grandes vantagens nas guerras, eles também negavam suas condições de humanos ou, pelo menos, não enxergavam uma separação entre o mundo que habitavam e o mundo dos mortos, parecendo-se, aos olhos de seus adversários, seres superiores aos mortais.

Ainda sobre essa questão, os Imbangala reafirmaram seu caráter não humano ao abolir as circuncisões. Entre outras populações da África Centro-Ocidental, a

circuncisão servia para garantir a capacidade procriadora dos homens. Por exemplo, entre os ambundo, a circuncisão era o divisor de águas que representava a passagem para a vida adulta. Para os Imbangala, em última análise, a reprodução é um fator humanizante que eles de antemão recusavam (MILLER, 1995, p. 246). Além do mais, a constante luta dessa sociedade guerreira contra as linhagens servia de reforço para que seus integrantes não fossem circuncidados.

Há um extenso debate entre os historiadores a respeito da confiabilidade das informações trazidas a luz pelos viajantes europeus sobre os Imbangala. No entanto, esse não será nosso foco. O que é mais interessante é compreendermos que boa parte dessas descrições a respeito dos comportamentos e costumes dessas sociedades guerreiras foram bastante peculiares e desconcertantes para os povos da região de Angola. Nesse sentido, não poderia ser diferente com os europeus, guiados pela noção cristã de conceber a humanidade, não só ressaltaram sua estranheza como também interpretaram, ao seu modo, muito do que viam e ouviam na África.

É o que defende Miller, no artigo *"Requiem for te Jaga"*, quando procura explicar melhor essas informações. Para ele, o fato de Imbangala serem considerados *"are the greatest cannibals and man-eaters that be in the world [...] having all the cattle of that country"* por Battell (1901, p.21), por exemplo, tem um sentido de causar um certo exagero a fim de sustentar a ideia de que esses grupos eram bárbaros e, com isso, já estaria justificada qualquer intenção por parte dos europeus de dominar os territórios africanos, seja para fins catequizadores, seja para a colonização em si (MILLER, 1973, p.130-133).

É com este mesmo argumento, aliás, que Miller abre uma linha dissonante, seguida por muitos historiadores a partir de então, no debate historiográfico sobre a questão dos Jagas, isto é, são eles sinônimos de Imbangala? Não cumpre apresentar todo o debate neste artigo, pois não é nosso objetivo, entretanto, vale apresentar

algumas posições que dialogam com a linha que buscamos nessa pesquisa de tentar adotar uma posição mais crítica em relação às fontes europeias.

Para Miller, o termo Jaga foi uma projeção europeia das fontes de viajantes, e até de algumas sociedades africanas que mantinham contato com a corte portuguesa, como os congueses, para sublinhar a barbárie e violência de determinados povos e assim garantir objetivos específicos: os missionários, ao ressaltarem o grau de barbárie dos Jaga, conseguiam maiores recursos para suas missões; os traficantes de escravos passavam a justificar seus atos, acreditando que assim salvariam vidas daqueles que seriam devorados pelos selvagens Jagas; os chefes do Congo sempre lembravam a Coroa sobre o perigo Jaga, garantindo a defesa da dinastia entronada; A Coroa conseguia, por sua vez, reivindicar direitos sobre o Congo, como consequência da ajuda militar concedida. Além disso, Miller complementa sua tese dizendo que entre os Imbangala contemporâneos que entrevistou durante sua pesquisa em Angola, o termo "Jaga" não existia até a chegada dos portugueses (MILLER, 1973, p. 131–134).

A historiadora Mariana Candido também procura seguir essa linha, no seu artigo *"Jagas e sobas no "Reino de Benguela": Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII"*, quando analisa duas fontes que demonstram a volatilidade e a arbitrariedade do termo Jaga: 1) "Soba Cacondo", o qual era tratado como soba pelos portugueses, em correspondências, até 1688. No entanto, quando ele se rebela contra os antigos aliados europeus, passa a ser chamado de Jaga, legitimando, então, a repressão da Coroa contra ele; 2) "Chefe de Quissama", chamado de Jaga pelos portugueses até a assinatura do seu tratado de vassalagem, em 1694, quando o então governador de Angola se refere a ele como "Soba de Quissama" em uma documentação.

