

Comunidades Imaginadas

Nação e Nacionalismos
em África



Coordenação

Luís Reis Torgal
Fernando Tavares Pimenta
Julião Soares Sousa

Comunidades Imaginadas

Nação e Nacionalismos
em África

Coordenação

Luís Reis Torgal
Fernando Tavares Pimenta
Julião Soares Sousa

Coimbra • 2008



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PAGINAÇÃO
Paulo Oliveira
[PMP]

EXECUÇÃO GRÁFICA
????????????????

ISBN
978-989-8074-57-7

DEPÓSITO LEGAL
????????????????

OBRA PUBLICADA COM A COLABORAÇÃO DE:



OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Apoio do Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação
do Quadro Comunitário de Apoio III

M. Laranjeira Rodrigues de Areia

A DIVERSIDADE CULTURAL E A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO EM ANGOLA

...«Não sabes?! Todo esse povo
Pego costume novo
Qui diz qui civrização:
Come só pão com chouriço
Ou toma café com pão...

E diz ainda pru cima,
(Hum... mbundo Kéne muxima...)
Qui o nosso bom makézú
É pra veios como tú?

- «Eles não sabe o que diz ...
Pru qué qui vivi feliz
E tem cem ano eu e tu?»

- «É porquê nossas raiz
Tem força do makézú!...»

(Viriato Cruz, Poemas, 1961)

1. Introdução: «Programa Maior» / Programa (menor ?)

Ao celebrar os 30 anos de Independência de Angola o Presidente da República, José Eduardo dos Santos, pronunciou um importante discurso abordando, numa perspectiva global, a situação do país, as principais conquistas e os grandes desafios para superar as dificuldades. Destaco apenas a seguinte passagem:

«As diferenças culturais que existem entre as pessoas não devem servir para dividir ou criar quaisquer formas de separação. Pelo contrário, elas enriquecem o nosso património comum e consolidam a identidade nacional na diversidade multi-étnica e cultural» (texto em destaque na capa de «Angola, 30 Anos», 2005).

Esta afirmação explícita, feita pelo mais alto representante de um país, deve entender-se no contexto de todo um caminho ideológico que o poder político percorre em que a diversidade étnica e cultural, inevitável num país africano com a dimensão de Angola, foi encarada, por vezes, com alguma ambiguidade e com equívocos difíceis de superar.

Recorrendo aos documentos oficiais é perfeitamente perceptível a nítida inflexão, por valorização positiva, da diversidade étnica e cultural, do presidente angolano relativamente a posições anteriores em que era manifesto o incómodo em lidar com essa realidade ligada muitas vezes, ideologicamente, ao fantasma do tribalismo.

Partindo do chamado Programa Maior do M.P.L.A. (Brazaville 1961)¹ e destacando apenas os artigos (pontos) relativos à unidade do país a libertar, citamos o seguinte:

Ponto 4 - «Poderão ser autónomas as regiões onde as minorias nacionais vivam em agrupamento denso e possuam carácter individualizado».

Ponto 5 - «Cada nacionalidade ou etnia terá o direito de utilizar e desenvolver a sua língua, de criar escrita própria e de conservar ou renovar o seu património cultural».

Ponto 6 - «No interesse de toda a nação angolana, suscitar e desenvolver a solidariedade económica e social, assim como as relações normais - nos planos económico, social e cultural - entre todas as regiões autónomas e todas as nacionalidades e etnias de Angola».

Toda a generosidade deste texto, o primeiro verdadeiramente programático desde a fundação do Movimento (1956), faz sentido em ano de arranque da luta de libertação; afirma sobretudo um apelo à colaboração de todos os grupos étnicos, cujas diferenças são óbvias, para se empenharem numa luta que a todos diz respeito. Por isso se apela ao «interesse de toda a nação angolana» (ponto 6) ao mesmo tempo que se reconhece que as diferentes nacionalidades poderão usar a sua língua (ponto 5) e se reclama a solidariedade entre «todas as nacionalidades e etnias de Angola» (ponto 6).

Não poderia ser mais explícita a dupla afirmação de um ideal (nação angolana a construir) e da realidade das diversas nações (ou nacionalidades) com suas diferentes línguas e seus diferentes patrimónios culturais. E a generosidade programática ia tão longe que até se acenava com um poder político regional embora dependendo de um critério vago de avaliação com base no que fosse «um agrupamento denso» ou o «carácter individualizado» de uma minoria (Ponto 4).

