



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOAQUIM PAKA MASSANGA

**PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: a
Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) - (in)visibilidades, sentidos e
significados historiográficos em Angola, 1975-2015**

FLORIANÓPOLIS

2022

Joaquim Paka Massanga

**PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: a
Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) – (in)visibilidades, sentidos e
significados historiográficos em Angola, 1975-2015**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Doutor em História.
Orientadora: Prof.(a) Dr.(a) Maria Bernardete Ramos
Flores.

Florianópolis
2022

Joaquim Paka Massanga

VUA KUA KINKULO KIETU, MAYINDU YE SINSO YLENDI NUANINUA: Mua Nkukuto N'suka N'zadi ye N'sau dya Mpinda ovo Fulu kia luakilanga yemazau ma Nzady ovo mu kuna Mpinda, toma fissa efulu ia kinkulo kia yana Angola tuka muna Nvu efunda dimossy kamayevu yo lussambuadia ye tanu- nvu ua mavunda memole yedikumi ye tanu.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Massanga, Joaquim Paka

PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS :
A Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) -
(in)visibilidades, sentidos e significados historiográfico
em Angola, 1975-2015 / Joaquim Paka Massanga ;
orientadora, Maria Bernardete Ramos Flores, 2022.
531 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. História. 2. História. 3. Patrimônio Histórico Cultural.
4. Memória e Identidade Cultural. 5. Ponta do Padrão e o
Porto do Mpinda. I. Flores, Maria Bernardete Ramos. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em História. III. Título.

Joaquim Paka Massanga

PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) – (in)visibilidades, sentidos e significados historiográficos em Angola, 1975-2015

O presente trabalho, em nível de Doutorado, foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Maria Bernardete Ramos Flores, Dr(a).
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Waldomiro Lourenço da Silva Júnior, Dr(a).
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Sabrina Fernandes Melo, Dr(a).
Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal de Pernambuco

Prof.(a) Cláudia Mortari, Dr(a).
Universidade do Estado de Santa Catarina

Prof.(a) Janine Gomes da Silva, Dr(a). - Suplente
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Reinaldo Lindolfo Lohn, Dr(a). - Suplente
Universidade Estadual de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em História Cultural.

Prof. Dr.(a) Fabio Augusto Morales Soares
Coordenador(a) do Programa

Prof. Dr.(a) Maria Bernardete Ramos Flores
Orientador(a)

Florianópolis, 22 de fevereiro de 2022.

Uma tripla dedicatória:

Ao (que foi, é e será) eterno companheiro Paulo Paka Massanga (*in memoriam*)

Aos meus pais, André Massanga e Josefina Simba Paka, por tudo e por tão pouco que sendo exemplos de vida, impulsionaram-me ao aprendizado e à escolarização.

E aos meus filhos, Paulo Paka Lilo Massanga e Eliaquim e Eloá Paka Gimbi Massanga, eternos amores e pelos quais me torno força e me supero constantemente!

AGRADECIMENTOS

Ntondele bene kwa Ngeie Nvuluzi, Nzambi ya Mpungu Tulendu, mu mangolo mamonso u tu vene twa luakila um lumbu kiaki

Ao infinito, N'Zambi a M'pungu Tulendu, que me concede o dom gratuito da vida e renova minha espiritualidade enquanto ser errante. Por fazer de mim sinal de esperança cativa na ancestralidade que me firma.

À professora Doutora Maria Bernardete Ramos Flores, carinhosamente chamada por “Berna”, ser afável e de tamanha sensibilidade cujos gestos e afetos permeabilizaram e tanto contribuíram para a realização deste trabalho através de orientações, ajudas e dicas com as quais sempre contei em meu percurso da pesquisa e na elaboração da tese. Obrigado por me fazer seu eterno aprendiz.

À minha família, o núcleo que me sustenta e me dá forças para suportar as intempéries da vida, sendo pais: André Massanga e Josefina S. Paka; esposa e filhos: Elizete S. S. Gimbi, Paulo Paka Lilo Massanga, Eliaquim e Eloá Paka Gimbi Massanga; irmãos: Casimiro, Eduardo, José, André, Adriano, Josefina, Julião e Abel Paka Massanga. Às cunhadas/as e sobrinhos/as a minha eterna gratidão pelo amor.

Aos professores doutores Miguel R. M. Zinga e Francisco J. V. Ngimbi, incansáveis incentivadores e cultores da minha profissionalização e crescimento acadêmico, pelas Cartas de Recomendação. Ao professor doutor José M. Sita Gomes, por autorizar a nossa saída e nos conceder a disposição para a formação doutoral. E a todos os colegas professores do DEIH e à área científica do ISCED-Cabinda

Aos colegas e amigos Silvestre F. Gomes, Inácio da R. Mamboma, Mendes Ferrão e Emanuel Nessengue por partilharem momentos de angústia conosco aquando de todo o processo até a submissão das nossas candidaturas ao edital.

Ao casal Alfredo Baluta e Inês Baluta pois se não fosse a vossa generosidade e apoio, a nossa candidatura não prosseguiria e não seria possível.

À Juliana Marques e sua filha Sónia pela amizade demonstrada, por nos abrir sua porta, acolher e alimentar, mesmo com as poucas economias - enorme gratidão e amizade.

À professora Doutora Maria de Fátima Gomes (Mafá), por fazer chegar até nós o edital nº23/2016 do PEC-PG sem o qual não teríamos experimentado este percurso.

Às professoras doutoras, Cristina Wolff pela aceitação e pelos diálogos mantidos desde a minha primeira mensagem para o pedido da Carta de Aceite. E à Beatriz Mamigonian pela recepção e acomodação no programa. Ao Naylor por sua atenção, aos professores e professoras do PPGH. Aos professores Rodrigo Bonaldo, pelo estágio Docente e por me permitir partilhar suas turmas em busca de experiências outras de docência. À Prof^ª Aline Dias Silveira pelos convites às aulas, eventos e seu grupo de estudos. Ao prof. Marcos Montysuma por nos inserir nas discussões sobre História Oral e suas dicas para a efetivação de nossa pesquisa.

Ao mano Ezequiel “Bindumuka” Bernardo, um amigo e tanto, e ao Daniel C. Miranda que me deram boas-vindas a “Floripa”, receberam e ajudaram desde o primeiro momento de minha estada. E à ASSEAF e toda malta “Mwangolé” pela acolhida, pelo carinho e partilhas com aqueles gestos da banda que fizeram nos sentirmos em casa sempre que íamos ao “muzongue”.

Aos contemporâneos acadêmicos André Bumba “Sancho”, António António, N’simba José, Liliana Pereira, Ivette, Glauba, Mari Pongue, Mari Lins e Lucinda que nunca me deixaram mal

Ao professor doutor Jean N’sonde que de longe, não me conhecendo pessoalmente, mas por interação virtual, concedeu-me indicações de leituras interessantes sobre minha pesquisa.

De igual modo ao professor José Rivair Macedo que com suas colocações e pesquisas sobre a África nos instigaram a reflexões, obrigado por sua simpatia e amizade, e, pelo fornecimento de um potencial material sobre o Reino do Kongo.

Ao GT - História e Património Cultural da ANPUH de onde sempre tivemos boas e ricas abordagens e reflexões sobre e a volta do património histórico e cultural. Ao pessoal do AYA - UDESC, sentido de gratidão

Ao coletivo de colegas do PPGH que me brindaram com calorosas conversas, desafios e atualizações; aos colegas da turma de Mestrado 2017.2 - foi demais, muita conversa e muito aprendizado.

Aos colegas da linha de pesquisa e parceiros nos encontros de orientação - Lucy, Everson, Eduardo, Thalita, Jefferson, Reverso, Marcos - fostes fenomenais pelas partilhas de ideias, opiniões e críticas por largas horas, quer em dias laborais, quer finais de semana e pela disponibilidade, mesmo no modo remoto, criaram dinâmica para que eu participasse mesmo estando em Angola.

Aos amigos, irmãos e companheiros de longas jornadas e suas famílias: Francisco “Baza”, António “Simba”, João “Popinho”, Luís (LB), Cláudio “Caic”, Gugas, Arnaldo “Catá”, Kinas, Ângelo “Mbeyeye”, Culebi, “Varito” e todos o que fazem valer o “Ninguém me tira” - sabem que são especiais.

À Família Balbino, que me adotou com um amor fraternal e me acompanhou com orações e preces, pela irmandade e familiaridade que me tratam e pelo amor e carinho que me nutrem, além da hospedagem sempre que vou a Lavras (MG)

Ao Ministério da Cultura, através Direção Nacional do Patrimônio e do Departamento do Patrimônio Imóvel, na pessoa do senhor Leonildo de Sousa e toda sua equipe, pela colaboração e permissão na busca de documentos e de legislação sobre o patrimônio em Angola. Também, aos funcionários do Arquivo Histórico de Angola, nas pessoas de Maria Cacebola, Honoré Mbunga e Januário da Silva, pela colaboração e indicações de leitura, bem como na orientação em pesquisas nos arquivos e códices. E, de modo especial, ao Senhor Estevão Amélia pelas traduções em “kisolongo/Kikongo”.

Ao governo brasileiro, através do Ministério da Educação e Cultura que, pelo Programa de Estudante Convênio de pós-graduação, propiciou bolsas de estudos para a nossa permanência e estadia no programa de pós-graduação, na universidade e no Brasil e de forma geral. Foram nosso alento e nosso conforto!

Por último, e não menos importante - à família e irmãos, amigos e amizades “ninguém me tira”, legião de maria e suas curiae sênior-juvenil (da Sé-Catedral e Santa Mônica) pelo fervor apoio em oração e louvores.

De todos levo débitos de gratidão e estima

Mu ma monso lumpagidi, Matondo mame!

Ntondele

Muna kimwama kyandi kyawonso ye nswaswani yawoso, va lá ye zimvita, ye vonza, ye vuku ya mbi ya nkaka yina nsi za mvwama azolele kutukomenena, yayi i Africa, yoyo i Angola, continente yovo ndambu a tanu ya nza, i nsi yina ye moko mazyuka um tambul'enzenza, ye vuvu, nsi yi vatanga, ye twelanga, ikizibwele kwanwonso azeye mona ye zitis' e kimvwama kyandi kya wantu ye mvwuilu zawonso¹.

Pinda Simão

¹ Em toda a sua riqueza e diversidade, longe das guerras, das catástrofes, epidemias e outros males a que o mundo desenvolvido nos quer reduzir, eis África, ou melhor Angola, continente e país de acolhimento e de esperança, de cultura e criação que se abre a todos aqueles que sabem ver e respeitar o seu potencial humano. (in: Prefácio de Dicionário de provérbios kikongo, 2008)

ABREVIATURAS

ANA	Arquivo Nacional de Angola
AO	Angola
AWHF	African World Heritage Fund (Fundo para o Património Mundial Africano)
C.N.D.I.H.	Centro Nacional de Documentação e Investigação Histórica
CRA	Constituição da República de Angola
CTP	Código do Trabalho Português
DR	Diário da República
EO	Estatuto Orgânico
FAA	Forças Armadas Angolanas
FNLA	Frente de Libertação de Angola
ICCROM	Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauro de Bens Culturais
ICOMOS	Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (International Council of Monuments and Sites)
ICROM	
ILN	Instituto de Línguas Nacionais do Ministério da Cultura de Angola
INPC	Instituto Nacional de Património Cultural
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional
ISCED	Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda.
LBA	Lei de Bases do Ambiente
LC.	Lei Constitucional
LOTU	Lei do Ordenamento do Território e do Urbanismo
LT	Lei de Terras

MINCULT	Ministério da Cultura de Angola
MINUSMA	Missão de Estabilização Multidimensional Integrada das Nações Unidas no Mali
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
Mpla-pt	Movimento popular de Libertação de Angola – Partido do Trabalho.
ONU	Organização das Nações Unidas
PCRA	Política Cultural da República de Angola
PHC	Patrimônio Histórico Cultural
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
RDC	República Democrática do Congo
RPA	República Popular de Angola
SDN	Sociedade das Nações
TAAG	Transportadora aérea de Angola/Linhas aéreas de Angola
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO	Organização para a Educação, Ciência e Cultura da Organização das Nações Unidas
UNITA	União nacional para a independência Total de Angola
UON	Universidade Onze de Novembro

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Consulta sobre os arquivos e documentos no ANA	43
Figura 2 - Consultando os Códices no ANA	43
Figura 3 - Placa sobre a Restauração e Classificação do INPC.....	44
Figura 4 - Momentos da visita e pesquisa no Museu Nacional da escravatura.....	46
Figura 5 - Visita de cortesia e encontro com os responsáveis municipais da(s) seções municipais da Cultura, Organização, Juventude e Desportos (a esquerda) e o da Educação (a direita).....	48
Figura 6 - Cálculo da distância percorrida entre Luanda a Soyo.....	58
Figura 7- Cálculo da distância percorrida entre Cabinda a Luanda	58
Figura 8 - Mapa político de África - destaque Angola.....	66
Figura 9 - Percurso de navegação marítima portuguesa, com realce às expedições realizadas por Diogo Cão	91
Figura 10 - Esquematização da história recente de Angola.....	93
Figura 11 - Configurações geográficas de Angola	95
Figura 12 - Mapa da distribuição étnica em Angola	96
Figura 13 - Mapa sobre as zonas de revoltas e lutas anti-coloniais.....	103
Figura 14 - Mapa administrativo de Angola - destaque da província do Zaire, sua configuração e divisão administrativa	134
Figura 15 - Mapas e ilustrações sobre o reino do Kongo	136
Figura 16 - Distribuição da população residente por município (olhar voltado para o Soyo)	143
Figura 17- Diferenças entre Monumento e Monumento Histórico segundo Reigl	153
Figura 18 - Cronologia dos principais documentos orientadores sobre a salvaguarda do Patrimônio Cultural	155
Figura 19 - Conceito e entendimento sobre o Patrimônio Imaterial.....	158
Figura 20 - Imagens aéreas sobre a localização da Ponta do Padrão, sobre a escudete ou escritos contidos no Brasão e vestígios resultantes da destruição do mesmo Padrão. .	173
Figura 21 - Imagens do Padrão de São Jorge, na ilha do Mwa Nkukutu, região do baixo Soyo.....	175
Figura 22 - Recorte de uma imagem sobre as Celebrações das viagens de descobertas e visita do então Presidente da República Portuguesa, Óscar Carmona à Ponta do Padrão	176
Figura 23 - Diferentes momentos de trabalho com as autoridades tradicionais no santuário, ilha do Padrão	184
Figura 24 - Aquarela sobre a primeira missa no Kong, celebrada por um missionário europeu nas terras do Soyo.....	188

Figura 25 - Imagens da Cruz que simboliza o local onde se realizou a primeira missa no condado do Soyo, reino do Kongo	189
Figura 26 - Imagens sobre a localização, área e entorno do Porto do Mpinda.....	195
Figura 27 - Mapa com a localização do Porto do Mpinda.....	198
Figura 28 - Local de embarque no Porto do Mpinda.....	203
Figura 29 - Cruz da Fé (Local onde se realizou o batismo do Mani Soyo).....	207
Figura 30 - Presença da árvore Imbondeiro no local onde concentravam os escravizados antes do embarque	209
Figura 31 - Mapa com indicações das regiões de embraque de pessoas africanas escravizadas de África para Além-Mar (Brasil).....	213
Figura 32 - Mapa com indicações de portos e lugares de concentração e embarques durante o tráfico de escravizados no norte de Angola (sinalizado por períodos).....	214
Figura 33 - Principais portos de embarque de africanos escravizados em Angola (destaque para o Porto do Mpinda).....	216
Figura 34 - Principais portos de embraque de escravizados em África (destaque para o porto do Mpinda).....	217
Figura 35 - Alguns dos principais portos africanos (com destaque aos lugares de aquisição no norte de Angola, no Rio Zaire).....	218
Figura 36 - Igreja da Missão Católica do Mpinda.....	223
Figura 37 - Igreja da Missão Católica de Santo Antônio do Mpinda (devidamente remodelada).....	224
Figura 38 - Placa/tabuleiro que demarca e lista os lugares e sítios da área Histórico Cultural do Mpinda.....	230
Figura 39 - Caminhando com as autoridades tradicionais e o guia/interlocutor na área do entorno ao Padrão de São Jorge.....	232
Figura 40 - O Entorno ao Padrão de São Jorge, na ilha de Mwa Nkukuto.....	233
Figura 41 - Placa que sinaliza o Entorno do Padrão como lugar dos Caminhos da História de Angola.....	252
Figura 42 - Marcos na área circunvizinha ao Padrão de São Jorge no Soyo.....	394

QUADRO

Quadro 1- Sujeitos entrevistados e/ou que tenham dado determinado depoimento relativo ao objeto da pesquisa.....	53
--	----

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	V
ABREVIATURAS.....	IX
LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	XI
RESUMO.....	XVII
ABSTRACT.....	XIX
LUNKUFI.....	XXI
1 INTRODUÇÃO.....	22
1.1 O propósito e a delimitação do tema e da pesquisa.....	23
1.2 A justificativa e o objeto de estudos.....	24
1.3 As questões da pesquisa e o encaminhamento das hipóteses.....	29
1.4 Objetivos da pesquisa.....	32
1.5 O estado da arte sobre o patrimônio histórico e cultural.....	33
1.6 A corpo-oralidade na entrevista - entre entraves e desafios no contexto da pesquisa.....	50
1.7 Configuração e distribuição dos capítulos.....	59
2 ÁFRICA E A FORMAÇÃO DOS ESTADOS AFRICANOS: O (RE)POSICIONAMENTO DO PENSAMENTO NEGRO-AFRICANO NA CONTEMPORANEIDADE E O LOCUS DA PESQUISA.....	65
2.1 A pseudo relação de amizade entre os africanos(kongueses) e europeus (lusitanos).....	68
2.1.1 Entendendo os contornos da emancipação africana e as lutas anticoloniais.....	72
2.1.2 O enigma de modelo de Estado - entre o africano e o europeu.....	78
2.1.3 África e os africanos -resistir para (re)existir na contemporaneidade.....	80
2.1.4 Postulados negro-africanos e seu (re)posicionamento na historiografia - o decolonizar do pensamento.....	83
2.2 Angola - da formação à proclamação do estado independente.....	87
2.2.1 Contexto Nacional.....	92
2.2.2 O Estado: demografia, limites e fronteiras atuais.....	94
2.2.3 A luta de libertação nacional e o surgimento de sentimentos reivindicativos nacionalistas: antecedentes para a independência.....	97
2.2.3.1 As iniciativas de organização e luta para a independência e o eclodir da luta: o massacre da Baixa de Kassanje, as invasões às cadeias e o caso do Navio Sta Maria.	102
2.2.3.2 O massacre da Baixa de Kassanje.....	103
2.2.3.3 O caso do navio S ^{ta} Maria.....	105
2.2.3.4 As invasões às cadeias e o 4 de fevereiro.....	106
2.2.3.5 O 15 de março e a revolta do norte.....	108
2.2.3.6 O revés na luta anticolonial e a (ante)cedência para a independência.....	109
2.2.3.7 Alvor, antecedentes e consequentes: de Mombaça a Belém e Nakuru.....	113

2.2.3.8 Alvor: um fio de Ariadne mal expresso em um acordo.....	115
2.2.4 A (co)proclamação da independência e a luta para a afirmação de uma nação ..	118
2.2.4.1 A angolanidade: um conceito en(tre)cruzilhado.....	121
2.2.4.2 A guerra civil fratricida	129
2.2.4.3 A paz alcançada e a realização das eleições - um esforço e uma demonstração de vontade dos angolanos.....	130
2.2.4.4 Angola e seus paradoxos: os contrastes de uma nação emergente	131
2.3 Província do zaire: situação geográfica, população e história (generalidades)	134
2.3.1 Zaire: origens e dimensões antropológicas.....	135
2.3.2 Os primeiros contatos e a instauração de uma necropolítica entre kongueses e lusitanos (portugueses)	137
2.3.3 As populações, etnias e recursos do Zaire	141
2.4 Município do Soyo	142
3 O PATRIMÔNIO CULTURAL EM ANGOLA E OS MONUMENTOS E SÍTIOS HISTÓRICOS NO SOYO: (IN)VISIBILIDADES), CONTEXTOS E NARRATIVAS SOBRE A PONTA DO PADRÃO E O PORTO DO MPINDA	145
3.1 Patrimônio - evolução e dinâmica conceitual.....	145
3.1.1 Das noções e ideias sobre sítios, lugares e monumentos históricos	151
3.2 A indissociabilidade entre o devir e a percepção do patrimônio cultural em Angola: do conceito ao jurídico legal e às legislações sobre o patrimônio.	154
3.2.1 Entendendo o Patrimônio Imaterial e a dimensão da sua relevância	157
3.2.1.1 Breves sobre o patrimônio natural.....	160
3.2.3 Processo de identificação das memórias e do patrimônio histórico e cultural: problemas e dificuldades na identificação, restauração e proteção	165
3.3 O patrimônio enquanto presença de temporalidades: narrativas e descrição sobre monumentos e sítios históricos do patrimônio histórico e cultural no Soyo	167
3.3.1 A Ponta do Padrão	169
3.3.1.1 Ponta do Padrão ou Ponta do Padrão de São Jorge - um (não) lugar da história	179
3.3.1.2 Área de reserva e seus lugares constituintes: a (in)existência de memorial de pedra e cal e sua divulgação	182
3.3.1.3 O Santuário do Tambi-kyá-Madiya: a invocação da espiritualidade ancestral no sincretismo ritual	183
3.3.1.4 A simbolização da Cruz e o marco da primeira celebração eucarística	187
3.3.1.5 Ponta do Padrão: (des)encontros de culturas e o estranhamento com as caravelas e naus europeias.....	191
3.3.2 O Porto do Mpinda	193
3.3.2.1 Local de embarque.....	203
3.3.2.2 Local de desembarque	204

3.3.2.3 Um porto em disputas: do religioso ao profano comercial e o pertencimento autóctone.....	204
3.3.2.4 Zonas circunvizinhas e lugares histórico-culturais - outros monumentos e sítios históricos além do Porto.	206
3.3.2.4.1 Cruz da Fé: o embrião da expansão católica no Kongo	207
3.3.2.4.2 Lugar de concentração e controle de escravizados antes do embarque.....	208
3.3.2.4.3 Os portos do norte de Angola e o comércio transatlântico: (in)definições dos lugares de embarque do tráfico negreiro	211
3.3.2.5 Soyo como berço do cristianismo e as expedições cristãs: a construção e o florir da Missão de Santo Antônio do Mpinda	220
3.3.2.5.1 Divinização versus traumatização: o culto religioso e as atividades eclesíásticas no lugar.....	225
3.3.2.5.2 O (In)dizível no património Porto do Mpinda: dor e sensibilidade.....	227
3.4 Uma visão sobre o entorno dos sítios e lugares histórico-culturais do Soyo (a Ponta do padrão e o Porto do Mpinda)	231
3.5 Divindades, mitos, cosmogonias/cosmogramas: aproximações e crenças sobre o património entre os asolongo.....	234
4 A PATRIMONIALIZAÇÃO DA PONTA DO PADRÃO E DO PORTO DO MPINDA - SEUS SENTIDOS E SIGNIFICADOS ENQUANTO LUGARES DE MEMÓRIAS E DE/EM DISPUTAS.....	245
4.1 Sentidos e significados para uma base que problematize a patrimonialização	247
4.2 Processo de patrimonialização no caso angolano: classificação enquanto bem histórico ou património histórico e cultural.....	256
4.2.1 Processo de patrimonialização no caso português.....	257
4.2.2 Procedimentos adotados no caso de Angola	257
4.3 A proteção e a valorização como garante do património mais vulnerável	262
4.4 O património cultural angolano e sua esfera jurídica: as políticas culturais na salvaguarda, defesa e promoção patrimonial	268
4.4.1 Das políticas estabelecidas em (des)contextos locais e a (re)busca pela memória	275
4.5 Património histórico e cultural, identidades e territorialidade	281
4.5.1 Gestão do Património Cultural em Angola: Responsabilidade local, regional e continental	286
4.5.2 Participação da sociedade e da comunidade na edificação, valorização e preservação do património histórico cultural	293
4.6 Valorizar para patrimonializar no contexto do património histórico cultural angolano no Soyo	301
4.7 Patrimonialização: que sentido e que etnicidade favorece a identidade cultural?	306
4.7.1 A etnicidade como expressão identitária: entre laços e conexões do pós-independência	309

4.8 Memórias e lugares de disputas: (des)entendimentos possíveis	314
5 PATRIMÔNIO E IDENTIDADE CULTURAL: DIÁLOGOS E EMERGÊNCIAS POSSÍVEIS NO CONTEXTO DE ANGOLA	324
5.1 Angola, que futuro e que perspectivas para as políticas culturais.....	326
5.1.1 A adoção monocrática nas políticas identitárias e de patrimônio em Angola.....	335
5.1.2 No rescaldo sobre cultura nacional: previsões anunciadas, perspectivas e desafios assumidos	340
5.2 A sociedade que se transforme e que se quer a partir da (res)significação dos seus patrimônios históricos e culturais	347
5.2.1 (In)diferenças no idealizado do centro (do poder) para as vivências na periferia	351
5.3 Patrimônio enquanto desterritorialização simbólica e o seu território de fato	356
5.3.1 Patrimônio cultural, riqueza de valores e base pela diversidade da cultura em Angola	362
5.4 Contribuições para a história de Angola.....	365
5.4.1 A margem do tear as (in)visibilidades na historiografia em Angola.....	370
5.4.2 Educar em torno do patrimônio para a Identidade - local, nacional ou cultural..	374
5.4.2.1 Educação, memória e patrimônio: ações para ressignificar a história de Angola.	378
5.4.2.2 Cidade e cidadania no cenário da patrimonialização no Soyo	385
5.4.3 Soyo e seu lugar na história contemporânea de Angola.....	389
5.5 A caminho e o trânsito em latência para as considerações da tese	400
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	406
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	411
GLOSSÁRIO	433
APÊNDICES.....	436
ANEXO(S).....	438

RESUMO

Palavras-Chave: Patrimônio Cultural; Memórias e Identidades; Ponta de Padrão e Porto do Mpinda; Sentidos e Significados; História de Angola.