Diferentemente de Thornton e Heywood, para quem as informações das fontes

a respeito do canibalismo Imbangala confirmam a ocorrência dessa prática, como consta nos escritos do próprio Battell e em uma correspondência trocada entre o Rei do Congo, Pedro I, e o Jesuíta Giovanni Battista Vives (2011, p. 87); Miller defende que os canibalismos tão ressaltados pelos viajantes, na verdade, eram gestos simbólicos, limitados, que tinham uma noção ritualizada de purificação por trás, uma vez que acreditavam que a destruição absoluta do cadáver evitaria que seu espírito continuasse por perto, interferindo e fazendo mal aos vivos.

O canibalismo também era praticado como forma de reforçar a disciplina do grupo, pois aquele Imbangala que demonstrasse medo durante as batalhas, portanto, afirmando a sua condição de humano, poderia ser sacrificado para o ritual antropofágico, o qual garantiria que o sentimento de medo que o espírito desse indivíduo trazia, fosse extirpado da comunidade (MILLER, p. 244). De todo modo, independentemente de apontarmos as situações exatas em que tal prática era realizada, o que podemos afirmar é que o canibalismo dos Imbangala nada tinha a ver com a necessidade de se alimentar ou com predileções por iguarias exóticas.

Já o fato de serem proibidos nascimentos dentro do Kilombo pelas *leis yijilas*, ainda de acordo com Miller, as mulheres que estivessem grávidas ou mesmo cuidando de recém-nascidos não conseguiam acompanhar o grupo nas lutas e migrações tão frequentes, daí a ideia do infanticídio representado pelo ritual *magia a samba*, como forma de simbolizar essa proibição e ressaltar a importância de uma sociedade sem linhagens. Mas Miller salienta que os infanticídios, embora pudessem ter acontecido, como os registros dos viajantes narram, não aconteciam de maneira generalizada com todos os bebês, uma vez que, fora do Kilombo, as mulheres ilegalmente grávidas poderiam ter seus filhos, ainda que tivessem de ficar afastadas do grupo por um certo período (MILLER, p.222).

Portugueses e Imbangala e o tráfico de escravizados

Até agora, procuramos apresentar e discutir as características gerais que fizeram parte das sociedades Imbangala. Entretanto, não custa lembrar que as especificidades e individualidades dessas sociedades também estavam presentes, seja do ponto de vista da maneira como se organizaram enquanto formação social (aspectos econômicos, sociais, religiosos e políticos), seja do ponto de vista das maneiras de atuações empreendidas enquanto sujeitos históricos.

Não estamos falando, portanto, de grupos Imbangala monolíticos ou homogêneos. Até porque, como define Jean-Loup Amselle, na obra organizada com Elikia M'Bokolo, intitulada *Pelos Meandros da Etnia. Etnias, tribalismo e Estado em África* (2014), em se tratando de história da África, principalmente nos períodos pré-coloniais, *"as formas de organização social são resultado de uma série de fenômenos de diástole e sístole, de vai-e-vem constantes, numa palavra, de processos de composição, decomposição e recomposição que se operam no seio de um espaço continental"* (2014, p. 36).

Nesse sentido, analisando as diferentes formas de protagonismo dos Imbangala, uma boa parte deles, os localizados no Norte do rio Kwanza, passaram a adotar as culturas e tradições dos ambundo e até dos portugueses (como o batismo de alguns chefes Imbangala) ao longo do XVII, bem como iniciaram um processo progressivo de transformação do Kilombo em Estados sedentários (MILLER, 1995, p.175).