Para entender a viragem deste texto (1961) para o que o vai substituir em 1975 (Programa MPLA, Huambo) vou evocar alguns factos observados por mim próprio em 1975, durante o chamado governo de transição, certo como estou de que alguns gestos, na sua singeleza, explicam melhor que muitas palavras.

Tendo negociado a descolonização com os três movimentos que desenvolveram a guerrilha em Angola, as autoridades portuguesas tentaram ensaiar uma transição em que os três movimentos partilhavam o poder com a autoridade colonial e contribuiriam para formar rapidamente (era o que se pretendia) um exército angolano. O que se verificava na prática era o recrutamento massivo de soldados, por cada movimento, mas que não entravam no dito exército angolano, que continuava uma miragem.

¹ Ver Serrano, 1992.

Nesta fase impressionava o afluxo de jovens, aos milhares, aos principais centros, como Malange, onde, em pleno aeroporto, na recepção a um político da F.N.L.A. (Maio de 1975) um pelotão de soldados, bem armados, fazia guarda de honra. Nenhum falava português. Houve quem pretendesse que não eram guerrilheiros, mas simplesmente soldados do exército regular da então República do Zaire.

A intensidade do recrutamento de soldados pelos três movimentos, por um lado, e por outro, os frequentes confrontos, sobretudo em Luanda, entre militantes da UNITA e do MPLA, indiciavam claramente o clima de guerra civil que se adensava cada dia. Na fase final da minha presença em Angola (Julho de 1975) pude ainda constatar uma expressão caricata da divisão e confronto anunciados: a patrulha no Dundo (como noutros pontos de Angola) era feita por quatro militares: um português e um por cada movimento de libertação. Habitado a ver à noite os quatro militares percorrerem as ruas do Dundo, achei estranho quando, a partir de certa altura, verifiquei que já não eram quatro lado a lado, mas três lado a lado, mais um, afastado uns quinze a vinte metros. Estranhei, como todos os que foram presenciando a cena, e tendo conhecimento pessoal com o alferes português que estava no destacamento, pus-lhe a questão. A resposta foi pronta: «o MPLA não quer nada com os outros e prepara-se para tomar o poder».

Estando em presença três exércitos, cada um com forte implantação regional e em pleno contexto de guerra civil, percebe-se a «limpeza» política do Programa Maior de 1961 na nova versão (Huambo, 1975):

O ponto 4, que referia a possibilidade de autonomias regionais, simplesmente desaparece.

No ponto 5 (agora ponto 4), desaparece apenas a palavra nacionalidade.

No ponto 6 (agora ponto 5), desaparecem as referências a «regiões autónomas», «nacionalidades» e «etnias». O texto é muito simplificado e reduzido: «No interesse de toda a nação angolana, suscitar e desenvolver solidariedade económica, social e cultural entre todas as regiões de Angola».

Ainda que durante a guerra civil nunca tenha havido uma afirmação separatista por qualquer das partes em confronto, o fantasma do tribalismo passou a ser invocado como permanente ameaça à unidade do Estado. Não admira, por isso, que, mais tarde, na redacção da Constituição da República, ainda se procure exorcizar esse fantasma com o discurso da «liquidação das sequelas do regionalismo e do tribalismo» (artº 5º da Constituição da República Popular de Angola).

Afirmando mais uma vez o ideal do estado-nação, o Preâmbulo de Lei Eleitoral (1981) explica o percurso:

«Esta luta secular conduziu à identificação de «nós mesmos» como nação, independente das diferenças de raça, tribo ou língua. Nacionalismo inicialmente incipiente, havia, no entanto, de alcançar novos instrumentos ideológicos com a formação do M.P.L.A. em 10 de Dezembro de 1956».

2. «Onde é que os libertadores erraram?» (B. Davidson, 2000)

Para todos os estudiosos de África a situação pós-colonial, passado meio século de independências, mostra-se muito problemática e quando se atenta em casos de

óbvia tragédia não é difícil concluir que « a situação real e actual de África é de uma profunda perturbação, por vezes uma perturbação ainda mais profunda do que nos piores momentos dos anos do colonialismo»². Em tais circunstâncias parece ter sentido a pergunta: «onde é que os libertadores erraram?»

Estas questões não podem ter resposta adequada se continuarmos a ignorar a África profunda ou seja a África no seu passado.

