

**A exclusividade e a exceção: Uma análise da relação entre
seres e saberes na Lunda colonial**

Cristina Sá Valentim

2012

Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global

Centro de Estudos Sociais/ Faculdade de Economia

Universidade de Coimbra

O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de

Doutoramento do CES/ FEUC/ FLUC/ III, Nº 8, 2012

<http://cabodostabalhos/ces.uc.pt/n8/ensaios.php>

Resumo: Este ensaio pretende analisar as representações coloniais sobre o conhecimento musical dos habitantes nativos da Lunda e refletir de que formas o discurso colonial se construiu enquanto um processo quer epistemológico, quer ontológico. Apresentando os resultados de uma investigação em curso importará pensar criticamente na relação entre conhecimento e poder – uma relação intimamente inscrita em forças desiguais através das quais se constroem e circunscrevem identidades intervenientes na construção cultural e política de uma realidade particular. A análise centra-se em dois estudos musicológicos publicados em 1961 e 1967 sobre a música produzida pelos Cokwe da Lunda e recolhida pela Diamang (Companhia de Diamantes de Angola).

Palavras-chave: conhecimento, poder, identidade, colonialidade, Diamang.

1. Introdução¹

A linguagem é um meio opaco cuja capacidade para obscurecer é tão possível quanto a sua capacidade de exprimir. (Tiffin e Lawson, 1994)

Todo e qualquer arquivo colonial é um artefacto cultural e, por isso, um produto situado no seu tempo, onde se valoriza uns conhecimentos em detrimento de outros, onde se inclui e exclui, onde se silencia e torna audível. Como referem Ann

¹ Este ensaio foi produzido no âmbito do doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global (CES-FEUC), no seminário em “Conhecimentos, Sustentabilidade e Justiça Cognitiva”, coordenado pela Prof^a. Doutora Maria Paula Meneses, ano letivo 2011/2012. Agradeço a todos aqueles que participaram nesse seminário com comentários críticos e pertinentes, acabando por contribuir para a revisão deste ensaio. A presente reflexão resulta da pesquisa de arquivo no espólio da Diamang e que consiste num vasto arquivo documental, audiovisual e fotográfico que foi adquirido pela Universidade de Coimbra em 1987. Parte desses materiais já se encontram disponíveis no projeto Diamang Digital (www.diamangdigital.net). Ao longo do texto estão indicadas siglas que correspondem aos seguintes materiais: RAMD, Relatório Anual do Museu do Dundo; RMMD, Relatório Mensal do Museu do Dundo e MRFM, Missão de Recolha de Folclore Musical.

Stoler e Frederick Cooper, o documento colonial “ [...] constitui-se em camadas que integram em si as contribuições dos eventos recentes e das semânticas culturais de um momento político” (1997: 18).

A presente reflexão incide em dois estudos musicológicos patrocinados pelo poder colonial sobre a música Cokwe da Lunda. Centro-me nas designadas *Publicações Culturais da Diamang*, de 1961 e 1967, e que correspondem a uma seleção de materiais de índole documental, áudio e fotográfico pesquisados na então província da Lunda (atual Lunda Norte) nos anos de 1954 e 1955 no âmbito da Missão de Recolha de Folclore Musical organizada pela Diamang, Companhia de Diamantes de Angola. Desta forma, condicionada pela natureza de qualquer arquivo colonial, parto do discurso do colonizador, ou seja, do conhecimento produzido sobre o Outro filtrado pelos regimes de representação ou “regimes de verdade” do Mesmo (Foucault, 1980a: 131). A crítica pós-colonial passa, no fundo, por uma crítica à representação, tentando desconstruir mais concretamente o discurso que inviabiliza, invisibiliza e silencia a voz que o Outro pode, tem e quer ter.

Quer isto dizer que a análise do discurso colonial a partir do olhar da autoridade colonial não significa a inviabilização da autonomia de ação (*agency*) de quem foi colonizado – entendidos como atores passivos e marionetizados no palco colonial. Pelo contrário, o que aqui poderá ser pertinente é justamente mostrar os processos de construção de silenciamento e de ocultação do universo do Outro através, paradoxalmente, do que se tornou audível e visível desse Outro. Concordando com Fabian (cf. 1998: 69), a luta com o poder, o que ‘naturalmente’ parece ocorrer do outro lado da linha que separa o ‘nós de cá’ do ‘eles de lá’, está presente igualmente do lado do ‘nós’, do lado do poder dominante. Ou seja, o silenciamento do Outro pode resultar de uma necessidade de alcançar o poder ou de o manter, acionando e reinventando para isso mecanismos de controlo de quem se apreende, consequentemente, como fugidio, misterioso e imprevisível (Bhabha, 2007).

Desta forma, os agentes coloniais – o colonizador e o colonizado – não são aqui concebidos como entidades mutuamente opostas e isoladas entre si, integrando – como a metrópole e a colónia – o mesmo campo analítico (Stoler e Cooper, 1997; Bhabha, 2007). Neste sentido, sugere-se que a distinção e manipulação de

conhecimentos – o conhecimento musical angolano e o europeu – possibilitaram a demarcação identitária do Eu e do Outro, materializando-se na folclorização estratégica da alteridade que, a par da sua racialização, diferenciação e classificação (cf. Clifford, 1988: 215), serviu os propósitos políticos de dominação colonial. A relação colonial passa pela diferenciação social fundada em premissas de natureza epistemológica e ontológica, onde conhecimento significa poder.

1.1 O processo da colonialidade

Numa perspetiva pós-colonial, a análise dos colonialismos poderá ser conduzida para questões que ultrapassem a constatação de formas de exploração e dominação política que os definiram, para se centrarem nas colonialidades que os legitimaram, efetivaram e que, na ordem pós-colonizada, os fazem perpetuar.

Ainda antes de ser uma ocupação territorial, os colonialismos europeus começaram por ser uma formação discursiva (Foucault, 2005), ou seja, um conjunto de premissas a partir das quais se efetivou a ocupação enquanto uma ação válida e legítima. A prática colonial europeia expressa um projeto ideológico de expansão ocidental imperialista e moderna, motivado por um conjunto de premissas de cariz evolucionista e eurocêntrico que enformam um determinando “regime de verdade” (Foucault, 1980a: 131).

Seguindo a sugestão de Mudimbe (1988), e reportando-me à realidade da África Subsariana, a marginalidade construída pela experiência colonial de povoamento deve-se à ocupação efetiva feita pelo colonialismo e que articulou três alcances de dominação que, interligados entre si, construíram o que o autor chama de “estrutura de colonização” (Mudimbe, 1988: 2): pelo domínio do espaço físico – visível por procedimentos de aquisição, distribuição e exploração do território; pelo domínio das mentes e corpos nativos – através de políticas de conversão: domesticação, evangelização e assimilação – e pelo domínio das lógicas económicas locais – implementando novos modos de produção e gestão de recursos pelas filosofias do capitalismo. A eficácia desta organização estrutural colonial demonstra que a alteridade foi igualmente produzida como margem através do processo da colonialidade.

A colonialidade pode ser definida como um processo de disjunção cultural e ontológica que tem por base um profundo etnocentrismo epistemológico (Mudimbe, 1988). Numa relação de poder desigual, a colonialidade alimenta-se de um sistema de representações essencialistas fundado em lógicas classificatórias metonímicas, tanto de exclusão como de reconhecimento simultâneo, e que possibilitou a própria estrutura da colonização. Este regime classificatório tem por fim desvalorizar o Outro e opera a partir de um pensamento universal soberano que separa e hierarquiza diferentes modos de ver o mundo, de o praticar, sentir e ouvir. A diferença é tornada inteligível numa perspetiva cartesiana, sendo a natureza o lugar do Outro e a cultura o lugar do Mesmo.

A partir daqui, delineiam-se pares de opostos tais como primitivo/civilizado, pagão/cristão, tradicional/moderno, infantil/adulto, intuição/ciência, emocional/racional, entre outros, e que desembocam naquilo a que Anibal Quijano (2009) chama de colonialidade do poder, ou seja, num modelo de poder que consiste na produção de discursos, conhecimentos e normas estruturadas em torno de uma política racial e de estereotipia cujos objetivos são a segregação, a exploração laboral, o controlo político do Outro e a legitimação do próprio processo de dominação. Nesta retórica de controlo está implícito um controlo estratégico (e até, por vezes, de eliminação) do que o Outro sabe e é. Desta forma, o colonialismo é também um exercício da colonialidade do saber (Lander et al., 2005) e, conseqüentemente, do Ser, através da imposição de formas de pensar e agir que culminam na exaltação de uns e na deturpação ou silenciamento epistemológico e ontológico de outros, tornando estes 'outros' num Ser colonizado (Mignolo, 2003). Como refere Maldonado-Torres, "a colonialidade do Ser sugere que o Ser, de certa maneira, contraria a nossa própria existência [por tornar a própria pessoa] alvo da aniquilação" (2008: 94).

1.2 O poder e a ciência

Partindo de um olhar eurocêntrico e antropocêntrico e tendo como estandarte a razão pura veiculada pelo Iluminismo e pela Ciência, a modernidade europeia dos fins do século XVIII constituiu-se pela conquista de novos territórios e pessoas, assim como na produção de novos conhecimentos e experimentação de conhecimentos

prévios. O olhar ocidental sobre as outras culturas foi conduzido pela perspectiva escópica, instalando o sentido da visão como hegemónico na produção de conhecimento.

Este olhar foi produzindo o Outro como objeto de estudo pelos caminhos científicos e tecnológicos da sistematização, da classificação e coleção de culturas e espécimes, como também pela compartimentação do saber em diferentes disciplinas, nomeadamente pela etnografia, etnologia, botânica, zoologia, medicina, antropologia física, etc. (Clifford, 1988). Este conhecimento, alimentado em regimes de representação apriorísticos, assumiu-se como soberano e universal por relação aos outros conhecimentos que ia coletando e resignificando estrategicamente. Nas palavras de Linda Tuhiwai Smith, “o imperialismo e o colonialismo são formações específicas através das quais o Ocidente veio a ‘ver’, a ‘nomear’ e a ‘conhecer [...]’” (1999: 60) as comunidades não-ocidentais.