O presente trabalho de escrita da tese traz, como foco, os sentidos e significados atribuídos ao Patrimônio Cultural angolano, tendo-se definido a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda como objetos do estudo, por entendê-los como lugares de memórias e de histórias. O estudo tem como marco o ano de 1975, ano da proclamação da independência a partir da qual se começou a gizar um novo país e, conseqüentemente a implementação das políticas públicas para a valorização do patrimônio nacional e local passados quatro décadas. É partilhando desse sentimento que os nossos estudos nos levaram a identificar, nos documentos e na produção acadêmica existente, um silenciamento involuntário ou não, deixando de parte alguns bens patrimoniais e sítios históricos necessários para a compreensão e o ensino da história de Angola. Assim nos propusemos estudar e pesquisar as invisibilidades historiográficas produzidas, revelar seus sentidos e significados a partir da Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda cujas agências estão presentes nas vivências das populações que as trazem presentes na oralidade e nas (mundi)vivência locais. A pesquisa nos demonstrou como os *asolongo* vivenciam, ressignificam e dão sentido a estes lugares de disputas que, mesmo estando à margem de uma construção histórica nacional que os invisibiliza, os silencia e os marginaliza, são reverenciados e constituídos como partes da consciência como povo e que sobre estes objetos (bens patrimoniais) se alicerça uma construção local de memória, que os presentifica como parte da sua construção histórica. Nossas análises e construção teórica historiográfica emanaram de uma pesquisa de campo desde instituições como do Arquivo Nacional de Angola, o Instituto Nacional do Patrimônio Cultural e o Museu Nacional da Escravatura nas quais tivemos acesso às diferentes legislações, bem como acervos documentais e bibliográficos valiosos para embasar nossa tese, aliada a uma hermenêutica e à heurística histórica para a leitura dos silêncios possíveis. Pudemos, assim, assegurar que os *asolongo* estão cientes que estes bens patrimoniais, sítios e lugares históricos são incontornáveis e atestam que os caminhos da história de Angola contemporânea passam, também e necessariamente, pela valorização e ressignificação destes bens patrimoniais evidenciados na apresentação do tema: PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) – (in)visibilidades, sentidos e significados historiográficos em Angola, 1975-2015.

ABSTRACT

Key words: Cultural Heritage; Memories and Identities; Ponta do Padrão and Porto of Mpinda; Senses and Meanings; History of Angola.

The present work of the thesis writing focuses on the senses and meanings attributed to Angolan Cultural Heritage, having defined Ponta do Padrão and Porto of Pinda as objects of study because they understand them as places of memories and stories. The study is marked by 1975, the year of the proclamation of independence from which a new country began to be drawn up and, consequently, the implementation of public policies for the valorization of national and local heritage after 4 decades. Sharing this feeling of our studies led us to identify in the documents and in the existing academic production a silencing (in)voluntary, with the marginalization that puts aside some patrimonial assets and historical sites necessary for understanding and teaching of Angola's history. Thus we set out to study and research the historiographical invisibilities produced, revealing their senses and meanings from Ponta of Padrão and Porto of Mpinda whose agencies are present in the experiences of the populations that bring them present in local orality and (world)experience. The research has shown us how basolongo experiences, resignifies and gives meaning to these places of disputes, which even being on the margins of a national historical construction that makes them invisible, silences and marginalizes them, are revered and constituted as parts of their consciousness as a people and that on these objects (patrimonial goods) a local construction of memory is based, which presents them as part of their historical construction. Our analyses and historiographical theoretical construction emanated from a field research endured from institutions such as the National Archives of Angola, the National Institute of Cultural Heritage and the National Museum of Slavery in which we had access to the different legislation, documentary and bibliographic collections valuable to support our thesis that combined with hermeneutics and historical heuristics for reading the possible silences. We were able to ensure that the asolongo are aware that these heritage assets, sites and historical places are unavoidable and attest that the paths of contemporary Angola's history also and necessarily pass through the valorization, (re)signification of these patrimonial assets evidenced in the presentation of the theme: CULTURAL HERITAGE, MEMORIES AND IDENTITIES IN DISPUTES: Ponta of Padrão and Porto of Mpinda (Soyo/Zaire)-(in)visibilities, senses and historiographical meanings in Angola, 1975-2015.

LUNKUFI

Dyambu Dya Kosi: Vua Kua Kinkulo Kietu; Mayindu Ye Sinso; Mua Nkukuto/N'suka N'zadi ye N'sau dya Mpinda; Antantu ye Nsansa; Lusansu Kia Angola.

E dia ntete tu vitsa vua kua kinkulo kietu, mayindu ye sinso ylendi nuaninua: Mua Nkukuto ovo N'suka N'zadi; N'sau dya Mpinda ovo Fulu kia luakilanga yemazau ma Nzady ovo mu kuna Mpinda, tuka muna Nvu efunda dimossy kamayevu yo lussambuadia ye tanu- nvu ua mavunda memole yedikumi ye tanu (1975-2015). Mamana mayonso ia vimpa muna focola emalongui mame ma puena, yamano vo nfunu dina otoma saya ekunku kiavanua, Nvua kua kinkulo kietu kia yana Angola, muna toma tala yo toma fimpa tuka; Mua Nkukuto, Fulu kia luakilanga yemazau ma Nzady kuna Mpinda. Yamona fulu ia malongui yaumpe ydadidi Edituku dietu. Tuka tua bakila edipanda muna Nvu efunda dimossy kamayevu yo lussambuadia ye tanu- Nzole tuma saia mana makuma mevangama Mungola yampa matadidy, Ndenganeno tuka mindele mia mputuki yo yana Angola kemussungula dikanda die Soyo dianzi. Muenevo keyvanuako luzitu konzo ivanenuanga yaka sinso iakinkulo kia Nsietu. Muna Mayindu mamame efulu yai funu uampampa yina tuka: Mua Nkukuto ye Fulu kia luakilanga yemazau ma Nzady ovo mu kuna Mpinda kiau mpe ydituku dia diambu dia Nzamby yo luzansso luampa lutadidy edikanda dia assolongo dia tuka muna; Nsakala Mpanza yo Nkala Mpanza, Nsakala Ngundu yo Nkala Ngundu, Madia makatu yo Nkengue ia Nkatu ofutxila yo Dom Mazina; Muna tumafissa ovua uau ua kinkulo kietu uina osua muna kala muna masonekeno makinku lo ma nsietu angola muna yetu toma fimpa yo kolessa zingangu zetu muna focola mua kiese emalongui metu ma puena. Kuyaka ndambu ovua ua kinkulo tuabinkilua iuna nsua muna sanissuanga tangua ketangua kua matoko ye Zindumba, Milongui yo kuangu mulussanso luakinkulo ye kiampa. Dyau tu tuese diambu dia nkuma: VUA KUA KINKULO KIETU, MAYINDU YE SINSO YLENDI NUANINUA: Mua Nkukuto N'suka N'zadi ye N'sau dya Mpinda ovo Fulu kia luakilanga yemazau ma Nzady ovo mu kuna Mpinda, toma fissa efulu ia kinkulo kia yana Angola tuka muna Nvu efunda dimossy kamayevu yo lussambuadia ye tanu- nvu ua mavunda memole yedikumi ye tanu.

1 INTRODUÇÃO

Escrever sobre história constitui um desafio e uma atividade marcadamente impactante que nos envolve e nos implica na transformação sobre os sentidos e a percepção do que é a vida, a humanidade. É, ainda, tremenda a carga quando se assume a responsabilidade de narrar, através da escrita, as potencialidades historiográficas e históricas da África que, para muitos, ainda é uma desconhecida. Mais empolgante, sobretudo, é escrever sobre Angola nos seus limites temporais e espaciais, um país novo, embora sua origem e seu nome conste dos anais da história há vários séculos.

A gênese do que buscamos construir encontra-se fundamentada em dois momentos: um primeiro, ligado à nossa atuação como professor nos diversos subsistemas de ensino em Angola, desde o ensino primário, I e II ciclo de ensino secundário, escola de Formação de Professores (EFP/Belize) e, posteriormente, no ensino superior, na Universidade Onze de Novembro (Cabinda e Zaire, em Angola), no Departamento de Ensino e Investigação em História do Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda (ISCED-Cabinda) de onde, por muitas vezes, nos vimos confrontados com questionamentos sobre o Porto de Mpinda e da Ponta de Padrão, seu impacto e/ou importância na história escrita de Angola. Nunca foi fácil abordar tais temáticas, por inúmeras razões, dentre as quais avilta a falta de pesquisas, de material e de estudos sobre os mesmos.

Do outro lado foi a partir das pesquisas realizadas durante o mestrado que cada vez mais sentimos a necessidade de colmatar os vazios e questionar os silêncios existentes na história de Angola, no seu ensino, no que concerne às identidades, memórias e patrimônios. Tais foram nossos horizontes tendo em vista a formação no programa de pós-graduação em História Cultural da UFSC primando, amiúde, por uma história que tire do silêncio fatos, narrativas, objetos e lugares que também fazem e são parte da história do país.

Por isso, nos apossamos de estratégias que emergem com essa noção de patrimônio onde são significativas “novas formas de se valorizar e conservar memórias do passado antes desvalorizadas, e até mesmo encobertas por uma noção elitista e excludente de história e cultura” (GUILLEN, 2018, p. 125). Porém, independentemente de serem considerados sítios, monumentos ou lugares históricos, considero-os como bens culturais e ou patrimônio ou, melhor ainda, patrimônio histórico cultural, derivado das

minhas escolhas e do meu comprometimento como de quem entende estes conceitos de forma mais ampla.

Neste processo, desde o ingresso no programa de pós-graduação da UFSC, estivemos sob uma orientação, sempre cuidada, atenta, crítica e científica, participando em todos os eventos para divulgar os resultados parciais das nossas pesquisas, confrontado reflexões através de um grande leque de leituras teóricas e da base metodológica para o desenvolvimento da tese. Com a autorização da CAPES, nos deslocamos a Angola, onde pudemos consultar as diversas fontes no Arquivo Nacional e no Instituto Nacional de Patrimônio Cultural para realizar o levantamento documental (tanto na província de Luanda e do Zaire), pois era imprescindível constatar, no local, o estado dos objetos de estudo, neste caso a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo²) para proceder ao levantamento das narrativas existentes e à análise do que, de memória, se tem sobre estes patrimônios.

Sempre pensamos e defendemos que a questão do patrimônio histórico e cultural de um povo está ligada à gênese e/ou constituição deste povo como nação ou país. E, como tal, não se pode dissociar a ideia das independências africanas e a tomada de consciência dos africanos sobre o seu patrimônio (material, imaterial e natural) já que “todas as pessoas têm o direito de se implicar e de participar na valorização do patrimônio cultural, segundo as suas escolhas, como modo de assegurar o direito a tomar parte livremente na vida cultural” (MARTINS, 2020, p. 40).

1.1 O propósito e a delimitação do tema e da pesquisa

O propósito e a delimitação do tema da pesquisa ganharam corpo e foram forjados após períodos de experiências e vivências no PPGH/UFSC, de onde foi possível imergir nos meandros deste mundo historiográfico, o que me permitiu aceder afetos e, também, redefinir nossa escrita, bem como os contrapontos e as reflexões neste acúmulo

² Do Nsôyo que significa terra levada a fim de sobreedificar uma casa ou erva para cobrir o telhado. [...]. Cujos sentidos Nsôyo deriva de 1) sôbakana (soyakana): estar junto de novo, entulhado, misturado, reunido, pôr num monte; 2) sôya: fremir, tremer, fazer tremer; 3) sôba: remoer na panela, triturar, amassar, modelar, formar e 4) sôba: elevar, aumentar, validar acima do valor real. (BATSIKAMA, 2010, p. 142-143).

de informações tecidas por várias mãos e vários olhares que comigo trilham. Estes nos fizeram perceber o quão alegre é essa partilha no caminhar.³

O recorte cronológico foi estabelecido entre 1975 e 2015 porque enuncia o surgimento e nascimento de um ente jurídico que no âmbito das nações ficou conhecido pela designação de República Popular de Angola, RPA (hoje República de Angola, RA), proclamada a 11 de novembro de 1975. Porém, este ano marca um período que nos permite problematizar narrativas que propiciam o entendimento sobre esse conjunto político-administrativo em diferentes trajetórias da sua história, política, econômica, cultural e social. Essa temporalidade consiste, apenas, numa “referência e não uma prisão para mim”, como escreve Nascimento (2020, p. 39), já que compreensão dos nossos objetos de pesquisa se inscreve numa longa duração.

Esses afetos, encontros e diálogos nos levaram (re)definir nosso percurso e as escolhas sobre a temática. Destarte, o que aqui se apresenta é fruto de um conjunto de leituras, discussões e abordagens teórico-metodológicas que endossam nossa reflexão no ímpeto de responder a um conjunto de motivações e indagações, desde a falta de um arquivo e de documentação mais acessível aos pesquisadores sobre os monumentos histórico-culturais que nessa escrita assumiremos, muitas vezes, como patrimônio histórico-cultural - entenda-se, o material – também chamado de pedra e cal - e o imaterial).

Estas e outras questões, por ora, fazem-se necessárias para nos permitirem estabelecer um diálogo entre diferentes realidades que precisam ser compreendidas, não de forma isolada, mas conectadas entre si desde o local ao global.

1.2 A justificativa e o objeto de estudos

A Ponta de Padrão está localizada na foz ou embocadura do rio Kongo/Zaire, e marca o local onde os europeus (portugueses) estabeleceram os primeiros contatos a sul do Equador, quando o navegador português Diogo Cão⁴ aportou no estuário do Rio Zaire.⁵

³ Como bem frisou Moerbeck em referência à Rūsen que propõe como ponto de partida de todo o conhecimento histórico o universo cotidiano, aquilo que a fenomenologia de Edmund Husserl denominou “mundo da vida” – lebenswelt. (MOERBECK, 2018, p. 227).

⁴ Sobre as viagens do navegador e suas referências pessoais e/ou biográficas pode ver-se em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/mapa.html>, acessado em 17 de Junho de 2016.

⁵ Considera-se ter sua origem de Nzâdi za Kôngo como hirónimo e patrónimo (etnónimo). [...] Ou seja, “Nzâdi za Kôngo é aqui considerado na sua dualidade: rio e povo. Sendo assim, quando se fala da sua ausência ou presença, isto é, emigração e ocupação como povo, mas também quer dizer nascimento como

Os marcos aí erigidos conservam fatos inéditos como a passagem da marinha inglesa e a presença holandesa, que destruíram os vestígios até a colocação de uma quarta réplica que até mereceu visita de um estadista português.

Já o Porto do Mpinda consiste num antigo porto que permitia a ligação entre o reino de Portugal e o reino do Kongo, local de embarque dos primeiros missionários e um dos principais locais usados no transporte de pessoas negras-africanas escravizadas, principalmente as embarcações do comércio transatlântico a partir do momento em que o transporte destes cativos pelo Atlântico foi considerado ilegal, em 1850. Situada a norte de Luanda, era uma das possessões territoriais portuguesas e, como tal, parte do antigo reino do Kongo, na região do Nsoyo (hoje município do Soyo, no litoral da província angolana do Zaire).

Pouco se conhece sobre estes dois bens patrimoniais que são menos abordados na historiografia e cuja produção bibliográfica é quase inexistente em Angola. Ambos chamaram nossa atenção pela necessidade de, através destes, podermos afirmar o nosso “lugar de fala” que se traduz na nossa contribuição para a inclusão e conhecimento destes diferentes lugares, espaços e saberes (como a frase em zulu, ‘*Umuntu ngumuntu ngabantu*’, que significa “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”).

Partimos de diferentes constatações e da necessidade de aceitação do outro no processo de construção cultural identitária angolana que se queira mais inclusiva já que, hoje, se pode atestar que os projetos de Estados-nação para a edificação das identidades nacionais africanas fracassaram grandemente por deixarem de fora realidades e valores culturais e ancestrais que constituem o ser dos seus povos e das suas gentes. Cremos que estes projetos e modelos não deviam constituir uma opção para os Estados africanos nem tão pouco, no caso de Angola em particular, por isso, é também nosso dilema o de percebê-los enquanto tal e não dissociados de uma presentificação de crises.

A tese privilegia objetos até aqui poucos estudados em um período em que seriam, no nosso entender, fundamentais quer pela sua historicidade e relevância, quer pelos simbolismos que veiculam em suas narrativas, o que nos leva a crer serem fundamentais para integrarem um vasto acervo do patrimônio histórico-cultural angolano e sua inserção na historiografia e no ensino da história de Angola.

rio. [...]. Explica ainda que ‘*Nzâdi za Kôngo*’, em princípio, é a frase principal das tradições que relata a ocupação das terras à volta do rio Mwânza (Kongo). Até a data de hoje, ouvimo-la frequentemente. Também é patronimo de várias famílias. (BATSKAMA, 2010, p. 164-178).

Estabelecemos um horizonte temporal que vai de 1975-2015, um período que marca diversas transformações no âmbito político, econômico e social de Angola. Tomamos o ano de 1975, data historicamente marcada pelo dia 11 de novembro, na qual Dr. António Agostinho Neto, presidente do MPLA, proclamava solenemente, perante a África e ao mundo, o nascer de uma nova realidade político-geográfica e administrativa, a República Popular de Angola,⁶ passando a ser conhecida como um país independente e soberano.

O ano de 2015 tem, a nosso ver, sua importância por marcar a comemoração do 40º aniversário da sua independência, um percurso de 4 décadas de Angola independente e com o fim de um longo período da guerra civil (terminada em 2002), isto é, no âmbito nacional, novas perspectivas se abrem para o país. Mas é, precisamente, no âmbito particular destas comemorações que nos chama atenção o papel e a atuação do Ministério da Cultura por ter elaborado um catálogo sobre o Patrimônio Histórico Cultural de Angola e também, neste ano, ter sido aprovado o Estatuto Orgânico do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural (INPC). Se a empreitada sobre a catalogação do patrimônio histórico cultural mostrou-se insuficiente para uma tão grande tarefa que se impõe, a aprovação do Estatuto, viria dotar este ente público de uma legislação para se pensar e trabalhar as questões do patrimônio cultural em Angola que ainda se encontra acometida de vários problemas.

A pesquisa e o tema apresentado justificam-se por estarem articulados à minha própria trajetória, definindo meu lugar de fala situado em um lócus de enunciação próprio. A propositura temática tem diferentes motivações, desde as variadas questões que nos foram colocadas enquanto professor de História por nossos alunos, em salas de aulas ou não, sobre estes elementos, estes lugares e sítios nunca referidos ou ensinados de forma clara e abrangente na história de Angola. Por outra, e porque tendo nascido, crescido e educado como um cabinda, busco homenagear as minhas origens procurando, também, compreender um pouco mais sobre a história do lugar das minhas ancestralidades, já que durante a minha graduação e pós-graduação (mestrado), sempre pesquisei e me dediquei, por minha ligação umbilical, à história de Cabinda, sua cultura,⁷ seus usos e costumes,

⁶ Embora, a proclamação da do Mpla foi a que mereceu o reconhecimento internacional, de referir que no mesmo dia, mês e ano, no Huambo e Ambriz, Jonas Savimbi pela Unita e Holden Roberto pela Fnla respectivamente, também proclamam a República Democrática de Angola (RDA) esta que não sobreviveu a 24h por falta de reconhecimento internacional.

⁷ Para o efeito, podemos inferir a um conceito da qual se entende que a cultura é, assim, aquilo por que se exprime a vida. Ou seja, se constitui de todos os gestos, emoções, sentimentos, pensamentos, essas

práticas e vivências, o que na verdade foi-se constituindo como mola impulsionadora de meu engajamento, meu compromisso e minha militância acadêmica pelos valores em que acredito.

Nesta fase da minha formação acadêmica, agora no doutorado, resta-me a feliz gratidão de contemplar duas pessoas por quem tenho um débito imensurável por aquilo que me tornei e sou hoje - meus pais- daí honro-os me dedicando a pesquisar, estudar e escrever sobre a terra que os viu nascer e se fazerem homem e mulher, da qual são originários, e à qual me uno pela consanguinidade. Nesta imbricada jornada que faço, eu mesmo vou construindo, todos os dias, a minha identidade que sobre múltiplas facetas e em diversas circunstâncias me afetam e me moldam. Em determinados momentos sou um cabinda, assim me identifico, me identifiquei e me identificarei, e assim muitos me consideram e me aceitam. Por outro, em outros momentos e para outras pessoas, eu não sou um cabinda, pois não basta nascer em Cabinda para ser um deles, mas um *N'solongo* (ou *mwana n'solongo*) por causa das minhas origens e da minha consanguinidade. É neste vai-e-vem, nestes trânsitos, nestas zonas de confluência em que não se possui uma única identidade que sempre deambulei, chegando à conclusão que ninguém, afinal, tem uma única identidade. O que, de antemão me coloca em conexão direta com o que declara Fonseca (2017, p. 25): “a perspectiva do trabalho é primordialmente histórica,” e, assim, tal como em sua pesquisa, também procuramos “montar uma narrativa a partir da qual seja possível distinguir continuidades de diferenças, e categorias universais – como memória, tradição, monumento – de formações particulares – como patrimônio e preservação.

São estas motivações pessoais, profissionais e acadêmicas que nos afetaram de forma a pensar e rememorar ou mesmo homenagear as minhas origens, ou seja, a terra dos meus pais, nessa minha ancestralidade que conforma meu universo e se estende nas minhas lutas pela busca de compreensão e construção dessa minha identidade que é pessoal/individual, e é também local, étnica/regional, nacional e continental. Com isso considero que esse estudo não constitui, senão, uma necessidade que em mim nasceu, ao encaixe da expressão benjaminiana, citado por Regina Abreu (2012, p. 25) ao que “visa captar um ritmo diferente nas coisas e reconhecer novas configurações que não estão visíveis *a priori*”. Ou, como escrevera Glissant (1981, s/p) “o indivíduo, considerado

imaginações ou mitos que são a expressão dessa experiência comunitária da cultura destes povos (ELUNGU, 2014, p. 56),

como veículo absoluto da transcendência, pôde afirmar de maneira subversiva seu direito a contestar o acidente particular, embora nele se apoiando.”

Nossa escrita pode, e deve, ser enquadrada como uma forma de “rejeição às formas consagradas” (BARRACLOUGH, 1976, p. 226), por considerarmos que dimana do novo tipo de ser angolano, com novas emoções e novas relações com sua cultura e valores impregnados nas suas gentes. Com efeito, afigura-se-nos importante retomar a proposição de Coelho (2009), ao tomá-la como uma advertência e convite que também nos impulsiona à pesquisa:

[...], ao agir assim, isto é, ao levantar este tipo de questões e problemas que interessam a todos os cidadãos, projetamos também um incitamento à reflexão, sobretudo dirigido à juventude – a juventude deste país (Angola) tão carente de conhecimentos e tão ávida de saber – para que leia um pouco mais, e com base em pesquisas e estudos como este, procure informar-se e aproximar-se um pouco mais da verdade sobre o seu passado e sobre as realidades do presente deste país (COELHO, 2009, p. 197-198).

Parte do que trazemos como fundamento para a nossa pesquisa e escrita na presente tese encontra-se ancorada na Lei nº 205/15, de 29 de outubro, em que se podem destacar duas alíneas do artigo 6º, onde se legisla sobre as atribuições do INPC, e me contemplam como professor e pesquisador em história: propor estudos e projetos relativos a identificação do patrimônio histórico-cultural passível de inscrição na lista do Patrimônio Mundial (alínea. i) e promover e incentivar a investigação nos domínios da Antropologia Cultural e demais ciências que pelo seu valor possam concorrer para a salvaguarda do Patrimônio Cultural e Natural (alínea. n). Tais proposições motivam e dão vazão à necessidade desses estudos e destas pesquisas. Pensamos e consideramos a presente escrita como uma chamada de atenção à necessidade de estudos e pesquisas em torno destas temáticas e, constituindo uma contribuição original e pioneira sobre estes objetos, embora possam existir outras iniciativas em outros campos de saber e por outros pesquisadores e autores.

Justificar a escolha temporal e espacial de um período é, também, demonstrar que não são escolhas aleatórias, mas feitas tendo em conta uma cronologia que ultrapassa a linearidade já que perpassam outras temporalidades além do tempo histórico. Discorrer sobre o patrimônio implica, em primeira instância, compreender as dinâmicas conjunturais, sociais, econômicas, políticas e culturais que contribuíram para que, em determinado momento da história de Angola, se pudesse definir o que é um patrimônio nacional ou não.

É importante também realçar, aliás e como foi amplamente analisado no trabalho, o ano de 1985 definido como o ano da Campanha do Patrimônio Cultural relançado no I simpósio sobre Cultura Nacional (ANGOLA, 1984, p. 57). Todo este conjunto de apropriações histórico-culturais sobre o patrimônio em Angola, deve também, e sempre que possível, ser entendido na chave do nacionalismo que reverberou durante a luta de libertação nacional e a proclamação da independência nacional.

