

Ganhando uma eleição com performance: transpondo limiares em Gana

Beverly J. Stoeltje

Universidade de Indiana

RESUMO: Os políticos em Gana regozijam-se chamando uns aos outros de “canalhas perversos” (*wicked rascals*) e frequentemente se envolvem em ataques e contra-ataques, a chamada “política do pingue-pongue”. Valendo-se do poder da performance, em 2008, um político com boa educação formal recorreu a uma estratégia inovadora na campanha eleitoral: conjurou uma maldição, insinuando que o partido rival havia feito acusações falsas contra o seu partido. Fazendo uso da mídia moderna, ele persuadiu os eleitores e seu partido saiu vitorioso. Este artigo explora o elevado valor atribuído à performance na cultura asante e o papel da maldição na sociedade. Argumenta-se que a performance serve como força dinâmica para a interação social e política, possibilitando transpor limiares na prática e revelar contradições por meio da performance de rituais.

PALAVRAS-CHAVE: Gana, política, performance, maldição, costume, modernidade.

Ainda que Gana seja amplamente considerado um dos países mais estáveis na África, sendo bem-sucedido em eleger seus líderes em um processo democrático, seus políticos são peritos na elaboração de estratégias inovadoras. Este artigo explora uma performance de um sofisticado político na eleição nacional de 2008 e argumenta que essa estratégia trouxe a vitória eleitoral para o seu partido. Ao combinar uma forma oriunda do domínio da religião nativa com aquela da mídia moderna, o político

utilizou o poder da performance para cruzar o limiar entre a crença nativa e a política democrática e atingir seu objetivo, embora não sem consequências involuntárias.

Nos últimos anos, a política em Gana tem sido dominada por dois partidos políticos: o Congresso Democrático Nacional (CDN) e o Novo Partido Patriótico (NPP), cada qual com uma longa história. J. J. Rawlings, do CDN, governou por dezenove anos, primeiro como ditador militar e depois como presidente por dois mandatos. Após seus mandatos, o candidato pelo NPP, John A. Kufuor, foi eleito presidente do país por dois mandatos, de 2000 a 2008. Em 2008, o CDN voltou ao poder com a eleição de John Atta Mills para presidente e John Mahama para vice¹. Em fins de julho de 2012, o presidente Mills faleceu devido a um câncer, e o vice-presidente Mahama sucedeu-o em uma transição pacífica, marcada por comentários respeitosos por parte do ex-presidente Kufuor, do rei do povo asante – o Asantehene – e de muitos outros indivíduos de prestígio em ambos os partidos. Segundo o periódico semanal *The Economist*, “A forma como se lidou com a primeira morte de um líder em exercício confirmou a estabilidade das instituições de Gana”. O artigo afirma que Gana passou a ser classificado como um país de renda média-baixa (28 jul. 2012).

Contudo, segundo o *The Economist*, os políticos são “um bando extremamente vivaz”: regozijam-se chamando uns aos outros de “canalhas perversos” (*wicked rascals*) e se entregam a uma competição feroz pelo poder. Enquanto pessoas de fora acompanham o processo democrático por meio das eleições e observam a ferocidade com que os membros do Parlamento conduzem a política, a imprensa ocidental não presta a devida atenção a ações específicas, ou as ignora. Trata-se de estratégias derivadas de práticas externas ao domínio da política moderna. Mas por estarem disponíveis na vida cotidiana da população, alguns políticos ultrapassam a linha divisória que separa o pré-moderno do moderno, o

processo de democracia vernacular do universal, de modo a influenciar os votos com a performance de palavras poderosas. Este artigo concentra-se em um exemplo ousado: um político conjurou uma maldição durante a campanha eleitoral de 2008 como ato político, e seu partido, de fato, foi vencedor. Se considerado de perto, esse ato demonstra o poder da performance na política. Antes de explorar as particularidades desse ato, contudo, eu gostaria de abordar 1. a questão da performance entre os Asante em Gana e 2. a importância da tradição oral conhecida como maldição e seu uso na vida social ganense hoje.

Performance e vida social em Asante

Localizados na região ashanti, os Asante são o maior grupo étnico em Gana, donos de uma história ilustre. Classificados pelos estudiosos como um estado, a organização cultural e política pré-colonial asante sobreviveu ao colonialismo britânico para funcionar hoje, com importantes transformações, como um sistema paralelo de liderança em Gana². Embora governados pelo Estado moderno, os Asante, assim como os vários outros grupos Akan a eles relacionados, utilizam seu sistema hierárquico de *chefatura* e as práticas rituais e legais compreendidas pelo termo *costume*. A continuidade vincula os Asante contemporâneos a suas práticas culturais passadas, sendo a língua a mais proeminente entre elas. As múltiplas línguas nativas dos ganenses ainda são amplamente faladas, paralelamente ao inglês, mas algumas pessoas falam apenas a língua nativa, enquanto outras falam várias línguas africanas. Entre os Asante, a língua é o twi, e tradições orais como provérbios, contos populares, canções, maldições e insultos são bem conhecidos e amplamente usados entre alguns falantes.

Os ganenses, e os Asante em particular, também exibem sua continuidade cultural nas vestimentas. Os panos (tecidos não costurados)

são trajados por muitas pessoas em funerais e outras ocasiões rituais, e as pessoas que não vestem panos usam vestidos e camisas feitas de panos africanos, costurados ao estilo ganense, nas cores vermelha ou preta. Contudo, nenhum traço caracteriza tão bem os ganenses quanto as múltiplas variações de performance. Permeando tanto a vida cotidiana quanto eventos ritualizados, a performance constitui os canais comunicativos por meio dos quais a vida social é encenada. São comuns interações nas quais os participantes demonstram uma consciência elevada das convenções sociais e de seus resultados potenciais. A interação social geralmente pode ser descrita como intensamente engajada, mas manejada com cuidado, seja em grupos pequenos ou em eventos de larga escala, como funerais, aos quais se dá muita importância e comparecem muitas pessoas.

Atribui-se grande valor à forma e às formalidades em Asante. Os modos de falar, por exemplo, são cuidadosamente definidos, seja ao cumprimentar alguém usando a forma adequada (conforme a pessoa for mais nova, da mesma idade ou mais velha do que quem fala), ou ao fazer o discurso formal necessário para expressar gratidão por um ato ou evento, para um grupo pequeno ou grande. A forma também afeta a vestimenta e o modo de andar das pessoas. Um chefe, rainha mãe ou dignitário deve andar lentamente, jamais com pressa, com a cabeça erguida e os olhos fixos no horizonte. Quando em presença de um chefe ou rainha mãe, ou em sua corte, os indivíduos devem tirar os sapatos e vestir-se respeitosamente (não usar saia curta ou camiseta, por exemplo). Esse valor dado à forma e à formalidade estende-se à vida social cotidiana, bem como a eventos altamente ritualizados, e é esperado da população em geral. Entretanto, os migrantes, membros de outros grupos étnicos ou pessoas muito pobres em geral com frequência não possuem o conhecimento dessas práticas de performance, o que causa mal-entendidos que podem ocasionalmente levar a julgamentos nos tribunais.