Através desta lógica classificatória e orientalista, pela qual o Outro foi tornado objeto de estudo e alvo de projeções e fantasias imaginadas pelo Mesmo (Said, 2004), legitimava-se a função emancipatória conseguida pelos propósitos modernos e civilizadores do ocidente. A partir da imagem do ‘fardo do homem branco’, sugerida por Rudyard Kipling em 1899, pretendeu-se mascarar a violência caracterizante dos colonialismos, o que leva Boaventura de Sousa Santos a considerar que

[...] esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo [...]. (Santos, 2006b: 25)

Em nome da Civilização, do Cristianismo e do Progresso (hoje denominado de desenvolvimento) situados no Ocidente, os processos europeus de expansão e de colonização construíram-se com base num conhecimento entendido como superior a outros. A ideia de Homem situava-se concretamente na modernidade europeia, um espaço que sinalizava a Europa como o Centro e o que estava fora dela como a Margem, levando a cabo uma geopolítica racista e totalitária do conhecimento

(Maldonado-Torres, 2008). Sob o manto da verdade científica absoluta, o conhecimento ocidental negou, recusou e silenciou outras racionalidades que estivessem fora dos padrões da razão moderna. Enquanto dogma, a ciência participou como ferramenta de dominação colonial e, enquanto epistemologia com pretensões de universalidade, a ciência significa igualmente poder e inscreve-se no mundo como um processo colonial (Santos *et al.*, 2004). Neste sentido, o conhecimento científico tem subjacente o exercício da colonialidade, evidente até aos dias de hoje.

Na relação colonial, o Outro, produzido pela afirmação identitária de um Mesmo, trata-se de um ser sem cultura, sem história, sem razão, sem técnica, sem roupa, exótico, cujos conhecimentos não passam de ‘curiosidades’, de crenças, tradições ou de mitos que, a par dos recursos materiais dos territórios, “[...] estavam lá para serem descobertos, extraídos, apropriados e distribuídos [...]” de forma “[...] organizada e sistematizada” (Smith, 1999: 58). Este Outro, construído por um pensamento que o reposiciona como exterior ao Centro, aquilo que Edward Said (2004) designa por Orientalismo, foi entendido como ‘colonizável’ e de dominação legitimada – pessoas inteligíveis apenas enquanto objeto de estudo do olhar científico soberano e colocadas fora do alcance universalista dos direitos fundamentais declarados pela Revolução Francesa de 1789.²

1.3 A ‘verdade’ do discurso

O processo de imposição de autoridade, de naturalização da verdade e consequente diferenciação social, onde assentam as lógicas da colonialidade, surge inscrito não só numa base racional mas também numa miríade de crenças e premissas ideológicas que servem para legitimar a validade de um discurso sobre um outro discurso – os “regimes de verdade” de Foucault (1980a: 131), ou paradigma, na

² Não interessando aqui aprofundar a questão dos direitos humanos, importa referir que o discurso dos direitos humanos, entendido por Boaventura de Sousa Santos como um “localismo globalizado” (2006a: 405) no sentido de ser uma exportação para o mundo de uma formação cultural situada no ocidente, entra em contradição com o seu suposto espectro global quando nega os mesmos direitos a outros que estejam fora do ‘fenótipo’ ocidental. Os direitos humanos são, antes de mais, produtos culturais situados dentro de configurações epistemológicas concretas (Flores, 2005).

linguagem de Thomas Kuhn. Desta forma, os discursos representam, recriam e possibilitam a existência do mundo apenas dentro de verdades construídas como ‘verdadeiras’, aceites, paradigmáticas, isto é, dentro de regimes de uma cientificidade ideológica. E uma das crenças remete justamente para a ideia de que a produção de conhecimento reside somente e naturalmente no Ocidente, ou como refere Valentin Mudimbe “[...] a crença de que cientificamente não há nada para ser aprendido a partir ‘deles’ a não ser que seja já ‘nosso’ ou que venha de ‘nós’” (1988: 15).

Neste sentido, e seguindo o pensamento de Foucault, não são os factos que qualificam as coisas como verdadeiras ou falsas, mas antes o poder, ou melhor, os efeitos do poder que circulam em redor de afirmações e declarações (cf. 1980a: 112). Isto porque o poder está em toda a parte na medida em que existe como algo relacional (Foucault, 1998). Todo o conhecimento, e nomeadamente o científico, surge em função de um regime de poder e torna-se ‘saber’ ao ser praticado dentro de jogos de forças desiguais. Este saber é um conhecimento regulador que, ao produzir conhecimento sobre, produz um certo tipo de poder em relação àqueles que tornou ‘conhecíveis’ e, assim, sujeitos ao exercício desse mesmo poder (Foucault, cf. 1980a: 109).

Desta forma pode ser dito que é o poder, e não a realidade factual (a verdade não existe), que produz o conhecimento, o saber – um saber parcial, político, implicado e estrategicamente construído. A verdade é contextual e depende de quem tem o poder e o conhecimento. Nas palavras de Foucault,

A verdade não reside fora do poder. [...] A verdade é uma coisa deste mundo: ela é produzida apenas em virtude de múltiplas formas de constrangimento. E produz efeitos regulares de poder. Cada sociedade tem o seu regime de verdade, a sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir as afirmações verdadeiras e falsas, a maneira pela qual cada uma é sancionada; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a aquisição da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que conta como verdadeiro. (Foucault, 1980a: 131)

Torna-se assim evidente que cada indivíduo assume uma posição, tornando-se sujeito a esse discurso. Ou seja, os discursos constroem e evidenciam as posições dos sujeitos que os enunciam, o que Stuart Hall designa, influenciado por Derrida, de “posições de enunciação” (Hall, 1990: 222) e que edificam os modos de ver e sentir o mundo. Neste sentido, não há sujeitos epistémicos neutros (Maldonato-Torres, 2008), no sentido em que são, eles próprios, sujeitos. No fundo, os discursos constroem os indivíduos enquanto sujeitos.³

A presente análise pretende problematizar a ‘verdade’ do discurso proferido por dois estudos musicológicos da autoria do maestro português Hermínio do Nascimento sobre algumas músicas dos Cokwe da Lunda: *Folclore Musical de Angola. Volume I, Povo Quioco (Área do Lóvuva)* e *Folclore Musical de Angola. Volume II, Povo Quioco (Área do Camissombo)*. Estas publicações, de 1961 e 1967 respetivamente, versam sobre o designado ‘folclore musical’ recolhido pela Diamang, ex-Companhia de Diamantes de Angola, uma empresa multinacional de extração mineira que, sob gestão portuguesa, se fixou no nordeste de Angola, na atual Lunda Norte e Sul, de 1917 a 1975. Ao longo deste ensaio pretendo mostrar de que forma, na relação colonial do contexto da Lunda em Angola, o discurso científico ocidental foi construindo a visibilidade do colonizador e a invisibilidade do colonizado através do processo da colonialidade. Interessará analisar de que forma se forjaram hierarquias epistémicas e ontológicas, provocando, atualizando e dilatando fraturas entre diferentes modos de ver o mundo e de o praticar.

2. A ocupação cultural e científica da Lunda colonial

Apesar da presença portuguesa em Angola ser uma realidade desde o século XV, a ocupação portuguesa efetiva do fim do século XIX incidia apenas na região

³ Concebo aqui o conceito de sujeito na qualidade de um adjetivo e que expressa o estado de ‘sujeição’ do indivíduo perante outros agentes, contextos, discursos, presentes na construção da sua individualidade, enquanto indivíduo. No entanto, não significa aprisionar a agencialidade (*agency*) do indivíduo nos limites do discurso, mas somente sublinhar a importância dos condicionalismos históricos, sociais, geopolíticos e económicos – que entendo como culturais – na construção da individualidade e das práticas sociais, nomeadamente do conhecimento. É nesta linha de pensamento que uso o conceito de discurso de Foucault para entender as práticas de conhecimento.

costeira dos antigos reinos de Angola (atual Luanda) e Benguela, em Moçâmedes, Ambriz e Golungo Alto (Dias, 2000; Neto, 2000). A ocupação militar e administrativa portuguesa de todo o território e a construção de uma estrutura de Estado Colonial insere-se no que vem a ser idealizado como o Terceiro Império Português ou o Império Africano, de 1890 a 1974 (Alexandre, 2000; Wheeler, 2011a).

2.1 A Companhia

A presença colonial na Lunda data de 1884, aquando da expedição a cargo do comandante/explorador Henrique Dias de Carvalho (Neto, 2000).

O território da Lunda era ocupado pelos Cokwe que, nos finais do século XIX, migraram da África Central para o Nordeste de Angola, destruindo por completo o reino da Lunda em 1900 (cf. Wheeler, 2011a: 54). Mas é a partir de 1926, com a conquista total das terras aos Cokwe (numa investida militar fruto de uma parceria com o governo Belga), que a Diamang, fundada em 1917, se instala definitivamente sob um contexto de ocupação militar e de resistência (cf. Porto, 2009: 8; cf. Dias, 2000: 91), e com ela o colonialismo moderno português. Antes de abordar o processo do colonialismo feito pela Companhia de Diamantes de Angola convém perceber as circunstâncias históricas que estiveram na sua origem.

Num panorama internacional de disputa de colónias durante a Conferência de Berlim (1884-1885) e de pressões políticas sobre as metrópoles – motivadas pelo espírito oitocentista anti-esclavagista e abolicionista, pelo Ultimato britânico de 1890 a Portugal e pela crise económica internacional de 1893 – a ocupação efetiva dos territórios ultramarinos enquadrou-se “[...] num plano verdadeiramente capitalista” (Abranches, 1980: 45) mascarado pela retórica humanitária preconizada pela missão civilizadora e de salvação (Rosas, 1995). O ‘trabalho indígena’⁴ vem substituir o ‘trabalho escravo’ e revelou-se crucial no designado “imperialismo de benevolência” e de “inevitabilidade”, através do qual se legitimava a presença colonial portuguesa pela retórica da melhoria

⁴ Se em 1878 é oficialmente abolida a escravatura, a partir de 1899 legisla-se o trabalho forçado nativo pelo “Regulamento do Trabalho dos Indígenas das Colónias” e, em 1907, sobre a obrigatoriedade do pagamento pela população negra do “imposto de cubata” e, em 1919, designado “imposto indígena” (Neto, 2000: 177-178).

das condições de vida das populações nativas a par da sua conversão ao cristianismo (Jerónimo, 2010: 57, 68, 75).

Com a queda da Monarquia e a implantação da República em 1910, e com o fim da Grande Guerra, a fraqueza da estrutura financeira do Estado e a instabilidade social durante a 1ª República levaram a uma política fortemente nacionalista e a um colonialismo centralizador (Alexandre, 2000; Wheeler, 2011b). Seguiram-se leis coloniais que providenciaram uma grande autonomia política local e financeira a Angola, geridas pelas figuras do Governador Geral ou dos Altos Comissários que, como refere Douglas Wheeler, “[...] criaram precedentes políticos ao nível da administração e do tratamento da população indígena que lançaram as bases do autoritarismo imposto pelo Estado Novo a partir de 1926” (2011b: 173).

A pressão internacional oriunda da Sociedade das Nações e da Organização Internacional do Trabalho (referente ao necessário desenvolvimento e modernização da economia dos territórios ultramarinos, tecendo igualmente uma crítica ao trabalho forçado) origina, nos finais da década de vinte, uma crise na administração política portuguesa que teme pela integridade política do Império (cf. Alexandre, 2000: 22-23). Pode ser dito que, a um plano político e económico, o projeto colonial português virado para África revelou a crucialidade da ideia de Império para a construção da identidade, soberania e sobrevivência de um Estado português financeira e internacionalmente débil (Alexandre, 2000; Newitt, 1981).