A imensa maioria dos estudos sobre África limita o campo de análise à situação colonial e aos novos tempos da independência. Isto é muito pouco, e consequentemente muito limitado, para a história milenar de um continente. Há dois processos dramaticamente redutores na história recente do continente africano: por um lado as potências colonizadoras ocuparam o território, emparcelaram-no arbitrariamente, segundo os seus interesses, como se a África fosse terra de ninguém, como se não houvesse povos e culturas próprias nos seus territórios; por outro lado, os líderes dos movimentos de libertação receberam esses territórios desconhecendo quase sempre a África pré-colonial e enveredando obsessivamente pelo modelo europeu do estado-nação, aquisição recente na Europa, e que aplicado precipitadamente a África se revelou culturalmente opressor e politicamente um desastre. De algum modo, a África rejeitada (na sua história, no seu passado, na sua diversidade cultural) pelos colonialistas é agora, de certa forma, igualmente rejeitada, ou pelo menos ignorada, pelos «libertadores», o que leva à situação caricata de em muitos casos configurar nova subordinação sob a forma de «gestão colonial, agora (conduzida) por africanos».

É óbvio que os líderes africanos são quase todos de formação académica europeia, mas isso não invalida que os diversos povos africanos, mais que ideologia ou sistemas políticos, esperavam dos seus «libertadores» melhores condições de vida, que, não aparecendo, deram origem a uma situação de progressiva «degradação das esperanças» e à procura de mecanismos alternativos de autodefesa, entre os quais milhares de movimentos messiânicos de inspiração religiosa³.

Remetendo-nos apenas ao caso de Angola podemos dizer que se trata de uma pura criação da situação colonial com uma grande diversidade de povos, em muitos casos com grupos amplamente representados para além das fronteiras (Bakongo nos países a norte: República do Congo, República Democrática do Congo, Gabão; Cokwe: na Zâmbia e República Democrática do Congo; Ovambo: no norte de Namíbia, etc.). Todos os povos delimitados, hoje, pela fronteira política de Angola construíram, em épocas distintas e durante séculos, uma história própria organizada na base dos diferentes sistemas de parentesco, das diversificadas artes de subsistência e desenvolvendo espaços comerciais cada vez mais integrados. Neste contexto podemos afirmar com I. Castro Henriques (1998) que até meados do séc. XIX Angola não aparece, não existe. De todo esse espaço sobressaem o reino de Angola e o reino de Benguela, com os quais Sá da Bandeira criou, em 1837, a Província de Angola. Mas, quando mais tarde, Portugal quis ocupar, de facto o território, encontrou a resistência de muitos outros potentados, entre os quais os do planalto central que a custo dominou, como o Bié (1890), o Bailundo (1902), o Huambo (1902), sem falar da enorme resistência dos Kwanyama

² Davidson, 2000, p.18

³ Ver Fernandez, 1977.

e das duras batalhas com o seu líder, o rei Mandume. No que podemos hoje chamar «espaço angolano» havia, pois, um conjunto de nações, algumas com total autonomia, outras ligadas por laços de hegemonia e vassalagem. A presença portuguesa, que durante muito tempo se limitou à zona costeira, beneficiou dos movimentos de comércio a longa distância, fomentando com o tempo a criação de presídios e feiras nas proximidades das rotas comerciais. De algum modo parece resultar claro das pesquisas actuais (em particular dos trabalhos de I. Castro Henriques e M.E.M. Santos) que o «espaço angolano» é uma criação colonial, mas feita por «comerciantes do mato»: pombeiros, sertanejos, aviados e feirantes. Estes comerciantes são, em princípio, africanos ainda que sejam considerados «brancos» quando se apresentam vestidos ou calçados como os europeus. Esta realidade tinha uma dinâmica própria e inseria-se no movimento comercial que percorria a África central do Atlântico ao Índico. A colonização cortou este dinamismo que era, para a época, o caminho da modernidade. Ficará para sempre uma incógnita adivinhar o que teria sido a evolução do jogo das forças presentes no espaço da África central, sem a intervenção externa da colonização. Os espaços foram reorganizados: as unidades políticas (reinos, chefados diversos) vão desaparecer (ou subsistir apenas em termos simbólicos como o rei do Kongo ou o rei de Kalukembe), o elemento unificador que era o comércio africano deu lugar à unificação administrativa colonial que delimita um espaço: Angola.