De modo geral, os Imbangala dessas localidades firmaram fortes alianças com os portugueses, sobretudo na cooperação do tráfico transatlântico de escravizados, a partir de 1610. Foi o caso, por exemplo, do Imbangala *Kulaxingo*. De acordo com a historiadora Flavia de Carvalho, a força militar dos Imbangala foi fundamental para que esses portugueses conseguissem se estabelecer cada vez mais em Angola, desestabilizando grandes potentados como o próprio Dongo (2011, p. 4).

A exceção dessa aliança se aplica à famosa Rainha *Njinga*, do potentado de Matamba, que adotou a instituição do Kilombo, no final da década 1620, e se colocou como bastião ante as pretensões dos portugueses por mais de 30 anos, quando finalmente aceita um acordo de paz no ano de 1656 (SOUZA, 2013, p. 147).

Inicialmente, *Njinga* havia firmado uma aliança com os portugueses, após ser enviada por seu irmão, o *Ngola Mbandi*, o titular máximo do Dongo, numa embaixada diplomática para negociar a mudança de local de um presídio português na região pertencente ao Dongo. Essa aliança teve como gesto simbólico o batismo de *Njinga*, que levou o nome de Ana Sousa. Mais tarde, após a morte de seu irmão e, posteriormente, ter o direito negado de herdar a posição de maior poder do Dongo por manipulações dos governantes portugueses da região, que, então, colocam um *Ngola* fantoche em seu lugar, o *Ngola Airi*; *Njinga* migra para o sul de Angola, junto com seus seguidores, onde toma contato com os Imbangala dessa região, se casando, literal ou simbolicamente, com um chefe do grupo guerreiro e, assim, recebe o título de Tembanza, que lhe conferia, entre outras coisas, poderes mágicos (o mesmo título da lendária rainha *Temba Andumba* nas tradições Imbangala). A partir daí, *Njinga* adota o modo de vida dos Imbangala, conquista uma série de territórios, sobretudo o de Matamba, potentado tributário do Dongo, e passa a comandar, com isso, a grande resistência contra os portugueses (SOUZA, 2018, p. 103-114)

Para além da questão do estabelecimento das forças portuguesas em solo africano, havia um outro objetivo por trás dessa aliança. Assim que os portugueses perceberam o grande potencial militar que os Imbangala possuíam durante suas primeiras aproximações comerciais, enxergaram rapidamente a possibilidade de utilizá-los para a obtenção de mão de obra escrava, a qual seria exportada e comercializada no Brasil. Para isso, bastava incentivar a guerra dos Imbangala contra outros povos locais, a fim de escravizar os indivíduos que fossem derrotados.

Contudo, é importante salientar que esses Imbangala costumavam vender escravos a qualquer um que pagasse, antes mesmo da euforia do tráfico de cativos (MILLER, 1995, p. 178). Além disso, embora o acordo com os europeus tenha sido firmado, os Imbangala faziam parte também do tráfico ilegal de escravizados, à revelia da Coroa portuguesa. Portanto, não se trata aqui de terem sido manipulados, passivamente, quando da aliança com os portugueses. Antes, tratava-se da convergência de interesses próprios entre os últimos e os Imbangala. Nesse aspecto, os Imbangala se interessavam pela lógica da guerra como forma de abastecer o comércio de cativos, entre outros fatores, porque, dessa maneira, eles poderiam adquirir os rapazes jovens que, após a iniciação, se somariam ao exército dos guerreiros do Kilombo. Os portugueses, por sua vez, ficavam com as mulheres e homens adultos, os quais eram considerados perfeitamente aptos para serem comercializados como escravos (MILLER, 1995, p. 195).

Por outro lado, os Imbangala do Sul do Kwanza, localizados na região meridional de Angola, tiveram uma trajetória bastante diferente no trato com os portugueses. Com exceção de alguns casos, eles resistiram regularmente pelo menos até a década de 1670, contra toda e qualquer tentativa de conquista territorial ou aproximação empreendidas pelos portugueses.