Neste contexto, e já desde o fim do século XIX, a eficácia de uma política de revitalismo económico do Estado-nação passaria necessariamente por uma política colonial de concessão de terras ultramarinas a empresas que, ao captarem capital estrangeiro, eram dotadas pelo Estado de poderes majestáticos de forma a ocuparem e a desenvolverem os territórios ultramarinos (cf. Porto, 2009: 11; cf. Alexandre, 2000: 21).⁵ A Diamang, a Companhia de Diamantes de Angola fundada em 1917 no Dundo e gerida com capitais portugueses, belgas, franceses e norte-americanos, passou a constituir uma importante fonte de receitas para o Estado (cf. Porto, 2009: 14). Os

⁵ Como exemplo das companhias majestáticas, destaca-se em Moçambique a Companhia de Moçambique, em 1891, e a Companhia do Niassa, em 1893; em Angola, a Companhia dos Caminhos de Ferro de Benguela, em 1902, e a Companhia de Diamantes de Angola, a Diamang, em 1917 (cf. Alexandre, 2000: 21).

privilégios majestáticos que detinha⁶ colocaram a empresa numa posição de conforto, mostrando ser uma infra-estrutura necessária e crucial à colonização portuguesa na Lunda, ao enriquecimento das elites burguesas da metrópole e a uma imagem favorável de Portugal no panorama internacional. Trata-se de um colonialismo delegado que, começando por se efetivar como um colonialismo de ocupação militar e administrativa, veio a alicerçar-se num tipo de colonialismo de cariz científico. Como indica Nuno Porto,

[...] quando no resto da colónia a situação é de crise, registando-se manifestações contra o centralismo opressor da metrópole e um crescimento social que não chega a ser digno de nota, a Diamang progride da mera ocupação efectiva, para o que designa por 'ocupação científica': controlo demográfico e sanitário da população; investigação pecuária e agrícola aplicada; investigação pura na área da biologia, etnografia e pré-história e, corolário da atitude, um museu e uma publicação científica vocacionada para um público internacional. (2009: 14)

2.1.1 A Diamang

A Diamang sucedeu à PEMA (Pesquisas Mineiras de Angola), uma empresa de prospeção mineira criada em 1912 sob impulso da Forminière – Société Forrestière et Minière du Congo, a empresa mineira do Congo Belga que explorava a bacia hidrográfica do rio Cassai (MAUC, 1995). Era esta área que, estendida para o Nordeste de Angola, interessava explorar pela PEMA (Porto, 2009). Em 1921, e já como 'Diamang', é celebrado um contrato com o Governo da Colónia (e renegociado em 1937) pelo qual a área de exploração mineira se estende a toda a província da Lunda (atuais Lunda Norte e Sul). Com sede administrativa em Lisboa, e com escritórios em Bruxelas, Londres e Nova Iorque, a Diamang estrutura-se na Lunda em vários serviços de ação científica, cultural e social que complementam a atividade de extração mineira.

⁶ Alguns deles são: ausência de taxas alfandegárias na aquisição de bens e maquinaria, monopólio da atividade comercial na área de Concessão e monopólio do recrutamento de mão-de-obra nativa angolana (cf. Porto, 2009: 5, 7).

Visando garantir uma boa rentabilidade no trabalho nas minas, torna-se necessário desenvolver uma ação auto-suficiente e de cariz assistencial, orientada por uma preparação científica e organizando-se por vários serviços: os Serviços de Saúde, de Biologia, de Educação, de Agro-Pecuária, de Mão-de-obra Indígena, de Urbanismo, de Representação, de Propaganda e Assistência à Mão-de-Obra Indígena, os Serviços Culturais, etc. (cf. Porto, 2009: 171). Constroem-se Hospitais, Dispensários, Escolas, Estradas, Urbanizações, Armazéns de víveres, Rádios, Estações Meteorológicas, Centrais Hidroeléctricas e um Museu em 1936.

O Museu do Dundo, um museu de índole etnográfica que paralelamente à recolha de objetos nativos para estudo e exibição no Museu, organiza recolhas de ‘usos e costumes’, de arqueologia e pré-história da Lunda, como também estudos de musicologia, arqueologia, geologia, antropologia física, de botânica, zoologia, medicina, entre outros. No fundo, este espaço constitui-se com práticas museológicas ocidentais de inventariação e classificação ancoradas num ‘saber-fazer’ técnico e num conhecimento etnográfico colonial que, juntos, idealizaram as culturas nativas como tradicionais e ‘autênticas’, ‘não contaminadas’ pela presença da modernidade ocidental e cujos traços interessava preservar e proteger. Porém, e tendo como epicentro o Museu do Dundo, a Diamang conjuga técnicas de exposição museológica vigentes à época com propósitos ideológicos e políticos.

Alegando a motivos de preservação das culturas nativas e tendo como epicentro o Museu do Dundo, as populações nativas da Lunda são transformadas em objeto de estudo que é necessário conhecer para controlar e tornar rentável a ação colonial capitalista (Porto, 2009: 153), cada vez mais necessária à revitalização nacional portuguesa. O projeto colonial português, e precisamente na Lunda, norteava-se por uma ocupação científica que se baseava no leme ‘conhecer para colonizar’, ou seja, no par saber/poder na aceção de Foucault (1980b) e, assim, justificava-se a ação civilizadora do Estado português reforçada pelo Acto Colonial de 1930. Este tipo de colonialismo científico foi precisamente incentivado pela criação de organismos de ciência colonial⁷ e, nos finais de 1941, pela aprovação do “Plano de investigação

⁷ Exemplo disso é a criação em Lisboa da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1875, da Junta das Investigações Científicas do Ultramar em 1883, do Instituto de Medicina Tropical, das Faculdades de
Cristina Sá Valentim

científica colonial” divulgado pelas exposições internacionais e nacionais que exibiam pessoas e saberes coloniais pela Europa (Porto, 2009: 103). Nas palavras de Omar Ribeiro Thomaz,

“Saber”, “dominação” e “exploração” colonial estariam, nos termos dos próprios intelectuais colonialistas, absolutamente imbricados: o controle dos nativos (da sua força de trabalho) e dos territórios coloniais (a exploração adequada dos seus recursos físicos) seria eficaz quando orientado por pressupostos científicos; o seu fim seria a incorporação plena dos indígenas ao corpo político e espiritual da nação. (2001: 66)

A ação cultural da Diamang, vista aqui a partir dos estudos musicológicos que patrocinou, é formulada tendo em conta um público-alvo muito específico: os *indígenas*, ou seja, toda a comunidade negra, trabalhadora na Zona de Explorações (mineiras) ou habitante nativa da Lunda, à qual era negado o usufruto dos direitos de cidadania portuguesa.

2.2 Os indígenas

Como analisado anteriormente, o nativo angolano – que desde Quatrocentos comercializava com portugueses bens como marfim, café, borracha, cera e mão-de-obra escrava (Dias, 2000) – passou a ser, desde os finais do século XIX, uma peça central na maquinaria capitalista do colonialismo português. Para isso foi necessário ser considerado selvagem, biologicamente inferior, incivilizado, isto é, *indígena* – alguém com quem se estabeleciam relações de dominação assentes em processos de colonialidade estratégicos. Quer dizer, estes processos implicaram reforçar e legalizar fronteiras simbólicas entre os colonizadores e os colonizados numa base racial e temporal, diferenciando e inferiorizando o indivíduo categorizado como *indígena* – o negro, o trabalhador, subevoluído e tradicional – através do reforço identitário e da

Medicina e Ciências de Lisboa e do Porto, e da Escola Superior Colonial em 1906 em Lisboa, que formava quadros superiores para dirigentes dos territórios coloniais, e onde estudou José Redinha, um dos conservadores do Museu do Dundo. No Ultramar, destaco a Escola Médica de Nova Goa e o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa (cf. Thomaz, 1999: 64-66).

superioridade do indivíduo nacional – o colono, o branco europeu, evoluído e moderno.

Num plano ideológico, epistemológico e ontológico, a viabilidade da soberania nacional passou pela concretização de teorias de um darwinismo social na colónia (cf. Alexandre, 2000: 21) e que desembocou em leis segregacionistas (cf. Neto, 2000: 186). É a partir de 1926, com o fim da 1ª República e que desemboca num centralismo absoluto económico e político do Estado, que se vem a definir legalmente o estatuto de *indígena* através da primeira versão do Estatuto do Indigenato intitulado de “Estatuto político, social e criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”⁸, aplicado no ano seguinte à Guiné-Bissau (Neto, 1997).

Titular da Caderneta Indígena, o *indígena* é um indivíduo negro ao qual se negava, em função de não apresentar hábitos culturais europeus – critério ‘civilizacional’ –, o acesso aos direitos de cidadania portuguesa e a qualquer tipo de representação e participação política (Neto, 1997). Exemplo disso é a recusa da obtenção do Bilhete de Identidade, o que significa a proibição em estudar para além do ensino primário, em realizar tarefas especializadas ou ter acesso a empregos na função pública (cf. Neto, 1997: 347).

Ao mesmo tempo, este Estatuto veio a permitir o acesso à cidadania portuguesa aos nativos que, quando maiores de idade, comprovassem ter autonomia financeira, hábitos europeus e competências verbais ao nível da língua portuguesa, que os constituiu com a categoria de “assimilados”, ou “indígenas civilizados” (Porto, 2009: 520) e, no fundo, como não-cidadãos (Meneses, 2010). Esta categoria serviu para legitimar a ação civilizadora do Estado Português, legalmente expressa no Acto Colonial de 1930, vindo a ser reforçada no ano de 1931 pela aprovação do Regulamento do Recenseamento e Cobrança do imposto indígena em Angola (Porto, 2009: 514). Em 1952, uma nova categoria surge, a de “diferenciados”, que resulta do

⁸ Reformulado em 1929 pelo nome de “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África”, este estatuto excluía da sua abrangência os habitantes de Cabo Verde, Macau e do Estado da Índia (cf. Meneses, 2010: 84). Este estatuto serve a partir de 1946 os habitantes nativos de São Tomé e Príncipe e de Timor, e é abolido oficialmente em 1961 (cf. Thomaz, 2001: 61).

“grau de civilização e evolução” dos “assimilados” (Porto, 2009: 512). A instituição do indigenato passa a significar que a diferenciação social se estabelece a partir de um critério cultural. Porém, a sua aplicação foi profundamente racial (cf. Bender, 1980: 219).