A situação é nova mas tudo o que existia dentro desse espaço geográfico continua lá: os reinos, os chefes de terra, os artistas, os mitos e, acima de tudo, as pessoas na sua diversidade física e cultural, com as suas tradições, as suas línguas distintas, os seus agrupamentos étnicos extremamente flexíveis onde o poder, seja pessoal (chefe prestigiado), seja dos mais velhos, era permanentemente ajustado por mecanismos de negociação que impediam a deriva para o abuso do poder.

3. «A convocação do real» (R. D. de Carvalho, 2003)

O reconhecimento da etnicidade e a sua valorização como enriquecimento patrimonial e valor de identidade nacional, nos termos do discurso presidencial, implicam «a expressão, a produção e a afirmação de uma diferença cultural fundamentada na origem, na língua, na cultura, na memória... em contexto de constante mudança» como explica detalhadamente o escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho⁴. Reclamando há muito ao poder político a necessidade desta «convocação do real», este autor invoca o seu contacto íntimo com uma população concreta, os Kuvale⁵, para comentar a situação do país e alertar para os perigos dos atropelos de um projecto-nação (que obviamente o autor aceita como projecto) que não tenha em conta as realidades humanas do país.

Tendo em 1993 insistido na necessidade do «exercício de análise (que) não tem sido favorecido, viabilizado ou estimulado»⁶ e tendo denunciado a proposta socialista que «não passou, globalmente, de uma caricatura desconcertante»⁷ e o facto de a descolonização ter

⁴ R. D. de Carvalho, 2003, p. 219 .

⁵ Ver R. D. de Carvalho, «Vou lá visitar pastores», 1999.

⁶ R. D. de Carvalho, 1993/ 1994, p. 125.

⁷ Id., p. 126.

dado lugar «a uma nova ordem de acesso a benefícios que pendem mais para o lado das elites dirigentes⁸, R. D. de Carvalho, passados dez anos, avança, em diálogo profundo do cidadão com o antropólogo, o que parece ser o caminho a seguir para «aférir o espectro das identidades e das identificações colectivas», percurso indispensável para realisticamente assumir a pluralidade cultural do país ou seja «saber quantos outros há de facto cá dentro entendidos os «outros» neste contexto como comunidades de interesses diferenciados»⁹. Para o fazer evoca, como não podia deixar de ser, as diferentes experiências sociais de povos caçadores, pastores, agricultores, recolectores, que determinam não só diferentes tecnologias e diferentes culturas materiais como diferentes memorizações culturais que se reflectem na organização social, nas estruturas do parentesco, na criação artística, etc. Nesta diversidade cultural reconhecida e assumida, o autor das «actas da maianga» insiste no significado político desta diversidade cultural tendo em conta que em Angola, como na maioria dos países africanos, o estado precedeu a nação, o que significa na prática que o «sentimento de pertencer a uma nação há-de ocorrer com a estatização de um espaço onde havia (e há) várias nações»...¹⁰.

Também a ideia de valorizar o passado, tantas vezes afirmada nos discursos de libertação, sofre amputações graves a vários níveis. O poder político tradicional, decapitado pelo sistema colonial, não foi minimamente reconhecido apesar de se ter criado essa ilusão. Esse erro, que ocorreu noutros países (em Moçambique sobretudo) só tardiamente veio a ser encarado. Em Abril de 2007 pude verificar que na Lunda Norte o regresso de refugiados que se queriam inscrever nos cadernos eleitorais para futuras eleições, mas que não possuíam qualquer documento que legitimasse essa pretensão, deu origem a um mecanismo de recuperação do poder tradicional: os funcionários que procediam à inscrição dos refugiados aceitavam como válido o testemunho do velho soba reconhecendo se um cidadão era proveniente ou tinha antepassados na respectiva aldeia. Era a autoridade única e suficiente para uma eventual inscrição nos cadernos eleitorais. Dito isto as expectativas dos chefes tradicionais (em vários casos tolerados pelo regime colonial como elementos decorativos) não foram minimamente tidas em conta.

A este equívoco há que juntar a ambiguidade das expressões de «repor um passado» ou reabilitar uma «cultura nossa», projectos aparentemente motivados mas que a prática dos próprios responsáveis culturais desmentiu por completo quando se verifica que «o projecto da construção de nação (é) reconvertido... a um programa de «raids» culturais para anexar outras culturas e colocá-las numa posição de subordinação¹¹.