Como a vida cotidiana é intensamente social e o status de uma pessoa em seu grupo social, clã ou aldeia é importante, em se tratando de alguém da realeza ou de um plebeu, a performance de todos os gêneros é avaliada de perto, o que inclui formas verbais como narrativas, insultos ou rituais, domésticos e públicos, quando se exhibe status. O ritual do visitante exemplifica esses princípios em pequena escala. Quando um visitante chega à casa de alguém (comum ou de status elevado), caso a visita tenha sido combinada com antecedência, os numerosos membros da casa estarão presentes, sentados em sofás e cadeiras ao redor de uma mesa baixa quadrada. Espera-se que o/a visitante contorne a mesa e aperte a mão de cada uma das pessoas sentadas, após o que lhe será designado um lugar para sentar e lhe perguntarão: “Qual é sua missão?” Espera-se que o/a visitante explique brevemente o motivo de sua visita: pedir ajuda financeira para pagar taxas escolares ou se apresentar como pesquisador e indagar sobre as possibilidades. As muitas convenções e práticas proporcionam formalidade, e dentro desses parâmetros os indivíduos conformam sua identidade, criam e/ou impõem seu status e negociam relações sociais, garantindo assim que a performance seja extremamente valorizada porque orienta o fluxo da vida social. Dados a permeabilidade da performance e o alto valor atribuído a ela em termos de práticas e consequências, bem como a criação e manutenção do status em todas as unidades da sociedade, este artigo argumenta que a performance ocupa uma posição de proeminência na cultura do povo asante e fornece a dinâmica que impele a vida social, conferindo poder às pessoas que compreendem seu potencial.

Ainda que não haja muitos estudos comparando o papel da performance em diferentes sociedades, Gregory Bateson observa, em seu clássico estudo sobre as cerimônias na Nova Guiné, que as culturas diferem profundamente no que diz respeito a até que ponto um aspecto ou outro do comportamento é enfatizado na consciência dos indiví-

duos, e que “os próprios povos nativos têm mais ou menos consciência desses vários aspectos de seu comportamento” (1958, p. 250). Alguns anos mais tarde (1972), Richard Bauman abordou a questão mais especificamente ao discutir a etnografia da fala. Ele afirmou que o papel da fala na cultura e na sociedade é variável e diverso entre as culturas, observando que a fala é foco de um alto grau de interesse, elaboração e avaliação em alguns grupos, mas recebe pouca atenção consciente em outros (1972, p. 330).

Atribui-se grande valor a todos os domínios da performance entre os Asante, mas a fala constitui um foco dos mais importantes – não só o que se diz, mas também as regras que determinam quem pode falar com quem e como se dirigir aos outros. Por exemplo, nunca se fala diretamente a um chefe ou rainha-mãe; fala-se a um *okyeame*, ou linguista, que então retransmite a mensagem. O mesmo vale para quando o chefe ou a rainha-mãe falam. A fala dirige-se ao *okyeame*, que então a repete para o ouvinte, talvez com alguma edição. Já os indivíduos que apresentam um caso ao tribunal de um chefe ou rainha-mãe falam por eles mesmos, narrando a história de seu caso (para o *okyeame*). Não só os estudiosos observaram esses comportamentos, como os ganenses que não são asante ocasionalmente comentam sobre a intensidade do comportamento performático asante, especialmente no que diz respeito a suas formas verbais (e nem sempre de forma favorável).

Sejam elas bem-humoradas ou sérias, as formas performáticas em Gana refletem uma qualidade de familiaridade, a suposição de que se partilha experiência e conhecimento. Embora vários grupos étnicos e linguísticos distintos componham a população de Gana e as crenças religiosas variem amplamente, o país é pequeno e a interação entre os indivíduos atravessa etnias, classes e linhas religiosas. Mais especificamente, para muitas pessoas, os arranjos de vida em uma cidade asante, especialmente em Kumasi, dão-se em grandes casas de dois andares nas

quais um indivíduo ou uma família pode alugar um quarto ou vários. Outras pessoas, provavelmente estranhos, também alugam quartos e compartilham um banheiro no mesmo andar. Nas cidades pequenas, as casas são construídas ao redor de pátios, e famílias distintas podem ocupar os quartos que os circundam. Assim, para manter a privacidade, as pessoas retêm o conhecimento sobre si mesmas, criando uma atmosfera social de segredo. O fato de que a poliginia ainda é praticada contribui para essa atmosfera definida pelos polos opostos de familiaridade e segredo. Embora o Estado não a defina como ilegal, o cristianismo opõe-se ao casamento com mais de uma mulher, e muitas mulheres não são favoráveis a compartilhar seu marido, pois isso leva à competição entre as mulheres e seus filhos. Ainda que alguns homens tenham mais de uma mulher e família, outros se comprometem com a monogamia publicamente, mas mantêm relações com amantes. Embora essas práticas sejam amplamente conhecidas, homens e mulheres cercam sua vida privada de sigilo. Outras questões a serem ocultadas dos olhos públicos relacionam-se ao progresso na carreira, fontes de renda, visões políticas e, em alguns casos, viagens. Por várias razões, o empenho para progredir é resguardado até que o objetivo desejado seja atingido. Esses esforços para resguardar a privacidade têm como efeito a criação de um conhecimento valioso sob a sombra do sigilo, que pode ser explosivo se conhecido e também vulnerável a interpretações errôneas. As relações sociais expressas em certas formas performáticas frequentemente exibem a interação entre o que é conhecido e o que é secreto ou privado. A performance pode abordar essa interação por meio da exposição, criando ora humor hilariante, ora perigo, ou por meio de indiretas e insinuações, estratégia que introduz ambiguidade e leva à especulação e, talvez, a conclusões errôneas.