Toda esta diferenciação foi materializada na Diamang ao nível laboral e social, onde os empregados eram na sua maioria “europeus”, ou seja, os brancos – os “cidadãos portugueses” – como também os designados “assimilados” e os “diferenciados”, mas numa minoria significativa. Os trabalhadores, que no ano de 1967 se contabilizavam em cerca de 29.000 (Porto, 2009: 670) eram todos os designados *indígenas* oriundos da Lunda ou de outras províncias e que, mediante os trabalhos especializados e o estatuto remuneratório que possuísem, poderiam integrar a categoria de “indígenas especializados” (Porto, 2009: 194). Esta dimensão legislativa reflete um exercício ontológico útil para a viabilidade da soberania portuguesa na colónia, ou seja, institucionaliza a construção de fronteiras simbólicas que diferencia o indivíduo categorizado como *indígena*, o negro, através do reforço identitário do indivíduo nacional, o colono, o branco europeu.

A diferenciação jurídica entre *indígena* e *civilizado* não dá conta, porém, do elevado grau de complexidade que caracterizava a sociedade angolana colonial. Além da segregação racial e no que consta aos cidadãos europeus (brancos), a política que o Estado exercia era profundamente discriminatória, distinguindo entre os brancos nascidos na colónia – os ‘brancos europeus’ – e os nascidos na metrópole – os ‘brancos de segunda’ (Messiant, 2006). No fundo, um *indígena* é um não-cidadão, um ‘assimilado’ continua a ser um não-cidadão justamente por ser ‘assimilado’, e o europeu, branco, é o ‘cidadão’ mas que, por relação à metrópole, é um cidadão de segunda.⁹

2.3 A missão civilizadora

⁹ Neste último caso, trata-se de uma disjunção simbólica e legal entre naturalidade, nacionalidade e cidadania, onde a pertença a um espaço se define em relação ao território da metrópole – um território privilegiado por relação às terras dos trópicos, enaltecendo-se um colonialismo através de um forte nacionalismo.

Através do mapeamento da diversidade cultural, a diferença cultural na colónia foi enclausurada sob uma moldura normativa e instrumentalizada para preservar a autoridade do regime colonial. O Império português reproduziu-se na manutenção da estrutura hierárquica e na compartimentação da diferença (cf. Thomaz, 2001: 73). Como refere Omar Ribeiro Thomaz, a política do indigenato significou a inserção gradativa dos africanos negros e dos timorenses na civilização europeia, o que implicou

[...] codificar os “usos e costumes” dos distintos grupos étnicos do império, sem interferir de forma contundente na organização social existente e no direito consuetudinário. Poder-se-ia, assim, melhor administrá-los, respeitando as especificidades culturais dos indígenas, sem, contudo, abrir mão da sua incorporação progressiva, que se faria por meio de uma convivência “pacífica” com os colonos (que deveriam ser, em todos os aspectos, um elevado exemplo moral) e por meio da acção das missões religiosas. (2001: 61)

Interessava mapear, cartografar e preservar a diversidade cultural dentro de um espírito de missão e de obrigação do Estado português de forma a afirmar a força política e tutelar do Estado sobre as populações nativas dos territórios ultramarinos. Neste sentido promovia-se a integração das populações do Império numa ideia de Nação (daí a revisão dos conceitos no Acto Colonial de 1930: ‘Império Colonial Português’ em vez de ‘Ultramar’ e ‘Colónias’ em vez de ‘Províncias Ultramarinas’), “[...] onde o imperativo da assimilação e a estrutura hierárquica da nação fariam de todos portugueses” (Thomaz, 2001: 73).

Esta política colonial, fundada no “mito da herança sagrada” de que fala Valentim Alexandre (1995: 40), consistiu na naturalização do imperativo e dever histórico alicerçado no idioma da missão civilizadora pela descoberta, conquista e ocupação de terras difíceis de explorar, conservar e civilizar, equivalente ao que Fernando Rosas designa de “fardo do homem português” (1995: 23). Como é referido no art.º 2 do Acto colonial de 1930,

Art. 2.º É essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar *a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas* que neles se compreendam, exercendo também influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente. (Acto Colonial, 1930: 1309)

De forma paradoxal, a construção da categoria legal de *indígena* tanto sublinha os objetivos morais e políticos protagonizados pela missão civilizadora do Estado que, em teoria, possibilitaria a ascensão do *indígena* ao estatuto de cidadão, como também o mantém refém da sua própria condição de ‘primitivo’, inapto em tornar-se cidadão, podendo continuar a expressar a sua cultura mas sempre sob o olhar vigilante do regime colonial. É o que parece estar presente no art.º 22 e art.º 23 do Acto Colonial de 1930,

Art. 22.º Nas colónias atender-se há ao *estado de evolução dos povos nativos*, havendo estatutos especiais dos indígenas que estabeleçam para estes, sob influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de temporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames de humanidade.

Art. 23.º O Estado assegura nos seus territórios ultramarinos *a liberdade de consciência e o livre exercício dos diversos cultos*, com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública, e de harmonia com os tratados e convenções internacionais. (Acto Colonial, 1930: 1311). [sublinhado meu]

Torna-se claro que a dominação política portuguesa em Angola estava dependente da existência de *indígenas*, no sentido de ‘subevoluídos’, que exigissem a tutela e ação civilizadora do Estado, o que os transformaria gradualmente em “assimilados”. O *indígena* constitui a antítese da identidade europeia e, por isso, uma alteridade necessária à própria construção e reforço da modernidade capitalista (Meneses, 2003). Como refere Johannes Fabian, “a modernidade era para ser trazida para África, e não alcançada lá; o truque das ‘políticas nativas’ era controlar e, se necessário, reter a modernidade sempre que os africanos atuais modernos sentissem a sua presença” (1998: 24). O entendimento que o colonizador tinha da modernidade do

Outro estava restringido à ideia de ‘imitação’, resultando na possível ‘evolução’ ou ‘assimilação’ (cf. Fabian, 1998: 24). Desta forma, a “negação da coevidade”¹⁰ (Fabian, 2006: 143) foi uma estratégia útil na preservação e legitimação do domínio colonial português, acabando por significar poder simbólico, político e económico.

Com o decréscimo da autonomia financeira e política das colónias, o colonialismo português tornou-se centralizado na Nação e de olhar vigilante sobre o seu Império, onde a polícia política, a designada PIDE, se estendeu de forma a controlar movimentações nacionalistas por parte dos *indígenas* (cf. Thomaz, 1999: 60) como também das elites burguesas e intelectuais negras emergentes no final do século XIX (cf. Abranches, 1980: 46). Esta política exigiu um controlo efetivo do número de *indígenas*, que não poderiam extinguir-se nem tampouco multiplicar-se, sob pena da ação educativa portuguesa não estar a funcionar pela transformação evolutiva de ‘selvagens’ em ‘civilizados’, o que significaria também o caos total da ordem pública e coesão política. Desta forma seria necessário equilibrar as camadas de *indígenas* e de *assimilados* na população nativa angolana, e é justamente essa filosofia que rege as políticas coloniais da Diamang. Como refere José Redinha, o conservador do Museu do Dundo,

A colonização só manterá o indispensável equilíbrio enquanto o número de indígenas tribalizados não exceder o número daqueles que a civilização assimila. De contrário [...] [aumentarão] constantemente, multidões de homens sem rei nem roque, que são o fermento das desordens, os diseminadores irresponsáveis das doenças venéreas, os animadores das “rebitas” e outros locais de boémia entermeando entre casa de mulheres e taverna. E é aí que se recrutam os jogadores de jogos de azar e os “calcinhas” afadistados, que, não raro, empregam a faca na resolução de questões [...]. (RAMD, 1946: 34)

¹⁰ O autor formula esta noção tendo em conta a produção de conhecimento pela antropologia cultural e que pressupõe transformar o exótico em familiar. Este processo implica fundamentalmente a manipulação do tempo, tanto no momento do trabalho de campo como no da escrita, o que permite construir um conhecimento sobre o Outro através, paradoxalmente, da distância temporal e espacial.

Neste sentido, a categoria de *indígena* significa subalternidade e a historicidade, através da qual o nativo é realocado nos antípodas da modernidade longe de qualquer coexistência com o ocidental, sendo apenas seu simultâneo e nunca seu contemporâneo (Santos, 2007). Ao mesmo tempo, e porque o nativo ‘tribalizado’ significa desordem e caos por oposição ao controlo e racionalidade que a modernidade possibilita, se não for vigiado espalhar-se-á pelo território na forma de uma doença e, enquanto ser biológico, provocará uma pandemia. Por isso, a sua existência exigiu uma apertada manutenção e vigilância por simbolizar também uma potencial ameaça a um sentido de ordem.

3. As Publicações Culturais do Folclore Musical de Angola – Lóvua e Camissombo

[a análise musicológica da música Cokwe realçou] factos que nos deixam estupefactos e a cogitar como, não pensando harmonicamente, adquiriram os Quiocos estas noções musicais, mesmo partindo do princípio de que são de geração espontânea... (Janmart *et al.*, 1967: 75)

A designada 2ª Missão de Recolha de Folclore Musical¹¹ insere-se num vasto processo de folclorização¹² das culturas nativas levado a cabo pela Companhia e que, auxiliado por um trabalho de índole etnográfica, resgatou e reinventou os traços culturais das populações nativas da Lunda, transformando-as na categoria colonial de ‘folclore nativo’. Esta Missão corresponde a um vasto conjunto de materiais documentais, audiovisuais e fotográficos que resultou das sete campanhas de recolha realizadas nas aldeias do interior das províncias do Cuando-Cubango, Moxico e Lunda,

¹¹ No mês de Novembro do ano de 1948 teve início a primeira Missão de recolha na zona do Moxico e na Lunda, e que deu origem em 1949 a um estudo das músicas e dos instrumentos por Artur Santos, professor do Conservatório Nacional de Lisboa (RAMD, 1948, e 1949; RMMD 1948 e 1949). Este trabalho de gravação acabou por se danificar, vindo a ser continuado pela 2ª Missão (MAUC, 1995).