Isso porque os Imbangala dessa região conseguiram desenvolver e fortalecer o potencial militar dos Kilombos de uma forma que o Norte não havia conseguido, em razão das sucessivas hostilidades que encontravam com os povos ambundo. No Sul, com a presença dos Ovimbundos, os quais foram os responsáveis por apresentar o Kilombo para os primeiros migrantes Lunda, que deram origem aos grupos guerreiros; as adaptações e inovações dessa instituição promovidas por esses Imbangala recém-formados, transformando o Kilombo numa verdadeira “*máquina de guerra*”, convergiram com os interesses dos povos locais, de modo que o resultado

alcançado foi um progressivo fortalecimento desses acampamentos (MILLER, 1995, p. 207- 228).

Até os anos de 1670, portanto, os Imbangala do Sul impuseram retumbantes derrotas e recuos aos portugueses nas diversas tentativas de dominação e estabelecimento do tráfico escravo. Um grupo Imbangala importante nesse momento foi o do *Kulembe*, reivindicadores daquele primeiro *Kulembe* que teria dado origem aos grupos do Kilombo. De acordo com Miller, esses guerreiros do Kulembe empreendiam razias não apenas contra os portugueses, como também contra os chefes Imbangala que se aliavam aos lusitanos, constituindo, ao Norte de Benguela, um cinturão intransponível contra os avanços estrangeiros (1995, p. 210-211).

Porém, a partir de 1670, esses Imbangala passaram a se aproximar dos portugueses com a intenção de participar do tráfico de escravizados, firmando algumas alianças. No entanto, essas alianças nunca foram pacíficas como aquelas firmadas com os Imbangala do Norte do Kwanza, pois os Imbangala do Kulembe tinham o objetivo de serem os grandes gestores e controladores do tráfico, que vez ou outra se chocava com as pretensões dos governos portugueses na região.

Em síntese, conseguimos compreender, minimamente, as principais características dos Imbangala que os fizeram inovadores e diferentes dos povos vizinhos, ao analisarmos as suas formas de organização sociopolítica e econômica, as lógicas religiosas e tradicionais. No entanto, todos os valorosos trabalhos que analisamos para desenvolver esta pesquisa deixaram de oferecer uma resposta fundamental para a grande pergunta que se coloca nesse momento: o que explica o surgimento de uma sociedade tão heterodoxas em relação àquelas já tradicionais na região da África Centro- Ocidental, como os povos de Luba, Lunda, Congo, Dongo, Matamba, entre outros?

Obviamente que tal questão pode ser respondida por diversas perspectivas e de diferentes formas. Assim, procuramos respondê-la considerando a importância do espaço geográfico para os Imbangala. Parece-nos que sob esse prisma, é possível compreender melhor o significado do Kilombo, das migrações, das *razias*, das *yijilas*, enfim, do modo Imbangala de ser e existir. Portanto, para isso, recorreremos aos dois grandes teóricos brasileiros da Geografia Crítica, Ruy Moreira e Milton Santos, os quais dão conta de explicar a relação essencial que há entre ser humano e o espaço, bem como seus desdobramentos. Embora ambos tenham uma visão própria sobre o espaço geográfico, é bem verdade que elas se complementam e apresentam elementos em comum, como a influência da dialética materialista que utilizam para desenvolver a compreensão da construção do espaço geográfico ao longo da história pelas sociedades. Assim, Milton Santos procura analisar a elaboração do espaço geográfico por meio das *técnicas*. Ruy Moreira, por sua vez, procura formular questões mais amplas e estruturais sobre o assunto, trabalhando com os conceitos de *formação espacial* e *formação econômico-social*.

O espaço geográfico produzido:

Em primeiro lugar, é preciso que compreendamos o significado de espaço geográfico. Com base em Milton Santos, o que difere o espaço geográfico de uma paisagem é justamente a presença da sociedade que impõe transformações, valores, racionalidade, organização dos objetos concretos ou abstratos que ali existem. Em uma dada paisagem os objetos que estão presentes, sejam eles naturais ou artificiais, não apresentam mudanças ao longo do tempo, senão aquelas provocadas pela própria ação da natureza no decorrer do tempo, porque estão distantes das interferências humanas (1996, p. 66-67).