Os tribunais Asante

Embora muitas mudanças diferenciem o sistema político de chefaturas nativo de suas origens pré-coloniais, ele sobreviveu no século XXI. A chefatura baseia-se em um sistema de parentesco matrilinear e se caracteriza por uma liderança de duplo gênero, pois os líderes de toda unidade política são um par masculino/feminino: um chefe e uma rainha-mãe (que devem ser membros da mesma família real, mas não são casados). Replicado em cada soberania, cidade ou aldeia, esse sistema organiza-se de acordo com uma estrutura piramidal que localiza o Asantehene (Rei dos Asante) e a Asantehemaa (Rainha-Mãe dos Asante) no topo da pirâmide. A consequência social desse sistema é a divisão da população entre realzeza (elites) e plebeus, cidadãos comuns.

Centrais para a cultura asante são os procedimentos legais, o que inclui os tribunais, integrados a um complexo conjunto de práticas conhecidas como *costume*. As experiências da vida cotidiana geram muitos tipos de conflito, sendo que a maior parte deles é apresentada aos chefes e rainhas-mãe para ser resolvida. O Asantehene preside tribunais formais relacionados a questões de chefatura, disputas de terra e assuntos masculinos duas vezes por semana; a Asantehemaa preside tribunais uma vez por semana e trata especificamente de questões femininas, embora homens também possam apresentar casos. A maioria dos casos no tribunal da Asantehemaa relaciona-se à enunciação de várias formas de tabu: maldições, insultos e juramentos. O termo para maldição em *twi* (língua do povo asante), forma resumida de expressar conflito, é *Duabo*³. Os litigantes e suas testemunhas devem cada um relatar a história de seu conflito aos membros do tribunal, apresentando uma performance ritual legal que é cuidadosamente avaliada pelos anciãos e pela rainha mãe. Na maioria dos casos, essas narrativas são polidas por meio de múltiplas performances para os outros, pois narrar a própria experiência

de conflito constitui uma dinâmica de grande importância na vida social asante, que conecta os indivíduos entre si e às instituições culturais (ver Stoeltje, 2009).

Os indivíduos considerados “da realeza” em Asante geralmente não se envolvem em tabus verbais. Igualmente, os ganenses com escolaridade completa evitam esse tipo de disputa. Quando profissionais de alto escalão e pessoas escolarizadas entram em litígio, o problema geralmente é resolvido nos tribunais do Estado, que seguem o modelo do sistema legal britânico e americano.

Meus dados sobre a performance da maldição foram extraídos principalmente do tribunal da Asantehema, ao qual são levados casos sérios de maldição para dar início ao processo de revogação.

O processo de performance da maldição

Os gêneros que expressam conflito verbalmente nas interações sociais são utilizados com frequência em Gana e estão profundamente arraigados na vida cotidiana das pessoas comuns em Ashanti. Eles incluem formas cuja enunciação carrega poder: maldições, insultos e juramentos. Todos podem ser acionados e se baseiam em tabus; um caso que envolva qualquer um deles deve ser levado ao tribunal da Asantehemma para ser resolvido (já um caso que envolva determinados juramentos teria de ser levado ao tribunal do Asantehene). Ainda que todas as performances certamente sejam avaliadas, o foco de interesse nessas formas verbais poderosas recai sobre seus potenciais efeitos. É a maldição que tem mais poder em vista dos efeitos que pode produzir, e seu processo de revogação é o mais complexo. No caso das pessoas envolvidas em uma interação na qual uma maldição é proferida, os indivíduos se preocupam mais com os objetivos e o resultado do que com a qualidade da performance. Essa

preocupação indexa o poder da forma, especificamente o potencial que ela tem de afetar a vida e a morte.

A maldição frequentemente envolve uma interação social que acaba por se tornar um conflito: pode-se proferir um insulto e então o conflito se intensifica até que haja a performance de uma maldição. Embora comumente sejam as mulheres a se envolver em insultos e maldições, alguns homens também proferem maldições, geralmente contra mulheres. As mulheres que conjuram maldições frequentemente estão envolvidas em um conflito relacionado à lavoura, ao comércio no mercado ou, como é frequente, competem por um homem. As disputas geralmente envolvem relações sexuais, os limites de um roçado, um procedimento no mercado ou o uso de um recurso comum, como a água, embora qualquer situação da vida cotidiana possa potencialmente ocasionar uma disputa. Quaisquer que sejam as circunstâncias ou a causa do conflito, a maldição é conjurada com a intenção de causar mal a outra pessoa.

Quando alguém derrama *Schnapps* (aguardente) no chão ou quebra ovos e profere uma maldição contra outra pessoa, os resultados podem ser fatais. Se a maldição invocar uma deidade poderosa para matar outra pessoa, espera-se que essa pessoa morra a menos que a maldição possa ser revogada antes da chegada da morte. Ademais, uma vez lançada, uma maldição não se restringe ao indivíduo amaldiçoado; ela pode recair sobre outras pessoas ao acaso, como um vento forte ou doença infecciosa, matando membros da família e outros residentes da vizinhança ou aldeia. Embora seja uma enunciação breve, uma maldição constitui um ritual porque invoca uma deidade e lhe faz um pedido, acompanhado do derramamento de *Schnapps* (aguardente) ou da oferta de ovos (atos simbólicos associados ao ritual em Asante), e o processo cria uma transformação da realidade. Entretanto, é possível revogar a maldição, e os indivíduos são fortemente incentivados a fazê-lo.

Por essa razão, o Tribunal da Rainha-Mãe Asante em Kumasi realiza uma audiência semanal para apreciar casos de conjuração de maldição de um litigante sobre o outro no cotidiano. Uma vez que o tribunal considere que um indivíduo conjurou uma maldição, ele/ela será julgado/a culpado/a e deverá pagar uma multa e passar pelos longos e custosos rituais de revogação no local adequado de residência da deidade. Quando um caso envolvendo maldição é levado ao tribunal, o perigo de morte é afastado enquanto o indivíduo realiza os rituais de revogação.

Em um caso típico, uma mulher foi levada a julgamento pelo marido por tê-lo amaldiçoado. Ela confessou a culpa da maldição e explicou que havia ajudado seu marido a constituir uma fazenda (*farm*)⁴ quando estava desempregado e também o auxiliou com o funeral de sua mãe (pessoas do público comentaram que ela era uma boa mulher). A relação entre o marido e a mulher tornou-se tensa e ele começou a “seguir” outra mulher. A mulher entreteve-o falando mal dela pelas costas e então proferiu a seguinte maldição em twi: “Se depois de tudo que eu fiz por você, você não tem nenhum sentimento de gratidão e fala coisas perversas a meu respeito, Antoa Nyaman deveria matá-lo se falar mal de mim” (o público comentou que ela tomou a atitude correta). Após o litigante oferecer mais alguns detalhes a respeito de façanhas sexuais (para divertimento do tribunal e do público), os anciãos (todos homens) discordaram sobre o veredito. Contudo, a maioria julgou a mulher culpada (o público recusou-se a aplaudir mesmo ao ser instruído a fazê-lo). Como o tribunal estabeleceu que a mulher de fato conjurou a maldição, exigiu-se que ela fosse ao rio onde a deidade reside e participasse dos rituais de revogação sob direção do ancião do rio.