Um estudo de temáticas sobre o patrimônio, memória e as identidades neste período de 1975-2015, afigura-se importante por tomar um horizonte temporal que precisamente nos leva a abordar a história do Estado angolano desde a instauração da I República pós independente, o que implica, na nossa óptica, não só considerar os ditames definidos na constituição ideológica partidária do Estado-nação, com a exaltação do nacionalismo angolano, mas também de outros aspectos antropológicos, étnico-culturais que são o esteio do ser dos povos que constituem o mosaico cultural angolano.

1.3 As questões da pesquisa e o encaminhamento das hipóteses

Ao nos depararmos com determinadas preocupações como as proferidas por um dos professores de História no município, que sintetiza, a real situação do patrimônio - “Praticamente ninguém fala deste patrimônio histórico da província, tais como a Ponta de Padrão e os Portos do Mpinda e Porto Rico, localizados na região onde começou a história moderna de Angola” (MATA, 2010, s/p). somos impelidos a reformular e a submeter as nossas reflexões ao serviço de uma pesquisa capaz de proporcionar novos olhares que permitam colmatar e dar azo as várias vozes que se levantam a respeito da temática.

Por outro lado, pretendemos propiciar outros questionamentos e novas abordagens para se pensar a temática e, para isso, iniciamos nossa busca reflexiva a partir dos contextos em que se deram a presença portuguesa e os primeiros contatos entre os portugueses e os congueses. Assim se pode questionar: que locais e quais evidências se podem encontrar sobre a presença portuguesa na bacia de Kongo? O que nos induz a buscar indícios e evidências sobre o comércio, os trânsitos, as clivagens que se desenvolveu no Porto de Mpinda?

No entanto, as reflexões, as leituras e os documentos consultados nos permitiram, em suma, questionar: qual o sentido e quais significados são atribuídos à Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda? Como entendê-los de acordo a legislação

angolana: constituem monumentos, sítios ou património histórico-cultural? Podem ser considerados lugares históricos, sítios históricos ou património histórico? A que tipo de património se referem? Qual memória representam ou silenciam? Qual é o seu lugar na historiografia angolana?

A presente pesquisa desdobrou-se em problematizar o Património Histórico cultural pelos casos da Ponta de Padrão e do Porto de Mpinda como lugares de memória onde perpassa a ideia de poder e se presenciaram diversos tipos de lutas, embora muitas invisibilizadas, pois considerá-los como problemas históricos a partir dos quais pensaremos as possibilidades de compreender de que maneira considerá-los a fim de propiciar o enriquecimento desta memória local sobre os povos do Soyo (soyense⁸) (BATSKAMA, 2010, p. 137).

É o desafio e o trajeto a que nos propusemos. Daí poderão advir reflexões em torno das ausências sentidas e muitas vezes manifestas pelos cidadãos e populares desta parcela do território nacional, como: o que representava o Porto de Mpinda⁹ no comércio do período colonial? Como se lhe vê hoje na Angola independente? Serão o Porto de Mpinda e a Ponta de Padrão, monumentos ou sítios histórico-culturais? Como estão classificados no âmbito da legislação angolana?

Ainda assim poderemos mobilizar reflexões que nos ajudem a estabelecer paralelismos e enquadrar estes sítios e monumentos, tomados como património¹⁰ (VARINE, 2017, p. 20) já que, outrora, a Ponta de Padrão e o Porto, foram importantes referências como um grande canal de trocas comerciais encontrando-se hoje, numa esfera de abandono e esquecimento coletivos. Nossa busca por refletir sobre estes lugares e sítios históricos de memória é definir e entender o património histórico-cultural como “criação humana”, logo, “orientado para as pessoas, mais do que para os objetos” (MARTINS, 2020, p. 50)

Assumimos como hipóteses iniciais de que a chegada do Diogo Cão na margem sul do rio Nzadi é um fato, o que faz do Soyo o pioneiro nos contatos com o mundo ocidental, o berço da religião cristã em Angola e o lugar da gênese do que é a Angola de

⁸ Termo que consideramos correto para assim designar ou chamar ao povo e os habitantes das terras do Soyo. Também se pode ver no uso de *soyense/soyense* para designar comunidade ou descendentes da dikanda *Soyo dya Nsi*. O termo *Soyense* pode ser nativo ou não do Soyo, como aquele que morra e vive no Soyo, diferente dos termos por exemplo, *akwasoyo* ou *asolong/axisoyo*.

⁹ Uma abordagem bem elaborada do autor, onde espelha uma visão profunda sobre o comércio de álcool e de escravizados realizado nos portos de Angola, incluindo o Mpinda (CURTO, 2002).

¹⁰ O património sempre se construiu sobre as ruínas do antigo e os objetos considerados inúteis são abandonados ou reutilizados e, deles, fabricam-se ou adquirem-se novos.

hoje, já que os meandros iniciais da sua história contemporânea nascem nas terras soyenses do Mwe Soyo.

A comunidade local acredita na necessidade de maior colaboração e, também, integração do seu patrimônio histórico e cultural para que não sejam excluídas pelas políticas públicas. Também compreendem que o estado não pode ser o único com a responsabilidade de proteger, conservar e salvaguardar os bens patrimoniais.

Considerando o conhecimento sobre a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda como uma narrativa que está muito diluída na memória da comunidade soyense, estes lugares representam para a comunidade local o sustento da evangelização cristã em Angola e, ainda, do início da colonização. No entanto, consideram não serem tais elementos amplamente divulgados e ensinados.

Sobre a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda pairam diversos sentidos e significados muitas vezes conflituosos, desde a percepção ritualística e espiritualista africana que, de forma sincrética, tomou o entorno desses lugares para cultos aos seus ancestrais até a igreja cristã ocidental que valoriza o lugar como a gênese da evangelização. Importante frisar que já no período colonial havia uma exaltação do poder colonial português aos seus heróis dos descobrimentos, porém após a independência, por exemplo, o Padrão não teve a mesma significância para o estado angolano. De outro lado, não se toma como centro de um maior debate, quer acadêmico e quer político, as reminiscências do que seriam o tráfico de escravizados realizado a partir do Porto do Mpinda, sobrevalorizando-o mais como um lugar de comércio e de atuações missionárias cristãs.

Supomos, ainda, que a maior integração e valorização dos bens patrimoniais como a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda inserem no debate das políticas públicas o valor da inclusão e da diversidade que constitui, na verdade, o esteio e a base da construção da nação angolana, por se entender que Angola, como Estado e como país, é constituída de múltiplas e variadas culturas e povos, línguas e nações que fazem a beleza deste povo e do país. Por isso deve buscar, a partir do ensino dos valores ancestrais, que se enalteça a diversidade cultural, desviando-se da homogeneidade e da unicidade cultural o que levará, com certeza, a um desenvolvimento sustentável do país.

Assim o patrimônio histórico cultural é visto como um instrumento de empoderamento (*empowerment*) tendo em conta que, valorizado, reforça e permite a efetivação de políticas de inclusão. Por outro lado, se não valorizado, pode levar a que as

comunidades locais se sintam excluídas da construção da nação e dos processos de salvaguarda, proteção e ou restauração dos bens culturais. Porém reserva-se ao Estado a criação de políticas públicas culturais que também envolvam as comunidades locais e atenda à diversidade existente no país para valorizar as narrativas locais e do lugar, as memórias que constroem e transmitem às novas gerações o seu patrimônio histórico e cultural, quer seja material, imaterial ou natural, assim para que todos participem da gestão do seu patrimônio. Tudo isto só será possível através de de uma legislação mais flexível e compromissada com o desenvolvimento sustentável, a proteção do entorno e, também, dos patrimônios sensíveis como os chanceladas e instituídos pela Unesco.

1.4 Objetivos da pesquisa

Consideramos os objetivos como elementos da escrita e do fazer acadêmico imprescindíveis como horizontes orientadores sobre o que se quer pesquisar ou alcançar com o estudo e a pesquisa realizada. Deste modo, esta pesquisa norteia-se a partir dos objetivos indicados a seguir.

Geralmente, buscamos compreender os sentidos e os ressignificados atribuídos ao patrimônio histórico-cultural angolano a partir da história da Ponta de Padrão e do Porto de Mpinda como lugares de memória e de construções identitárias na Angola pós-independência.

Para que se pudesse concretizar o que nos propusemos alcançar foi preciso:

a) mapear um rol de documentos e acervos que pudesse permitir construir narrativas sobre estes lugares, como patrimônio histórico-cultural;

b) buscar e localizar, através das legislações existentes no país, as políticas criadas pelo Estado angolano para fundamentar a existência ou não desse patrimônio no município do Soyo;

c) apropriarmos de diferentes narrativas e leituras sobre o que se pode entender como patrimônio histórico-cultural em Angola e propiciar uma discussão acadêmica e científica sobre estes sítios ou monumentos;

d) analisar o impacto da temática na realidade angolana, na província e no município tendo em conta as ausências (res)sentidas sobre estes patrimônios;

e) apontar caminhos e incentivar novos pesquisadores e a comunidade acadêmica, no geral, à continuidade e à valorização de pesquisas sobre a Ponta de Padrão e o Porto de Mpinda.

Todas essas ações e pretensões estabelecidas e desenvolvidas no presente estudo permitem alavancar conhecimentos e saberes que valorizam o patrimônio como fonte e construto de uma cidadania responsável e para um desenvolvimento sustentável de Angola.

1.5 O estado da arte sobre o patrimônio histórico e cultural

Fez-se necessário um mergulho sobre as mais diversas fontes possíveis para desenharmos as opções teóricas que nos permitiriam um embasamento do *corpus* da presente tese, fixando-se como doxa de uma escrita-resistência. Consideramos o nosso estado da arte como parte daquilo que definimos como metodologia, consignada a uma ampla revisão bibliográfica e da literatura existente sobre o que é e se considera patrimônio, suas diferentes nuances e compreensões na contemporaneidade. E, a partir da literatura mais abrangente buscamos tensionar e perscrutar o quanto de escrita há ou havia sido produzida sobre a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, para se entender seu alcance e reconhecimento na historiografia, assim como sua quase nulidade nas abordagens com que fomos tendo contato, além senão de algumas indicações mais abstratas destes elementos, de onde e sobre os quais gravita toda nossa discussão para se pensar nos sentidos que lhe são atribuídos, na historiografia, em um contexto de edificação da nação angolana.

Assim, tentamos enfatizar os diferentes momentos do que esperamos ao fim da pesquisa enquanto produção historiográfica, o que só foi possível a partir de uma demarcação que buscou compreender os esvaziamentos ou silenciamentos que se perpetuam através da promoção de políticas claramente assumidas e um quadro legal para a conservação dos lugares históricos e culturais definidos *a priori*. Achamos ,também, que foi importante a tessitura de uma historicidade local e ao mesmo tempo nacional que, dialogaram com as discussões mais amplas a nível internacional. Nestes contextos globais fomos nos apropriando das diversas interfaces históricas e historiográficas e suas diferentes abordagens teóricas, o que nos permitiu contribuir para uma historiografia angolana que pense o patrimônio cultural como lugar de memórias e uma possibilidade

para o entendimento da história local, embora esses patrimônios culturais não deixem de ser lugares de poderes, de disputas e de lutas.

Para isso, foi imprescindível um mapeamento de diferentes autores nacionais como De Castro (2019), Batsíkama (2011, 2016), Jorge (1998) e Abranches (1991), bem como Pinto (2006), Vieira (2007), Amaral (2009) e Capoco (2013), além de Mateus; Mateus (2011) e Coelho (2010), cuja compreensão sobre a história de Angola e sobre os meandros do patrimônio local, memórias, crenças, mitos e vivências foram fundamentais para compreendermos os processos históricos e os esforços empregados para a efetiva construção da nação. A nossa pesquisa baseou-se também, em documentos muito mais antigos, pelos manuscritos e registros de investigadores que desde muito cedo empreenderam o registro de informações de extrema importância para os povos de Angola, como são os casos de Cavazzi de Montecúcolo (1965), Gonzaga (1969), Brásio (1951), Manso (1877) e Felgas (1965) que mapearam e descreveram Angola, seus povos e, em particular o Soyo e os (b)asolongo,¹¹ o que nos levou a compreender não só os contextos locais mas, também, as dinâmicas que sempre operaram entre estes povos e lugares. Sobre tais escritos foi concedida uma atenção maior pois “a verdadeira voz africana [...] estava silenciada ou distorcida nesse material”, como escrevem Parker; Rathbone (2016, p. 65) e, para usá-las como fonte precisaríamos tomar em conta os silenciamentos produzidos nestas fontes escritas entendendo que “os próprios africanos tendiam a ser encarados como objetos e não como atores [...]” (PARKER; RATHBONE, 2016, p. 65)

Destacam-se ainda, autores africanos e africanistas, como Mudimbe (2013), Mbembe (2014, 2018), Elungu (2014) e M’Bokolo (2017), além de Adichie (2019), Césaire (2010), Ela (2016) bem como Gassama (2010), Altuna (2014) e Fanon (1980) pela imersão na discussão sobre a mentalidade histórica africana e sua afirmação no contexto universal. Também contribuem para pensar a deslocação hegemônica do saber eurocentrado, apresentando narrativas outras e *epistemes* periféricas autores como Hall (2006, 2017), Hooks (2005), Coelho (2010), Arantes (2006) e Velho (2006), além de Abreu (2012), Giust-Desprairies (2005), Glissant (1981), Gonçalves (2007), Anderson (2008), Chuva (2017), e Fonseca (2017), bem como Perez (2008), Trouillot (1995), Ferreira (2017), Jardim (1995), Appadurai (2008) Bender (2013), Curto (2002, 2003),

¹¹ Na presente tese, passaremos a designar, na maior parte das vezes, este povo de asolongo e os cidadãos do Soyo de Akwasoyo ou muxisoyo

Hartog (2003, 2013, 2015 e 2017) e Gracia (2016), dentre outros que constituem o suporte sobre os quais nos apoiaremos para cooptar um olhar diferenciado e mais instigante sobre as diferentes realidades e contextos a partir dos quais se pode pensar a nossa temática.

Com estes autores e seus escritos pudemos analisar e embasar algumas proposições quer sobre o patrimônio¹² (VARINE, 2017. p. 17-18) como lugar de disputas de nacionalização e de reivindicações identitárias locais, quer sobre as invisibilidades, os sentidos e os significados¹³ (BARTHES, 2007, p. 8) atribuídos à Ponta de Padrão e ao Porto de Mpinda na história e na historiografia angolana desde a ascensão do país à independência até 2015, passados 40 anos de construção e afirmação de Angola como uma país independente e soberano no contexto das nações.

De igual modo, é preciso evidenciar que, no âmbito da produção acadêmico-científica nacional, percebemos um gritante vazio, quiçá esquecimento, pois não nos deparamos com muitos estudos, pesquisas ou debates sobre o investimento científico acadêmico que estamos desenvolvendo. Por estas e outras realidades ainda a explorar e indagar, entendemos que “fazer história não é tão somente apontar para a longevidade das práticas culturais” (GUILLEN, 2018, p. 124). É, também, ir além dessa visão e dessas discussões, buscando abarcar outros sentidos e outras latitudes da historiografia, pois sentimos que intervenções de historiadores sobre temáticas afins favorecem as agências daqueles que fazem a cultura, auxiliam nos processos de inventários e de salvaguarda, bem como na atuação dos grupos que não são objetos mas sujeitos de investigação.

Desfazendo-se de certa disciplina metodológica, não nos limitamos à utilização de um único método ou uma única via para se alcançar os objetivos através da pesquisa. Foi, porém, por uma busca de recursos variados que nos dispomos e nos impôs a arte de fazer nosso percurso, também, por uma multiplicidade de escolhas de uma metodologia híbrida. Por outro lado, é difícil definir uma única metodologia que dê resposta à

¹² Quando o patrimônio não pode ser esterilizado no museu, ele é protegido *in situ* pelas leis e regulamentos. Nesse caso, a moda do patrimônio encadeou, nas últimas décadas, uma explosão do número de monumentos e de sítios inscritos nos inventários internacionais, nacionais ou locais, enquanto os meios humanos e financeiros que lhes são destinados não são proporcionais aos efeitos do envelhecimento natural, da erosão turística ou das catástrofes de origem humana ou natural. A proteção não é a esterilização e esses monumentos sofrem os ataques da natureza e do homem, mesmo quando são objetos de cuidados permanentes.

¹³ Expressão de Barthes (2007) na qual enuncia o que ele entende por sentido, ou seja, o conteúdo (o significado) de um sistema significante, e por significação o processo sistemático que une um sentido e uma forma, um significante e um significado. A literatura nunca é sentido, a literatura é processo de produção de sentidos, isto é, significação.

complexidade inerente ao tema da pesquisa, por isso, recorreremos a um conjunto de procedimentos e métodos.

Nossa intenção foi não simplesmente elaborarmos um histórico dos bens ou sobre os bens culturais, mas fornecer reflexões sobre a própria história da patrimonialização, suas dimensões políticas, ideológicas e simbólicas. As veleidades, voluntárias ou não, planejadas ou casuais, impulsionaram e ajudaram, também, na definição do arcabouço teórico metodológico e temático para a escrita da tese.

O empreendimento apresentado tenta, diversas vezes, associar discursos de autoridades acadêmicas para reforçar as ideias plasmadas e defendidas na presente tese, já que “retirá-las poderia interromper a continuidade do texto ou comprometer a argumentação” (COELHO, 2010). Nisso,

[...] estava muito vivo em minha memória o desafio intelectual de contribuir para o processo de descolonização da história de Angola. Talvez não tenha conseguido, mas este foi meu horizonte, guia e caminho. Trata-se de um esforço que dialoga com o chamado conhecimento colonial, mas parte dele para buscar a ruptura, que não é só epistemológica, mas, também, decolonial, no sentido de ser além do colonialismo (NASCIMENTO, 2020, p. 41).

As experiências, escritas e vivências que emergiram do contato com as fontes de pesquisa permitiram tecer malhas descritivas na qual fomos, nós mesmos, aprendendo a fazer e a ser pesquisador a partir do campo de pesquisa. Talvez não tenhamos conseguido mas, em certa medida, foi nossa intenção romper com o repertório já estabelecido e construir uma perspectiva de[s]colonizada¹⁴ de conhecimento (AMARAL, 2015, p.18) que atente, também, aos enunciados do nosso lugar de enunciação e constitua “uma frente de resistência epistemológica muito significativa no continente africano, sobretudo no período pós-colonial e na historiografia produzida desde então” (NASCIMENTO, 2020, p. 41)

Empreendemos com isto ações teórico-metodológicas que se desdobraram em diversas fases muito distintas, além daquele importante momento enunciado, que se circunscreve ao estado da arte. Assim, aliamos ao trabalho de pesquisa, adentrado os arquivos do Arquivo Histórico de Angola (ANA), do Museu Nacional da Escravatura, (MNE) e do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural (INPC), e seguindo-se ao trabalho

¹⁴ Em vez da expressão descolonizada, preferimos decolonizada em função da ruptura que se quer estabelecer. Ou seja, trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão descolonização - com ou sem hífen - e não descolonização [...]. Assim, a supressão da letra s marcaria a distinção entre a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia do processo histórico de descolonização via libertação nacional das antigas metrópoles - o colonialismo.

de campo com visitas aos lugares e sítios objetos de nossa análise. Nessas visitas aos bens patrimoniais tivemos de ter em conta de que nestes lugares estaríamos em contato com sutilezas das vidas das pessoas comuns que poderiam não estar aí evidentes e porque, muitas vezes, nos é impossível de captar e de interpretar. Por isso, nossa escrita é, também, fundamentada pelo percurso na busca de referenciais, de documentos¹⁵ (GONÇALVES, 1998, p. 17) e fontes que se instituem na chave de uma “história a recuperar” (KI-ZERBO, 2006, p. 124) mas, também, de um aprendizado no fazer pesquisa.

Os arquivos de Angola e as pesquisas desenvolvidas durante um semestre possibilitaram escrutinar elementos de compreensão sobre os patrimônios culturais e as memórias locais¹⁶ referentes à Ponta de Padrão e ao Porto do Mpinda. Assim firmamos o objetivo de descrição e analisar esse processo considerando para isso os arquivos, os documentos e as instituições como lugares privilegiados (embora percebamos que o que devia ser na prática, só o é teoricamente, pois a realidade é bem díspar) para que as pesquisas e a história de Angola tenham grande importância no cenário atual.¹⁷

No Arquivo Histórico Nacional de Angola (ANA),¹⁸ o pesquisador não tem acesso direto aos arquivos existindo uma separação de atividades para quem escolhe a instituição para a pesquisa. Existe um centro de documentação arquivística e, por outro lado, uma biblioteca e uma sala de leituras. Na biblioteca e na sala de leituras os pesquisadores são recebidos e se acomodam, após passar pela recepção, entrando em contato com uma ementa ou lista de livros existentes, onde escolhem entre os títulos quais matérias de seu interesse. Após preencherem um formulário de solicitação, também entregue pelos serviços de apoio, têm acesso aos livros. Somente as/os funcionárias/as

¹⁵ Abstraído da compreensão a que o ator defende e tendo em conta a nossa profissão, na qual se sustenta que “para um historiador, praticamente tudo poderá vir a ser considerado documento, desde que forneça informação sobre algum problema sujeito à investigação histórica”. (TAYLOR, 2013, p. 48).

¹⁶ Para Taylor, a fratura não é entre palavra escrita e falada, mas entre o arquivo de materiais supostamente duradouros (isto é, textos, documentos, edifícios, ossos) e o reportório, visto como efêmero, de práticas/conhecimentos incorporados (isto é, língua falada, dança, esportes, ritual).

¹⁷ É importante, também aqui, reafirmar que as exigências e a necessidade de se realizar um estado da arte a partir ou através de grandes referências e *sites* ou arquivos internacionais, fogem à curva do nosso olhar de pesquisa e não nos permitem ter maior profundidade sobre os objetos de pesquisa em si. Por isto nos dedicamos a olhares outros, novas epistemes e novas formas de abordagens que, do contrário, não possibilitaria essa busca pelo outro lado da curva e muitas outras coisas indefinidas e invisibilizadas poderiam escapar ao nosso olhar.

¹⁸ Criada de acordo ao Decreto- lei n.º 7/03 de 6 de junho de 2003 - Diário da República ou Boletim Oficial: Diário da República I Série - n. 44. Esta tem como objeto principal, de acordo com o seu estatuto orgânico: “o de coordenar a política arquivística e supervisionar o funcionamento do sistema Nacional dos arquivos” (n.º 2 do art.º 1 do Decreto n.º 51/09 de setembro de 2009).

têm acesso às prateleiras dos livros de onde buscam as obras ou outro documento, de acordo a solicitação do pesquisador.¹⁹

Este processo de escolha dos livros ou de matérias para a leitura - no caso de não se ter uma familiaridade com as obras ou a bibliografia existente - torna o trabalho um pouco fastidioso, pois o pesquisador deve guiar-se pelo assunto de seu interesse, pela temporalidade ou ainda pela temática das obras que se lhe apresentam sem, no entanto, saber o que há de substrato nela.²⁰ (DULLEY, 2017).

E foi sob fortes medidas de segurança e de vigilância que fizemos nossas leituras e buscas. Livre e sossegado para interagir com o material escolhido não podemos, contudo, levá-los para casa para uma leitura mais profunda e atenta mesmo que o local onde se situam os arquivos não ofereça as melhores condições de estudo.²¹ Também não se pode fotografar as páginas fazer cópias. Estes dois últimos recursos só podem ser utilizados mediante uma autorização de um/a do(a)s funcionárias e através de pagamento de um determinado valor (pecúnia)²² estipulado pela direção Já a digitalização dos arquivos e livros é apenas um projeto.

Esses espaços de memória nos possibilitaram revisitar os arquivos, com diálogos envolvendo diferentes atores, não descuidando da nossa análise crítica sobre a História local.²³ Esses arquivos são permeados de múltiplas relações entre o público e o privado e a sua reelaboração impõe escolhas conscientes para se pensar as pesquisas sobre o patrimônio.

Entendemos que os arquivos em Angola podem ser um *locus* de potencialidades para outros estudos. Embora ainda existam poucos trabalhos a respeito, apraz pensar os arquivos em Angola como uma possibilidade de vir a ser, e uma oportunidade para

¹⁹ Este mesmo procedimento é verificado na Biblioteca Nacional de Angola e em muitas outras bibliotecas públicas do país.

²⁰ Por isso, acho ser importante para estes casos, tendo em atenção a eficácia, que as instituições fizessem um trabalho prévio, ou seja, que se elaborassem não só listas das obras existentes, mas um fichamento e/ou uma sinopse de todas as obras para facilitar sua consulta por parte dos pesquisadores/leitores, pois para muitos, tal como eu, , será a primeira vez que realizam uma pesquisa/leitura nos arquivos de Angola. É preciso reconhecer que “temos mais de cinco mil caixas com documentos e milhares de maços que ainda nem sequer conseguimos organizar, pois a equipe é pequena”.

²¹ Situada no centro da baixa da cidade de Luanda, distrito da Mutamba, uma região muito movimentada e de tráfego muito fluído com barulho vindo de todos os lados.

²² Deste modo, realizar pesquisa e ter acesso a determinados arquivos demanda custos para o pesquisador(a)/leitor(a), sem contar as horas que se desprende nesses processos todos.