Nesse sentido, começamos a entender que espaço geográfico é, necessariamente, um lugar no qual as sociedades se desenvolvem ao longo do

tempo. No entanto, Ruy Moreira alerta para o fato de que o espaço não é simplesmente o palco onde a sociedade contracenava livremente. Ele é, antes de tudo, um *“espaço produzido”*. Produzido pelas ações e vontades antrópicas, as quais criam os elementos que desempenham suas funções no âmbito econômico, social, político (*“formação econômica-social”*), além de definir como o lugar, sobre o qual a sociedade vive, deve se estruturar e organizar (*“formação espacial”*) de modo a garantir a existência dessa mesma sociedade. Em outras palavras, reproduzi-la no tempo e na história (2007, p. 62-66).

Se esse espaço geográfico depende da presença humana para ser produzido na medida em que ela interfere no meio ou na natureza para suprir suas necessidades, também o contrário é válido. O espaço produz a sociedade, quando a natureza que o integra impõe uma condição nova à sociedade, após ter sofrido modificações causadas pela última. Estamos falando, então, de uma interação dialética, contínua, obrigatória e, principalmente, transformadora envolvendo espaço geográfico e formações humanas.

Ruy Moreira vai além, se baseando em Engels, ao afirmar que, na busca pelas formas de subsistência empreendida pelas ações humanas, as sociedades conseguem garantir sua existência e reprodução somente quando trabalham coletivamente (2007, p.65). Portanto, o espaço geográfico é formado não apenas pelas interações e relações entre seres humanos e natureza, mas também entre seres humanos e seres humanos, de maneira que, a partir de todas essas formas de interação, a sociedade age no sentido de reproduzir *“sua existência social no sentido contínuo”* (MOREIRA, 2007, p. 67).

Assim, a formação de um espaço geográfico não está totalmente explicada se não analisarmos a importância das técnicas para o processo. Na visão de Milton Santos, qualquer objeto, seja concreto ou abstrato, pode ser entendido como técnico

desde que seja utilizado pela sociedade a fim de exercer alguma função relevante dentro dela. Ou seja, se determinado objeto tem uma função importante dentro de um grupo social, capaz de contribuir para a subsistência e, mais do que isso, para reprodução desse mesmo grupo, significa que estamos falando de um objeto técnico (SANTOS, 1996, p. 40).

Aprofundando ainda mais, Milton Santos chama atenção para o fato de que os objetos técnicos distribuídos e organizados segundo a lógica da sociedade criam entre si uma rede de conexão, cujas operação e funcionalidade de forma articulada constituem um sistema de funcionamento dessa mesma sociedade (SANTOS, 1996, p. 23).

Contudo, não significa que a capacidade de criação de objetos técnicos seja necessariamente idêntica, homogênea em todas as experiências históricas das sociedades. Isso porque esses objetos técnicos se espalham num certo espaço e tempo de forma heterogênea e desigual (SANTOS, 1996, p.32). Por isso a existência de sociedades tão divergentes, pois algumas desenvolveram certas habilidades, produzindo determinados objetos e técnicas, em razão do seu particular processo histórico, do conhecimento adquirido para a execução de alguma tarefa e, sobretudo, das possibilidades que o meio geográfico oferecia; enquanto outras, por estarem inseridas em um distinto contexto espacial e/ou temporal, elaboraram outras habilidades, produzindo diferentes objetos e técnicas, com diferentes resultados.

Os Imbangala e o espaço geográfico, técnicas como resposta

Diante disso, talvez agora seja possível oferecer uma resposta para a questão formulada sobre o surgimento dos Imbangala, uma sociedade tão diferente sob vários aspectos das demais formações sociais que existiram na África Centro-Occidental, no século XVI e XVII.