¹² Deste processo constam outras iniciativas, entre as quais a criação do próprio Museu do Dundo em 1936, a criação das Festas Folclóricas em 1944, animadas pelos Grupos Folclóricos do Museu que atuavam na Aldeia Nativa do Museu, e as comemorações da Grande Festa Anual Indígena realizadas na Lunda de 1950 a 1963 e que se repartiam pela Festa Desportiva Indígena, pela Festa da Melhor Aldeia e pela Festa Grande (cf. Porto, 2009: 457).

de 1950 a 1962. Sobre cada campanha produziu-se um relatório¹³, e as 20 coleções de discos correspondentes.¹⁴

A intenção em recolher o ‘folclore nativo’ sintetizava a ideia romântica da missão de salvação cultural do Outro dos males da Civilização, preservando um nativo puro, inocente, rural, autêntico e tradicional, como também um programa de ação administrativa, propagandística, disciplinadora e científica. É o que parece estar implícito na sugestão do conservador do Museu do Dundo, em 1949, José Redinha,

Útil seria também um trabalho de decidido aspecto folclórico, no sentido amplo do termo. [...] Como sempre, achamos que as realidades não devem asfixiar no cerco dos métodos, mas antes os métodos auxiliarem, parcimoniosamente, as realizações. O naturalista e o artista podem fundir-se com um mínimo de prejuízo recíproco, produzindo trabalho equilibrado, decidido e franco, onde a África fique prisioneira do truque do civilizado, sem quase se aperceber que colaborou com ele. A África perde a espontaneidade, enleia-se em inibições que lhe destroem o espírito natural. É esta uma realidade indiscutível e permanente, cuja inobservância acarreta risco de diversa ordem. (RAMD, 1949: 33)

As *Publicações Culturais da Diamang*¹⁵ surgiram em 1946 e consistiam no órgão gráfico dos Serviços Culturais da Diamang sediado em Lisboa. As Publicações inserem-se no projeto científico do Museu do Dundo (RAMD, 1950) e divulgam toda a atividade científica que este organizava e desenvolvia na Lunda, passando pelas áreas da Antropologia, Geologia, Botânica, Zoologia, Arqueologia, História, Medicina.

As publicações que divulgaram internacionalmente os materiais fotográficos e fonográficos recolhidos na Missão são os dois volumes do livro intitulado *Folclore Musical de Angola* (do Lóvua e do Camissombo), de 1961 e 1967. Correspondem a uma seleção de materiais de índole documental, áudio e fotográfico pesquisado pela

¹³ No espólio presente na Universidade de Coimbra não consta o relatório da sétima campanha de 1962 e apenas de 1950 a 1955.

¹⁴ Cada coleção assume o nome dos respetivos grupos culturais ou étnicos que se circunscreveram para se efetuarem as recolhas: Baluba, Baquete, Bena Lulua, Bena Mai, Bena Ngoje, Bena Nsapo, Cacangala, Cacongo, Caiauma, Caleutchaje, Caluio, Camache, Cambunda, Conhengo, Luena, Luena Cassabe, Lunda, Lunda Muatiânvua, Lunda Ndembo e Quioco [Cokwe] (1^o - 6^o Rel. MRFM, 1950-1955).

¹⁵ Os Volumes I e II podem ser consultados na íntegra em formato digital em [Memórias de África e do Oriente](#).

Companhia na quinta e sexta campanhas da Missão de Recolha de Folclore Musical realizadas na então província da Lunda¹⁶ (atual Lunda Norte) no ano de 1954 e 1955 respetivamente.¹⁷

No ano de 1961, ano em que se iniciou a Luta de Libertação em Angola – Guerra Colonial para Portugal – e em que se aboliu oficialmente o Estatuto do Indigenato, publicou-se o primeiro volume do estudo musicológico da recolha etnomusical realizada pela Diamang (fig. 1). No entanto, legalmente extinguido o Estatuto, não se aboliu a prática de diferenciação social e racial outrora legislada pelo mesmo, passando apenas a designar-se de ‘nativo’ o anterior *indígena*, isto é, o negro e o não-cidadão (Meneses, 2010).

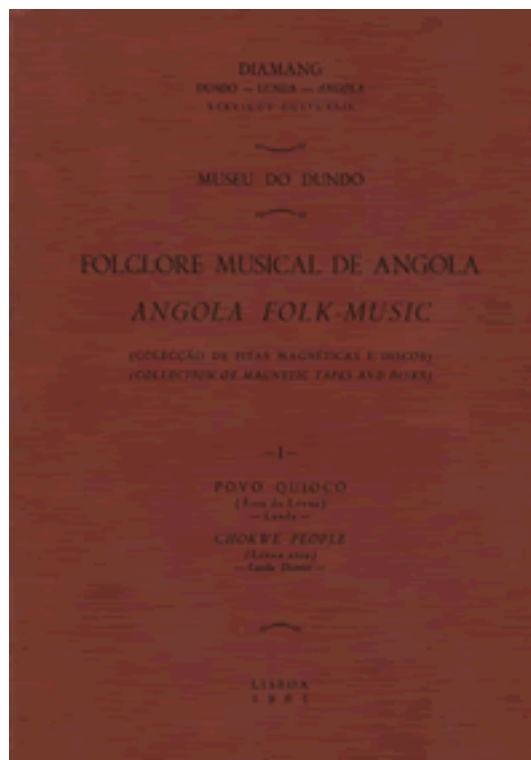


Fig. 1 Capa de Folclore Musical de Angola, 1961, Vol. I, Povo Quioco (Área do Lóvua)
Disponível em <http://memoria-frica.ua.pt/collections/museuDoDundo/tabid/185/language/pt-PT/Default.aspx>, acedido a 16.10.2012.

¹⁶ Ver o respetivo mapa em [Memórias de África e do Oriente](#).

¹⁷ A escolha por parte da Companhia em publicar a recolha destas duas últimas campanhas e não de outras, reflete a importância da tecnologia na seleção de músicas a divulgar, pois foi a partir de 1954 (inclui 5ª e 6ª campanhas) que se começou a gravar as músicas em fita magnética, resultando numa qualidade de som superior (MAUC, 1995).

Neste estudo são divulgadas as letras e a contextualização das 200 gravações musicais do grupo Cokwe (ou Quioco, na linguagem colonial) dos 99 discos de acetato (discos 618-717) gravados na quinta campanha de recolha pelas aldeias da região do Lóvua, Lunda Norte, durante o segundo semestre do ano de 1954. Este volume anexa, em formato sonoro, cinco fitas magnéticas. A recolha está documentada no 5º *Relatório* da Missão. Trata-se de um livro da autoria do geólogo Jean Janmart, do maestro Hermínio do Nascimento e do escritor José Osório de Oliveira.

Também da mesma autoria, em 1967 é publicado o segundo volume que versa sobre a sexta campanha de recolha da região do Camissombo, Lunda Norte (fig. 2). Corresponde ao 6º *Relatório* da Missão e contém 218 gravações cokwe dos 109 discos de acetato (discos 718-827), anexando seis fitas magnéticas.

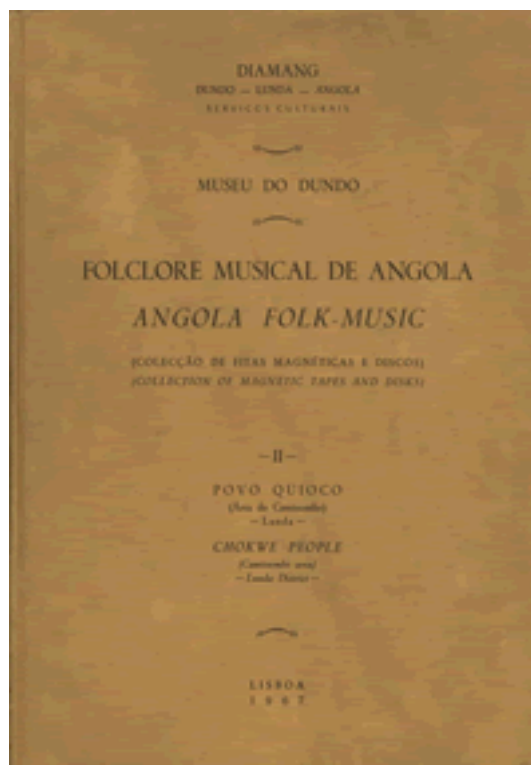


Fig. 2 Capa de Folclore Musical de Angola, 1967, Vol. II, Povo Quioco (Área do Camissombo)
Disponível em <http://memoria-frica.ua.pt/collections/museuDoDundo/tabid/185/language/pt-PT/Default.aspx>, acedido a 16.10.2012.

Estes livros, de uma dimensão em tamanho real de A2 e revestidos em tecido, notoriamente com pretensões propagandísticas e políticas, pretendem divulgar não só a cultura do nativo da Lunda mas também a ideia de que esse trabalho apenas foi

possível pela convivialidade e colaboração pacífica entre brancos e negros. Expressam missão civilizadora e de salvação científica, cultural e o discurso do lusotropicalismo, no sentido de um colonialismo harmonioso e sem racismo, numa altura em que a imagem de Portugal na cena internacional era frágil na medida em que permanecia, à revelia de outras potências europeias, com colónias (Neto, 1997).

Em ambas os estudos, assim como durante o processo da Missão, a preocupação pela circunscrição etnográfica e fechamento cultural dos Cokwe é uma das premissas norteadoras, segundo a qual cada grupo cultural dá origem a uma coleção musical, enquanto culturas discretas e pretéritas, cristalizadas, coletáveis e facilmente classificáveis e exibíveis (Clifford, 1988; Lidchi, 1997). Cada “canção “ é classificada e distribuída em “géneros ou modalidades” (Janmart *et al.*, 1961: 25) ou em “grupos de várias espécies” (Janmart *et al.*, 1967: 29), que se apresentam em língua cokwe.¹⁸ Cada música é caracterizada pelas situações a que se refere (cultos, festas, danças, morte, caça), pelos instrumentos musicais que utiliza e pela performance dos seus intérpretes.

Ao mesmo tempo, e de forma crucial, a diferença é enclausurada e controlada através do conhecimento das suas expressões culturais, no intuito de não constituir qualquer perigo para a ordem estabelecida. Isto porque, e concordando com Martin Stokes (1997), a música e a dança são expressões de cosmovisões e interpretações sobre a realidade, mecanismos de redescção identitária e potenciais instrumentos de ação e de mobilização política.¹⁹ Daí a importância que as letras das músicas ocupam durante toda a Missão, procedimento realçado numa das publicações do folclore musical em que é referido o seguinte: “fazendo trabalho mais amplo do que o do simples registo da música, tivemos em mente que a parte literária das canções, isto é, a sua letra, constitui um dos elementos que mais pode contribuir para o conhecimento da vida desses povos” (Janmart *et al.*, 1961: 19).

¹⁸ Por exemplo, Txianda, Txissela, Mucanda, Uculè, Aquiche, Mahamba, Munema, Cânticos Guerreiros, Calucuta e Miasso Lá Txissanje (Janmart *et al.*, 1961: 25).

¹⁹ Sobre este assunto, e no contexto colonial angolano de Luanda, ver Marissa J. Moorman, que publicou em 2008 o livro *Intonations: A social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times*.