4. A pátria (nação política) e as nações (grupos étnicos)

As conceptualizações acerca do estado, a nação e o estado-nação em Angola podem perceber-se melhor quando se toca uma população concreta. O caso, já referido, da experiência de campo do antropólogo R. D. de Carvalho com a população Kuvale

⁸ Id., p. 127.

⁹ R. D. de Carvalho, 2003, p. 215-216.

¹⁰ Id., p. 222.

¹¹ Id., p. 236-237.

é certamente uma referência paradigmática de uma situação limite, até porque este grupo étnico terá passado, aparentemente, ao lado da guerra civil. Tomando o caso dos Cokwe, no ponto diametralmente oposto em termos geográficos, no mapa de Angola (Lunda-Norte) verifica-se uma curiosa dialéctica da dupla pertença à nação política (são e dizem-se angolanos) e ao grupo étnico (afirmam-se como Cokwe e distintos dos que não o são):

Tal como em 1975/76 recebi cartas de funcionários do Museu do Dundo lamentando que afinal veio a independência e eles no Museu continuavam a ser dirigidos por um «estrangeiro» (tinha sido nomeado um director que, sendo angolano, não era cokwe), agora (Abril de 2007) ouvi queixas de que afinal o Museu do Dundo, que durante a colonização estava aberto e mostrava ao povo os chefes e seus símbolos, agora estava fechado embora houvesse muito entusiasmo face aos sinais de que se preparava a sua reabertura ao público.

E se os Kuvale, no sudoeste de Angola, ainda podem corresponder no entender de R. D. de Carvalho «àqueles raros casos que entre nós poderão ainda ser aferidos recorrendo ao «formato» do atribulado conceito de etnia»¹² já os Cokwe do norte representam uma população há muito em contacto com europeus (a Diamang começou a sua actividade em 1917) e num processo de permeabilização a valores ocidentais que nem por isso afectam os conteúdos culturais e históricos deste povo, que além da forte implantação em Angola, está amplamente representado na Zâmbia e na província de Shaba (antigo Katanga) da República Democrática do Congo. Há manifestamente uma dupla identidade política ou dupla pertença com manifestos traços de identidade comum com os outros angolanos e traços de diferenciação assumida que querem ver reconhecidos. A prometida re-abertura do museu é, também, vista com uma afirmação dessa diferença.

É inevitável que a ligação entre os diferentes grupos se afirme cada vez mais por incorporação de valores comuns e isso é o aspecto dinâmico da nação (política), em construção, que faz aparecer a pátria e o patriotismo de base estatal. Mas esta hiper-identidade de um povo-nação (em construção) só pode enriquecer-se se se deixar «contaminar» pelos contributos das diferentes línguas, costumes, maneiras de ser dos variadíssimos povos que à data da ocupação colonial abrangiam o espaço que hoje é Angola. O Programa Maior do M.P.L.A. (1961) projectando a «nação imaginada» deu espaço a esta diversidade cultural. O clima de guerra (1975-2002) mutilou dramaticamente essa riqueza e a obsessão ideológica do estado-nação quase comprometeu essa diversidade. Em «Mayombe» (Pepetela) podemos apreciar, de forma muito concreta, o apagar (idealista) dos traços étnicos para apressar o aparecimento, em toda a força, do estado-nação, um «povo em armas» importante como máquina de guerra, mas que facilmente degenera em instrumento de opressão:

«Eu sou Kikongo? Tu és Kimbundo? Achas mesmo que sim? – Nós, não. Nós pertencemos à minoria que já esqueceu de que lado nasce o sol na sua aldeia. Ou que a confunde com outras aldeias que já conheceu».¹³

¹² Id., p. 218.

¹³ Pepetela, 2002, p. 23.

E porque esta utópica perda de memória (ninguém esquece a terra onde nasceu) é fundamental para que os combatentes formem um corpo indestrutível, o trabalho fundamental do comissário político será esse mesmo: fazer esquecer o grupo (no caso, tribo, termo pejorativo porque ligado ao tribalismo) de onde veio:

«É esse o teu trabalho: mostrar tantas aldeias aos camaradas que eles se perderão se um dia voltarem à sua. A essa arte de desorientação se chama formação política»¹⁴.