²³ Vale sempre recordar as palavras de Lúcio Lara quando da criação do Centro Nacional de Documentação e Investigação Histórica: “Eu creio que ao se constituírem este Centro de Documentação Histórica, os camaradas terão criado, talvez, pela primeira vez, as condições para a nossa juventude, para os nossos cientistas da História desalienarem a nossa história” (ANGOLA, s/d, p. 7).

sensibilizar a quem de direito a valorização dos pesquisadores e outros atores que empreendem seus estudos sobre os bens culturais.

Refletir acerca dos patrimônios culturais e das memórias locais, a partir do trabalho realizado nos arquivos²⁴ de Angola e nas instituições ligadas ao Ministério da Cultura, nos fez perceber o quanto de silenciamento e/ou invisibilização dos bens culturais e patrimoniais existe em Angola. Porém, são importantes e necessárias medidas que visem trazer narrativas sobre esses bens e patrimônios histórico-culturais, no caso particular a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda. Buscamos, também, entender diferenças e estabelecer comparações já que:

[...] o *arquivo* excede o que acontece ao vivo [...] é mediado [...]. O que torna um objeto arquivado é o processo pelo qual é selecionado para a análise.
[...] o *repórtorio*, por um lado, encena a memória incorporada – performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto - [...], também permite a agência individual [...], requer presença - pessoas participam da produção e reprodução do conhecimento ao “estar lá”, sendo parte da transmissão (TAYLOR, 2013, p. 49-50)

Podemos, também, justificar nossa pesquisa de campo nos arquivos de Angola, por considerarmos que quem se ocupa da história ou de sua escrita não deve permitir que visões unicistas prejudiquem a veracidade e a imparcialidade, mas trabalhar no sentido de processo que inova e amplia a diversidade atendo-se, *a priori*, a formas outras e modelos outros para se trabalhar e estudar os arquivos também com um engajamento pessoal e um compromisso político social.

Porém, nos arquivos se pode encontrar ou aquilo que se quer preservar ou aquilo que se quer esconder. Nestes entido, ambas alternativas ocorrem nos arquivos em Angola, pois nos foi informado “que após a independência, por causa da falta de quadros que entendessem sobre os arquivos nos país e por conta da ideologia político-partidário optada pelo MPLA (MPLA, 1985), muitos dos arquivos foram destruídos” Isto explica a falta de muitos dados ou elementos para se estudar determinados períodos da História do país²⁵ (DULEY, 2016). O que nos coloca na urgência de se realizar recolhas sobre parte dos arquivos ou de materiais da história de povos, gentes e lugares submetidos ao total

²⁴ Termo que vem do grego e etimologicamente se refere a “um edifício público”, a “um lugar em que se guardam registros”. Vindo de *arkhé*, significa também um começo o primeiro lugar, o governo. Ao transformar os verbetes do dicionário em um arranjo sintático, poderíamos concluir que o arquivado, desde o começo, sustenta o poder.

²⁵ A autora apresenta os meandros e a base para se compreender a história do arquivo nacional em Angola a partir da entrevista realizada a Alexandra Aparício, enquanto diretora do ANA.

silenciamento ou invisibilizados pelas estruturas que tinham o dever de cuidar sobre os arquivos.

Nossa busca pelos arquivos e documentos,²⁶ sobre os objetos de nossa pesquisa nas instituições do Ministério da Cultura em Angola nos fizeram ver essa polaridade, apresentada em duas realidades. De um lado, existe uma certa produção arquivista sobre o Porto do Mpinda, mesmo que de forma ínfima, que precisa ser ampliada tanto em quantidade quanto em qualidade

Do outro lado, é ensurdecido e até incompreensível que no mapeamento que tentamos realizar, não encontramos materiais relevantes ou uma documentação plausível, cuidada e legítima sobre a Ponta de Padrão, é quase inexistente, como mostra a catalogação²⁷ de 2018. Vemos que há uma dissociação entre o que se exprime na oralidade dos povos locais e a escrita institucionalizada e político partidária, ou seja, entre o institucional e o popular verbalizado,²⁸ e, também, entre o conhecimento materializado (institucional) e o vivido localmente.²⁹ Neste quadro, o historiador vislumbra novas possibilidades de fontes e, por isso, assumimos apresentar um estudo que trouxesse essa possibilidade, sendo um demarcador sobre estes lugares e trazendo perspectivas e explicações outras (HAMILTON, 2008).

Em dada altura da nossa pesquisa nos deparamos com outros formatos de documentos e de arquivos, distante dos centros arquivísticos estatais ou institucionais: “documentos encontrados em acervos pessoais, em pessoas particulares singulares,”³⁰ e, muitas vezes, em armários ou gavetas de uma igreja local, do Soyo, que se apresentam

²⁶ Os documentos orgânicos produzidos a partir das atividades que os geraram apresentam-se como registros probatórios das ações e transações, ou seja, documento é uma “unidade de registro de informações, qualquer que seja o suporte ou formato”. E também se pode consultar o link: <http://arquivos.uff.br/glossario-de-terminologia-arquivistica/>, acessado em 15 de outubro de 2019. (VENTURA, 2018, p. 25).

²⁷ Realizada pelo Instituto Nacional do Patrimônio Cultural do Ministério da Cultura de Angola (2018) em alusão às comemorações do 40º aniversário da independência nacional (Patrimônio Histórico Cultural Classificado, catalogação (2015).

²⁸ Podemos formular uma questão, quando nos deparamos com a continuidade e preservação histórica da Ponta de Padrão pelos populares: por que tais crenças eram (são) mantidas, como se encaixavam no restante do sistema de valores dessas comunidades [...] e por que mudaram ou não mudaram? (HOBSBAWM, 1998, p. 230).

²⁹ As tradições são armazenadas no corpo, por meio de vários métodos mnemônicos, e são transmitidas ao vivo no aqui e agora, para uma audiência real. Formas legadas, vindas do passado, são vivenciadas como presentes. (TAYLOR, 2013, p. 54).

³⁰ Estes e muitos deles manifestaram preocupação em (re)escrever a história de sua região e sobre seu legado histórico, mas desconhecendo as bases científicas e critérios que poderiam validar o que recolhiam, ouviam e recebiam dos ancestrais, dos régulos, dos anciãos e dos *bakúlu*. Ou seja, na África e entre os bantu do norte de Angola em particular, não se pode olvidar e nem negligenciar a existência do Bakulocentrismo (tomado da palavra bakulutu – ou seja, mais velhos/anciãos) (MILANDO, 2013, p.28).

como resultados de entrevistas de pessoas que sempre tiveram a preocupação registrar o que consideravam importante para a preservação da história local e, comumente, do seu patrimônio histórico-cultural. Estes documentos apresentam algumas insuficiências e imprecisões naquilo que a ciência convencional, eurocentrada e hegemônica determina como padrão para de originalidade, fiabilidade e confiabilidade científica e acadêmica.

Tais documentos são de variados tipos e consideramos que neles se encontram não elementos subversivos, mas uma contrabalança, uma forma de narrar e preservar, uma manifesta preocupação com a sua história e a sua memória, ou como afirma Zemon Davis (2001, p. 33): “eles relatavam com toda - verdade e lealdade”.

Nesses arquivos e documentos não oficiais pudemos constatar que, devido sua autoria e à forma de sua produção, faltavam elementos como a identificação do local das entrevistas, sua duração e as datas,³¹ ou seja, não se teve atenção aos aspectos externos como o ambiente cultural, social e geográfico.

Na perspectiva de que nos falam Alexandre (2014, p. 115) e Davis (2001, p. 42) pudemos verificar que muitos dos depoimentos não estão discriminados e este procedimento tornava difícil as nossas análises, no sentido de distribuímos a cada um dos entrevistados as ideias concretas da forma como se apresentavam nos documentos. Felizmente, muitos desses traziam identificados, ao menos, o nome e/ou as identificações, quer do entrevistador quer dos entrevistados. Optamos, assim, por reproduzi-los da maneira com que nos permitiam, atendendo à linguagem e ao modo como os fatos eram narrados. Já a segunda fase foi bem mais detalhada porque foi elaborada por nós em interação com os sujeitos entrevistados (Quadro 1)

Também pudemos constatar que os referidos documentos não estão circunscritos ao uso de alguns indicadores de legitimidade e de processamento da informação para o seu registro mas, independentemente disso, achamos terem seu valor para a pesquisa historiográfica pois a forma não invalida o conteúdo. Por outro lado, consideramos que a nossa escrita não pretende legitimar os métodos acadêmicos e científicos mas compreender essas memórias e arquivos como forma de manifestação, significativa, para apoiar nossas pesquisas. Deste modo, foram criadas formas outras de arquivos que, por sua pertinência histórica, merecem ser validadas e aceitas como fontes.

³¹ Supomos serem registros da década de 1990, período de relativa calma e dos adventos da paz, após os acordos de Bicesse (1991), que deram lugar ao cessar fogo entre o exército do governo angolano do MPLA e as forças militares da UNITA, antes da guerra civil (1992) no Soyo.

Porém, as ideias de Fage (2009, p, 22) e Stoler (2009, p. 19) nos inspiraram para, em nossa pesquisa de campo, ir além da matriz disciplinar historiográfica, já que esse período de investigação nos levou à busca de novas fontes, partindo de um questionamento fundado nos diferentes silenciamentos sobre os objetos de nossas análises. Assim, ao amparo de Buck-Morss (2013) percebemos a importância de também olhar para o que o campo nos oferece e, no nosso caso, olhar para uma vasta gama de possibilidades não oficiais e nem legitimadas - prestamos mais atenção às invisibilidades e nos habilitamos a novas leituras.

Percebemos que após a independência e pela exiguidade de pessoas formadas na área, muitos arquivos foram queimados e postos à mercê de qualquer fatalidade, o que provocou a perda de vários documentos. Conforme H. M, em depoimentos no 26 de fevereiro de 2019). Entendemos, no entanto, que estas instituições quase não se abrem aos pesquisadores jovens nacionais. Reconhecemos, neste sentido, as dificuldades relacionadas ao trabalho com os arquivos sobre o patrimônio e as vivências e realidades que o tempo pode ter relegado ao esquecimento. Tal realidade nos motivou. ainda mais, a dar nossa contribuição para erguer e postular a afirmação de nossa identidade cultural africana e angolana, não podendo apagar a memória do nosso próprio passado (PINTO, 2012, p. 18), mas reconstruí-la e torná-la dialógica com a modernidade e as novas gerações.

Essa imersão também busou valorizar a da oralidade o que, em última instância, nos permitiu aprender aprender com os técnicos e as pessoas ligadas às instituições arquivistas e patrimoniais, bem como as do município do Soyo. Também buscamos contemplar cidadãos na localidade do Soyo, considerando relevante esta forma de comunicação. Assim, a âncora na oralidade, pode não figurar de forma profunda na presente pesquisa mas foi indubitável sua importância (MILANDO, 2013, p. 33).

Como vimos dizendo, nossa primeira experiência de pesquisa sobre os arquivos deu-se com a imersão no Arquivo Nacional de Angola (ANA), realizada sob dois prismas: leituras na biblioteca e busca e leitura dos códices. Para otimizar ao máximo o tempo procurávamos sempre ser dos primeiros a chegar e último a abandonar a sala de leituras. O primeiro momento marcou as buscas na literatura existente a partir da biblioteca da instituição, com atividades que envolviam leitura e anotações (Fig. 1) que implicavam copiar um número imenso de materiais. Exauridos os documentos existentes, nos deparamos com um certo vazio de informações sobre a Ponta do Padrão e o Porto do

Mpinda, já que encontramos apenas correspondências e despachos do governo de distrito do Kongo, os ofícios de Angola referentes ao século XIX, onde se destaca o nome de Santo Antônio do Zaire em referência à cidade do Soyo, e surge o termo Padrão.

Figura 1 -.Consulta sobre os arquivos e documentos no ANA

Trabalho de consulta e leitura na sala de leituras da Biblioteca do ANA

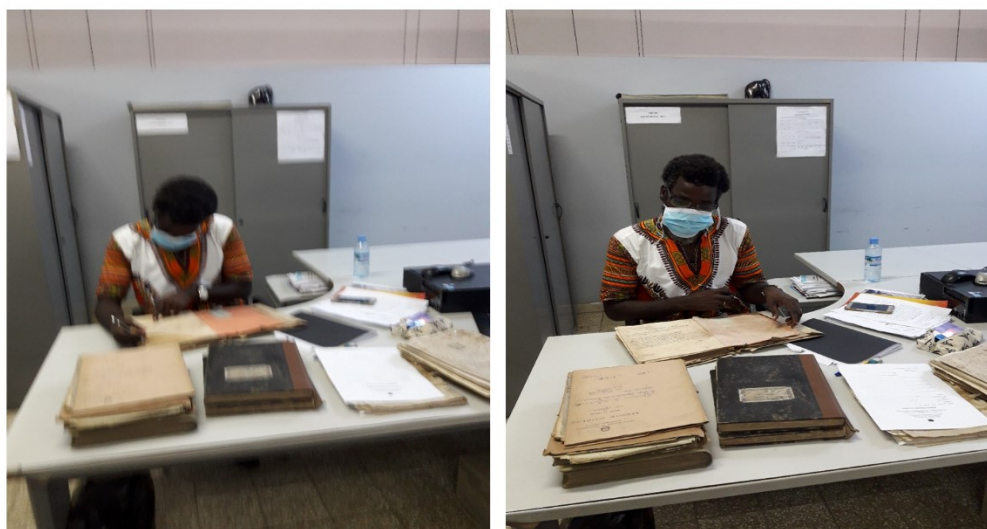


Fonte: Créditos e montagem, fevereiro/março de 2019.

O material consultado foi de extrema importância para a escrita da história de Angola e abarcou fontes impressas dos arquivos de Angola e fontes Secundárias e bibliográficas. Num segundo momento trabalhamos com os códices (FIG.2).

Figura 2 - Consultando os Códices no ANA

Trabalho de consulta nos Códices



Fonte: Créditos e montagem do pesquisador. 2019.

Nosso trabalho pelos arquivos nos permitiu também perceber o estado em que se encontram vários documentos assim como a entender a importância que se lhes é atribuída. Desta feita e segundo o responsável pelo setor, “os códices se constituem no núcleo mais precioso que o ANA possui, hoje requerem mais cuidados dado o seu estado avançado de desgaste pelo tempo e por a instituição não se munir ainda de melhores condições para a sua preservação e conservação ou até mesmo digitalização” (J. S. depoimento, 26 de fevereiro de 2019).

Seguimos buscando por vestígios sobre a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda e, assim, tivemos que trabalhar no Instituto Nacional de Patrimônio Cultural, onde nos limitamos ao Departamento de Patrimônio Imóvel buscando selecionar os documentos que poderiam nos auxiliar a entender os caminhos tomados para a edificação do patrimônio cultural em Angola. Pudemos, ainda, constatar que o próprio edifício onde a instituição funciona foi restaurada sendo, também, um bem classificado pelo Estado angolano como patrimônio histórico e cultural e que faz parte de uma zona histórico-cultural da baixa de Luanda (FIG. 3).

Figura 3 - Placa sobre a Restauração e Classificação do INPC

Placas que representam a restauração e a classificação do edifício do INPC



Fonte: Montagem do pesquisador, fevereiro/março de 2019.

Na última etapa de pesquisa de campo, nossa interação e contato com os arquivos do Museu Nacional da Escravatura³² ocorreu em setembro de 2021, após a

³² O Museu da Escravatura em Luanda era uma antiga capela dos onde se batizavam os escravizados antes de sua partida para os barcos e serem enviados, como em muitos casos para Brasil. Disponível em:

abertura das fronteiras nacionais e por um período que antecede o término da cerca sanitária da província de Luanda. Esta instituição possui um grande número de documentos mas pouco ou nada oferece de suporte para uma pesquisa pois, segundo a responsável a salubridade destruiu parte dos acervos devido à proximidade do edifício com o mar (FIG. 4) e, com isto, muitos documentos foram retirados até se criarem condições adequadas para a sua conservação e manuseio

Figura 4 - Momentos da visita e pesquisa no Museu Nacional da escravatura



Fonte: Arquivos do pesquisador, 2021

Este fato nos obrigou a aprender a perscrutar e pesquisar nas ausências e nas entrelinhas dos arquivos para se pensar sobre o tráfico negreiro e suas consequências nas ações desenvolvidas, como por exemplo no porto do Mpinda. Tal situação – igual a do pesquisador que procura farejar o discurso dos africanos nos documentos redigidos pelos seus adversários - faz lembrar a de uma pessoa que assiste a uma conversa telefônica alheia e que, nestas condições, não ouve o que diz o interlocutor distante, mas pode imaginá-lo a partir do que diz a pessoa que está ao seu lado (LIENHARD, 2005, p. 75). Ou seja, era fundamental nossa capacidade de interpretar os silêncios existentes nos documentos.

Depois de Luanda e como aconteceu quase durante todas as fases de pesquisa de campo, fizemos uma espécie de digressão até as terras do Soyo, cujo contexto se exprime na sua oralidade e memórias discursivas. A pesquisa no município do Soyo teve também, como foco perscrutar, através de diversos diálogos formais e não formais, diversas vozes e opiniões da região, por ser o local onde estão situados os bens patrimoniais da Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda, por entendermos que entre seus habitantes existem os guardiões de saberes acumulados com o tempo, com os quais poderíamos aprender um pouco mais sobre esses dois patrimônios, enquanto lugares de memórias que perpassam o tempo. Foi fundamental nos atermos ao que se recomendou no I simpósio sobre cultura

nacional sobre a tradição oral:³³ assim, em termos patrimoniais, faz-se necessário considerar três áreas distintas da tradição oral:

- a) a da técnica, porquanto a tradição oral peculiar de um determinado estado de desenvolvimento dos povos, caracterizado pela fala, da transmissão das vivências de geração em geração, o nosso povo desenvolveu técnicas específicas e esta área deverá ser objeto de investigação no campo da arte literária;
- b) do seu veículo, pois a tradição oral será objeto de investigação no domínio da linguística histórica pois que, através da análise e estudos destas línguas, poder-se-á fazer um estudo diacrónico das mesmas;
- c) a do seu conteúdo, já que a tradição oral será neste domínio objeto de investigação histórica (angola, 1984, p. 54).

Embora pudéssemos nos apropriar de algumas técnicas recorrentes da história oral e da antropologia, foi sempre uma preocupação estarmos atentos às performances comunicativas manifestadas por estes sujeitos, já que nas suas intervenções

eles mostram também o modo como essas populações organizam os seus conhecimentos e a forma como os veiculam; esse saber é, muitas vezes, desvirtuado quando se está em ambiente amplamente modernizado e diferente do seu (COELHO, 2010, p. 68).

E, também tivemos a necessidade de um diálogo e visita de cortesia às entidades que no município velam por questões da Educação e da Cultura no Soyo. Já que ouvir destes a opinião que têm sobre a temática e seus interesses era para nós de suma estratégia argumentativa.

³³ Sobre isto o autor informa que, no decorrer de suas pesquisas, teve o pressentimento que as narrativas à primeira vista, parecem rebeldes contra a lógica científica e que “[...] com o tempo, descobrimos que estes repertórios submetidos a uma série de análises com um método próprio ainda são ricos como fontes históricas” (BATSIKAMA, 2010, p. 156).

Figura 5 - Visita de cortesia e encontro com os responsáveis municipais da(s) seções municipais da Cultura, Organização, Juventude e Desportos (a esquerda) e o da Educação (a direita)

Conversa com os responsáveis das seções municipais



Fonte: Montagem do pesquisador, abril/maio de 2019.

Outrossim, dispomos de uma série de argumentos contra a interpretação individual se pensarmos que o material coletado está imbricado na experiência de vida de nossos primeiros interlocutores, sendo um dos primeiros o responsável pelo setor da educação e que também serviu de guia durante toda nossa estadia no Soyo. Já o outro era o responsável pelo setor da cultura, turismo, organização e juventude e desporto (FIG. 5). Ao nos reunirmos, no gabinete do responsável pela cultura, que prontamente nos acomodou, deixamos claro que o que nos levou a solicitar as entrevistas foi por considerá-los referências no município e, também, pela vasta experiência de vida como cidadãos e nativos, bem como pelas preocupações que veem apresentado sobre o conhecimento e divulgação da cultura local e do seu patrimônio histórico cultural.

Com a questão colocada, o anfitrião tomou da palavra e, enquanto falava, íamos anotando e, na medida que narrava a histórica dos lugares, juntava sobre suas memórias suas próprias experiências e, sempre que podia, num modo exclamativo, recorria ao outro interlocutor para corroborar uma prática ou evento que ambos tinham vivenciado na sua infância ou mocidade. Deste modo destacou que estes lugares têm dois significados: “primeiro, o de reconhecimento dos lugares das gentes locais pelos portugueses e o segundo momento, simboliza o início da colonização ainda que não efetivo” (J. G. T, entrevistado, março de 2019).

Durante as entrevistas ficou visível a valorização das experiências de vida que ambos reportavam e que, quanto mais os questionávamos, mais convergiam em suas

narrativas, com poucas divergências. Assim mostramos quão fundamental é cada vez mais a valorização das tradições orais, que se situam numa linha tênue as separam da história oral, levando-nos na ideia de Pelegrini (2009, p. 17), para quem estes constituem os “saberes e ofícios mais caros aos membros da comunidade onde essas pessoas vivem [e] favorecerão a conservação das memórias e histórias locais”.

Embora se diga que uma entrevista diz respeito a duas pessoas olhando uma para a outra - o observado nos observa, geralmente aqueles são mais perspicazes do que nós, pois nos julgam a partir de nossa linguagem corporal e de comportamentos dos quais não estamos sequer conscientes (PORTELLI, 2016, p. 35). O que vale dizer que nos assentamos numa forma de pensar as metodologias decoloniais, para podermos apreender o máximo de informações e saberes do lugar, dos sujeitos, do fenômeno e das coisas, encetando uma relação relação eu-tu e não de sujeito-objeto (FRANÇA, 2020, p. 83-84), (FIG. 5). Desta maneira, os nossos sujeitos sempre estiveram conosco, nos elucidando e nos orientando durante toda a pesquisa no campo. E, por isso, pesquisar sobre o patrimônio histórico e cultural, particularmente no Soyo, mesmo com determinados percalços, iguala-se ao “espetáculo da busca, com seus sucessos e reveses, [que]raramente entedia. É o tudo pronto que espalha o gelo e o tédio” (BLOCH, 2001, p. 83) A referência significa um exemplo claro de que nossa experiência no campo de pesquisa não é um caso isolado:

Neste sentido, para este trabalho, tínhamos perspectivado algumas entrevistas abertas, com carácter simplesmente complementar para conferir uma visão real [...] e para apurar dados pouco conhecidos e que não constam dos registos históricos. [...]. Para o confronto de informações orais, [...] (CAPOCO, 2013, p. 19).

Diferente desta etapa derradeira, há que reter um momento da realização da nossa pesquisa de campo que nos marcou significativamente. Talvez o que tenha ajudado na nossa primeira ida ao Soyo foi o fato de ter nossos progenitores origem nas terras do Soyo e, desta forma, nossos entrevistados nos reconhecerem como parte deles, como membro de sua coletividade e sociedade pois enquanto decorreriam os diálogos as proximidades evidenciavam-se, e essas experiências geram simpatia e, ainda mais importante, empatia, o que nos transforma e nos modifica.

Chegamos à ilha ou Ponta do Padrão no dia seguinte os moradores nos receberam e nos indicaram ou reencaminharam para as autoridades locais. Estes, por sua vez, nos orientaram que aguardássemos pelo soba e seus conselheiros. Então, fomos nos apresentando e citando nossas famílias, origens e genealogias dando a perceber não era

apenas um intruso, mas um filho cujos ascendentes são originários do Soyo e que os conheciam. Um deles chegou a mencionar meu pai como um amigo/irmão de infância e juventude, contando-nos suas peripécias e aventuras daquela época. Daí que o olhar que tinham sobre o pesquisador e entrevistador se deslocou para filho que tem interesse nas suas raízes

Isso ficou ainda mais notório quando o Soba chegou e logo deu de cara conosco e, principalmente quando o guia (que era meu irmão mais velho), surpreendido, exclamou: “óhhh... Nkazi...! Nkiama wizdi vanga ku shimo? Yai divata dyetu mpé...³⁴”. Essa proximidade nos deu a devida autorização e as boas-vindas para podermos adentrar e visitar o Padrão conforme os rituais do local.

Enquanto visitávamos os lugares e interagíamos com as pessoas³⁵ tivemos a sensação de estarmos a vivenciar uma relação de mão dupla, de se ser observador e ao mesmo tempo de ser observado, mesmo que de forma inconsciente. Essa interação e a sensação transmitida foi se quebrando e transformada a partir do momento em que o mundo passou a enfrentar um perigo que surgiu com a pandemia.

1.6 A corpo-oralidade na entrevista - entre entraves e desafios no contexto da pesquisa

Quando mundo viu-se à volta com o surto da pandemia da Covid-19, do vírus SARS-COV2, o governo angolano, decretou o Estado de Emergência que se iniciou às 00h00m do dia 27 de março de 2020, com o consequente fechamento das fronteiras a partir do Decreto Presidencial n.º 81/20, de 25 de março. Por força de três prorrogações - pelos decretos presidenciais n.º 97/20, de 9 de abril, n.º 120/20, de 24 de abril e pelo decreto n.º 128/20, de 8 de maio, esta situação prolongou-se até às 23h59m do dia 25 de maio quando passou a vigorar o Estado de Calamidade Pública em Angola, decretado pelo Presidente da República através do Decreto Presidencial n.º 142/20, de 25 de maio de 2020.