A deidade invocada nessa maldição reside em um rio na cidade de Antua, localizada na região ashanti; um ancião do rio representa sua autoridade e é a pessoa que ali conduz os rituais. Esses rituais envolvem narrar a história para o ancião; apresentar uma oferenda de dinheiro,

uma faca, uma galinha e um pano em uma frigideira de latão; caminhar até o rio; tirar os sapatos e permanecer na água, onde o ancião recita cantos rituais dirigidos à deidade.

Os riscos da performance e as implicações da maldição

Embora o gênero da maldição tenha sido empregado por culturas ancestrais e modernas em todas as partes do mundo, ele raramente é estudado a despeito de seu potencial para ocasionar processos fisiológicos a serem conhecidos. O processo de performance desta forma muito resumida varia de um grupo de pessoas para outro, mas causa efeitos em todos os lugares. Sendo um poderoso gênero de performance, pode-se obter *insights* a partir de perspectivas comparativas sobre o uso da maldição e os riscos da performance. As tradições orais foram documentadas em toda a África como centrais à identidade de um grupo e foram muito estudadas como performance, especialmente por Karin Barber. Em seu ensaio introdutório a um livro a respeito de textos orais africanos, Barber e P. F. de Moraes Farias referem-se ao poder de uma forma ao afirmarem que a performance tem a capacidade de “ativar esferas para além dos confines de sua própria textualidade e ser implicada na ação social e política por meio do uso da licença retórica e poética” (1989, p. 3). A maldição certamente ativa esferas de ação, social e politicamente (como veremos abaixo), para além do texto e em questões de vida e morte.

Outra perspectiva sobre a performance é apresentada por Edward Schieffelin, antropólogo que estudou performance na Nova Guiné. Ele sugeriu o potencial de poder da performance ao observar que ela é inentemente *interativa* e fundamentalmente *arriscada* e depende da relação entre os *performers* centrais e os outros na situação em questão (1998, p. 198)⁵. Tom McCaskie observou algo semelhante para os Asante ao

ressaltar que em seus textos a classificação é situacional e performática (1989, p. 77). Os estudos etnográficos que se voltam especificamente para a maldição mostraram que sua prática é um fenômeno difundido, especialmente na África. Contudo, quem pode utilizá-la e como, em qual contexto e em quais circunstâncias, quais variações existem e quais resultados são antecipados varia amplamente de uma cultura para outra, conforme Corinne Kratz demonstrou em seu estudo sobre as bênçãos, maldições e juramentos entre os Okiek no Quênia⁶.

Em Gana, qualquer um pode conjurar uma maldição, e há inúmeras maldições disponíveis, mas uma maldição dirigida a uma das três deidades poderosas específicas pode causar a morte. Particularmente relevante para esse tipo de maldição é o estudo de Daniel Lawrence O’Keefe sobre a linguagem mágica. Ele considera a maldição uma *sentença performativa*, uma afirmação cuja mera asserção tende a produzir o estado de coisas que afirma. Seu efeito social é transportar o eu da vítima, enquanto conceito, para as regiões perigosas do “espaço de qualidade”, conforme definido pela tradição, onde ele poderá definir, fazendo assim com que o indivíduo biológico adoeça e talvez morra⁷.

Sentenças como essas são “prescrições de poder”, as quais criam o que é prescrito porque sua própria enunciação transforma a situação social (1982, p. 54)⁸. A enunciação de uma maldição verbalmente expressa é considerada uma tradição oral, mas invoca o poder de uma deidade para que ela cause a morte, transformando a situação de vida em morte; assim, quando realizada, ela assume as características de um ritual. Roy Rappaport comenta sobre a relação entre ritual e performance: “Se não há performance, não há ritual; a própria performance é um aspecto daquilo que é realizado. O meio é parte da mensagem; mais precisamente, ele é uma metamensagem sobre o que quer que esteja codificado no ritual” (1992, p. 250). Ao reconhecer a relação entre performance

e ritual, outro elemento importante no entendimento desse processo aponta para o próprio texto. James Fernandez analisou os textos do ritual em um artigo já considerado clássico, no qual identifica a metáfora como o veículo que ativa o sujeito, engajando-o/a no conceito do ritual. Ele explica o processo por meio do qual as pessoas se tornam a metáfora que lhes é predicada enquanto participantes do ritual. O texto cria imagens ou metáforas, coloca-as em operação na performance das cenas que constituem o ritual e que se sucedem de uma cena para outra; o sujeito que participa do ritual atinge então “o movimento no espaço de qualidade implicado por essa metáfora” (1986, p. 43).

Ao reconhecermos, pois, que as palavras têm poder real para transformar a realidade quando enunciadas em condições rituais, e que essa transformação tem a capacidade de causar a morte, compreendemos que a performance da maldição implica um risco, e um desses riscos é o poder sobre a vida e a morte, ao passo que os efeitos das palavras constituem um ritual que pode liberar a força da morte sobre um indivíduo e as pessoas a ele associadas.

Transpondo o limiar

Dado o risco envolvido na performance de uma maldição, Gana foi acometido por ondas de choque em 2008 quando um político com boa educação formal conjurou uma maldição sobre o partido político rival. A título de informação subsidiária, os membros do Novo Partido Patriótico (NPP – o partido político da situação) haviam sido atacados durante uma reunião por criminosos portando facões, e vários foram feridos. Um jornal publicou um artigo no qual declarava que os criminosos agiram em nome do Congresso Democrático Nacional (CDN – o partido político da oposição). Cada um desses dois partidos políticos nacionais

tinha um candidato para a próxima eleição presidencial, e havia muita tensão entre ambos.

O político que proferiu a maldição foi o Presidente Regional Ashanti do CDN, Sr. Daniel Ohene-Agyekum. Na maldição, ele invocou o espírito da poderosa deidade do Rio Antoa, “Antoa Nsuo Nyammaa”, “para fulminar com a morte quem quer que tenha sido o culpado pelo relato na mídia alegando que o partido da oposição seria o responsável pelo ataque aos apoiadores do NPP em Anlo-Sobolo, no distrito eleitoral de Subin, na última noite de sexta-feira” (*myjoyoline* 21 out. 2008). Conforme o costume akan, ele ofertou duas garrafas de *Schnapps* (aguardente) e três ovos ao dirigir-se à deidade, proferindo a maldição.