3.1 Os estudos musicológicos das músicas cokwe

Fundamentado num discurso evolucionista e científico, o maestro inicia o estudo musicológico colocando os diferentes conhecimentos musicais no seu devido lugar, demonstrando a distância temporal e qualitativa que separa os dois tipos de conhecimentos, sendo o nativo atrasado e etéreo, e o ocidental, avançado e racional. Nas suas palavras,

Os historiadores são unânimes em afirmar que, para se estudar as origens da música, é indispensável conhecer a arte dos sons dos chamados povos subdesenvolvidos e tirar desse estudo, por comparação com o estado actual da nossa música e do seu sistema, as respectivas conclusões. (Janmart *et al.*, 1961: 50)

[A música], esse património, religiosamente conservado, é a alma do nativo, que ele mostra a quem a sabe descobrir.” (Janmart *et al.*, 1961: 57)

O conhecimento musical cokwe é assim tornado objeto de estudo e de descoberta difícil, pois reside num local incomensurável e inatingível que é a *alma*, como também são as origens, um passado irresgatável de onde a música ocidental partiu há já muito tempo. Ao mesmo tempo, é notória a designação que diferencia cada conhecimento: o ocidental é “música” e o angolano é “arte dos sons”. Esta dupla cisão – de tempo e matéria – expressa o pensamento abissal proposto por Boaventura de Sousa Santos, segundo o qual se admite a simultaneidade mas nunca a contemporaneidade de saberes,

A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha [...]. (Santos, 2007: 4)

O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contacto hegemónico converte simultaneidade em não-contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogéneo. (Santos, 2007: 8)

Partindo desta lógica linear de tempo, uma característica monocultural ocidental que culmina na inexistência do Outro pela sua colocação no campo do tradicional e do pré-moderno (cf. Santos, 2002: 247), o maestro Hermínio do Nascimento procede a uma seleção das músicas que pareciam possuir um “[...] estilo musical mais «melódico», mais avançado [...]” (Janmart *et al.*, 1961: 52). O conhecimento musical *cokwe* é tornado conhecível a partir das mesmas referências ocidentais que o produzem como inexistente. Neste caso, foi escrupulosamente construído e recolhido à medida do ‘ouvido’ musical ocidental. Nas suas palavras,

O Quioco, na generalidade, possui o sentimento musical e melódico já com apreciável desenvolvimento e os da região do Lóvua juntam a esse desenvolvimento o facto de possuírem belas vozes e uma grande justeza de afinação, especialmente notada na parte coral. O seu “ouvido musical” é excelente; os coros resultam sempre vigorosos e afinados e as canções entoadas com entusiasmo e convicção [...]. (Janmart *et al.*, 1961: 51)

No entanto, a harmonia e a afinação detetada quer nas vozes como na execução dos instrumentos vem, ao longo da sua análise, traduzir-se num problema. É o que se pretende mostrar ao longo dos seguintes pontos.

3.1.1 A regra e a realidade

O caso refere-se à questão das “escalas pentatónicas primitivas” (escala de cinco notas ou tons, facilmente cantadas por não possuírem intervalos de semitom ou meios tons). Como indica o maestro Hermínio do Nascimento, segundo especialistas ocidentais estas escalas são caracterizantes da música “primitiva” da Idade Média, da música negra (também do blues, rock), das “cantigas populares”, “melodias da Igreja” ou do “canto gregoriano” (Janmart *et al.*, 1961: 55). A questão é que, para o maestro, essas escalas parecem não existir na música da Lunda, que se afigura mais complexa, onde a dissonância de ritmos não acontece, dando origem a frases musicais de grande harmonia e rigor musical. Neste sentido, Hermínio do Nascimento define a música da Lunda como uma “construção curiosa por ser obra de um povo subdesenvolvido, mas

construção bastante correta, semelhante, mesmo, ao que fazem os nossos compositores [...]” (Janmart *et al.*, 1967: 71).

Apesar de entender esta situação como testemunho de um caminho evolutivo, o maestro não assume tal evolução, pois deitaria por terra todo um discurso apriorístico e dado como certo sobre o primitivismo do negro e a civilidade do branco. Consequentemente conclui que,

Para que se não diga que é um desmentido à lei decretada e geralmente aceite, parece-nos mais acertado tratá-lo como um facto *extraordinário* de difícil explicação, a não ser tomado como revelação de um povo de *rara e elevada musicalidade*. (Janmart *et al.*, 1961: 55-56) [sublinhado meu]

Isto porque, para o maestro e para a *lei*, a música nativa angolana situa-se no período da Idade Média. A lei, entendida aqui como a musicologia, constitui-se enquanto forma superior de poder, como forma de verdade única, de regulação, de controlo e de previsão, o cânone que despe o conhecimento do Outro de qualquer autoridade e validade, mesmo que providencie material que efectivamente o desautorize. O conhecimento é Ciência e encontra-se espartilhado entre o verdadeiro e o falso (Santos, 2007). Dentro deste exclusivismo da ciência ocidental (Santos *et al.*, 2004), o conhecimento musical nativo da Lunda só pode ser entendido como não existente mas, como é evidente que existe, existe apenas como algo extra ao decretado como ordinário – daí *extraordinário*. Deste modo, a lógica ocidental do ‘rigor do saber’ de que fala Boaventura Sousa Santos produz a invisibilidade da outra cultura não na “[...] forma de ignorância ou de incultura” (2002: 247), mas na forma de excepção (que confirma a regra).

Este caso sublinha a ideia de que a produção da ciência moderna ocidental se estabeleceu (e estabelece) numa relação hierarquizada de poder onde se privilegia a representação sobre e não a participação em, numa tentativa de regular a relação entre ‘civilizados’ e ‘selvagens’ (Meneses, 2003). Para Boaventura de Sousa e Santos (2002) trata-se de um conhecimento metonímico norteado por uma razão exclusiva e excludente. O espaço colonial é, assim, um espaço de visibilidades e de invisibilidades,

um espaço de exclusão e hierarquização epistémica (Maldonado-Torres, 2008) e, como salienta Iain Chambers, um espaço onde coexiste o “[...] poder de nomear, identificar, classificar, domesticar [...]” e de “[...] obliterar, silenciar e negar” (2001: 49).

3.1.2 O fenómeno do *txinguvo*: do ‘compasso’ ao ‘passo’ musical

Uma situação similar passa-se com a presença da noção de ‘compasso musical’ no conhecimento musical da Lunda veiculada pelos instrumentos de percussão (como o *txinguvo* ou tambor) nas performances musicais designadas pelo maestro de ‘batuques’. Mas, mais uma vez, a constatação de que existe a preocupação de afinação e de equilíbrio musical não ‘bate certo’ com os regimes de verdade incorporados no conhecimento científico ocidental, o que provoca um efeito de surpresa,

*O chingufo, chinguvo, txingufo, ou ainda, txinguvo, serve para marcar o ritmo dos tempos do compasso – seja-nos permitido, para melhor clareza, socorrer-nos de alguns vocábulos da terminologia musical corrente –, embora «compasso musical» seja coisa que, pelo menos conscientemente, não existe, pois que o negro não possui dele a mais pequena noção, tal como nós o concebemos e sentimos. No entanto, o facto deveras curioso do papel desempenhado pelo *txinguvo* dá-nos a entender que, embora o africano não saiba o que é o compasso musical, sente a necessidade de *qualquer coisa* que regularize o caminhar, o *passo*, da canção, como que o alicerce do ritmo da sua música cantada ou dançada. (Janmart *et al.*, 1961: 52-53) [sublinhado no original]*

Põe-se então ao nosso espírito este problema: o uso de sons simultâneos pressupõe o conhecimento dos valores das figuras musicais e traz, como consequência lógica, o conhecimento da noção de «compasso musical». Como podem executar tanto «a tempo» as várias vozes de coros tão bem ritmados, de afinação impecável, de equilíbrio e igualdade rigorosamente doseados? É ainda um mistério. (Janmart *et al.*, 1961: 56)

O conhecimento musical dos nativos da Lunda possui uma “elevada musicalidade” (Janmart *et al.*, 1961: 56) para os ocidentais, sendo por isso um “mistério” (Janmart *et al.*, 1961: 56) justamente por não se poder questionar a ciência com base na

observação daquilo que, na prática, não coincide com o conhecimento científico já produzido *a priori* sobre o mesmo objeto de estudo: o negro ou, de modo reificado, o ‘africano’. Enquadrado num discurso orientalista, e tal como Edward Said o concebe (2004), a diferença é representada através da fala do especialista, do cientista, do ocidental e não pela fala do agente da diferença. O nativo da Lunda não tem existência fora da designação europeia que lhe oferece uma espécie de ausência existencial. Ao mesmo tempo, o negro não pode ter desenvolvido um conhecimento musical racional porque, pela consciência ocidental e soberana, é naturalmente inferior a nível civilizacional e racial. Daí que o “compasso musical” da música ocidental corresponda ao “passo” da música nativa da Lunda, vista enquanto corpo biológico. Mais uma vez, a fronteira entre a cultura e a natureza encontra-se vincada nos conceitos usados e serve para construir identidades, lugares e mundos que se querem opostos e rivais.

Esta construção do Outro remete para a ideia de Edward Said (2004) de que o conhecimento produzido sobre o Outro não corresponde apenas a algo empírico mas também a um conjunto de enviesamentos que constroem o outro de forma imaginária mas, e muito importante, tornada real. Como lembra Said,

A partir da posição central e indiscutível desta consciência [ocidental soberana] surgiu um mundo oriental, primeiro de acordo com as ideias gerais sobre quem ou o que era um oriental, e depois, de acordo com uma lógica pormenorizada e dirigida, não apenas por uma realidade empírica, mas também por uma série de desejos, repressões, inversões e projecções. (Said, 2004: 8-9)

Consequentemente, a constatação de uma evidência pode tornar-se numa surpresa e na construção de um problema. Para o maestro, a surpresa vem do facto de algumas frases musicais apresentarem simetria musical, ou seja, um elemento de cientificidade, pois “[...] é sabido que a simetria é uma das bases da geometria, e onde há simetria há, geralmente, a preocupação da harmonia e do equilíbrio” (Janmart *et al.*, 1967: 71). Por isso, e negando a existência deste tipo de racionalidade ao nativo angolano visto como iletrado e irracional, estas músicas constituem-se como “curiosidades musicais” ou, até, como produto de “geração espontânea” (Janmart *et*

al., 1967: 75). Estas formas de conceber a produção do conhecimento musical nativo significam qualificá-lo como inexistente, que aqui “[...] significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (Santos, 2007: 3).

A necessária e permanente manutenção da linha abissal – uma linha frágil e criativa – útil em separar e hierarquizar estes conhecimentos, vai construindo a legitimidade e a eficácia do ‘discurso do Ocidente e do Resto’ (Hall, 2001). Neste sentido, e sendo o Outro a antítese do Mesmo, a realidade do Outro tem de ser (porque é naturalmente) a construção que o Ocidente faz dele. A ciência moderna ocidental remete, assim, para um conjunto de atitudes políticas e de estratégias de representação da diferença inseridas em formações discursivas que mobilizam e recriam sistemas classificatórios de diferenciação social. Desta forma, o conhecimento científico ocidental não pode ser entendido em si mesmo como universal mas antes como um “localismo globalizado” (Santos *et al.*, 2004: 28), onde o que é universal é o processo da sua produção, iminentemente contextual (Masolo, 2009).