Entre junho de 2020 e setembro de 2021, cortou-se a ligação aérea entre Angola e Brasil, permitindo-se apenas alguns vôos humanitários. Em função desta situação, nosso trabalho viu-se estagnado, também por conta das inúmeras dificuldades indicadas acima,

³⁴ Tradução nossa: “Óhh...tio... o que viestes cá fazer nesta ilha? O que te traz por estas ilhas? Essa é nossa terra/aldeia também....”

³⁵ Como considera Elias (2011, p. 29) em *Processo Civilizador*, honnêtes gens, ou seja, gente do bem.

que não nos permitiram ter tempo suficiente para trabalhar sobre muitos dos dados e informações obtidas do campo de pesquisa. Só muito recentemente, e após a evolução no combate e controle da situação da Covid-19, com a ampliação das doses de vacinas, é que se autorizou a entrada e saída de cidadãos angolanos do território nacional e de igual modo, o estabelecimento regular dos vôos entre os dois países permitindo a nossa vinda para dar prosseguimento ao nosso plano de formação e à finalização da tese.

Durante a pesquisa e os trabalhos de campo havíamos de ter o cuidado, tendo em conta, também, a realidade político ideológico de Angola, em como nos apresentar diante das instituições e dos nossos interlocutores e colaboradores, pois, se assim não o fizéssemos poderíamos não ter uma visão real do contexto e, talvez, nunca nos permitiriam o acesso a várias informações. Portanto tivemos sempre em mente nos comportarmos como pesquisadores e aprendentes neutros.

Temos de assinalar que no decurso dos nossos trabalhos de campo, após o exame de qualificação, nos propusemos a realizar entrevistas não só com os cidadãos do município mas, e sobretudo, com os mais velhos, sobas e anciãos que por sua longa experiência de vida nos transmitiriam e nos ensinariam sobre os sentidos e significados da ponta do Padrão e do Porto do Mpinda. Esta nossa pretensão esbarrou em dois obstáculos: o primeiro sempre prendeu à inacessibilidade ou disponibilidade dos sobas e anciãos para cederem seu tempo para as entrevistas. Isto ocorria por já terem vivenciado, durante a colonização e mesmo no tempo do monopartidarismo, muitos que davam informações, ainda que fosse para pesquisadores ou organismos estranhos ao poder, eram mortos ou aprisionados, o que fez com que muitos tivessem receio em dar entrevistas ou participar de uma pesquisa. Na verdade foi necessária muita negociação, para nos introduzirmos entre a população ainda que tivéssemos contado com a sorte de alguém nos conhecer.

Num segundo momento, a epidemia da Covid-19 transformou-se no primeiro obstáculo já que, pela elevada idade, nossos futuros entrevistados passaram a fazer parte do grupo de risco.

Tudo isto fez com que abandonássemos nossos critérios pré-estabelecidos e fôssemos ao encontro de todas as possibilidades que o terreno nos oferecia, propondo-nos a ouvir quem quisesse discorrer sobre os nossos objetos, desde que tivessem certo interesse sobre o tema ou saberes relacionados ao patrimônio histórico e cultural local. Assim, dentre vários candidatos ficamos com quatro selecionados aleatoriamente.

Tendo que rever nossas opções e técnicas selecionamos alguns dos nossos estudantes, os treinamos e os preparamos para que realizassem as entrevistas, mediante envio da carta de autorização e de livre consentimento e das perguntas que faziam parte do roteiro. As entrevistas eram enviadas por escrito ou mesmo gravadas via Whatsapp, Messenger ou por e-mail e fazíamos as devidas transcrições. Deste modo, o recurso às Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC's) e, principalmente, às redes sociais como o facebook e o whatsapp mostraram-se imprescindíveis e foi sobre esta metodologia que trabalhamos e fundamentamos muitas das nossas questões.

Assim nossos estudantes participariam das entrevistas como semi-pesquisadores. De início, os que deveriam participar, tendo em conta suas idades, trajetórias de vida e ligação com os bens patrimoniais não puderam fazê-lo por estarem no grupo de pessoas com comorbidade daí termos, mais uma vez, de nos adaptarmos e optarmos por entrevistar pessoas com determinada idoneidade e que se predispusessem a colaborar para, juntos, construirmos as narrativas e o conhecimento sobre a ponta de Padrão e o Porto do Mpinda. As entrevistas não obedeceram a nenhum calendário ou planejamento mas dependeram, sempre, da disponibilidade e vontade dos nossos interlocutores, ou seja, de quem quisesse participar atendendo à situação pandêmica que se vivia. No quadro abaixo (Quadro 1) estão apresentados tanto os sujeitos que participaram das entrevistas quanto aqueles que se negaram a gravar mas prestaram seus depoimentos:

Quadro 1 Sujeitos entrevistados e/ou que tenham dado determinado depoimento relativo ao objeto da pesquisa

Nº de ordem	Intervenientes ³⁶		Abreviatura	Local
	Entrevistador	Entrevistado (s)		
01	L. B./E. C 2	Lourenço Luís	L. L.	Soyo
02	F. V./E. C. 1	Martins Fiti	M. F.	Soyo
03	F. V./E. C. 1	António Pedro Maria	A. P. M.	Soyo
04	F. V./E. C. 1	Dyassonama	Dya	Soyo
05	Pesquisador	Leonildo Sousa ³⁷	L. S.	Luanda
06	Pesquisador	Camilo Afonso	C. A	Luanda
07	Pesquisador	José Gonçalo Teresa ³⁸	J. G. T.	Soyo

³⁶ Usaremos as iniciais E.C. (entrevistadores co-adjuvantes) em vez de seus nomes. Assim nos co-djuvaram e auxiliaram nessa empreitada Faustino Vemba (F.V./E. C 1) e Luís Baza (L.B./E. C. 2). E, também no texto faremos uso das abreviaturas ou iniciais dos nomes para os entrevistados.

³⁷ Chefe do Departamento do Patrimônio material do INPC/Mincult.

³⁸ Chefe da secção municipal de Cultura, Organização, Juventude e Desportos

08	Pesquisador	Casimiro Delfina ³⁹	C. D.	Soyo
09	Pesquisador	Honoré Mbunga ⁴⁰	H. M	Luanda
10	Pesquisador	Januário da Silva ⁴¹	J. S.	

Fonte: Elaboração do pesquisador, 2021

Quanto aos nossos interlocutores, não partimos de uma seleção prévia, mas buscamos aqueles disponíveis, seja pelas plataformas digitais, seja por intermédio de estudantes que vêm trabalhando conosco sobre estas temáticas para que realizassem parte das pesquisas de campo, ou seja, de algumas entrevistas. Também trabalhamos pessoas ligadas às universidades, que mostravam vontade de dialogarm sobre os objetos de nossa pesquisa. Diferentemente da ideia inicial, e como Abranches (1991) havia feito na década de 90, não apenas recorremos às memórias que se têm sobre esses lugares a partir de eruditos tradicionais mas, também, nos apossamos de concepções atuais que reverberam no pensamento das populações locais. Consideramos que estas narrativas contribuíram para que nosso olhar pudesse se distanciar das abordagens anteriores para melhor entendermos o contexto de significância cultural na qual se produzem os bens patrimoniais do Soyo.

Gostaríamos de ter contado com especialistas na arte de contar, narrar histórias e memórias, os Inabanzas ou “homens de memória” (PARKER; RATHBONE, 2016, p. 73), o mesmo que griot, que poderiam partilhar seus saberes sobre a ponta do Padrão e o Porto do Mpinda mas não pudemos realizar essas escutas como planejadas.

Nossa intenção, na verdade, era de recolher mais subsídios dos nossos interlocutores, através de seus relatos e na medida que se sentissem livres em falar ou expressar suas ideias, opiniões, vivências e saberes sem se sentirem limitados pelas questões a eles colocadas ou por questões adversas à pesquisa.

Ficou claro que a demarcação temporal teve um papel importante pois, como confirma Nascimento (2020, p. 40) que “não é uma temporalidade estabelecida aleatoriamente [e] representa um marco importante da periodização da história angolana. Ou seja, durante nossos diálogos - não gravados mas apenas registrados - e entrevistas com nossos vários interlocutores, vimos e sentimos que eles “transmitiram tanto afetos

³⁹ Chefe da secção municipal da Educação e que nos serviu de guia

⁴⁰ Responsável do Departamento de Investigação do ANA

⁴¹ Departamento de Departamento de investigação, setor dos Códices do ANA

quanto representações, tanto impressões fugazes, irrefletidas, quanto fatos declarados como assegura Didi-Huberman (2013, p. 122)

As entrevistas não podem ser vistas como simples ilustrações ou apêndices sem relação com as diferentes abordagens, mas como argumentos válidos para demonstrar e permitir determinado posicionamento sobre os bens patrimoniais locais já que através delas tivemos a intenção de estabelecer diálogos com os diversos autores presentes neste trabalho.

Sabe-se, porém, que uma narrativa realizada por pessoas de mais idade, tende a mesclar experiências de vida com os relatos à volta do assunto o que, em boa parte, não ocorreu com os nossos interlocutores. As gerações anteriores, mais adaptadas à oralidade, sempre confundem muitos aspetos do objeto com suas experiências de vida, Já as gerações mais recentes tendem a partilhar seus conhecimentos devidamente estruturados. Mesmo assim cremos que

A tradição oral, como fonte inesgotável que alimenta a memória histórica e constitui um dos fundamentos da identidade cultural nacional através da investigação, da descodificação e da publicação, em suma do tratamento patrimonial rigoroso que ela exige (ANGOLA, 1984, p. 74).

É preciso estabelecer-se um certo distanciamento, tal como ficou evidente na nossa pesquisa, entre história oral e tradição oral – sendo esta última uma forma de se estar na qual o conhecimento é transmitido pela oralidade, diante de uma fogueira ou através de contos, anedotas e ou recitação de provérbios locais. Embora em nossa pesquisa socorreu-se mais, pelas circunstâncias já apontadas, a história oral, mediante realização de entrevistas. Esse formato de uso dos conteúdos das entrevistas espraia-se por toda a tese. Pelo fato da nossa atividade de escrita não ter ficado isolada do momento da pesquisa em si, a cada etapa da nossa imersão de campo fomos fazendo anotações em nosso bloco de notas ou caderno de campo e transformando esses esboços em textos que foram incorporados ao texto.

Começamos por escolher as leis, os tratados internacionais e as convenções mais significativas. Quanto às leis locais, tentamos ter acesso a todas quanto fossem importantes para a compreensão da história do próprio patrimônio e do arquivo em Angola, assim como para a problematização dos bens patrimoniais escolhidos. A base de toda escrita funda-se nas leis criadas pelo estado angolano, desde a proclamação da independência até a atualidade, bem como outras legislações e atividades científicas como simpósios e

encontros realizadas sob os auspícios do Ministério da Cultura, colaboraram para a reflexão sobre os bens patrimoniais.

Porém, consideramos nunca ser um exercício fácil adequar a interpretação das leis à literatura existente, quer nacional ou estrangeira, a fim de criar a possibilidade de análises frutíferas e de diálogos que cruzem materiais de cunho e valor historiográfico com os produtos da tradição oral, acessados através de nossos diálogos e da escrita produzida por autores que nos antecederam e que recolheram testemunhos do que viveram ou que receberam de seus ancestrais, muitos anos ou décadas antes da realização dessa pesquisa.

Esta imersão e estas aprendizagens adquiridas nos desafios constantes de fazer pesquisa em África, nos impelem a compreender parte da realidade da África atual. Desta maneira, os capítulos que se seguem, significam, mais do que uma síntese, uma forma de enunciar as potencialidades historiográficas deste continente, buscando apresentá-lo como importante depositário de narrativas diversas para a historiografia.

Concordamos com Luís (2021, p. 12), quando afirma que nosso trabalho “consiste no cruzamento das fronteiras e na ligação de sistemas do passado humano,” porque só assim se desperta a valorização das diferentes dimensões e percepções que se pode ter sobre a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda. Deste modo nos desdobramos na busca de fontes primárias, desde arquivos e escritos antigos até os artigos em periódicos, bem como um gama de trabalhos de fim de cursos ou de pesquisas de iniciativas individuais e manuscritos. Ainda não descartamos as entrevistas, os depoimentos orais e os diálogos que se revelaram de extrema importância numa pesquisa qualitativa. As análises destes discursos demonstrou não estarem dissociados da realidade sócioeconômica e cultural atual, assim como das condições políticas e governativas em vive Angola, possibilitando a assumpção de dados e informações válidas para a prossecução dos objetivos estabelecidos.

Entendemos constituir a oralidade uma fonte importante e fascinante por não se cingir a uma sequência de fatos mas reelaboradas, a partir das experiências acumuladas dos sujeitos, significados através daquilo que sua própria memória seleciona e filtra pela linguagem. De modo que ficou patente que as culturas orais não têm um ponto único e preciso de origem, já que se encontrarão sempre similitudes entre as práticas anteriores e as atuais manifestações culturais (CASTRO, 2019, p. 89).

Frisamos que a oralidade corresponde a uma chave importante no conhecimento de práticas e manifestações, dos lugares e sítios como a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda por estarem relacionadas às temáticas ou a grupos sistematicamente deixados à margem por um tipo de classificação que atende a um conceito estrito de patrimônio cultural (BAUER & BORGES, 2018, p. 31).

Afastamo-nos de qualquer ato ou posição que coloque de parte nas as sutilezas da realidade observada e o cotidiano vivido pelos nossos sujeitos pois foram, também elas, fundamentais para a construção do entendimento do nosso objeto e para a construção de nossos argumentos.

As figuras e imagens usadas constituem, também, documentos válidos para a pesquisa histórica. Acreditamos que foram usadas com a intenção de colmatar algumas informações do texto, para poderem sinalizar aquilo que o pesquisador eventualmente não percebeu e para permitir leituras outras de potenciais leitores, críticos e pesquisadores, pois nos elucidam e nos ensinam, falam e nos encaram pelo seu olhar e pelo silêncio aparente dos nossos ouvidos.

As imagens não são simples representação de lugares que pretendemos fotografar como prova de nossas visitas a estes sítios, lugares de memória, monumentos ou bens patrimoniais mas significam que, como aponta Didi-Huberman (2013, p. 117), “a verdade não é dita com palavras (toda palavra pode mentir, toda palavra pode significar tudo e seu contrário), mas com frases”.

Ainda assim acreditamos que as fotografias, todas realizadas por nós, servem de base do nosso argumento e como testemunhos da situação de urgência por que vivem os bens patrimoniais no Soyo. Ainda assim, por estas imagens percebemos o quanto permeiam um diálogo permanente entre o sujeito da cultura e a natureza (silêncio privilegiado) (FLORES, 2018).

E, nisso, as imagens nos conduziram a novos horizontes e novos territórios da memória. A título de exemplo, ao não termos conseguido entrevistar as pessoas idosas, nos centramos em ouvir aquelas com disponibilidade e sem qualquer critério de escolhas. Do mesmo modo, ao não encontrarmos registros fotográficos ou imagéticos sobre estes lugares, tivemos de os recriar por entendermos também que “toda imagem é uma memória de memórias, um grande jardim de arquivos declaradamente vivos. Mais do que isso: uma sobrevivência, uma supervivência” (SAMAIN, 2012, p. 2)

Assim constituiu-se a propositura da tese onde após, a qualificação, tivemos de rever nossas fontes sendo, nessa fase, importante ouvirmos nossos depoentes e interlocutores sobre a temática, porque entendemos que têm determinadas narrativas e visões acerca do patrimônio e dos lugares ou sítios históricos de nossas análises e porque a vivência nos mostrou as dificuldades de captar certas sensibilidades e de as interpretar senão através e por intermédio da manifestação de vontades dos habitantes locais.

Partindo, então, da ideia de perceber o que os moradores do Soyo sabem e como consideram a valorização do Porto do Mpinda e da Ponta de Padrão, diferentemente do que muitas vezes ocorre em outras pesquisas, não queríamos negligenciar, nem colocar de parte ou distorcer as verdadeiras vozes do local. No entanto, todos os depoimentos dessa segunda fase foram gravados e transcritos e, após uma certa categorização de assuntos contidos nesses mesmo discursos, fomos redistribuindo estas falas em diversos capítulos para que, e a partir delas, pensar a nossa pesquisa e nossos objetos de investigação.

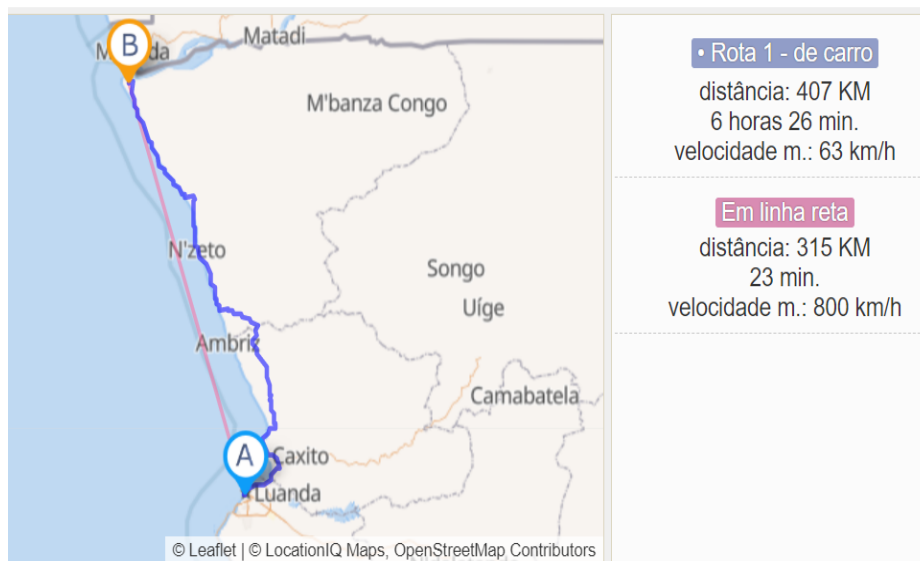
Por força da Covid-19, onde se deve destacar o isolamento e o distanciamento entre as pessoas, agravado por vários decretos presidenciais que não permitiam a livre circulação de pessoas e bens e pelo fato de Cabinda não possuir ligação terrestre com o resto do território nacional, nossa ida ao Soyo ficou cada vez mais difícil. Deste modo, foi necessário realizar a pesquisa de modo triangular, ligando sempre as províncias de Cabinda com Luanda e de Luanda para o Zaire (Soyo), (FIG. 6) sendo o regresso sendo realizado através de um percurso inverso, ou seja, de Soyo (Zaire) para Luanda e de Luanda para Cabinda,⁴² o que demandava uma grande logística.

Quem desejasse deslocar-se de Luanda à cidade do Zoyo poderia utilizar duas vias, nomeadamente rodoviária e aérea. A estrada que liga Luanda ao -Soyo encontra-se completamente asfaltada e o tempo de viagem é de 5 horas, passando pela província do Bengo, daí para o município do Nzeto e a partir deste ponto, atravessando o município do Tomboco, existe uma autoestrada que leva até a vila do Soyo⁴³.

⁴² Distâncias entre cidades. Disponível em: <http://www.distanciascidades.com/distancia-cabinda-luanda-22160.html>, acessado em 14 de janeiro de 2022.

⁴³ Documento oficial do Governo da Província do Zaire, elaborado pelo Gabinete Provincial da Cultura, Turismo, Juventude e Desportos sobre Recursos Culturais e Turísticos da Província do Zaire (Zaire, s/d, p. 2)

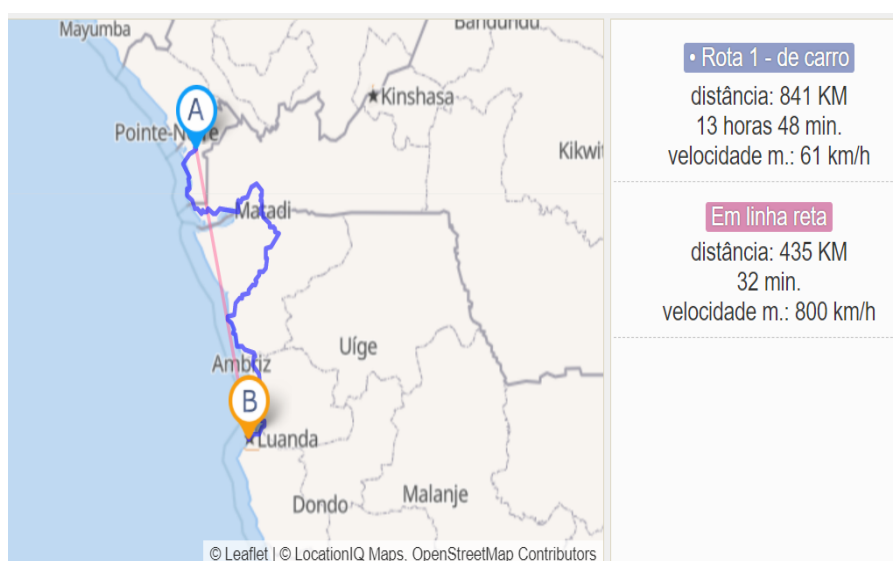
Figura 6 - Cálculo da distância percorrida entre Luanda a Soyo



Fonte: <http://www.distanciascidades.com/pesquisa/>.

Assim era necessário percorrer, por avião, uma distância estimada de 382 km entre as cidades de Cabinda e Luanda (FIG. 7). Já a trajetória de Luanda para Soyo, feita por via terrestre, era de 407 km, em um tempo total de 6h26. Tudo isso para demonstrar a logística empreendida para se realizar a pesquisa em Angola, as dificuldades de acesso e de movimentação. Por outro lado, estando em Angola, tínhamos que cumprir as obrigações profissionais, isto é dar aulas, orientar trabalhos de fim de curso e acompanhar pesquisas ou práticas docentes, entre outras demandas laborais.

Figura 7- Cálculo da distância percorrida entre Cabinda a Luanda



Fonte: <http://www.distanciascidades.com/pesquisa/>.

A pandemia vivida pelo mundo impôs-nos uma readaptação e um ajuste na metodologia do nosso trabalho de pesquisa. Nessa metodologia com abordagem sobre o cotidiano levou-nos a criar outros cenários para a recolha de informações e a trabalhar com os sujeitos disponíveis para a pesquisa já que “a prática científica compreende tanto a construção e a investigação de conceitos abstratos como a investigação sobre as condições de vida reais e particulares” (JORGE, 1998, p. 17).

Queremos também, enfatizar que muitos dos termos e conceitos das línguas faladas localmente de que fizemos uso encontram-se listados em uma espécie de pequeno glossário que achamos ser de utilidade na leitura do texto ou para futuras consultas.

As entrevistas mostraram-se fundamentais pois, ainda que não tenham sido suficientemente exploradas para obter informações que não constam nos documentos oficiais, foram necessárias porque a partir delas captamos sentidos e observamos ressonâncias, o que nos permitiu compreender a visão e os sentidos construídos pelos nossos interlocutores em torno da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda. Aprendemos que de acordo com a forma como enxergamos, nossas fontes serão sempre insuficientes e nelas as respostas nunca serão dadas como definitivas e, por isso, independentemente de sua robustez ou não, fontes precisam ser reavaliadas e reanalisadas em função dos objetivos que almejamos alcançar e também da pesquisa no geral.

Resta-nos a feliz memória de afirmar que tivemos acesso a um variado e diversificado acervo e fontes para a pesquisa e nos servimos de uma vasta metodologia e de técnicas, não obstante as diversas dificuldades. As fontes e os documentos advieram de múltiplos lugares e foram adquiridos de diversas formas. Não obstante, não tivemos acesso a tudo que gostaríamos e o relatório que apresento, talvez, não seja exaustivo, tal como muitos sugeririam. Mas, e nas condições possíveis ei-la aqui, com todas as imperfeições, uma tese construída por uma mas também diversas mãos, uma tese possível nestes contextos e nessa realidade.

1.7 Configuração e distribuição dos capítulos

A presente tese ficou composta, além dos elementos pré e pós textuais, referências bibliográficas e anexos, por 4 capítulos, introdução e considerações finais. O conjunto desses capítulos só pode ser entendido numa perspectiva que abarca a longa duração e a globalidade dos seus objetos analisados por viés de múltiplos contextos

permitindo, assim, o estabelecimento de um diálogo permanente com a história do tempo presente. Estes fluxos globais nos quais nos inserimos também configuram a análise da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda numa discussão possível da história global, por se considerarmos que estes patrimônios são, cada vez mais, não apenas nacionais, mas parte de um patrimônio transnacional que compõe o Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade.

A Introdução focaliza os argumentos que nos levaram à pesquisa e ao presente estudo, desde os elementos vivenciais e pessoais, até nossas motivações e desafios da carreira, todos imbricados na maneira como expressamos esse conjunto de ideias. Ademais foi necessário apresentar, também, a caracterização do objeto e as escolhas teóricas, definidas mais pelo recorte sul global da pesquisa, a delimitação contextual e as bases da escrita.

Ademais tratamos do acesso à documentação e às instituições públicas que lidam com o arquivo angolano, definido a partir da realidade e nos contextos da pesquisa, dos recursos e das técnicas usadas para que pudéssemos realizar a pesquisa nas instituições angolanas, suas contrariedades, possibilidades e desafios e a busca pelos documentos e outras formas de arquivos.

Apresenta, ainda, o percurso das deslocções da memória local, permitindo-se aprender sobre as narrativas existentes em torno dos objetos tomados como patrimônio cultural e estabelecendo o diálogo entre os depoimentos, as teorias existentes, o uso das imagens como suporte da pesquisa histórica, bem como por uma hermenêutica e uma crítica aos diferentes enunciados, arquivos e documentos a que tivemos acesso.