O político explicou que, embora seja um cristão devoto, também acredita em “nossos costumes e cultura tradicionais”, e portanto busca “a intervenção do poderoso Rio Antoa para julgar esse caso entre nós e o NPP” (*myjoyoline.com*). Descrevendo o relato sobre o ataque no jornal como mentiras infundadas e falsidades espalhadas pelo NPP contra o CDN, ele afirmou que “já não podemos mais aturar a máquina de propaganda imunda do NPP”, e jurou provar a inocência de seu partido invocando o poderoso rio Antoa (Antoa Nyamaa) para punir quem quer que tenha orquestrado esse vil ataque. Os relatos afirmaram que ele invocou também trinta outras deidades na região ashanti.

Ao encenar (*enacting*)⁹ a performance para a imprensa e as câmeras de televisão, ele ofertou a *Schnapps* (aguardente) e os ovos e fez comentários, argumentando ainda que o plano fazia parte das tentativas orquestradas pelo “governo no poder, sem popularidade”. Um ato ousado e sem precedentes como esse – dando a entender que os oponentes políticos foram responsáveis pelos relatos no jornal, culpando o CDN de invocar a morte de oponentes políticos – provocou a reprovação da maior parte dos ganenses, mas foi louvado por outros. Os resultados da eleição colocaram o CDN no gabinete do Presidente por alguns poucos pontos percentuais.

Outros eventos apontam para resultados imprevistos da maldição. Segundo as notícias de jornal, o homem que foi nomeado chefe provisório do Ministério da Defesa, o vice-almirante (aposentado) Owusu-Ansah, do novo governo morreu repentinamente poucos dias após ter sido nomeado. Não muito tempo depois de sua morte, sua irmã, Ama Akyaa, faleceu repentina e inesperadamente. As manchetes anunciavam “Antoa Nyamma Ataca”, e os artigos de jornal afirmavam que a divindade do rio havia começado a cumprir com sua parte da barganha. Os relatos sobre as mortes afirmavam que os falecidos eram nativos da cidade de Antoa. O membro do CDN e sua irmã haviam liderado a visita de um grupo de membros do CDN a um templo da deidade para realizar certos rituais. Algumas fontes afirmaram que “a divindade do rio estava apenas realizando o desejo daqueles que a consultaram – matando todos aqueles que praticaram fraude nas eleições gerais de dezembro de 2008 ou acusaram falsamente outras pessoas de armação” (*The Ghanaian Journal*, 27 jan. 2009).

No que diz respeito ao político do CDN que conjurou a maldição, *The Ghanaian Journal* descobriu que fora oferecido a ele o cargo de Chefe de Estado no novo governo do Presidente, o qual ele recusou. O cargo que ele aceitou, e que ocupa hoje, contudo, é o de Embaixador nos Estados Unidos.

Não obstante, antes de partir para sua tarefa diplomática, Daniel Ohene-Agyekum não compareceu à celebração de uma semana do falecimento em sua cidade natal, Antoa, a cidade que abriga a deidade fluvial invocada na maldição que Ohene-Agyekum conjurou. Ademais, os jornais noticiaram que o falecido era seu melhor amigo. Circularam rumores de que ele não podia entrar na cidade, pois os deuses estariam zangados com ele. Seu partido político explicou que Ohene-Agyekum havia realizado uma celebração em homenagem a seu amigo em Acra, a capital ganense. Uma irmã mais velha dos dois falecidos afirmou que

a família não contava com a morte de seus irmãos, pois eles estavam “perfeitamente em forma” e não davam mostras de nenhuma doença que indicasse que se juntariam aos ancestrais tão cedo (*Ghana Zone.com*, 28 jan. 2009; *Daily Guide*, 28 jan. 2009).

Em outro ato de evitação, Ohene-Akyekum deixou de acompanhar o ex-presidente J. J. Rawlings em uma visita de cortesia ao Asantehene. Segundo o protocolo, Ohene-Agyekum, como Presidente Regional da região ashanti, deveria ter conduzido o ex-presidente ao encontro. A fonte da notícia, *Modern Ghana*, afirmou que se ele houvesse encontrado o Asantehene, este daria um tapa em seu pulso por ter desconsiderado suas ordens de que ninguém na região deveria invocar os poderes das deidades para amaldiçoar pessoas (*Modern Ghana*, 7 nov. 2008).

O perfil do embaixador na página da Embaixada na internet mostra que ele recebeu boa educação formal, tendo inclusive feito pós-graduação na Austrália. Ele fez carreira na diplomacia e na política externa, tendo servido na Embaixada de Gana em Israel e Copenhage e como Alto Comissário de Gana no Canadá por seis anos. Serviu também o governo ganense em diversas atribuições internas e – o que é mais importante – “provou seu caráter como forte ativista político e uma força a se levar em conta no Partido CDN, especialmente na Região Ashanti de Gana”.

Essa performance extremamente incomum da maldição levanta a questão de por que uma pessoa tão moderna e bem posicionada se envolveria com a conjuração de uma maldição, alinhando-se a uma prática associada a plebeus sem instrução, colocando a si mesmo e a muitos outros em grande risco. Para aqueles que acreditam no poder da deusa fluvial, Antoa Nyamaa, o risco de morte é muito grande quando alguém se dirige à deidade com uma maldição. Outros, especialmente os Akan, acreditam que essa deusa fluvial é tão poderosa que conjurar uma maldição seria assumir um risco insensato. Os ganenses akan por toda a diáspora relataram que foi isso que esse político fez.

Ao examinar a questão do porquê, pode-se ter certeza de que a maldição lhe é familiar. Sua cidade natal, Juaso, localizada na região Ashanti, foi marcada por disputas de chefatura durante a maior parte de sua história. Nos últimos tempos, uma disputa que durou cerca de vinte anos está agora oficialmente em “paz”, mas os residentes afirmam que continua havendo problemas, alguns dos quais envolvem violência. Há indivíduos que acreditam que o tamborete da cidade foi amaldiçoado (ele é o símbolo da autoridade; todo chefe e toda rainha mãe têm seu próprio tamborete). Como a maior parte dos ganenses mantém contato com sua cidade natal, causaria surpresa se Ohene-Agyekum não tivesse conhecimento da política de sua cidade e das crenças a ela relacionadas. Mais importante, contudo, é o fato de ele ser membro ativista do partido político CDN, enquanto a maior parte da população na região ashanti é membro do NPP. Isso causa estranhamento entre ele e a maioria dos cidadãos; mas de acordo com seu perfil, ele concorreu e venceu a disputa pelo cargo de Presidente Regional do partido em 2001, o que sugere que ele desejava o cargo e teve de lutar por ele¹⁰.