De alguma forma essa «desorientação» e perda de identidade étnica se concretiza espontaneamente nas cidades onde em boa parte a própria língua africana foi desaparecendo e o português deixou de ser apenas língua oficial para ser também língua materna de muitos cidadãos. Não é por acaso que a luta obsessiva pelo estado-nação invoca, no texto do mesmo autor, esse suposto factor de unidade contra o fantasma tribal:

«Qual é a minha língua, eu que não dizia uma frase sem empregar palavras de línguas diferentes? E agora, que utilizo para falar com os camaradas, para deles ser compreendido? O português. A que tribo angolana pertence a língua portuguesa?»¹⁵.

Entretanto enquanto a guerra matava, também os valores culturais, outrora objecto de pilhagem na época colonial, eram agora esquecidos e, mais que isso, desvalorizados pela sua ligação étnica (eventualmente ao serviço do tribalismo). O desaparecimento de muitos tesouros angolanos entretanto exibidos em leilões nas lojas de antiquários de Paris, Bruxelas e Londres traduz mais um drama esquecido do processo angolano sobre o qual apenas avançarei alguns dados que interessam a toda a sociedade, nomeadamente aos que lidam com objectos de arte africana e que podem colaborar não só para estancar o «assalto» a essas colecções como também para, eventualmente, denunciarem e fazer regressar esses objectos aos locais de onde saíram ilegalmente.

5. Conclusão: cultura angolana / culturas angolanas

No contexto de uma descolonização precipitada desenvolveram-se comportamentos ditados por um reducionismo destrutivo entre colonizado e colonizador que, precipitando a fuga, abriu caminho aos mais diversos oportunismos, alguns de consequências dramáticas para o património cultural angolano. Os «despojos do colonialismo», neste campo da cultura, despertaram apetites e, em alguns casos, foram parar a mãos de «revolucionários» sem preparação (o que se compreende) e, por vezes, muito pouco honestos (o que constitui uma traição às expectativas dos angolanos).

Mais uma vez não vamos perder-nos em considerações que podem sempre ser contrariadas com outras considerações apoiadas em outros argumentos. Limitamo-nos a alguns factos que dizem respeito ao Museu do Dundo.

No contexto de uma bem sucedida Companhia de Diamantes de Angola, aparece o Museu do Dundo em 1937, dando lugar ao que podemos chamar um complemento de dimensão científica ao que até aí era apenas uma actividade mineira de pesquisa de diamantes.

¹⁴ Id., p. 23.

¹⁵ Id., p. 140.

Juntando à recolha etnográfica, que ia alargando as colecções com muitas ofertas dos chefes tradicionais, estudos de especialistas de botânica, zoologia e arqueologia, o Museu do Dundo granjeou, com as suas publicações científicas, um prestígio internacional que atraiu muitos especialistas às suas instalações e o tornaram o melhor museu regional da África Negra.

Apesar de organizado em plena época colonial, o Museu do Dundo reuniu colecções etnográficas de objectos que, em casos semelhantes, teriam sido levados para os chamados museus coloniais (dos países colonizadores) ou museus afins (colecções africanas de museus diversos, mesmo de países não colonizadores da África, como o Canadá e os Estados Unidos).

Neste caso, a Diamang não só recolheu uma preciosa colecção de toda a região da Lunda como adquiriu, em leilões de peças africanas ou em lojas de antiquários, na Europa, objectos que sendo de origem cokwe ou lunda, regressaram à região de origem, como aquisição para o Museu do Dundo. Trata-se de um procedimento único em toda a África colonial e isso explica também, a riqueza, excepcional, das colecções do Museu do Dundo, observadas com surpresa pelo director do Musée Royal de l'Afrique Centrale (Olbrechts) na década de 50 e que, na sequência da sua visita, envia para fazer o seu estudo, a estagiária Marie Louise Bastin (1956) que viria a tornar-se a maior especialista da arte cokwe, tendo publicado o seu trabalho-base em 1961: «Art décoratif tshokwe»¹⁶.

Ocupado no meu trabalho de campo, em 1975, sobre a função social do médico tradicional (adivinho) soube, com surpresa, por um responsável do Museu, Acácio Videira, que havia uma decisão de levar para Luanda algumas peças do Museu para que pudessem ser observadas por maior número de visitantes já que o Dundo ficava demasiado longe. Querendo enviar para Luanda as melhores peças, perguntou-me A. Videira se não seria boa ideia começar pelas que M. L. Bastin tinha descrito no seu trabalho. Respondi que sim, que talvez fosse um bom critério; entretanto nada mais soube do processo, até porque brevemente regressaria a Portugal (Julho de 1975).