Acreditamos, portanto, que essas diferenças tenham sido consequência das interações dos Imbangala com o meio geográfico e com eles próprios, cujo resultado foi a edificação de diferentes tipos de técnicas que desempenharam funções específicas, mas que, articuladas e acionadas conjuntamente, contribuíram para a subsistência e, mais do que isso, para novas condições de existência desses grupos guerreiros, as quais, conforme observamos, podem ter levado até mesmo ao abandono do modo Imbangala de organização social, como ocorreu com os grupos do Norte do Kwanza; ou, então, garantido ainda mais o fortalecimento desse modo guerreiro, do Kilombo, da itinerância, como aconteceu com o grupo liderado pela “Rainha Njinga”, em certo momento, ou com boa parte dos Imbangala do sul. Assim, independentemente de qual tenha sido desdobramento para os grupos Imbangala, é possível dizer que as técnicas, ao viabilizar suas existências, os conduziram para um determinado lugar social ao longo do tempo.

O fato de terem adotado o Kilombo para garantir proteção, organização e centralização política só foi possível porque houve uma interação entre eles e a natureza geográfica do entorno, isto é, os demais povos da região, que ameaçavam ou dificultavam existência dos Imbangala, e as condições físicas e materiais que o território fornecia. Diante disso, foi com o Kilombo que o grupo de guerreiros conseguiu não somente continuar vivo, como também reproduzir sua sociedade dentro de um espaço geográfico, o qual eles mesmos criavam, com suas constantes migrações e suas formas de organização e racionalização dos objetos que utilizavam para subsistir.

É importante dizer, conforme Marina de Mello e Souza, que não se pode tomar os Kilombos como algo padronizado, homogêneo, em todos os lugares em que existiu nos territórios percorridos pelos Imbangala. Em certos casos, um Kilombo poderia ter algumas particularidades que outros não tinham, ainda que as suas características

básicas fossem respeitadas (2013, p. 141). Portanto, isso também está de acordo com o que Milton Santos define, ao falar sobre a distribuição desigual das técnicas, pois se há determinadas diferenças entre Kilombos, que refletem, entre outras coisas, nas diferenças entre grupos Imbangala, possivelmente é em decorrência das diferentes técnicas ou dos objetos técnicos utilizados particularmente por eles.

Ainda nessa linha, o nomadismo, por sua vez, talvez possa ser lido como desdobramento da falta de objetos técnicos que garantiriam aos Imbangala uma vida sedentária, com a prática da agricultura e do pastoreio. Daí a necessidade desses guerreiros de criarem outros objetos técnicos, outras ferramentas que funcionassem dentro de um modo de vida nômade. É nesse sentido que Jan Vansina acredita que os Imbangala são a expressão da luta entre os que nada tinham contra aqueles que detinham os meios de produção para o desenvolvimento da agricultura e da pecuária. (VANSINA, 2004, p.200). Portanto, não se trata exatamente de sociedades mais avançadas ou evoluídas que a outras só porque algumas são sedentárias e outras vivem em regulares migrações, mas sim das ferramentas disponíveis que cada uma tem para construir sua própria civilização.

Com isso, podemos considerar que o Kilombo, as razias, as guerras, por exemplo, podem ser entendidos como objetos técnicos ou então como a própria técnica em si, criados para funcionar dentro da realidade nômade e guerreira dos Imbangala, de modo a garantir, em última instância, a sobrevivência e reprodução dessa sociedade no tempo e no espaço. Da mesma forma, os rituais de *maji a samba*, as leis *Yijilas*, a estratégia de superação de suas condições humanas, se igualando àqueles pertenciam ao mundo sobrenatural, entre outros costumes, também desempenhavam as mesmas funções técnicas que resultaram sucessivamente das interações ocorridas entre os Imbangala e o meio geográfico. Essas interações, por terem um caráter contínuo, obrigatório e transformador, promoviam, dialeticamente,

novas condições sociais dos Imbangala e, conseqüentemente, novas necessidades e carências, as quais precisavam ser superadas e ser respondidas para que eles continuassem existindo naquelas localidades. A resposta para essas questões, portanto, foi o uso da técnica.