Na medida em que eu considerava por que esse diplomata de carreira e ativista conjuraria uma maldição contra o outro partido político, perguntei a um intelectual ganense sua opinião. Não sendo membro de nenhum dos grupos akan, ele afirmou que Ohene-Agyekum estava simplesmente exibindo suas raízes asante. Ponderei ainda o que ele ganharia com uma exibição desse tipo. Seu partido político, o CDN, era minoria na região ashanti, mas ele próprio é um Ashanti. Seu partido não estava no poder no momento em que as eleições se aproximavam, mas o presidente em exercício não poderia concorrer novamente, uma vez que já havia exercido dois mandatos, e esse é o limite. A campanha foi muito acalorada, com os dois partidos envolvendo-se em acusações mútuas. Ohene-Agyekum queria desesperadamente que seu partido ganhasse a eleição e desejava ganhar a região ashanti para

seu partido a despeito da longa tradição de domínio do NPP e do partido que o precedera na região.

De volta aos conceitos de familiaridade e conhecimento, a maldição é bastante familiar para os Asante, seja quando eles a invocam para afetar outras pessoas, seja simplesmente por estarem cientes de seu poder. A deidade fluvial, Antoa Nyamaa, é conhecida em todo Gana como uma das três deidades mais poderosas do país e é amplamente respeitada por uma grande parcela da população. Consequentemente, o embaixador explorou sua familiaridade com a maldição e, portanto, identificou-se com outros residentes da região ashante ao conjurar a maldição. Ademais, as tensões entre os dois partidos políticos haviam chegado ao auge com o ataque aos membros do NPP e a notícia de que havia sido causado pelo CDN. Um ato desses poderia levar o CDN a perder a eleição, e o conhecimento havia sido amplamente transmitido ao público. Talvez Ohene-Agyekum tenha percebido que era necessário assumir um grande risco de modo a desmentir a notícia de que o CDN havia causado o ataque. Assim, ele se calçou no conhecimento que havia sido produzido e reverteu-o com a maldição. Ao fazer isso, demonstrou sua identidade com outros Asante e também alegou que o outro partido era desonesto.

Outro fator no discurso cultural ganense é a presença de cristãos evangélicos, que são muito agressivos em seu proselitismo. Seu discurso, como o da extrema direita em toda parte, coloca a culpa nos outros, criando oposições dramáticas entre o bem e o mal (em novembro de 2010, um pastor e outro homem atearam fogo a uma mulher que não conheciam, alegando que ela era uma bruxa). Em vista da grande difusão desse discurso, parece possível que tenha sido criado um terreno fértil para outras pessoas que desejem atribuir culpa, aumentando a probabilidade de que um público geral aceitasse a maldição e suas acusações de que o NPP estava envolvido em mentiras e propaganda.

Como a maldição o identifica como um Ashanti, que não esqueceu as tradições orais a despeito de sua sofisticada profissão ocidental, e ele faz uso da maldição para culpar o partido rival, alegando que eles mentiram e produziram propaganda, a estratégia de encenar uma maldição parece ter sido claramente planejada para atrair votos ashanti para seu partido. Embora a performance da maldição na televisão parecesse aumentar os riscos, ela na verdade lhe permite falar diretamente ao público que deseja persuadir, e a ousadia do ato parece desafiar qualquer medo ou dúvida de que a maldição pudesse causar a morte a qualquer um em seu próprio partido – e ele chegou mesmo a dizê-lo.

Com esse ato, um político dos tempos modernos fez a performance de uma maldição como ritual poderoso e intensificou-a ao fazê-lo na televisão e encenar tanto o derramamento da *Schnapps* (aguardente) quanto a oferta dos ovos, tudo isso com o propósito de matar os membros do partido político rival, ou ao menos derrotá-lo. Os resultados da eleição fazem de seu partido o vencedor e ele é, então, nomeado embaixador. Nesse ousadíssimo ato, fundindo a política moderna com o costume asante, Ohene-Agyekum comprovou o argumento de Jane Guyer e Karen Barber de que “o ganho reside em transpor os limiares entre escalas descontínuas e manipular modos alternativos e múltiplos de avaliação”. Ademais, como afirma Barber, “essa perspectiva coloca a performance no centro do palco, pois as sequências descontínuas são atreladas umas às outras performaticamente, como componentes de um repertório, em vez de ter coerência como mapa cognitivo unificado”. Ela também observa que o novo acrescenta-se ao antigo e caminha lado a lado com ele, em vez de deslocá-lo (2007, pp. 112-113). Certamente, o risco assumido por Ohene-Agyekum ao transpor esses limiares e manipular modos alternativos de performance gerou um ganho para ele e seu partido. Os componentes de sua performance foram concentrados, atrelados, na performance televisionada da maldição. A metamensa-

gem transmitida foi seguramente tão poderosa politicamente quanto o próprio texto. O ato de um político moderno conjurar uma maldição, encenando-a (*enacting it*) por meio da mídia, enviou uma mensagem a todos os eleitores do Estado-nação, mas especialmente àqueles da região ashanti, ganhando sua atenção e lealdade, usando o ato da maldição para conduzi-los para o espaço de seu partido político. Ele pôde atingir esse objetivo porque cruzou, no ato, o limiar por qual se entra no domínio de conhecimento identificado como pré-colonial, privado ou “tradicional”, e ao fazê-lo identificou-se com os eleitores. Desde então, a performance da maldição aumentou na região ashanti; simultaneamente, a culpa do ataque e da notícia de jornal foi atribuída ao partido rival, o NPP.

Para além da eleição de 2008, a maldição do político influenciou os ganenses a empregar a maldição de forma mais ampla em seus conflitos. No tribunal da Asantehemaa, os casos envolvendo maldições aumentaram, mas os litigantes são tanto homens quanto mulheres, e mais indivíduos escolarizados têm comparecido ao tribunal do que no passado. Além disso, os jornais também têm noticiado casos de celebridades que se envolvem em maldições. Sem dúvida, o embaixador fez com que o velho revivesse para caminhar lado a lado com o novo, conferindo legitimidade a um número maior de pessoas para que expressem seus conflitos por meio da maldição e colocando um número maior de indivíduos em perigo. Não só a maldição coloca muitos indivíduos em perigo, como a metamensagem, o ato de conjurar a maldição, gera um aumento de hostilidade que nem sempre pode ser resolvido por meio do tribunal e do processo de revogação.