O primeiro capítulo, trata, em torno de pensadores como Hampaté Bâ, Tati, Fanon, Hobsbawm, Bender e Azikiwe, de um tema que dá início a uma abordagem necessária: a demarcação do espaço e do local da pesquisa. Buscamos entender os compromissos assumidos na África pós-independência, particularizando a avocação à independência nacional de Angola, cuja realidade histórica ficará marcada pela guerra civil e, posteriormente, a conquista definitiva da paz (2002) que tem permitido repensar as narrativas sobre sua história. Destacamos a província do Zaire, como conjunto macro etnolinguístico, de onde escolhemos o município do Soyo onde encontramos a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, pela potencialidade histórica que apresenta, mas tomado por silenciamentos quando da edificação do Estado-nação angolano. Buscamos, neste sentido, registrar as narrativas sobre o seu passado, suas gentes e seus lugares de memória

e pertencimento que confrontam a narrativa colonial e o do pós-independência. Por isso, assumimos a África como um *locus* de onde emanam, também, contribuições para a história e o desenvolvimento da humanidade.

Neste capítulo, grosso modo, lidamos com os meandros da gênese do nacionalismo angolano e da tomada de consciência que levou muitos dos cidadãos e compatriotas a aderirem às lutas de libertação nacional. Mesmo diante das controvérsias, a república foi implantada, embora não tenha sido feita a opção – fundamental – por um pensamento negro africano, arraigado nos valores e fundamentos de ser africano e de seus valores ancestrais. Assim optou-se por uma república criada e à medida da elite crioula de Luanda e zonas urbanas. E dessa ideia de nação, engendrada pelo MPLA, forjaram-se todas as demais leis e programas sobre as políticas públicas, incluindo as leis sobre o patrimônio cultural angolano.

O capítulo torna-se, em nossa perspectiva, importante por expressar o contexto e porque só compreendendo o contexto se pode entender os fundamentos enraizados na adoção de políticas públicas culturais e patrimoniais que levaram a definições excludentes, invisibilizatórias e silenciadoras de muitos dos chamados bens patrimoniais históricos e culturais em Angola.

No segundo capítulo, Patrimônio Cultural em Angola e os Monumentos e Sítios Históricos no Soyo: A Ponta de Padrão e o Porto Do Mpinda – (In)visibilidades), contextos e narrativas, a intenção era partir das narrativas dos soyenses sobre a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda para investigar ambiguidades e semelhanças com o vasto repertório de termos e conceitos que autores como De Castro, Martins, Pellegrini, Bauer; Borges, Chuva, Altuna e Abranches nos trazem para se compreender o que significa patrimônio, numa relação indissociável entre o material, o imaterial e o natural.

Partimos da compreensão do conceito na base jurídico-legal angolana, estabelecendo paralelismos e diálogos com diferentes visões, a partir de uma historicidade bem demarcada pelo IPHAN no Brasil, sempre buscando compreender e historicizar a realidade do contexto angolano. Tentamos perceber a apropriação presente no contexto angolano sobre o patrimônio histórico e cultural, desde a nacionalização dos bens culturais pertencentes à potência colonial portuguesa para a esfera do novo ente que a partir de 1975, chamou-se de Angola. Destacando a Ponta do Padrão ou de São Jorge e o Porto do Mpinda, discutimos o patrimônio como presença de temporalidades, e tecemos as considerações sobre o seu (não)lugar na história, particularmente as suas áreas de

reserva e seus entornos, de onde emerge um sincretismo de crenças entre os akwasoyo e os asolongo. Referimo-nos, por exemplo, ao *Tambi-kya-Madiya* ou mesmo ao *Malu Ma Madia* que resultam da invocação da espiritualidade ancestral que se sincroniza com a fé católica que se impôs aos nativos e povos locais. Destacamos, igualmente, os influentes portos, como no caso do Porto do Mpinda, de onde adentrava e se expandia a fé cristã católica e, se levava para além-mar os filhos autóctones do reino do kongo e outras regiões do interior para um nunca mais regressar. Por isso, e tal como as falas de nossos interlocutores locais afirmaram, constitui o Soyo o berço do cristianismo e das expedições cristãs, assim como da colonização portuguesa na África Ocidental.

Assim, dessa historicidade apresentamos os objetos escolhidos: a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, tendo em conta as invisibilidades e os silêncios produzidos à volta dos mesmos, explicitando de que maneira estão presentes na memória dos presentes na memória dos povos dessa região, mas também como são ressignificados e apropriados no dia a dia das populações.

O terceiro capítulo, aborda a patrimonialização da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda em seus sentidos e significados como lugares de memórias e em ou de disputas. Aqui permitimos pensar em quais memórias e em quais lugares são realizadas as disputas de narrativa e, também, buscamos entender as (in)visibilidades historiográficas a partir de uma matriz do poder que define quais narrativas importam para o Estado-nação e quais patrimônios devem ser mantidos.

Questionamos os sentidos e significados e os apreendemos a partir de nossos entrevistados, captando as ressonâncias fundamentais para se perceber o alcance jurídico e legal das normas e diretrizes que permitem a patrimonialização em Angola. Partimos de uma legislação cujas insuficiências abrem espaços para a interação com as propostas trazidas pelos depoentes, assim como por vários estudos de autores como Fonseca, Pelegrini, Portelli, Dosse, Gonçalves e Didi-Huberman, além de Barthes, Anderson, Bauman, Hall e Obenga, dentre outros que, no diálogo com a literatura e a legislação angolana, foram fundamentais e que nos emprestaram suas análises para nos ajudarem a compreender os processos de patrimonialização em Angola.

Esses processos remeteram a uma reflexão sobre a proteção e a valorização como garantias do patrimônio mais vulnerável. As memórias significam, neste caso, referências de identidades e levam as comunidades a uma responsabilidade local e até regional na gestão e na preservação do bem patrimonial. São essas participações da sociedade que

expressam as etnicidades existentes que, no após a independência estabelecem e favorecem a identidade cultural. Por isso nossa abordagem tende a tensionar a patrimonialização quando se desassocia, pela legislação, das etnicidades que poderiam contribuir para a afirmação da territorialidade no Angola pós-independência.

No quarto capítulo trouxemos uma discussão relativa às questões de patrimônio e das identidades culturais, a partir de uma proposta que pensa o impacto e a necessidade de se valorizar cada vez mais os diferentes patrimônios do interior angolano, descartando a ideia de homogeneização da cultura que silencia e exclui outras potencialidades culturais, outras identidades que subjazem no interior de Angola e outras formas de narrar e vivenciar o que se designa por patrimônio. Estas abordagens tiveram o suporte dos seguintes autores: Amaral, Jorge, Capoco, Macedo e Gassama, além de Scifoni, Afonso; Ramos e Bouchentouf-Siagh, entre outros, que nos permitiram refletir sobre a necessidade de uma educação patrimonial assente na promoção de campanhas de sensibilização, educação e formação das populações nos diferentes domínios do patrimônio cultural, visando fomentar o interesse, o respeito e a salvaguarda dos diferentes bens patrimoniais, capazes de agregar diversas entidades e estratos da sociedade.

Ainda neste capítulo problematizamos as perspectivas e o futuro para as políticas culturais em Angola. Consideramos fundamental que se abandone a ideia monocrática do Estado e apresentamos algumas iniciativas que visavam chamar à responsabilidade estatal, como foi o caso do I Simpósio sobre Cultura Nacional. A partir de decisões deste simpósio foi possível criarem-se legislações que pudessem impulsionar transformações na questão da preservação e da restauração, bem como na divulgação de patrimônios históricos culturais e sua ressignificação.

No capítulo também se realça a busca de incentivos que visam elevar valores empregados no patrimônio histórico cultural, tendo por base a diversidade cultural, a partir da qual podem ser construídos símbolos nacionais, territoriais e até regionais. São dessas valências que o ensino de história pode se aproveitar, contribuindo para a construção de uma história de Angola mais inclusiva e que reforce as identidades culturais com as quais se podem edificar cidadanias mais conscientes que tomem a história e o patrimônio como uma força vital para a construção da nação angolana.

Nesses trânsitos nos encaminhamos para as considerações finais, que apontam para novos horizontes e para a indicação de novos desafios de pesquisas, deixa em aberto

outras possibilidades de se entender, ler e estudar o patrimônio histórico cultural angolano.

Não poderíamos terminar, sem deixar expresso que esta escrita não expressa a tese idealizada inicialmente, a tese desejada e enriquecida de olhares outros. Porém chegamos ao final conscientes de que, no contexto em que trabalhamos, o mais importante foi sobreviver e defender a tese que foi possível apresentar. Podemos afirmar que a abordagem voltada para a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda serviu para compreender as políticas culturais de Angola pós-independência, os dilemas e os conflitos em torno da formação da nação e da criação de seus signos identitários, bem como o pouco de investimento em arquivos e na proteção dos bens, sítios, lugares e monumentos.

Para chegarmos à compreensão das dinâmicas identitárias de Angola fizemos um exaustivo estudo da bibliografia, incluindo vários historiadores brasileiros, teóricos da memória, de patrimônios, das etnicidades e, grosso modo, das questões culturais e identitárias.

Ao mesmo tempo que parece longo, o trabalho não evidencia as enormes dificuldades que tivemos, e ainda assim, muitas coisas escaparam da nossa análise e outras ficaram por ser analisadas ao pormenor e aprofundadas pelo engenho crítico da escrita historiográfica e da perspicácia do historiador que se insere num percurso, que vai aprendendo a ser e a se fazer pesquisador.

Acreditamos que este seja, talvez, o primeiro estudo dessa envergadura e nesse nível acadêmico que traz para a pesquisa, e para a reflexão dois elementos culturais da história de Angola muito pouco estudados.

2 ÁFRICA E A FORMAÇÃO DOS ESTADOS AFRICANOS: O (RE)POSICIONAMENTO DO PENSAMENTO NEGRO-AFRICANO NA CONTEMPORANEIDADE E O LOCUS DA PESQUISA

Na África, tudo é História. A grande História da vida compreende a História das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopeia), a História dos “Filhos do seio da Terra” (mineralogia, metais), a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 184)

A abordagem sobre a África, eivada de vários equívocos impõe-nos, sempre, uma (re)atualização a partir do contexto do qual elaboramos nossos argumentos e tendo em conta o reposicionamento do pensamento negro-africano na contemporaneidade, bem como do *locus* sobre o qual se fundamenta a nossa pesquisa. Tal se impõe como uma abordagem necessária na demarcação do espaço e do local da pesquisa. É preciso entender os compromissos assumidos na África pós-independência, particularizando a avocação à independência nacional de Angola, cuja realidade histórica ficará marcada pela guerra civil e, posteriormente, a conquista definitiva da paz que tem permitido repensar as narrativas sobre sua História. Destacamos a província do Zaire, cuja capital foi também a mesma do reino do Kongo, de cuja unidade etnolinguística se lhe reconhece o poder. Salientamos o município do Soyo, por onde encontramos a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, pela potencialidade histórica que apresenta, mas envolvido em silenciamentos quando da edificação do Estado-nação angolano. Neste *locus* buscamos registrar as narrativas que existem sobre o seu passado, as suas gentes e seus lugares de memória e pertencimento, confrontando a narrativa colonial e do pós-independência. Por isso, assume-se a África como um *locus* de onde emanam, também, contribuições para a História e o desenvolvimento da humanidade.⁴⁴

No mesmo diapasão, Ali A. Mazrui (2010, p. 125) em seu título: Procurai primeiramente o reino político [...], se apropriou das palavras de Nkrumah no sentido de persuadir os africanos sobre a importância da independência política, pois considerava que esta era a chave de todas as melhorias projetadas para a condição africana. Ou seja, que a África colonial deveria, realmente, começar por se esforçar em adquirir a soberania política antes de planejar qualquer outro tipo de soberania. Entendia-se, de acordo com

⁴⁴ O extrato acima foi extraído do capítulo V, dos volumes sobre a História Geral de África, organizado pela UNESCO e traduzido no Brasil

esta visão, que a soberania política (o reino político) era realmente uma condição necessária para que a África pudesse realizar ou satisfazer qualquer uma das suas aspirações essenciais. Embora tenham consciência de que tal soberania política, por si só não, não era uma condição suficiente. E, simplesmente, não consiste em algo verdadeiro, pois que a afirmação “todo o restante vos será dado em suplemento,” se tornou, nos dias de hoje, em meu entender uma quimera.

Figura 8 - Mapa político de África - destaque Angola



Fonte: <https://www.berkeley.edu/news/students/2003/angola/about.shtml>,

A emergência dos Estados africanos não obedeceu a um único momento e nem a uma estratégia comum, frutos de um processo devastador a que seus povos foram submetidos pelos interesses imperialistas ocidentais. Assim, Mortari, (2016, p. 47) ao se referir à perspectiva de Appiah, defende que a resposta correta ao eurocentrismo não é, certamente, um afrocentrismo reativo, mas uma nova compreensão que humanize todos nós, através do aprendizado de pensar além da raça. Vale lembrar aqui, também, a reivindicação de Fanon (1980) em prol de uma história da humanidade para todos, seja qual for a sua cor. Por assim adiante, entendemos que essa emergência africana se tenha dado a partir de dois momentos.

O primeiro momento, assinalado e considerado como um dos maiores erros, como assevera Correa (2016, p. 71), é o da partilha da África, que corroborava a ideia da inexorável modernização, dando azo à euforia do progresso, como se o colonialismo fosse promover a desafricanização no próprio continente africano. Na verdade, conforme apresenta Correa (2016), o que aconteceu é a que as relações entre africanos e europeus modificou-se radicalmente, entre 1880 e 1890, e o desumano tráfico negreiro deu lugar

às relações de explorações comerciais com presença europeia através de suas possessões, apenas no litoral. Passou-se por uma corrida ao seu interior, na busca ao *hinterland* africano que, em quase uma década, transfigurou a realidade como consequência lógica de um processo de devoração da África pela Europa, motivado pela exploração econômica do continente. E assim se deu o novo mapa geopolítico da África, depois de três décadas de fracionamento sistemático e de ocupação militar, muito diferente do que era em 1879, tendo as potências europeias dividido o continente em cerca de 40 unidades políticas (SILVÉRIO, 2013, p. 343-345).

Particularmente, no caso português, como escreve Bender (2013), a seguir à conferência de Berlim, em 1885, os ataques eram, sobretudo, motivados por desejos de conquista territorial e de subjugação dos povos africanos. Na verdade, os ataques portugueses e contra-ataques africanos, no fim do século XIX e início XX, duraram até mais de um quarto de século, em 1920, altura em que Portugal conseguiu, finalmente, declarar ter conquistado ou obtido a aquiescência da maior parte dos africanos em Angola (BENDER, 2013, pp. 252-253).

O segundo momento, consequência do anterior se dá, precisamente, após o fim da 2ª Guerra Mundial, onde os Estados africanos “previsivelmente, adoptaram, ou foram exortados a adotar, sistemas políticos derivados dos antigos senhores imperiais, ou daqueles que os haviam conquistados” (HOBSBAWM, 1995, p. 339). E como adiante o autor afirma: “na prática, tais rótulos indicam no máximo onde esses Estados queriam situar-se internacionalmente. Eram em geral tão irrealistas [...], na maioria dos casos, faltavam-lhes as condições materiais e políticas para corresponder a eles” (HOBSBAWM, 1995, p. 340). Neste sentido, pode-se perceber:

[...], o paradoxo da África é que sua riqueza e seus recursos estão entre as causas principais das guerras. Desde a Conferência de Berlim, o continente africano foi dividido e dominado por exércitos de ocupação sob o disfarce de administradores e guardiões políticos, representados pelos seguintes países europeus: Grã-Bretanha, França, Bélgica, Portugal, Espanha, Itália e também a União da África do Sul (AZIKIWE, 2020, p. 5-6).

Ou seja, a África, mesmo com as suas independências, ainda se encontra longe dos anseios das suas populações, mesmo quando o Ocidente as seduz: “atribuímos uma grande importância ao desenvolvimento das nossas relações com os Estados de África, da Ásia e da América Latina igualmente vítimas das pilhagens e agressões imperialistas” (MACHEL, 2020, p. 103). Além disto, “o colonialismo, o capitalismo, os diferentes sistemas de exploração do homem no nosso país sempre se encontravam associados à

instrução religiosa.” E, por isso, o Estado colonial transformou a crença dos fiéis em instrumento neutralizador da legítima revolta do povo:

O Estado tem o dever de garantir a liberdade de consciência dos seus cidadãos o que implica em especial a proteção da criança contra tentativas de doutrinação no seio das instituições de Estado como se vinha praticando nas escolas coloniais que submetiam crianças de diferentes origens religiosas à missionarização da Igreja Católica (MACHEL, 2020, p. 98-99).

Apropriando-se dos ideais manifestados pelas correntes emancipatórias, Machel (2020) adverte aos Estados africanos e aos povos de África a cerrarem fileiras para que não se caia em neocolonialismos e nem qualquer outra forma de dominação e exploração. É preciso que se trabalhe para que se preserve a liberdade e a independência alcançada. Sabe-se que:

A expansão quatrocentista portuguesa é o marco que assinala o advento dos tempos modernos para Portugal e para outros povos. A prova está no impacto que tem a conquista de Ceuta no seio das sociedades portuguesas e europeias, o que alarga sobremaneira o horizonte político e económico e social dos portugueses e de outros povos europeus (JÚNIOR, 2011, p. 16).

Enfim, foi através das ações exploratórias (1482-1503) que Portugal chega, entretanto, à África Central Ocidental e iniciam-se os contatos com os povos que habitam a região (JÚNIOR, 2011, p. 17).

2.1 A pseudo relação de amizade entre os africanos(kongueses) e europeus (lusitanos)

Não nos parece nada estranho que muita literatura ocidental narre um quadro não hostil nas primeiras relações entre africanos e europeus, com a invasão destes últimos sobre os territórios daqueles. Nem por isso, deixa-se de reconhecer que os territórios conformados e que hoje, por exemplo, constituem-se como partes da República de Angola, resultaram de várias anexações e conquistas de diversos reinos, potentados, povos e nações pertencentes, em sua maioria, ao grupo etnolinguístico conhecido como Bantu, devido às “aproximações linguísticas”⁴⁵ (SOUSA, 2012, p. 25):

Antes da abertura para o Atlântico, as comunidades da África Central, de modo geral, eram isoladas e não mantinham contatos com o Atlântico, apenas interagiam umas com as outras como podiam⁴⁶. As relações intercomunitárias

⁴⁵ De salientar que a designação Bantu não retrata um grupo étnico isolado; trata-se de uma designação que os antropólogos encontraram para identificar o grande grupo de povos que habitam o sul do Saara (SOUSA, 2012, p. 25).

⁴⁶ Miguel Júnior, ao transcrever e aceitar tal narrativa sem, no entanto, fazer ou arrebatar com alguma crítica ou uma contraposição a respeito, estaria a concordar com uma pseudo história dos descobrimentos! Se é

estabeleciam-se no *hinterland* [...]. Comparativamente com a África Ocidental e Oriental, a África Central possui outro tipo de instituições e está, em certa medida, atrasada.⁴⁷ A África Central está desligada do Atlântico e não estabelece contatos comerciais. As suas comunidades vivem de economias piscícolas e hortícolas. E habitam sobretudo em regiões onde existem curso de água. Mas já dominam o ferro e produzem instrumentos com esse minério. Alguns reinos possuem organização política e social. E os povos da região são, na sua maioria, da mesma estirpe - Bantu. Pontualizando, no entanto, um pouco mais a situação na África Central Ocidental, os portugueses estabelecem contatos com dois reinos: o Kongo e o Ndongo (Mbundu)⁴⁸ (JÚNIOR, 2011, p. 17).

Sendo que o reino do Kongo, por sinal, o maior reino de África ao sul do Saara e o único que se encontra na linha da costa atlântica, segundo este autor, provavelmente, teria sido fundado entre o fim do século XIV e o começo do século XV (pelo contrário, há evidências e narrativas que apontam o século XIII como o século da fundação do reino). O autor aponta, ainda, que o reino estava estruturado hierarquicamente e possuía chefias bem diferenciadas (JÚNIOR, 2011, p. 18). Relativamente ao reino do Ndongo⁴⁹, o mesmo esteve, durante certo período de tempo, integrado ao reino do Kongo, mas a partir do século XVI conheceu uma rápida expansão, o que o levou a alcançar certos níveis de organização político administrativa. Assim, o reino do Ndongo procura igualar-se ao reino do Kongo (JÚNIOR, 2011, p. 18).

Este é o estágio de organização dos dois reinos. Mas a interação com os portugueses constitui a primeira forma de ligação com o mundo exterior o que eventualmente, poderíamos dizer, a primeira ligação direta com os europeus. Tal como é também para os portugueses, a primeira ligação direta com os povos do centro ocidental africano. Segundo o mesmo autor, esta relação, tímida no começo, ganha força na medida em que as dádivas portuguesas são atraentes. Discordamos dessa romantização, pois Portugal não trouxe para as sociedades nenhuma dádiva atraente e, pelo contrário, levou

possível dizer dos povos da região da África Central Ocidental, o mesmo se poderá dizer dos povos europeus, incluindo Portugal, que nunca antes tinham contatos com outros povos além dos seus circunvizinhos ibéricos. Contrariamente, ao se estudar a rotas da seda, pode-se verificar as dinâmicas que ocorriam entre as sociedades africanas e o seu contato com o mundo exterior antes do século XV.

⁴⁷ Fazer tal afirmação, seria um despautério, uma falta de conhecimento das dinâmicas das sociedades africanas e que não podem ser comparadas ou medidas tendo por conta a realidade europeia.

⁴⁸ Esse é outro anacronismo pois faz-se necessário esclarecer que, no século XV, os portugueses apenas mantiveram contatos com domínios do reino do Kongo, pela foz e margem sul do rio N'zadi, em 1482/3 e depois, nas margens norte, nas terras de Ngoyo, Loango e Kakongo, em 1491. Somente mais tarde, no século XVI, começou-se a estreitar relações com o Ndongo -

⁴⁹ Em relação ao reino do Ndongo, há sempre alguma espécie de anacronismo encontrada em muitas escritas, o que nossa contribuição, neste sentido, vem refletir por achar necessário esclarecer que, no século XV, os portugueses apenas mantiveram contatos com domínios do reino do Kongo, pela foz e margem sul do rio N'zadi, em 1482/3 e depois, nas margens norte, nas terras de Ngoyo, Loango e Kakongo, em 1491. Somente mais tarde, no século XVI, começou-se a estreitar relações com o Ndongo

de África dádivas valiosas e de riquezas incalculáveis, como diversos produtos e escravizados (JÚNIOR, 2011, p. 18), O autor, apesar de sua boa intenção, minimiza os danos e retira a historicidade dos fatos pois não se pode afirmar, de forma naturalizada, que os escravizados foram produtos de trocas iguais até o século XVI. O fato é que o fenômeno recrudescer ainda mais com a chegada invasiva dos europeus, portugueses, nas Américas. Deste modo, esses contatos entre as partes prosseguem, embora da parte dos portugueses havia, desde logo, se estabelecido cinco principais objetivos nestas paragens, e que estavam longe de serem alcançados:⁵⁰

1) estabelecimento de colónias agrícolas de brancos na costa; 2) conquista de espaços territoriais amplos no interior para propriedades de colonos; 3) identificação da mina de prata, 4) Controlo da rota do comércio do sal para a obtenção de dízimas e 5) criação de uma comunidade cristã. Diante do malogro, os esforços portugueses vão continuar com o fito de concretizar os planos em carteira (JÚNIOR, 2011, p. 18).

Em função de não terem alcançado em pleno os seus objetivos, os portugueses, tendo em conta os obstáculos enfrentados, organizaram campanhas de razias⁵¹ como contramedida. Estas fizeram-se acompanhar, de maneira geral, de violência (JÚNIOR, 2011, p. 19). Podemos acrescentar que no reino do Kongo venceu-se a ideia de uma aceitação tácita do domínio português, ao se abrir aos invasores, devido à hospitalidade oferecida aos forasteiros, às suas terras e suas gentes, como forma de demonstração de acolhida e receptividade. Por outra, no reino do Ndongo, por se desconfiar das más intenções dos intrusos europeus, não se lhes abriu as suas terras de forma pacífica. Porém, não se trata de se adaptar aos desafios, mas de não aceitar ou permitir que os intrusos usufruíssem de suas terras a bel prazer.

As relações entre os nativos kongueses e os invasores europeus nem sempre se revestiam de cordialidade, como alguma literatura pretende fazer crer. Porém fica-nos a ideia de que suas intenções, além de humanistas, não passavam de meras estratégias de domínio, o que é bem visível nas escritas de muitos portugueses:

Não sei até que ponto convirá abrir os olhos do reisinho à luz da civilização, mas abundam os exemplos de nos ser prejudicial a instrução que damos aos

⁵⁰ Se nos ativermos aos 5 objetivos dos portugueses, se pode logo chegar a conclusão que há, nestes, desde o princípio, uma má fé nas relações que escondem intenções de domínio, exploração e invasão. Podemos reparar nos termos: estabelecimento de colónias (o que é fazer/estabelecer colónia?); Conquista de espaços (sem negociação e nem compra); identificar a mina; controle da rota de comércio e criação da comunidade cristã.