Quando mais tarde, na década de oitenta, surgiram notícias de Bruxelas indicando que estavam à venda em galerias de arte africana objectos que pareciam ser do Museu do Dundo, é que verifiquei que alguns desses objectos correspondiam ao lote das referidas peças enviadas para Luanda.

Mais tarde a própria M. L. Bastin denuncia ao I.C.O.M. (International Council of Museums) a venda de objectos que ela tinha estudado e que apareciam em leilão num antiquário em Paris. Não sendo um problema exclusivamente angolano, o I.C.O.M. publicou em 1997, um pequeno volume chamando a atenção para o drama da predação cultural em África: «Pillage en Afrique / Looting in Africa: cent objets disparus / one hundred missing objects».

A questão que se levanta é esta: pode um país construir o seu futuro sem raízes? E se é possível teorizar sobre cultura angolana (já houve vários colóquios sobre o tema), já que há um conjunto de referências patrimoniais materiais e não materiais, o descaso de colecções valiosas como as do Museu do Dundo põe a descoberto a ambiguidade de comportamentos relativos a valores culturais do passado que supostamente seriam

¹⁶ Publicação em 2 volumes. Diamang, Publicações Culturais n.º 55.

a memória de antepassados diversos, mas todos angolanos, porque se desenvolveram nesse espaço geográfico que é Angola.

Não há cultura angolana que não derive das culturas angolanas na sua diversidade e na sua riqueza, como acentua o discurso do presidente. Por isso, a predação patrimonial que se tem observado relativamente às colecções do Dundo tem que ser vista como um crime de lesa-pátria que compete aos angolanos avaliar, julgar e tirar as respectivas consequências mas que compete igualmente a todos denunciar sempre que o detectem.

A diáspora cultural angolana, pode dizer-se, começou com a escravatura, sobretudo para o Brasil, onde ainda hoje encontramos grupos de pessoas ligadas por vínculos religiosos a que tradicionalmente chamavam «nação» sendo muito conhecidos desde o séc. XVII grupos ou nações como «nação Angola», «nação Kabinda», «nação Benguela», etc.. Esta presença angolana na colonização brasileira foi significativa na diáspora cultural de valores de diferentes culturas angolanas em práticas da colonização brasileira, sobretudo as ligadas à culinária, à música, à criação de gado e aos trabalhos de ferreiro.

A diáspora cultural dessa época partia da violência da escravatura.

Hoje há uma diáspora de objectos, em princípio saídos ilegalmente, que vão parar a colecções particulares e que será difícil ao país poder recuperar quando quiser identificar e dar valor aos objectos-memória dos seus antepassados.

A modernidade e o progresso, muito legitimamente procurados, acabam sempre por mostrar e demonstrar que o futuro não se pode construir sem o passado ou, como diz um provérbio senaglês, não se pode caminhar levantando os dois pés ao mesmo tempo.

Bibliografia

- BASTIN, Marie Louise, Art décoratif tshokwe, Diamang, Publicações culturais, n.º 55, 2 vol. 1961.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Angola: o passado vivido e o presente em presença (hipótese para uma análise antropológica da crise em curso). *África*, 16-17, (1), p. 125-133, 1993 / 1994.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Vou lá visitar pastores, Gryphus, Brasil, 1999.
- CARVALHO, Ruy Duarte de, Actas da maianga... dizer da(s) guerra(s), em Angola..., Cotovia, 2003, Lisboa.
- DAVIDSON, Basil, O fardo do homem negro: os efeitos do estado-nação em África, Campo das Letras, 2000.
- FERNANDEZ, James, African religious movements, *Annual Review of Anthropology*, 1977, 7, pp. 195-234.
- HENRIQUES, Isabel Castro, Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no séc. XIX em Angola, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.
- I.C.O.M., Pillage en Afrique / Looting in africa: Cent objets disparus / One hundred missing objects, I.C.O.M., 1997.
- PEPETELA, Mayombe, Publicações Dom Quixote, 8.ª edição, 2002.

- SERRANO, Carlos, O processo de constituição dos estados nacionais e as questões culturais, in: «Países africanos de língua oficial portuguesa: reflexões sobre a história, desenvolvimento e administração», FUNDAP, São Paulo, 1992.
- SANTOS, Maria Emília Madeira, Nos caminhos de África, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.
- SANTOS, José Eduardo dos, Angola, 30 anos: os grandes desafios do futuro, Global Marketing Angola, 2005.