Conclusões

Ainda que o sistema político moderno tenha prosseguido pacificamente após a eleição em 2008 e que a maldição também pareça ter atingido seu propósito, permanecem questões para aqueles que estão convencidos de que Gana realizou uma transição completa para a modernidade, deixando para trás as “tradições” do passado pré-colonial. Esse ato de transpor o limiar para obter ganhos políticos com uma performance que conjura uma maldição expõe uma séria contradição. Entre as características mais fascinantes da performance, mas menos analisadas, está a forma como as contradições são frequentemente incorporadas (*embodied*)¹¹ e expressas por meio de encenações (*enactments*). Corinne Kratz observou que as contradições costumam ser reconhecidas em situações de crise e, ademais, podem mesmo constituir a própria estrutura e definição de eventos rituais. Em sua pesquisa no Quênia, ela demonstrou a maneira como contradições centrais emergem na performance cultural, incorporadas (*embodied*) em formas culturais (1994, pp. 42-43). Em Gana, a maldição política aponta para a contradição incorporada (*embodied*) na dicotomia ocidental amplamente aceita que divide os conceitos de *tradição* e *modernidade* em domínios separados. A aceitação acrítica dessa distinção está hoje amplamente desacreditada pelos acadêmicos que realizam pesquisas na África e em outros lugares. John e Jean Comaroff observaram a longevidade dessa dicotomia, especialmente em relação aos estudos de sociedades africanas: “apesar de todos os esforços de gerações de etnógrafos, a oposição radical entre a ‘tradição’ pré-histórica e a ‘modernidade’ capitalista sobrevive nos discursos, tanto populares quanto profissionais, de nossa época” (1992, p. 44).

Richard Bauman demonstrou que o contraste entre “tradição” e “modernidade” está profundamente arraigado no discurso ocidental. For-

mulada nos séculos XVII e XVIII, essa distinção foi cristalizada pelos poderes coloniais, que definiram a *tradição* como intelectual e comportamentalmente conservadora, restringida pela submissão à autoridade tradicional. Sua transformação foi considerada lenta em contraste com a “sociedade moderna”, a qual, acreditava-se, era impelida pelo exercício da razão e da motivação racional e estava aberta à mudança. Ele conclui: “Esse contraste tipológico mostrou-se notavelmente duradouro” (2001, 15821).

A produção acadêmica de uma nova geração de africanistas assentou-se sobre um paradigma que explora a introdução da modernidade na África e o encontro entre o colonialismo e as instituições nativas. Entre os mais ambiciosos desses novos esforços está o projeto monumental de Okwui Enwezor de construir uma “biografia crítica” da África, do período de sua descolonização até a década de 1990. Em uma exposição intitulada “O século curto” e no catálogo abrangente que a acompanha, ele nos permite “testemunhar as confrontações que moldaram os processos da modernidade africana em meados do século XX”. Ele argumenta que os textos de muitos intelectuais africanos ali incluídos “postulam afirmativamente o profundo envolvimento dos africanos no projeto da modernidade do século XX” (2001, p. 15). Contudo, destaca que as instituições do colonialismo “permanecem um nó na rede emaranhada da condição moderna” (Idem, p. 16)¹².

A rede emaranhada a que ele se refere é ainda caracterizada pela continuidade com o passado, expresso por meio de instituições e práticas por toda a África¹³, mas representada especificamente em Gana pela instituição da chefatura e pelas práticas conhecidas como costume. A chefatura e o costume asante constituem um sistema paralelo ao do estado moderno e integram a modernidade ao sistema nativo.

Ao examinar o conceito de “modernidade” em seu trabalho já clássico, Bruno Latour argumenta que o pensamento ocidental criou a sepa-

ração entre “o moderno” e tudo o mais, assim designando dois conjuntos de práticas. Uma delas cria uma mistura de um novo tipo de seres – híbridos de natureza e cultura –, ao passo que a outra cria seres modernos e uma zona ontológica distinta definida pela purificação. Essas práticas criam uma partição entre o mundo natural e uma sociedade previsível. Para conformarem-se ao verdadeiramente “moderno”, os dois conjuntos de práticas devem ser considerados separadamente. É significativo que se alguém tentar considerar o trabalho de purificação e o trabalho de hibridização simultaneamente, essa pessoa deixaria de ser totalmente moderna (1991, pp. 10-11) – essa consideração simultânea pareceria implicar que seria possível comparar o híbrido e o puro, ou o tradicional e o moderno.

Latour também caracteriza o “moderno” como algo que designa um novo regime, uma ruptura, um contraste entre um passado arcaico e o moderno, um rompimento na passagem do tempo; o “moderno” também “designa um combate no qual há vencedores e vencidos” (Idem, p. 10). Não surpreende que a colonização tenha construído suas práticas sobre essa ruptura ideológica e que a tenha estabelecido como princípio fundador em todos os seus esforços. Essa distinção conceitual é a contradição que vem à tona na evocação política da maldição e revela a continuidade do sistema de crenças nativo no coração da modernidade – a política democrática.

A performance constitui a dinâmica que mantém esse sistema paralelo em Asante, encenando (*enacting*) as práticas que moldam a vida cotidiana e, de forma igualmente importante, definindo os espaços e eventos públicos que constroem a identidade cultural e envolvem as pessoas ativamente em questões sociais e políticas. O foco da performance reside em poderosos rituais chave. Suzanne Langer abordou a importância do ritual, transcendendo qualquer dicotomia entre a tradição e o moderno, o Ocidente e o resto, ou o Norte e o Sul. Ela vincula magia,

ritual e religião e observa que “A magia não é, pois, um método, mas uma linguagem; ela é parte constituinte desse fenômeno mais amplo, o ritual, que é a linguagem da religião. O ritual é uma transformação simbólica de experiências que nenhum outro meio pode expressar adequadamente” (Idem, p. 153).

Reconhecendo que a performance é um traço difundido que serve de fundamento à sociedade asante e de força dinâmica para a interação social e política, essa performance política não só aponta para as estratégias inovadoras empregadas pelos políticos ganenses, como nos revela que a Performance proporciona rituais que permitem transpor os limiares que separam o “tradicional” e o “moderno”, revelar as contradições da sociedade contemporânea e combinar a mídia moderna com a crença ancestral para angariar influência em uma eleição democrática.