⁵¹ De acordo com a InfoPédia do Dicionários Porto Editora, a palavra significa (1) invasão violenta de um local em que se saqueia e destrói tudo; (2) destruição completa, devastação ou ainda (3) vandalismo, depredação. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/razia>, acessado aos 05 de janeiro de 2022.

indígenas que mandam nos terrenos que consideramos nossas colónias; umas tinturas de civilização parecem-me mais prejudiciaes para nós do que a simples boçalidade africana; o futuro dirá se é melhor não seguirmos os modernos exemplos das nações colonizadoras, e deixarmo-nos arrastar pela nossa sentimentalidade para um ideal problemático de illustração, d'amisade e de justiça (MATTOS E SILVA, 1904, s/p).

Podemos, e de acordo com Júnior (2011), apontar alguns fatos que estavam na derrocada do reino do Kongo ante ao poder invasor dos portugueses.⁵² Desta maneira, a primeira referência às guerras é relativa às invasões Jagas, que ocorrem entre 1567 e 1568. Em 1569, as invasões Jagas destroem o reino do Kongo (JÚNIOR, 2011, p. 21). Em seguida, no ano de 1664 ocorre, porém, um fato sem precedentes em toda a história das guerras. Trata-se mais concretamente do embate de Ambuíla:

Conforme reza a história, o embate de Ambuíla decorre de um conjunto de situações em que estiveram envolvidos o rei do Congo. Dom António Manimulaza, e a fidalguia do referido reino. Depois se seguiram os ataques do capitão geral do reino do Kongo, Duque Bamba, contra um arraial de portugueses, o que culminou nesse embate (JÚNIOR, 2011, p. 26).

O que se sabe, segundo relatos, é que os resultados foram estrondosos e instalaram o caos no reino do Kongo, pois morreram o rei e parte da fidalguia. Assim, de 1664 a 1680, a rotina da guerra é a mesma. E os objetivos se mantêm os mesmos: conquistas e escravos, implicando uma dominação e um controle, de um modo geral, nos reinos do Kongo, da Matamba, do Ndongo e nos Estados Livres da Kissama. Este é o Estado das coisas até 1680 (JÚNIOR, 2011, p. 27). Apresenta-se, assim, como causas da chamada Batalha de Ambuíla, as seguintes: [...] o rei do Kongo não permitia o comércio de forma livre no seu território além da retenção dos escravos já que tal reino dava guarida a escravos fugitivos e outros.

[...] Devido às causas enumeradas, e a intransigência de D. António Manimulaza, os portugueses decidem levar, mais uma vez, a guerra ao reino do Kongo. Quando os kongueses se aperceberam da intenção do governador Vidal de negreiros, o estado de guerra tomou conta deles (JÚNIOR, 2011, p. 37).

Fica-nos a impressão que, de certo modo, a batalha representava o choque das alternativas que se apresentavam à expansão portuguesa: a pilhagem e o comércio, a

⁵² [...]. De parte de Portugal, a intenção de conquista e ocupação resulta da política régia mas também é respaldada por certos círculos da sociedade e indivíduos. [...]. Do lado contrário, não há política no sentido literal do termo mas há organização e consciência de autodefesa, o que encontra força nos costumes e na forma de interpretar o meio circundante. A guerra é feita com base no direito consuetudinário. Na verdade, a forma de organização social constitui a mola impulsionadora para o despertar das consciências para a defesa do espaço, dos costumes e para resistir, como podiam, aos desígnios contrários e fazer alianças contra inimigo comum (JÚNIOR, 2011, p. 34).

conquista militar e a política de governo indireto. O desfecho da batalha vai ilustrar o prolongamento da política luso-brasílica de pilhagem no teatro da África Central (JÚNIOR, 2011, p. 39-40). Apercebe-se, ademais, que os invasores colonizadores não traziam nada que tenha a ver de civilização para as suas missões, mas única e exclusivamente o objetivo de explorar e pilhar as riquezas existentes em solo africano.

2.1.1 Entendendo os contornos da emancipação africana e as lutas anticoloniais

Sobre o prelúdio da emancipação africana, Barraclough (1976, p. 147) enunciara que “jamais, em toda a história da humanidade, ocorrera uma inversão tão revolucionária, a uma tal mudança”. Ou seja, justifica-se afirmando ainda que

a mudança na situação dos povos asiáticos e africanos, e em suas relações com a Europa, era sinal mais certo do advento de uma nova era, [...], poucas dúvidas restarão de que nenhum tema singular será mais importante do que a revolta contra o Ocidente (BARRACLOUGH, 1976, p. 147).

Deste modo

a História segue imparável, desde o início da década de 1960. Logo no primeiro ano, nascem 17 países no continente; entre 1959 a 1961, 24 Estados tornaram independentes. Em 1962, já se contabilizam 36. No final de 1960, África é já o continente com mais representantes na Assembleia-Geral das Nações Unidas (FERNANDO, 2013, p. 23).

E isso é, também resultado do “enfraquecimento do pulso das potências europeias, em grande parte como resultado de suas próprias rivalidades e desavenças, bem como da drenagem de recursos motivada por suas guerras” (BARRACLOUGH, 1976, p. 147). Importa lembrar que o ano de 1960 fica, aliás, marcado como o de todas as independências, num movimento que chegou também à Ásia e às Américas, impulsionado pela conferência de Bandung que proclama a “libertação de todos os Estados colonizados”⁵³ (FERNANDO, 2013, p.23.). Importante registrar que “a revolta foi uma reação contra o imperialismo que atingira seu auge no último quartel do século XIX” (BARRACLOUGH, 1976, p. 146). Ademais, foi sustentada, como diríamos, pela disseminação das ideias ocidentais que não poderiam ficar confinadas à Europa e tendo em conta os Quatorze Pontos de Wilson, a declaração de Lloyd George, em 1918, de que o princípio de autodeterminação era tão aplicável às colônias quanto aos territórios ocupados da Europa [...] (BARRACLOUGH, 1976, p. 149) Porém, hoje se precisa enxergar que

[...] A África fez recordar a todos os povos da terra que eles tinham partilhado a mesma infância. A África despertou para as alegrias simples, as felicidades efêmeras e esta necessidade, [...], esta necessidade de acreditar em vez de compreender, esta necessidade de sentir em vez de raciocinar, esta necessidade de estar em harmonia em vez de conquistar (NGALASSO, 2010, p. 300).

Portanto, e ao contrário,

O colonialismo é um estado de espírito que consiste em ocupar simbolicamente o espaço e o tempo do Outro impedindo- de dominar o seu território e a sua História, impondo-lhe as suas formas de pensar, de dizer e de fazer [...], retirando-lhe o direito à palavra e ao poder de se definir por si mesmo, de nomear o seu próprio universo [...], de valorizar os seus próprios meios de expressão artísticos, linguísticos e literários, de interpretar o seu próprio destino, de traçar o seu próprio trajeto histórico e de desenhar o seu próprio projeto de futuro (NGALASSO, 2010, p. 303).

Em síntese, “o colonialismo consiste em colocar-se como sujeito e a rebaixar o Outro ao nível do objeto” (NGALASSO, 2010, p. 303). E que a África subsaariana teria que assumir a modernidade num contexto de violentos constrangimentos externos e internos. E de se adaptar ao mundo. Estará aqui, necessariamente, em causa do longo processo de formação do Estado o que implicará, numa palavra, um novo modelo de desenvolvimento. O atual fracassou, pois, na fase atual do nosso processo histórico, existem vários fatores - econômicos, políticos e sociais - de bloqueio do desenvolvimento (CEA, 2011, p. 5-6). Esta posição africana e esta mentalidade encontra-se arraigada também nas palavras de Fanon (1980) quando este, qual um oráculo escreve: “a África será livre. Sim, mas é preciso que se atire ao trabalho, que não perca de vista a sua própria unidade” (FANON, 1980, p. 208). E como mais adiante reforça:

A África, isto é, os africanos, terão de compreender que nunca há grandeza a adiar e que nunca é desonra dizer o que se é e o que se quer e que, na realidade, a habilidade do colonizado só pode ser, em última instância, a sua coragem, a concepção lúcida dos seus objetivos e das suas alianças, a tenacidade que confere à sua libertação (FANON, 1980, p. 231)

Na verdade e para Torres (2011, p. 9), em África a situação é, atualmente, de uma grande complexidade e os pontos de vista - mesmo de autores africanos - divergem quanto ao seu futuro:

Este panorama desarticulou as sociedades e provocou o desânimo das populações, tanto mais que estas foram confrontadas quotidianamente com uma distribuição de rendimentos profundamente desigual, e um empobrecimento generalizado a contrastar com o enriquecimento absurdo e até megalómano de uma pequeníssima minoria (TORRES, 2011, p.11).

Uma outra perspectiva da qual se pode pensar os flagelos que se abatem sobre a África e que, muitas vezes, se tem visto como um tremendo erro é o também conhecido

como [...] o pecado de Dumont, sobre o qual se fez uma acérrima denúncia, entendendo que o

Paradigma de desenvolvimento económico e social adoptado de forma voluntarista pelos governos dos novos países africanos, a que estavam associados estilos de vida e de consumo das elites governantes muito semelhantes aos das chefias coloniais, enquanto a população mais carenciada, principalmente nas áreas rurais, não beneficiava dos dividendos da independência (PACHECO, 2011, p. 103).

Ao que acima fica exposto, podemos acrescentar uma premissa que já fora pronunciada por Barraclough (1976, p. 144) quando afirmava o fato de se terem observadas “mudanças generalizadas, não confinadas a qualquer país determinado” o que, em verdade, indica que os países africanos também “faziam parte integrante de um processo histórico geral” (BARRACLOUGH, 1976, p. 144). Neste sentido foi “significativo verificar que o novo tipo de governo partidário imediatamente se instalou nos novos países independentes da África, [...]” (BARRACLOUGH, 1976, p. 144).

No entender de Pacheco (PACHECO, 2011 p.103), o que houve nos primeiros anos de independência é que “as lideranças africanas mostraram-se bem-intencionadas no propósito de diminuir o fosso que separava os seus países dos países industrializados” e, para isso, tinham “como referência as potências colonizadoras e como grande objetivo a modernização económica, social, cultural e política das suas sociedades.” (PACHECO, 2011 p.103), Tudo isto aliado à pretensa ideia de, igualmente, se “corrigir as injustiças sociais herdadas do colonialismo que remetiam a maior parte da população de cada país para uma condição de pobreza. Porém, em seus governos iniciais, “procuravam, afinal de modo voluntarista e ambicioso, construir ao mesmo tempo Estados-Nação e recuperar o suposto atraso em relação aos países desenvolvidos, isto é, vencer o subdesenvolvimento, num período curto” (PACHECO, 2011, p. 103).

Ainda assim, Torres (2011) menciona que um dos grandes e, talvez, o maior mal de África e dos governos africanos é a corrupção endêmica, pois reparamos: “as estimativas mais moderadas apontam para um montante de 500 mil milhões de dólares desviados desde as independências em África” (TORRES, 2011, p. 12). Tais comportamentos só podem ser entendidos como um verdadeiro descalabro que faz com que a África toda esteja mergulhada na fome e na miséria de um lado e, por outro, porque seus dirigentes viram no poder oportunidades para se enriquecerem e esbanjarem erários públicos para fins pessoais de ostentação em detrimento de uma maioria que padece:

[...], as sociedades africanas tinham uma outra natureza. Na ausência de verdadeiros Estados nação, em ‘formação’, na ausência de valores liberais,

apanágio do Ocidente, o pendor fundamental era assumido pelas “comunidades”, entidades de carácter essencialmente rural, com valores próprios, com lógicas culturais próprias, com determinado ‘estilo de vida’. As instituições de partida tinham uma outra lógica que não a ocidental. No domínio económico, tal lógica contrapunha-se à lógica do mercado, à lógica do universo formal, impessoal. O Interlúdio colonial não constituiu uma ruptura à pré-colonial, tributária; pelo contrário, pela sua própria natureza e pela natureza da especialização económica implantada, não só lhe dava continuidade como, várias vezes utilizou esta, como forma de redução dos custos do colonialismo (CARNEIRO, 2011, p. 87).

Para este autor, “os dirigentes dos países (africanos) recém independentes” [...] que foram “legitimados pela luta anticolonial, herdaram a condução de Estados frágeis quer no domínio da capacidade de garantia da autodefesa, quer na sua capacidade de promoção do desenvolvimento” (CARNEIRO, 2011, p. 87). Aliás, o autor caracteriza esses Estados como “em formação” e não “em construção.” Aludindo às discrepâncias e falcatruas observadas nesses países africanos que se tornaram independentes, Torres (2011) considera que tais acontecimentos cavaram ainda mais profundamente o fosso entre os cidadãos marginalizados (especialmente camponeses) e as elites políticas detentoras do poder, cujo descrédito foi aumentando à medida que o tempo passava. Pois, não era previsível, ou seja, [...] “ninguém, por exemplo, sustentaria que a perspectiva de um governo cair nas mãos de uma elite partidária, tecnicamente proficiente, mas fundamentalmente cínica e egoísta, seja outra coisa senão inadmissível e importuna” (BARRACLOUGH, 1976, p. 144).

Devido a este cinismo e egoísmo apresentado pelas elites africanas no poder, torna-se cada vez mais difícil um prognóstico e uma leitura mais positiva sobre esses períodos que se seguiram à proclamação das independências. Em função disto

em vez de uma economia produtiva e industrial instalou-se uma economia rendeira que alimentou a estagnação económica, apodreceu a administração e a ordem política, agravando profundamente a situação social (TORRES, 2011, p. 12).

De outro modo, isso se justifica porque:

o que sucedeu aí, e em inúmeros pontos semelhantes de contato na África, foi a destruição de uma subestrutura económica de sociedade tribal, a erosão da autoridade dos chefes, a transformação dos homens das tribos, privados de seu modo de vida tradicional, em criados ou servos assalariados do estrangeiro, o afrouxamento dos laços sociais, à medida que eles abandonavam suas aldeias em busca de uma alternativa de trabalho algures, e, finalmente, sua transformação num proletariado urbano e industrial (BARRACLOUGH, 1976, p. 164)

Em complementariedade às situações expressas acima, conjecturavam-se projetos políticos nada sólidos e já obsoletos:

Mas houve igualmente uma segunda percepção da evolução das sociedades africanas precocemente expressa (antes mesmo, ou logo a seguir a algumas independências) numa retórica ‘optimista’ e ideológica baseada em dicotomias ‘racialistas’, no âmbito dos preconceitos psicológicos, que se traduziram por vezes em projetos políticos já nessa altura obsoletos, afastados dramaticamente dos legítimos anseios da população ou até do simples bom senso político (Amin Dada, Boukassa e outros) [...] (TORRES, 2011, p.12).

Um outro problema que joga ou jogou papel preponderante na não afirmação e no não desenvolvimento dos estados africanos tal como se idealizava, tem a ver com o lugar atribuído às línguas locais pois:

[...] a questão das línguas nacionais, questão que julgo fortemente ligada ao desenvolvimento cultural e mesmo ao ‘desenvolvimento’ *tout court* em África. Sem rejeitar as línguas herdadas das antigas potências coloniais (português, francês, inglês e espanhol como línguas de ligação e a cultura universais), parece fundamental, como vários autores africanos já o disseram, que os governos deem às línguas nacionais, ou pelo menos a algumas delas, um estatuto que as dignifique através do qual os africanos encontrem uma expressão direta e mais autêntica da sua própria cultura. O desenvolvimento também é isso (TORRES, 2011, p. 16).

Embora se veja e se perceba que a África subsaariana é diversa e una, implica entendermos que ela é diversa numa multitude de microcosmos, mas sujeita a uma herança histórica com contornos comuns, geradora de um “substrato comum”, potencialmente propiciador de uma identidade (CARNEIRO, 2011, p. 66). Mais além, o autor, ao tentar rejeitar a ideia segundo a qual as sociedades subsaarianas viviam uma espécie de “harmonia selvagem,” comete um lapso : a historiografia atesta que mesmo antes da invasão ocidental já haviam sociedades organizadas em quase toda África movimentando-se, cada uma delas com suas dinâmicas próprias que, e aí sim, seriam rompidas com a intromissão ocidental, e não se pode ter como referência ao começo da História da África subsaariana o fenômeno colonial.

A sua História confundir-se-ia com o processo aqui iniciado, marcado pela adopção dos valores, pensamentos e instituições ocidentais, transportado pela ‘missão civilizacional e redentora do Ocidente’. Esta negação da historicidade das sociedades africanas – e não só africanas – obviamente nada tem de científico (CARNEIRO, 2011, p. 71).

Em sua outra crítica, o autor defende que “contrariamente, ao senso comum as sociedades linhageiras, a aldeia, jamais se constituíram em sociedades autárquicas, fechadas sobre si, igualitárias, conforme defendia Coquery-Vidrovitch (1992) citado por Carneiro (2011, p. 71). Para ele, a aldeia é constituída, antes de tudo, por um conjunto de linhagens no seio das quais existe uma hierarquização social e política, alicerçada essencialmente na senioridade (CARNEIRO, 2011, p. 71-72). Assim, acrescenta:

Status que não é só determinado pela idade, mas por um conjunto de outras circunstâncias como o parentesco, os laços matrimoniais, as alianças, o lugar ocupado no processo de produção social, de divisão do trabalho, etc., enfim por todo um conjunto de trocas sociais (nomeadamente trocas e apropriações de mulheres) definidoras da hierarquia – e conseqüentemente do poder do chefe. O conselho da aldeia, como instância política, constitui uma gerontocracia (Coquery-Vidrovitch, 1992, p. 69 *apud* CARNEIRO, 2011, p. 72)⁵⁴

Entendendo e estudando os processos econômicos decorrentes em África, Carneiro (201, p. 78), considera que “a inserção forçada das formações sociais africanas tributárias na economia do mundo ocidental, acarretou um condicionamento ao normal processo do seu devir histórico, gerando reações naturais de autopreservação, de sobrevivência, de acomodação.” Por isso, o que hoje se assiste é, nada mais e nada menos, ao desfasamento entre as realidades locais e o contexto global, na qual os líderes africanos não souberam se posicionar ou dirigir suas economias, já débeis, desde a ascensão às independências:

[...]. As sociedades e os governos herdaram um conjunto de regras que constroem a escolha, quer individual quer política. A ação não é ‘livre’ no seu sentido integral: há uma ‘estrutura de escola’ que se impõe e no contexto da qual se processa a viabilidade da ação política (CARNEIRO, 2011, p. 83).

Ainda assim, o autor propõe que

é de igual modo fundamental entender que as instituições - que estruturam a escolha - resultam da cristalização secular da civilização, num *continuum* de longa duração profundamente marcado pelas condições materiais prevaletentes (CARNEIRO, 2011, p. 83).

No entanto:

As sociedades africanas foram presumidas como sociedades ocidentais em atraso, subdesenvolvidas. A aplicação dos modelos ocidentais num ambiente agora de ‘soberania’ era tida como algo de natural. Os modelos e valores ocidentais, reclamados como universais, constituiriam, obviamente, o objetivo a alcançar, a medida de todas as coisas. Eles teriam sido obviamente importados e enxertados nas formações sociais africanas agora lideradas pelas elites⁵⁵ ocidentalizadas instaladas no poder, prontas para o desenvolvimento (CARNEIRO, 2011, p. 86).

Ou seja, para Carneiro (2011), tais formações sociais tinham um caráter eminentemente rural, não obstante a transmissão do poder se tenha processado a favor de uma elite urbana ocidentalizada, O que se precisava era partir da realidade concreta no

⁵⁴ Coquery-Vidrovitch, 1992, p. 69

⁵⁵ Considerados como um amálgama, fruto da ocidentalização, de elementos oriundos de distintos grupos e classes sociais, que levou à formação de novas elites, unidas, apesar de suas origens díspares, pela determinação de sacudir o jugo estrangeiro (BARRACLOUGH, 1976, p. 166-167)

momento das independências e, a partir deste ponto, criar um plano de base e de sustento às ações econômicas pois

por um lado, a especialização económica tinha feito nascer um universo dual com um sector moderno da economia de produção/exportação de recursos naturais acompanhado de uma incipiente burocracia estatal e, por outro, de um sector rural de autossustentação, no domínio social e político persistiu essa dualidade. A elite urbana, herdeira de uma tradição de poder ancestral, assumida em classe de Estado, tinha de dar continuidade ao processo de centralização do poder. Para tal, a continuidade da sua legitimação política, era-lhe essencial (CARNEIRO, 2011, p. 87).

Neste sentido, ainda o autor considera que a África subsaariana enfrenta, hoje, um dilema: o da ruptura das suas estruturas e instituições reais, informais e a alteração da sua especialização económica e da sua forma de inserção na economia mundial, em resumo, uma “adaptação ao mundo” não baseada na extroversão, ou a “rendição rendeira” (CARNEIRO, 2011), alheia e avessa ao mercado, geradora de uma miséria, que torna perene e potencializa o hiato que a separa do resto do mundo. Ao fim e ao cabo, tudo se resumirá a uma resposta a Axelle Kabou: *et si l’Afrique refusait le développement?*⁵⁶ (CARNEIRO, 2011, p. 95). É destas contradições que a África negra precisa se firmar e adoptar um modelo que se lhe adequa.

2.1.2 O enigma de modelo de Estado - entre o africano e o europeu

Um dos problemas que mais preocupa os especialistas de “estratégia do desenvolvimento” é a não percepção de qual “modelo a adoptar” (JORGE, 1998, p. 49) para a África e os governos africanos. E, como tal, isso tem levado muitos países africanos, desde as suas independências, a tentarem vários modelos, muitos dos quais desajustados às suas realidades, daí o fiasco. Porém, esta controvérsia sobre a matéria gira quase sempre à volta da questão de saber se pode substituir-se um modelo local pelo modelo dito europeu, (JORGE, p. 49). Nesse sentido, o autor explica que em Angola, por exemplo, o modelo adotado pelas autoridades portuguesas foi, por força das circunstâncias, o europeu. E, com muita tristeza se tem de reconhecer que, mesmo após a independência não foi buscada uma reversão do quadro, pelo que continuou a exploração desenfreada do povo angolano (JORGE, 1998, p.49), o que nos faz recordar as palavras de Saint-Exupéry: “aquele que lutar apenas na esperança de obter bens materiais não ganha, com efeito, nada por que valha a pena viver [...]” (JORGE, 1998, p. 50).

⁵⁶ E se a África recusasse o desenvolvimento? (Tradução livre).

Um problema que se levanta para estes países será o de se compreender como a modernidade e estes governos emergentes andavam juntos, bastando reparar que o interior era governado pelo litoral, o sertão pela cidade, o analfabeto pelo educado. O que nos chama atenção é a forma como determinada elite africana se apropriou do protagonismo, de uma suposta verdade histórica dos processos de descolonização e até do patrimônio por uma versão que representa o poder ou, como diria Hernandez (2016) citando Guha: na maioria dos casos, a autoridade que designa não é outra senão uma ideologia para a qual a vida do Estado é central para a história. É esta ideologia, que eu designo por estatismo, que autoriza os valores dominantes do Estado a determinar os critérios do que é histórico (HERNANDEZ, 2016, p. 38). Ou seja:

A independência desprovida de liberdade, a liberdade constantemente protelada, a autonomia no seio da tirania, era essa a marca própria - [...] - da pós-colônia, o verdadeiro selo da farsa que constitui a colonização. Talvez não nos apercebamos disso hoje em dia, mas, no cômputo geral, África não beneficiou assim tanto dos anos da colonização (MBEMBE, 2014, p. 39).

Compreendemos, no entanto, quando Mortari (2016, p. 47), afirma que a colonialidade provocou a expropriação e a exclusão, a invisibilidade e a negação de histórias locais e experiências nas Áfricas e nas Américas. Aprofundando, uma das formas para melhor entender muitos dos dilemas dos estados africanos, como escreve Paredes (2016):

Marca (mesmo que implicitamente) a diferença entre alguns projetos coloniais europeus, grifando eventualmente o conflito entre eles (lembre-se, aqui, do impacto do Ultimatum Britânico em Portugal na questão do Mapa Cor-de-Rosa que ligaria Angola a Moçambique, em choque com o projeto colonial inglês entre o Cairo, no Egito, e a Cidade do Cabo, na África do Sul). Trata-se de perceber, no mesmo sentido, que esta disputa europeia irá ter importantes consequências para os povos africanos. Seja porque a competição europeia por colônias na África inseria-se no jogo de disputas entre nacionalismos europeus, seja pela invasão militar, pelo domínio político e pela exploração econômica que lhes foram próprias (PAREDES, 2016, p. 59).

É, ainda interessante, como aponta Paredes (2016, p. 62-63) observar que os modelos e as perspectivas a que se pode pensar a história e a historiografia africanas, no sentido das novas nações africanas, seriam mais um apelo ao futuro a ser construído que a um passado a ser preservado. E, neste patamar começamos a perceber a importância de tratar cada caso do nacionalismo africano em sua especificidade. Pode-se, mesmo, dizer que a África e os africanos não deveriam ter nenhuma necessidade de copiar as instituições liberais do Ocidente para conciliar a estabilidade com a equidade. Entretanto, deveriam adquirir a capacidade de defender seus direitos, inclusive contra seus governos,

e dotarem-se das organizações necessárias para travar esse combate (SILVÉRIO, 2013, p. 601). O que podemos notar é que, desde o século XV, os desejos dos reis de Portugal, na sua política de expansão marítima, sempre estiveram ligados não só aos interesses da corte, mas também aos de algumas corporações e instituições interessadas nas navegações marítimas, na ocupação efetiva e no domínio das possessões portuguesas em África.