3.1.3 A harmonia musical e o instinto musical

A propósito do equilíbrio e harmonia musical observada na música *cokwe* do Lóvuá, para o maestro trata-se de uma expressão (não racional e quase ‘genética’) de um saber de uma civilização que se perdeu e “[...] que reside na alma desses povos. Só assim se podem explicar satisfatoriamente alguns fenómenos observados nessas melodias” (Janmart *et al.*, 1961: 57). A solução encontrada para uma explicação de tal fenómeno implica a naturalização da diferença, no entendimento destes comportamentos musicais como sendo manifestações de algo latente, residualmente instalado no inconsciente dos nativos angolanos, fruto da sua condição de ‘ser de natureza’ e nunca ‘ser de cultura’,

[as mudanças de tonalidades] nunca deverão ser consideradas como modulações harmónicas propriamente ditas. De contrário, teríamos que admitir a existência de acordes modulantes em marcha, fazendo a transição tonal, mais ou menos rápida, tal como nos moldes correntes da harmonia musical. Esse facto não se dá. Simplesmente, *e é muito*, se regista a *facilidade musical* deste povo. Se essa facilidade, ou melhor, *intuição*, não estivesse de *há muito provada*, bastariam os pequenos exemplos de
Cristina Sá Valentim

construção musical abaixo apontados para nos deixar pensativos. [Por exemplo] na canção QUI-300, encontra-se este curioso fragmento, que bem «aparentado» nos parece com uma dança popular russa. [...] [sublinhado meu]

Evidentemente que com isto não pretendemos insinuar que os Quiocos possuam alguns rudimentos de contraponto ou de fuga. Isso seria ridículo e absurdo. Serve, no entanto, para demonstrar, mais uma vez, a extraordinária intuição musical deste povo. (Janmart *et al.*, 1961: 64)

O conhecimento reportado como *intuição* ou, e já de forma generosa, *facilidade musical*, significa a negação de qualquer intencionalidade e racionalidade na produção do conhecimento musical *cokwe*, sendo apenas um reflexo de uma essência interior previamente provada pelo conhecimento científico ocidental. Esta explicação serve os propósitos da superioridade epistemológica ocidental, pela qual o ‘Outro’ é naturalmente representado dentro de regimes raciais e essencialistas (Hall, 1997) da formação discursiva ocidental que, assim, determina o que é ou não é a verdade (Foucault, 1998; 1980a). A verdade é que o conhecimento ‘africano’ não é o conhecimento ‘russo’, um preto não é um europeu.

Através desta “lógica de classificação social” que naturaliza a hierarquia social (Santos, 2002: 248), efetiva-se o que Nelson Maldonado-Torres entende por “racismo epistémico”, através do qual se nega a capacidade humana de produzir conhecimento a outros humanos,

Tal como acontece com todas as formas de racismo, o epistémico está relacionado com a política e a socialidade. O racismo epistémico descarta a capacidade epistémica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos. (2008: 79)

Através deste racismo epistémico legitima-se e preserva-se a dominação colonial, controlando-se o conhecimento de quem foi criado como objeto de estudo e transformado em diferente, exótico, folclórico, intuitivo, misterioso. Sobre este Outro produz-se um “conhecimento estratégico”, segregador e regulador, ou seja, “saber”, como refere Foucault (1980b: 145). Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos,

Cristina Sá Valentim

“[...] do outro lado da linha não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica. (2007: 5)

Deste lado da linha reside o sentido da visão enquanto ferramenta privilegiada de conhecer e agir sobre o mundo (pensada como racional) e, por oposição, o outro lado é o lugar dos restantes sentidos que estão mais próximos da natureza, evidenciando uma diferente relação com o corpo. É o que expressa de forma elucidativa Mário Fontinha, em funções de conservador no Museu do Dundo aquando do início da Missão de recolha em 1948,

O ritmo e a melodia são do domínio indígena, brotando espontânea e naturalmente do coração. A harmonia, artificial e especulativa é apanágio do homem culto e civilizado; ela é gerada pelo cérebro; não está ao alcance do vulto; é pensamento, em vez de sentimento [...]. (RMMD, Abril, 1948)

Para o maestro Hermínio do Nascimento, também a harmonia musical dos Cokwe do Camissombo é traduzida como um derivado da emoção, que designa de “instinto musical”,

[...] Apesar de não pensarem harmònicamente para comporem as suas melodias – facto que igualmente se dá com a construção das canções populares de quase todos os povos –, o seu *instinto musical* levou-os a procurar acordes com certa correcção, em que os choques de dissonâncias mais ásperas são evitados, produzindo melodias e harmonias que nos deixam uma impressão agradável, embora os seus autores não possuam regras de harmonia ou de acompanhamento. (Janmart *et al.*, 1967: 58)
[sublinhado meu]

A negação da evidência de racionalidade na produção de conhecimento musical cokwe continua a ser expressa na representação deste conhecimento como algo que, ao mesmo tempo que não possui regras, é instintivo e secreto... mas que afinal até

tem regras, mas são regras intraduzíveis e impenetráveis. O conhecimento nativo não significa inteligibilidade porque, ele próprio, não é resgatável enquanto tal. Segundo o maestro,

Existe nesta música africana qualquer coisa de muito diferente da música que vulgarmente escutamos. Há o firme propósito de adoptar fórmulas que se repetem, dando-nos a certeza da existência de regras musicais que nos são desconhecidas, mas que foram transmitidas oralmente, de geração em geração, e que formam um código de teorias ancestrais, imutáveis e também muito secretas, porque a letra que o Africano canta nas suas canções raramente tem, para o Europeu, um sentido claro.

Este é sempre, ou quase sempre, figurado, obscuro, como que um simbolismo de difícil decifração, que eles parecem esconder cuidadosamente, especialmente nas canções de iniciação, mucanda masculina e uculé feminina, cujo sentido oculto é muitas vezes, para nós – mas não para os naturais – licencioso ou mesmo obsceno. [...]

Aonde vão os Quiocos do Camissombo buscar estas regras musicais, tantas vezes empregadas por eles? Certamente que as possuem, mas avaramente guardadas. (Janmart *et al.*, 1967: 69)

4. Considerações Finais

O elemento principal da música dos negros é a cadência; ela é antes de mais nada um barulho ritmado. O princípio rítmico do movimento, patenteado no ondular das vagas, no serpentear dos rios, no reverberar da luz e do som, no andamento dos corpos celestes, sugeriu e ensinou o homem a dançar logo nos primeiros alvares da humanidade. O ritmo e a melodia são do domínio indígena, brotando espontânea e naturalmente do coração. A harmonia, artificial e especulativa, é apanágio do homem culto e civilizado; ela é gerada pelo cérebro; não está ao alcance do vulto; é pensamento, em vez de sentimento [...]. (RMMD, Abril, 1948)

O colonialismo português não significou apenas a instalação de infraestruturas de estabelecimento mas, acima de tudo, um encontro – ou melhor, um confronto – entre tempos, pessoas e conhecimentos, definido pela imposição da autoridade ocidental através de relações de conquista, dominação e resignificação. A experiência colonial da Lunda mostrou estar assente numa profunda diferenciação social e

hierarquização de conhecimentos. Fruto de quadros conceptuais dominantes pertencentes a um referencial epistemológico e histórico, a ciência colonial produzida pela Diamang serviu-se do indivíduo angolano como objeto de estudo, visando assim preservar e legitimar o colonialismo português moderno.

Neste sentido, o conhecimento sobre a música dita tradicional *cokwe* resultou num produto reinventado, na aceção de Hobsbawm (2002), ou seja, o resultado de uma manipulação que serviu propósitos específicos. Consequentemente, os dois estudos musicológicos da Diamang materializam um pensamento excludente que separa e distancia diferentes epistemologias e modos de ser e estar no mundo, onde a marginalização do Outro significa o reforço identitário do Mesmo. Estes estudos científicos contribuíram não para a suposta valorização dos conhecimentos musicais *cokwe* mas antes para a sua objetificação, silenciamento e, consequentemente, para a legitimação e preservação da ação colonial em terras angolanas.

Uma das reflexões que posso enaltecer desta análise prende-se com a relação entre colonialismo e subjetividade. No fundo, o ato de contornar o conhecimento do Outro e de o controlar pela produção continuada de estereotípias contraditórias entre si – rigoroso, descontrolado, afinado, instintivo, equilibrado e obscuro – constitui um ato político de tradução cultural que expressa uma profunda violência epistemológica e ontológica. Este saber estratégico que visa ‘conhecer para colonizar’ promove uma epistemologia da cegueira na medida em que (se baseia e) produz um conhecimento universalista – que exclui para se construir enquanto entidade totalitária (Santos *et al.*, 2004) e que apenas deseja conhecer a diferença para se afirmar identitariamente como superior a ela. Trata-se do exercício da *superioridade posicional flexível* de que fala Edward Said, e que ajuda a entender a equação poder/conhecimento enquanto uma relação identitária,

[...] a cultura europeia adquiriu força e identidade ao afirmar-se contra um Oriente visto como uma espécie de forma sucedânea ou subterrânea. (2004: 4)

[...] De um modo relativamente constante, a estratégia do orientalismo dependeu desta superioridade posicional flexível, que coloca o ocidental numa série completa de

possíveis relações com o Oriente sem que o Ocidente alguma vez perca a vantagem. (2004: 8)

Também a própria ideia de Ocidente foi fruto não apenas do Iluminismo e da modernidade europeia, mas também de uma história global iniciada na expansão europeia, mais concretamente pelo encontro com outros povos. Desta forma, o ‘Ocidente’ foi construído pelo encontro cultural, tendo construído uma identidade pela comparação com sociedades tornadas, assim, em “outras”, estando dependente da diferença cultural e das oposições binárias consequentes para construir a sua identidade. Para Stuart Hall,

O Ocidente e o Resto tornaram-se dois lados da mesma moeda [...].

O sentido do si-mesmo do Ocidente – a sua identidade – foi formada, não apenas pelos processos internos que gradualmente moldaram os países europeus ocidentais num tipo distinto de sociedade, mas também através do sentido de diferença formulado pela Europa a partir de outros mundos – a forma como se veio representar a si própria em relação a estes “outros.” (Hall, 2001: 278)

Partindo da ideia de que os processos identitários culminam na construção de perspectivas de natureza intencional, situacional e estratégica concebidas para potenciar as vantagens durante as relações de interação com os outros (Camilleri *et al.*, 1997), a relação colonial é uma relação ontológica que se resolve na construção permanente de fronteiras, enaltecendo as diferenças entre o Eu do colonizador e o Outro do colonizado. A autoridade do poder colonial usa este Outro não para reconhecer a sua diferença mas antes para reconfigurar, por oposição, a sua identidade. Nas palavras de Balandier,

As sociedades predominantes “utilizam” a diferença para explicar, em termos de racionalidade e de eficiência, sua dominação e as dependências que daí resultam. Mas, na verdade, provocam-lhe a negação, apresentando-se como modelo universal, como “exemplo” que deve ser reproduzido sem fim, o que lhes permite pretender estar continuamente “na frente.” (Balandier, 1976: 296)

Neste sentido, a construção colonial moderna do angolano como *indígena* e a produção do conhecimento *cokwe* como ‘intuição’ e ‘tradição’, em oposição ao ‘racional’ e ‘moderno’, revelam que ambos os agentes da relação colonial – o colonizador e o colonizado – não são polos opostos e antes atores que surgem implicados entre si e que se produzem mutuamente como categorias sociais no terreno, onde o encontro colonial surge enquanto “zona de contacto entre o «civilizado» e o «selvagem»” (Santos, 2001: 31).