Tradução do inglês por Iracema Dulley

Revisão da tradução por John C. Dawsey

Notas

- ¹ John A. Mills frequentou a Universidade de Stanford como pesquisador da Fulbright e será postumamente homenageado na cerimônia anual da Fullbright de 2012.
- ² Ver T. C. McCaskie, *State and Society in Pre-Colonial Asante Society*.
- ³ Kofi Agyekum publicou um estudo sobre o *Duabo*, identificando-o como um dos vários tabus verbais entre os Akan.
- ⁴ O termo *farm* se refere tanto à pequena quanto à grande propriedade rural dedicada às atividades da lavoura e/ou criação de gado.
- ⁵ Entre os estudiosos que lidaram com o conceito de risco na performance estão: Webb Keane (1997), Edward Schieffelin (1998) e Kwesi Yankah (1985).

- ⁶ Ver, por exemplo, a análise comparativa de Corinne Kratz sobre as bênçãos, maldições e juramentos okiek. Compare-se com Agyekum (1999) e Stoeltje (2009).
- ⁷ Foram realizados alguns estudos sobre os efeitos psicológicos da maldição. O’Keefe resume as conclusões do fisiólogo Walter Cannon com base em sua investigação de 1942 a partir de materiais de todos os continentes desde 1487: “A crença é tão profunda que romper um tabu ou ser enfeitado pode levar a processos fisiológicos letais. Trata-se de processos de descarga de adrenalina no sistema nervoso simpático: a reação de luta ou fuga que, se prolongada, causa danos” (1982, p. 297).
- ⁸ O’Keefe baseia-se no trabalho de Anders Jeffner nessa discussão.
- ⁹ O termo *enact* é de difícil tradução. Ele evoca tanto o sentido de uma ação que faz acontecer (tal como “decretar” ou “promulgar”) quanto de uma atuação, ou desempenho de papel no teatro e na vida.
- ¹⁰ O CDN (Congresso Democrático Nacional) é o partido de J. J. Rawlings, que governou Gana por dezenove anos, primeiro como ditador militar e depois como presidente eleito. As relações entre os Asante e o CDN foram muito tensas durante todos esses anos. Ademais, o governo envolveu-se em uma disputa pela chefatura na cidade de Juaso, cidade natal de Daniel Ohene-Agyekum, durante esses anos.
- ¹¹ O neologismo “*encorporado*” é usado para se referir ao sentido de *embodied*, em inglês. (N. E.)

Referências bibliográficas

AGYEKUM, Kofi

- 1999 “The Pragmatics Of Duabo ‘Grievance Imprecation’ Taboo Among The Akan”. In *Pragmatics*, v. 9 (3), pp. 357-82.

BARBER, Karin

- 2007 “When People Cross Thresholds”. In *African Studies Review*, New Brunswick, African Studies Association, v. 50 (2), pp. 111-123.

BARBER, Karin & MORAES FARIAS, P. F. de

- 1989 “Introduction, Discourse and Its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts”. In *African Studies*, Birmingham, University of Birmingham, series 1, pp. 1-10.

BATESON, Gregory

1958 *Naven*. Stanford, Stanford University Press.

BAUMAN, Richard

1972 “The La Have Island General Store: Sociability and Verbal Art in a Nova Scotia Community”. In *The Journal of American Folklore*, v. 95 (338), pp. 330-343.

1992 *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford, Oxford University Press.

2001 “Anthropology of Tradition”. In SMELSER, Neil J. & BALTES, Paul B. (eds). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, v. 23, pp. 15819-24.

COMAROFF, John & COMAROFF, Jean

1993 *Modernity and Its Malcontents*. Chicago, University of Chicago Press.

DAILY GUIDE

2009 Accra, Ghana, 28 jan.

ECONOMIST, THE

2012 “Democracy in Ghana: In Rude Health” July 28. 42.

ENWEZOR, Okwui

2001 *The Short Century: Independence and Liberation Movements in Africa: 1945-1994*. Prestel Verlag, Munich, Museum Villa Stuck.

FERNANDEZ, James

1974 “The Mission of Metaphor in Expressive Culture”. In *Current Anthropology*, v. 15 (2), pp. 119-145.

GHANAIAN JOURNAL, THE

2009 Accra, Ghana, 27 jan.

GHANA ZONE.com

2009 Accra, Ghana, 28 jan.

GUYER, Jane

2004 *Marginal Gains*. Chicago, University of Chicago Press.

KEANE, Webb

1997 *Signs of Recognition*. Berkeley, University of California Press.

KRATZ, Corinne

1989 "Genres of Power: A comparative Analysis of Okiek Blessings". In *Man* (n.s.), v. 24, pp. 636-56.

1994 *Affecting Performance*. Washington, Smithsonian Institution Press.

LANGER, Susan

1957 [1942] *Philosophy in a New Key*. Cambridge, Harvard University Press.

LATOUR, Bruno

1992 *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

MCCASKIE, T. C.

1989 "Asantesem: Reflections on Discourse and Text in Africa". In BARBER, Karin & FARIAS, P. F. de Moraes (eds.), *Discourse and Its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*. Birmingham, University of Birmingham, West African Studies, pp.70-86

MODERN GHANA

2008 Accra, Ghana, nov. 2008.

MYJOYLINE, *www*.

2008 Accra, Ghana, 21 out.

O'KEEFE, Daniel Lawrence

1982 *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*. New York, Random House.

RAPPAPORT, Roy A.

1992 "Ritual". In BAUMAN, Richard (ed.). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press, pp. 249-260.

2012 "Democracy in Ghana: In Rude Health". In *The Economist*, July 28: 42.

SCHIEFFELIN, Edward L.

1998 "Problematizing Performance". In *Ritual, Performance, Media*, Ed. Felicia Hughes-Freeland, pp. 194-207.

STOELTJE, Beverly J.

2009 "Asante Traditions and Female Self-Assertion: Sister Abena's Narrative". In *Research in African Literatures*, v. 40, (1), pp. 27-41.

YANKAH, Kwesi

1985 "Risks in Verbal Art performance". In *Journal of Folklore Research*, v. 22 (2/3), pp. 133-153.

ABSTRACT: Politicians in Ghana relish calling each other "wicked rascals," and frequently engage in attacks and counter attacks, labeled "ping pong politics." Utilizing the power of performance, in 2008, one well -educated politician employed an innovative strategy in the election campaign. He invoked a curse implying the opposition party was guilty of false accusations against his party. Using the modern media he persuaded the voters, and his party was victorious. The paper explores the high value placed on performance in Asante culture and the role of curse in the society. It argues that performance serves as the dynamic force for social and political interaction, making it possible to cross thresholds in practice and to reveal contradictions through the performance of ritual.

KEYWORDS: Ghana, Politics, Performance, Curse, Custom, Modernity

Recebido em setembro de 2012. Aceito em fevereiro de 2013.