Com base nisso, ainda que se possa considerar os Imbangala como sociedades não produtoras, como disse Vansina (2004, p.200), os Imbangala foram eficazes em garantir sua sobrevivência a partir dos elementos que estavam a sua disposição, transformando-os e produzindo-os em ferramentas úteis para sua existência ao longo do tempo. Diante disso, talvez possamos entender como produto não somente aquilo que serve de alimento ou que seja comercializado, as técnicas envolvidas na construção de uma sociedade também são produtos.

Considerações finais

Os Imbangala mostram que a luta pela sobrevivência e, mais do que isso, a luta pela permanência em um ambiente que impunha seus desafios, seja por meio da presença de povos inimigos, seja pela falta de matéria-prima para uma vida sedentária, teve um impacto gigantesco no modo com o qual organizaram sua estrutura social. Foi dessa forma, aliás, que essas sociedades guerreiras conseguiram contornar as principais adversidades e garantir sua existência por mais de um século, como também considera Jan Vansina (2004, p.199). Assim, o fato de terem havido diferentes atuações dos Imbangala em relação aos portugueses representa não só a grande diversidade desses grupos, mas também evidencia sobretudo que cada qual buscou as melhores ferramenta possíveis e disponíveis para continuar existindo, sobrevivendo em um determinado lugar. Em outras palavras, os Imbangala procuraram produzir e reproduzir seu próprio espaço geográfico.

Portanto, entender os Imbangala, levando em conta a dinâmica do espaço

geográfico é, antes, desfazer-se de uma leitura meramente descritiva e superficial sobre povos considerados heterodoxos, fora do padrão. É também abandonar uma visão evolucionista da história que se orienta por um modelo ideal, europeu e padronizado de conceber as formações humanas ao longo do tempo; para, então, adotar como igualmente válidas, necessárias e dignas de maiores investigações as experiências que resultaram de outras lógicas sociais, outros contextos políticos e culturais. O resultado dessa conduta é a construção de uma História muito mais diversa, plural e horizontal.

Referências bibliográficas

CANDIDO, Mariana. Jagas e sobas no “Reino de Benguela”: Vassalagem e criação de novas categorias políticas e sociais no contexto da expansão portuguesa na África durante os séculos XVI e XVII. *In*: BERTHED, Marina.; GEBERA, Alexsander.; RIBEIRO, Alexandre. **África: Histórias conectadas**. Niterói: PPGHISTÓRIA-UFF, 2014, p. 39-77.

CARVALHO, Flavia Maria de. Do fundamento ao avassalamento: ritos e cerimônias alianças e conflitos entre portugueses e sobas do Antigo Ndongo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011**.

FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola Séc. XVII**. 2012, Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

HEYWOOD, Linda. THORNTON John. “Canniball Negroes,” Atlantic Creoles, and the Identity of New England’s Charter Generation”. **African Diaspora**. Koninklijke Brill NV, Vol. 4, 2011.

MILLER, Joseph. **Poder político e parentesco. Os Estados mbundus em Angola**. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MILLER, Joseph. Requiem for the Jaga. **The Journal of African History**, 1973.

MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em geografia. Ensino de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico**. São Paulo: Editora Contexto, 2007

REVESTEINE, E. (org) **The strange adventures of Andrew Battell pf Angola and adjoining regions**. London: The Hakluyt Society, 1901.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. - **A Enxada e a Lança. A África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1992.

SOUZA, Marina de Mello e. *Kilombo em Angola: Jagas, Ambundo e Portugueses e as circulações atlânticas*. In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicléia Silva. **África e Brasil no mundo moderno**. 1 ed. Annablume, 2013.

VANSINA, Jan. "A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados". Em: UNESCO, **História geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

VANSINA, Jan. **How the Societies are born. Governance in West Central Africa before 1600**. Charlottesvilles, Virginia: University of Virginia Press. 2004, p. 199-200.

Imagens

Imagem 1: VANSINA, JAN. "A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados". Em: UNESCO, **História geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010.