O conceito de ‘zona de contacto’, originalmente concebido por Mary Louise Pratt para desconstruir o discurso naturalista da literatura de viagem a favor da historicidade e dos mecanismos endógenos da sua produção, é aqui usado longe de qualquer conceção de culturas enquanto blocos (cristalizados e fechados) que entram em ‘contacto’. Pelo contrário, este conceito refere-se ao “[...] espaço do confronto colonial, o espaço onde pessoas geográfica e historicamente separadas entram em interação e estabelecem relações duradouras, geralmente associadas a condições de coerção, desigualdade radical e conflitos insanáveis” (Pratt, 1992: 6-7). Ao mesmo tempo, este espaço desemboca na reconstrução de culturas e de sujeitos que, em forças desiguais de poder, se constituem mutuamente (cf. Pratt, 1991: 36).

Penso que é necessário ter em conta que, como assinala Balandier (1976), toda a dinâmica de poder e de sentido é uma produção epistemológica e de diferenciação social. O colonialismo é, acima de tudo, uma operação política discursiva, posicional e ontológica através da qual se vão construindo de forma recíproca os centros e as margens, sendo a alteridade a categoria negativa do ‘Mesmo’. E porque o mecanismo identitário pressupõe sempre o desenhar de fronteiras, onde há identidade há diferença, onde há diferença há poder, e onde há poder há silêncio e, conseqüentemente, a constituição da subjetividade pressupõe um mecanismo de desigualdade, traduzindo-se em política.

Como alerta Clifford Geertz (1978), todas as culturas se relativizam umas às outras, regendo-se pelos seus próprios regimes de verdade. Na sequência disso, a produção de conhecimento implica a produção constante de desconhecimento (Santos *et al.*, 2004) e de silêncio. No meu entender, é justamente a inevitabilidade da

produção de silêncios que mostra a pertinência e a urgência da tarefa epistemológica proposta por Boaventura de Sousa Santos, particularmente a “sociologia das ausências” como forma de contemporaneizar os saberes numa desejada postura dialogicizante (Santos, 2002).

Referências Bibliográficas

- ABRANCHES, Henrique (1980), *Reflexões sobre Cultura Nacional*. Lisboa: Edições 70.
- ACTO COLONIAL DE 1930. Decreto de Lei nº 18.570 de 8 de Julho de 1930. Diário do Governo, 1ª Série, nº 156, pp. 1307-1332. Ministério das Colónias. Lisboa. Versão eletrónica consultada a 15.01.2012, em <http://dre.pt/pdfgratis/1930/07/15600.pdf>.
- ALEXANDRE, Valentim (1995), “A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)”, *Penélope*, vol. 15, 39-52.
- ALEXANDRE, Valentim (2000), “O Império Africano (séculos XIX-XX) – As linhas gerais”, in Valentim Alexandre (org.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, 11-28.
- BALANDIER, Georges (1976), “Sociedades Pluridimensionais”, in *As Dinâmicas Sociais, sentido e poder*. São Paulo: Difel, 289-307.
- BHABHA, Homi K. (2007), *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BENDER, Gerald J. (1980), *Angola sob o Domínio Português. Mito e Realidade*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- BENDIX, Regina (1992), “Diverging paths in the scientific search for authenticity”, *Journal of Folklore Research*, 29 (2), Maio-Agosto, 103-132.
- CAMILLERI, Carmel et al., (1997), *Stratégies identitaires*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CHAMBERS, Iain (2001), “Signs of silence, lines of listening”, in Iain Chambers e Lidia Curti (ed.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 47-62.
- CLIFFORD, James (1988), “On collecting art and culture”, in *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press, 215-251.
- DIAS, Jill R. (2000), “Relações portuguesas com as sociedades africanas em Angola no século XIX”, in Valentim Alexandre (org.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, 69-94.
- FABIAN, Johannes (1998), *Moments of Freedom: anthropology and popular culture*. USA: The University Press of Virginia.
- FLORES, Herrera Joaquín (2005), *Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del Humanismo Abstracto*. Madrid: Asociación Los libros de la Catarata.
- FOUCAULT, Michel (1980a), “Truth and Power”, in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: selected interviews & other writings, 1972-1977*. Nova Iorque: Pantheon Books, 109-133.

- FOUCAULT, Michel (1980b), "Powers and Strategies", in Colin Gordon (org.), *Power/Knowledge: selected interviews & other writings, 1972-1977*. Nova Iorque: Pantheon Books, 134-145.
- FOUCAULT, Michel (1998), *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel (2005), *Arqueologia do Saber*. Coimbra: Edições Almedina.
- GEERTZ, Clifford, (1978), *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- HALL, Stuart (1990), "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford (ed), *Identity: Community, Culture and Difference*. Londres: Lawrence & Wishart, 222-237.
- HALL, Stuart (1997), "The Work of Representation", in Stuart Hall (ed.), *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications, The Open University, Milton Keynes, 13-74.
- HALL, Stuart (2001), "The West and the Rest: Discourse and Power", in Stuart Hall e Bram Gieben (orgs.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity, 275-320.
- HOBBSBAWM, Eric (2002), "Introducción: la invención de la tradición" in Eric Hobsbawm e Terence Ranger (orgs.), *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 7-22.
- JANMART et al. (1961), *Folclore Musical de Angola. Volume I, Povo Quioco (Área do Lóvua)*. Lisboa: Publicações Culturais da Companhia de Diamantes de Angola.
- JANMART et al. (1967), *Folclore Musical de Angola. Volume II, Povo Quioco (Área do Camissombo)*. Lisboa: Publicações Culturais da Companhia de Diamantes de Angola.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2010), *Livros Brancos, Almas Negras. A missão «civilizadora» do colonialismo português c. 1870-1930*. Lisboa: ICS.
- LANDER, Edgardo et al. (2005), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- LIDCHI, Henrietta (1997), "The Poetics and the politics of exhibiting other cultures", in Stuart Hall (ed.), *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications, The Open University, Milton Keynes, 151-222.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008), "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008, 71-114.
- MAUC (1995), *Diamang: Estudo do Património Cultural da ex-Companhia de Diamantes de Angola*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- MASOLO, Dismas (2009), "Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva africana" in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 507-530.
- MENESES, Maria Paula (2003), "Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento Prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento, 683-715.

- MENESES, Maria Paula (2010), "O 'indígena' africano e o controlo 'europeu': a construção da diferença por processos legais", *e-Cadernos do CES*, 68-93. Consultado a 25.11.2011, em http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf.
- MESSIANT, Christine (2006), *1961. L'Angola colonial, histoire et société: les prémisses du mouvement nationaliste*. Bâle: P. Schlettwein Publishing.
- MIGNOLO, Walter (2003), "Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências' revistado*. Porto: Edições Afrontamento, 631-671.
- MUDIMBE, Valentin Yves (1988), "Discourse of power and knowledge of otherness", in *The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. USA: Indiana University Press, 1-23.
- NETO, Maria da Conceição (1997), "Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX", *Lusotopie*, 327-359.
- NETO, Maria da Conceição (2000), "Angola no século XX até 1974", in Valentim Alexandre (Coord.), *O Império Africano. Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, 175-195.
- NEWITT, Malyn (1981), *Portugal in Africa: the last hundred years*. Londres: C. Hurst & Co.
- PRATT, Mary Louise (1991), "Arts of the Contact Zone", *Profession*, 33-40.
- PRATT, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.
- PORTO, Nuno (2009), *Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- QUIJANO, Anibal (2009), "Colonialidade do poder e classificação social", in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 73-117.
- RELATÓRIO ANUAL DO MUSEU DO DUNDO (RAMD), anos 1948-1950 (fonte não publicada, pertencente ao espólio da Diamang em arquivo na Universidade de Coimbra).
- RELATÓRIO MENSAL DO MUSEU DO DUNDO (RMMD), anos 1948, 1949 (fonte não publicada, pertencente ao espólio da Diamang em arquivo na Universidade de Coimbra).
- RELATÓRIO DA MISSÃO DE RECOLHA DE FOLCLORE MUSICAL (MRFM), 1º ao 6º - anos 1950, 1952, 1953-1955 (fonte não publicada, pertencente ao espólio da Diamang em arquivo na Universidade de Coimbra).
- ROSAS, Fernando (1995), "Estado Novo, Império e Ideologia Imperial", *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 19-32.
- SAID, Edward W. (2004), *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Edições Cotovia Lda.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre Ser e Estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Lisboa: Edições Afrontamento, 23-85.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro, 237- 280.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006a), "Para uma concepção intercultural dos direitos humanos", in *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 401-435.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006b), "Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro", in *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 23-43.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, Outubro, 3- 46.
- SANTOS, Boaventura de Sousa *et al.* (2004), "Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", in Boaventura de Sousa Santos (org), *Semear outras soluções*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- SMITH, Linda Tuhiwai (1999), "Colonizing Knowledges", in *Decolonizing Mythologies*. Londres, Nova Iorque: Zed Books Ltd, 58-77.
- STOLER, Ann Laura; COOPER, Frederick (1997), "Between metropole and colony", in Frederick Cooper e Ann Laura Stoler, *Tensions of empire: colonial cultures in a bourgeois world*. Berkeley: University of California Press, 1-56.
- STOKES, Martin (1997), Introduction: Ethnicity, Identity and Music", in Martin Stokes (ed), *Ethnicity, Identity and Music. The musical construction of place*. USA: Berg Publishers, 1-28.
- THOMAZ, Omar Ribeiro (2001), "'O bom povo português': usos e costumes d'aquém e d'além mar", *Mana* 7 (1), 55-87.
- TIFFIN, Chris; LAWSON, Alan (1994), "Introduction. The textuality of Empire", in Chris Tiffin e Alan Lawson (ed.), *De-scribing Empire. Post-Colonialism and textuality*. Londres: Routledge, 1-11.
- WHEELER, Douglas (2011a), "Território, Povos e Reinos", in Douglas Wheeler e René Pélissier, *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 25-58.
- WHEELER, Douglas (2011b), Angola e a República, 1910-1926", in Douglas Wheeler e René Pélissier, *História de Angola*. Lisboa: Tinta da China, 167-192.