De outro modo pode-se referir, como exemplo, as ações da Companhia de Jesus que sempre partilhou e mostrou seu engajamento na causa da colonização, como no ano de 1575 quando o padre Garcia Simões enviou de Luanda uma carta ao provincial dos jesuítas em que afirmava que era preciso lançar mãos das armas para submeter os africanos (BENDER, 2013, p. 252). Passando séculos, ecoam outras expressões de forma bem-posta, que manifestam senão a retomada e a advertência: “é hora de o Ocidente conhecer a África negra e os seus filhos e não suplantá-los com desdém ou paternalismo” (ALTUNA, 2014, p. 45). Continua o autor:

[...] reconheçamos, de uma vez para sempre, que a África negra encerra, além de um subsolo riquíssimo, valores culturais [...]. Desculpemos os seus defeitos e compreendamos os seus exageros provenientes do nacionalismo, de intromissões asfixiantes, da ânsia de libertação e dignidade e de determinados condicionalismos históricos e geográficos.

Altuna acrescenta, ainda, que a África negra quer ser o continente da paz, harmonia, solidariedade, compreensão e vivência religiosa:

[...], estamos plenamente convencidos desta verdade: não se deve aproximar da África negra aquele que a não deseja conhecer. Como poderá amá-la se desconhece seu rosto? Como a ajudará a libertar-se se desconhece a sua alma? (ALTUNA, 2014, p. 46)

É pois nesta África que se quer próspera para uma humanidade reconciliada consigo mesmo e de paz, onde se possa aprender o valor e a dignidade da pessoa humana africana e, sobretudo, negra.

2.1.3 África e os africanos -resistir para (re)existir na contemporaneidade

A independência política, como Nkrumah disse, foi apenas ‘o primeiro objetivo’; [...] o que lhe deu força e obteve seu esmagador apoio popular foi a firme determinação de utilizar a independência [...] para edificar uma nova sociedade, planejada para servir às necessidades do povo no mundo moderno (BARRACLOUGH, 1976, p. 184).

A busca incessante pela compreensão do que é a África, sua história e suas diásporas nos fez sentir a necessidade, ainda que não de forma bem aprofundada,⁵⁷ de

⁵⁷ Ou seja, não sendo o escopo central da nossa pesquisa e portanto, não cabe aos nossos propósitos, nos alongarmos em demasia sobre esta questão.

abordar esta temática de forma amíuêde, além de, de situar nosso lugar de fala a partir de um desejo de contribuir com nossas reflexões e visões sobre a construção da história africana e de África.

Muitos dos conceitos e teorias que aqui apresentaremos não serão fundamentados em profundidade por não ser este o escopo da nossa pesquisa como tal, embora entendamos que a compreensão do nosso objeto de pesquisa esteja intrinsecamente ligada à evolução e às dinâmicas impostas em África quando do surgimento e nascimento das “jovens nações africanas independentes” (AMIN, 1981, p. 11): “ a História serve a luta ideológica que opõe os que querem mudar a sociedade e os que querem perpetuar as suas características essenciais” [...] “são os homens que fazem a sua história, ainda que em condições determinadas objetivamente” (AMIN, 1981, p. 11).

É preciso, portanto, considerar as forças externas que não dimanaram do ocidente para que os povos africanos obtivessem suas independências como a determinação de os africanos manterem, remodelarem ou, quando necessário, criarem sua personalidade própria. E, também, a consciência aguda de ser não europeu (BARRACLOUGH, 1976, p. 186). Porém, só se poderia estar diante de uma independência efetiva, como apresenta o autor

não pela resistência e rejeição ‘daqueles elementos europeus que os tempos modernos exigem’, mas por sua assimilação e adaptação, de modo que, combinando-os com os elementos do passado africano, ‘surgisse uma cultura africana, moderna e viável’ (BARRACLOUGH, 1976, p. 186).

No entanto, não se pode esquecer que a África, na dimensão de continente inteiro, é “o mais diversificado do mundo em termos de língua e cultura”, ou seja, uma multiplicidade “que vai da costa sul do Mediterrâneo ao cabo da Boa Esperança e que compreende hoje mais de 50 países independentes” (PARKER e RATHBONE, 2016, p.11). Desta feita, e de acordo com os mesmos autores, “a África possui uma história recuperável que recua cinco milênios, até a primeira entre as civilizações mais antigas do mundo, a do Egito faraônico” (PARKER e RATHBONE, 2016, p.11). Foi sobre este mesmo prisma de pensamento que outrora, nas décadas de 1980, escrevera Fanon (1980) :

O optimismo que hoje reina em África não é um optimismo nascido do espetáculo de forças da natureza tornadas finalmente benéficas aos africanos. Também não se deve este optimismo à verificação, antigo opressor, de disposições menos inumanas e mais benevolentes. O optimismo em África é o produto direto da ação revolucionária, política ou armada – muitas vezes das duas simultaneamente – das massas africanas (FANON, 1980, p. 206)

Conjugando com as ideias acima apresentadas, pode-se reforçar o argumento segundo o qual “a vontade, a coragem, a firme determinação, a profunda motivação humana das atitudes pessoais, que sustentaram a revolta contra o Ocidente, pouco devem, se acaso devem alguma coisa, ao exemplo colonial” (BARRACLOUGH, 1976, p. 187).

No entanto, dificuldades de várias ordens se colocam quando se pretende enveredar num estudo mais minucioso sobre este continente, o que leva Parker e Rathbone (2016, p. 13), a referirem que “[...] uma resposta parcial a esta questão reside no facto de, embora a história africana ser um tema imenso, também ser um tema muito recente.” Deste modo, nossa escrita é também permeada pela forma como nos vemos e vemos o mundo circundante:

Com especial atenção sobre as questões das resistências, [...] para destacar o cuidado permanente de **iniciar suas reflexões pelas circunstâncias históricas de contextos locais entrelaçados aos processos globais**, salientando que **a resolução de confrontos por meio da violência foi apenas um dos desdobramentos possíveis, uma vez que em diferentes espaços geográficos e conjunturas particulares prevaleceram respostas plurais**. [...] porque a ação das populações africanas da região, sua posição política, estratégia e interesses - fortemente ligados à posse da terra e gado - foram constitutivos da dinâmica de interação com os agentes coloniais [...] (NASCIMENTO, 2020, p. 27). (Grifos nossos)

Ao se prestar maior atenção aos trechos salientados acima e tentando compreendê-los no âmbito de novas abordagens, chega-se à ideia de que os povos africanos há muito tinham as suas próprias percepções do passado e as suas próprias formas de o recordar. A história africana não é apenas algo que se “faz em universidades modernas” (PARKER e RATHBONE, 2016, p.14). Mas é, sobretudo, a busca de uma resposta mais curta e que, de acordo com Mudimbe (2013), faz pensar numa ideia de África que inicialmente fora moldada, não por africanos, como um paradigma de diferença. Por outras palavras, a África serviu como prisma exótico através do qual os estrangeiros, principalmente europeus, refratavam imagens do outro e de si mesmos (PARKER e RATHBONE, 2016, p.15). Para isso, faz-se um *mea culpa*, segundo o qual:

Se somos explorados, pobres, miseráveis, cheios de farrapos em minas de ouro, é porque o permitimos. Se continuamos a ser crianças aos olhos de um mundo superior, ambicioso e desumano, é porque o desejámos. Se pensamos que a mendicância constitui a melhor ferramenta para desenvolver um país, é porque escolhemos o caminho da facilidade e renunciámos a qualquer sentimento de dignidade. Se pensamos, como os nossos guias iluminados, que só os cérebros, as mãos e os capitais estrangeiros podem desenvolver os nossos países, é porque quisemos iludir-nos. Se pensamos governar os nossos países com lisonjas da mediocridade, afastando de nós o espantinho das competências

nacionais, é porque escolhemos deliberadamente não desenvolver os nossos países [...] (GASSAMA, 2010, p. 52-53).

Buscando ultrapassar a ideia fixa de uma única história para o continente “a questão a destacar aqui é a de que a atual ideia de África surgiu, de muitas formas, a partir do cadinho desumanizante da escravatura atlântica,” (PARKER; RATHBONE, 2016, p.16) isto porque se pode perceber que foi a partir desse cadinho que os próprios africanos começaram a apropriar-se da ideia de África. Os primeiros a fazê-lo foram os intelectuais educados no Ocidente da diáspora negra (PARKER; RATHBONE, 2016) e que, visivelmente se justifica já que [...], os povos africanos desenvolveram historicamente uma multiplicidade de culturas (PARKER e RATHBONE, 2016, p.38). E, desta sorte, passaremos a uma análise sucinta dessas formas de manifestações múltiplas que se constituíram no decurso da história e se assumiu designar de Angola.

2.1.4 Postulados negro-africanos e seu (re)posicionamento na historiografia - o decolonizar do pensamento

Os postulados que apresentamos não são, senão, uma forma de evidenciar a África como um *locus* do qual se enunciam abordagens necessárias para se compreender a humanidade e o desenvolvimento do mundo atual. É inegável ou quase impossível negar-se a emergência de pensamentos e de pesquisas feitas e realizadas em África, como também contribuições para a construção da História moderna. Precisamos não nos conformar com a ideia da “marginalização de África” (DEMBELÉ, 2010, p.82) sendo, porém, hora de fazermos diferente, mostrarmos ao mundo e a nós mesmos que temos a potência de agir e de nos transformar em agentes da nossa própria história e destino, independentemente de ficar claro para nós que:

Na verdade, a colonização foi essencialmente um projeto de destruição a todos os níveis. Foi esta destruição que esvaiu África, colocou um obstáculo à evolução natural de sociedades outrora emergentes e que, em muitos aspectos, tinham um grande avanço sobre a Europa, sobretudo enquanto esta se entregava à barbárie da Idade Média, que durou mil anos. Os impérios africanos, como o Gana, o Mali eram referências, não só a nível económico, mas também ao nível científico, técnico e cultural. A cidade de Tombouctou, no Mali, era um cruzamento económico e intelectual de reputação internacional (DEMBELÉ, 2010, p. 84-85).

Por isso, a nossa pesquisa e a nossa escrita constituem, também, uma resposta que propõe (re)introduzir para a academia e a universidade brasileiras novas *epistemes*, o

que impõe “criar uma dinâmica que lhe é própria” (ELA, 2016, 149) de onde são chamados os investigadores africanos que exercem a profissão de historiador a abrirem a África para “o futuro da ciência [...]” (ELA, 2016, 149). Por isso:

Em África, face aos desafios do presente, não poderíamos entregarmo-nos às potencialidades do irracional. De fato, existe todo um universo por descobrir em nosso redor, no âmbito nacional e social. [...], torna-se sem dúvida necessário redescobrir a responsabilidade dos africanos num âmbito estratégico que não pode ser confiado indefinidamente aos outros sob pena de demissão histórica (ELA, 2016, p. 76).

Acreditamos, como nos fala Pinto (2006, p.45), que “em todas as sociedades, os indivíduos têm a necessidade de conhecer os antepassados para se identificarem uns com os outros e se sentirem unidos.” Entende porém, o autor, que “são esses antepassados que legitimam a autoridade dos chefes das comunidades” e por conseguinte, permitem “a salvaguarda da identidade do grupo e da estabilidade do poder.” (PINTO, 2006, p.45), É, também importante entender que:

Na realidade, a corrupção é um fenómeno inerente ao sistema capitalista e às políticas neoliberais impostas aos países africanos. De forma alguma ela é uma especificidade africana, nem o principal obstáculo ao desenvolvimento de África, como declaram as instituições financeiras internacionais, para encontrar uma justificação para a falha das suas políticas. E depois, o dinheiro da corrupção vai diretamente para os bancos ocidentais com a cumplicidade das autoridades desses países e para os paraísos fiscais (DEMBELÉ, 2010, p. 97).

Portanto, e com tantos elementos imbricados entre si, pensar e escrever a partir de uma escrita impregnada no corpo e em variadas corpo(oralidades), nas vivências e experiências negro-africanas e nas memórias que compõem suas trajetórias, é permitir que muitas vozes se façam ouvir, é abrir espaços para a construção e solidificação de uma África que não mais pode ser deixada à margem do tear historiográfico, porque há o perigo da instalação de uma História única onde não haveria possibilidade para os africanos, como ressalta Chimamanda Adichie (2019, p. 17). A mesma autora nos faz perceber que “é impossível falar sobre a história única sem falar sobre o poder” (ADICHIE, 2019, p. 22), por entender que “o poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas fazer que ela seja sua história definitiva”, ou seja, “se você quiser espoliar um povo a maneira mais simples é contar a história dele” (ADICHIE, 2019).

Resumindo, as dificuldades atuais de África são o resultado de políticas deliberadas que têm as suas origens nas relações de domínio e na divisão internacional do trabalho adquiridos da colonização e perpetuados pelo neocolonialismo e pela natureza atrativa do capitalismo. Certamente que os dirigentes africanos têm uma grande responsabilidade nessa situação. A sua

responsabilidade foi terem aceitado conservar intacta a maior parte dos vínculos e estruturas adquiridos da colonização [...]. O problema deles foi terem confiado nos dirigentes ocidentais, cujas promessas de ajuda para desenvolver África levaram pelo contrário ao impasse atual. O problema deles foi terem abdicado da soberania do seu país em benefício do Banco Mundial e do FMI, com as consequências desastrosas que se sabe. E, hoje em dia, estas duas instituições não têm nada a propor a África exceto a redução da pobreza (DEMBELÉ, 2010, p. 98).

Não é em vão que para Elungu (2014, p. 56), “a cultura é, assim, aquilo por que se exprime a vida,” [...] “se constitui de todos os gestos, emoções, sentimentos, pensamentos, essas imaginações ou mitos que são a expressão dessa experiência comunitária da cultura destes povos.” E para isso, se se quer compreender a África, sua história e sua gente, precisamos acolher a réplica segundo a qual somos convidados a outras maneiras de atuar enquanto historiadores e/ou intelectuais: “dêem uma volta por África, encontrem as pessoas simples e verão”, além, de nos prestarmos a compreender que “o que a África espera é o fim da ocultação dos fatos históricos, porque o trabalho de memória que ela encetou há muito tempo, para que atinja a verdade histórica que reconstrói e que reconcilia com o passado, [...]” (RAHARIMANANA, 2010, p. 387).

Concordo com a afirmação de que às vezes, nas nossas pesquisas, somos desafiados a pensar, como escreve Lienhard (2005, p. 31), sobre a “arqueologia do discurso” que deve nos levar “a explorar também os silêncios - o não dito - dos textos. Para que toda a discussão historiográfica que fazemos e costuramos na nossa escrita seja a demonstração de vontade que se estabelece na emergência do pensamento africano, sendo que “empreende-se uma extraordinária reorganização dos espaços, da sociedade e da cultura” (MBEMBE, 2014, p. 141), porque se nos esquecermos dessa ação e atuação de homens e mulheres africanos/as no mundo, poderemos ser levados à pior das consequências da História única que endossa o “roubar a dignidade das pessoas (CHIMAMANDA, 2019, p. 27).

Não podemos nos esquecer o que escreve Biney (2013) ao se referir a Thomas Sankara que, em 1984, fez um discurso conclamando para que “nunca tenha vergonha de ser africano!” Esta fala está claramente nos dizendo, hoje mais do que nunca, que não devemos ter vergonha de sermos homens e mulheres negros-africanos, afro-brasileiros, indígenas, afro-indígenas, sul-americanos, ou qualquer outra forma de identificação, étnica ou não, colocada à margem, subjugada e subalternizada e, mais ainda, invisibilizada na História da humanidade. Deste modo, a conscientização africana deve ser feita, “a partir das tradições culturais africanas” (OBENGA, 2010, p. 363) pois “a

esperança africana não pode resultar senão dos próprios africanos, do seu suor, do seu trabalho” (OBENGA, 2010, p. 372).

Embora, tenhamos consciência de se tratar de “resquícios do neocolonialismo” (DEMBELÉ, 2010, p. 97), os que tiveram e têm, ainda em suas mãos, o dever de gizarem políticas públicas que despertem e levem a maioria dos países africanos ao tão almejado despertar de consciência, esta elite assimilada africana prefere espoliar seu próprio povo, causando guerras, e pilhar todos os recursos dos seus países, entregando-os aos países ocidentais. E, com isto:

Reprova-se todas as hipóteses de desenvolvimento de África, destrói-se alguns Estados, pilha-se os seus recursos e o seu patrimônio pela obliquidade das políticas de privatização, organiza-se a transferência sistemática de recursos para fora de África pela dívida e pela evasão dos capitais, favorece-se a saída dos cérebros, e depois de tudo isso, acusa-se África de ser responsável pelo seu atraso (DEMBELÉ, 2010, p. 98).

Na verdade, e como bem o disse precisamos, de uma vez por todas, entender que “nem a França nem a Europa estão interessadas na unidade de África,” (DEMBELÉ, 2010, p. 107). Ao contrário, seu interesse é manter a fragmentação e com isso, “enfraquecer e continuar a dominá-la, porque a verdadeira unidade de África acabará inevitavelmente na sua emancipação e no fim do pacto colonial” (DEMBELÉ, 2010, p. 107).

[...]. O que a África quer e o que é preciso dar-lhe é solidariedade, compreensão e respeito. Sim, na verdade África não precisa de caridade. Do que ela precisa é que a deixem definir a sua própria visão do que deve ser seu desenvolvimento, assim como o caminho e os meios para lá chegar. E isso passa necessariamente pelo fim do pacto colonial [...] (DEMBELÉ, 2010, p. 108-109).

Em suma, é preciso continuar nesse caminho, no qual os povos e os dirigentes africanos têm de libertar as suas mentalidades, descolonizar o seu espírito, para encontrarem a sua dignidade e o seu orgulho, para dirigirem com determinação o seu próprio destino e de igual modo, é preciso que os africanos retomem o debate sobre o desenvolvimento do seu continente. Devem recusar que outros falem em seu nome e imponham à África o que ela deve fazer. Portanto, torna-se imperioso

abolir as estruturas adquiridas da colonização e acabar com a intervenção das instituições financeiras internacionais. É preciso destruir a mentalidade da dependência estrangeira e afastar a ideia de que é a ajuda externa que vai desenvolver África” (DEMBELÉ, 2010, p. 109).

Concordamos com aquilo que Adichie (2019, p. 32) ressalta: “muitas histórias importam,” porque se entende que essas histórias outras “podem ser usadas para empoderar e humanizar.” Por isso a nossa escolha e nosso olhar voltado para o patrimônio

cultural, tal como se apresentará nos capítulos posteriores, tendo sempre a pertinência da temática a partir do nosso lugar de fala e de escrita. Nossas inferências e constatações estarão voltadas para a delimitação apresentada neste capítulo, que podem ou não corresponder às *epistemes* ocidentais e hegemônicas. Por isto nossas intenções, apresentadas nos capítulos seguintes, só serão entendidas e compreendidas se s adentrarmos e buscarmos a exegeses do *homo africanus* no seu diálogo com o mundo contemporâneo.

2.2 Angola - da formação à proclamação do estado independente

A história do território que hoje se conhece como Angola não pode ser escrita, contada ou narrada de maneira dissociada da presença europeia em África, já que anteriormente não existia um território denominado Angola. Foi nas circunstâncias das viagens de navegação marítima perpetrada pelo Ocidente, no século XV (Fig. 8), no período também designado por modernidade, que diferentes povos e diferentes culturas cruzaram-se pela vida, e esta vivência quer dos europeus e, principalmente, dos africanos nunca mais foi a mesma.

Em todos os manuais de História de Angola estudados nos níveis elementares da escolaridade encontramos a consagração da versão segundo a qual o navegador português Diogo Cão e o seu séquito teriam sido os primeiros europeus a desembarcar numa localidade do antigo reino do Kongo (Soyo) ao qual deram o nome de Ponta de Padrão, em 1482 (TATI, 2018, p. 125).

A referência traz um diferencial por ser das poucas nas literaturas e bibliografias por nós consultadas que nos remetem, com determinada precisão e acuidade, a uma localização do local exato no qual se deu o encontro civilizacional, o Padrão ou o lugar de desembarque de Diogo Cão⁵⁸ na foz do rio N’zadi. No entanto, o autor argumenta que “este acontecimento podia estar desprovido de qualquer relevância histórica se não fosse colocado num contexto do nascimento de impérios coloniais que farão da África um campo de competição, de partilha e de conquistas” (TATI, 2018, p. 125-6). Desde logo, o episódio ganha notoriedade e se lhe enquadra historicamente naquilo que foi chamado de “tempo africano” (HERNANDEZ, 2008 *apud* TATI, 2018, p. 126). Contrariamente a

⁵⁸ Ou seja, como erroneamente se vê afirmar que em 1482, o reino de N’gola foi descoberto por Diogo Cão. A costa torna-se portuguesa, nela se espalhando entrepostos que participam na contratação dos escravos [escravizados] do século XVII e onde os portugueses são obrigados a combater os holandeses e as revoltas locais (JORGE, 1998, p. 21). Dois erros a serem evitados, o primeiro, não se pode afirmar que um reino foi descoberto enquanto este já mantinha relações com outros povos. Segundo ao se dizer que a costa torna-se portuguesa romantiza-se o processo e desvaloriza-se quem por natureza tem o direito a esta costa.

essa exatidão geográfica há quem, de forma equivocada, se refere ao marco como “[...] a chegada dos portugueses à foz do rio Kongo (JORGE, 1998, p. 39).

Embora sejam notórios esses lapsos discricionários fica nítida a ideia de que, no dado episódio, deve-se reforçar a tese segundo o qual o momento, o fato e o fenômeno são de relevância historiográfica pois “trata-se, essencialmente, de fazer sobressair a influência recíproca dos diferentes povos que lá viveram e moldaram as estruturas económicas, sociais e culturais do país” (JORGE, 1998, p. 39). Com isso, e indo na busca de sua gênese, percebe-se que essa história de aventuras e de busca de novos mundos, mercados e fontes de especiarias para abastecerem o mundo europeu teve seu início, como se sabe e se afirma,

em 1415, sob o impulso direto de D, João I, com a tomada de Ceuta e seguiu, em 1419, para a região do alto Níger e rio Senegal em cuja confluência se desenvolveu uma das mais notáveis civilizações em África com a designação de Sudão ocidental (TATI, 2018, p. 126).

No entanto, para assegurar os mercados era preciso exercer algum domínio, pois a regra do mercado de então não se resumia, apenas, ao bom comprador e ao bom fornecedor nem se baseava no princípio da *bona fide* numa competitividade bem mais lupina do que se possa imaginar. Neste sentido, configura-se o *ius imperii* que vai transformar o expansionismo em imperialismo ressaltando, assim, seu caráter violento, tal como analisado e denunciado de forma enfática em *Necropolítica* por Mbembe (2016) e em *Vigiar e Punir* de Foucault (1987) cujo objetivo será a conquista de espaços estratégicos não apenas para assegurar a tranquilidade e o monopólio das trocas comerciais, salvaguardando assim os seus interesses vitais mas, também, para erguer o estandarte do orgulho nacional além-fronteiras (TATI, 2018, p. 127).

Por esse artifício declara-se que Angola era um dos “territórios africanos sob a administração portuguesa” (JORGE, 1998, p. 37). Neste sentido o autor sentencia nada mais do que realidade concreta da qual sublinha que “[...] a história fez de Angola um país-encruzilhada (de raças, de culturas, de ideias) ao mesmo tempo que um país projetado para o futuro (JORGE, 1998, p. 38). Não obstante acrescentamos, ainda que, em Angola, o contato entre as culturas africanas e europeias mergulha as suas raízes nas feitorias e nas praças-fortes que os portugueses edificaram ao longo da costa desde os séculos XVI e XVII (JORGE, 1998, p. 39). Por isso, e de acordo com Tati (2018, p. 128), para compreender melhor a lógica da violência do colonizador e do imperialismo colonial, é importante que se realce a pertinente divisão deste fenômeno que recai em dois tipos

distintos de imperialismo: o de trocas e o extrativo (HERNANDEZ, 2008 *apud* TATI, 2018, p. 128).

Em relação ao **primeiro**, trata-se do período (século XVI) fundando sobre a **troca ou a compra de mercadorias** (especialmente matérias-primas). Com a superação dessa fase de trocas e com a inclusão do uso sistemático da violência, transita-se do comércio costeiro de feitorias para a **fase de incursões no hinterland**, resultado de conquista de terras e no controlo das fontes de matérias-primas (TATI, 2018, p. 128-9). (Grifos nossos).

O mesmo autor argumenta que o

imperialismo de extração teve o seu clímax no século XIX onde a concorrência entre potências europeias, impulsionada pela revolução industrial, levou-as a aprimorar a sua superioridade técnica e militar para o controlo efetivo das suas possessões. [...]. Por conseguinte, com a fase do imperialismo nascem os assim designados ‘impérios coloniais’ e com eles os colonialismos modernos que irão basear-se inicialmente em três aspectos paradigmáticos: **comércio, civilização e cristianização**. Estes três C vão criar uma nova dinâmica – de dominação – entre as potências arrivistas e os povos autóctones nos domínios económicos, políticos e espiritual (TATI, 2018, p. 129). (Grifos nossos).

O que se assiste, porém é que

os cinco séculos que marcaram as campanhas de ocupação dos territórios que se constituíram em colônia de Angola ou província ultramarina de Angola tiveram características ?? fez sentir imediatamente no interior diferenciadas. Em princípio, a presença portuguesa não se fez sentir imediatamente no interior. O Comércio de escravos [escravizados] determinou de algum modo o mapa da ocupação ou, dito noutros termos, a geografia da sua expansão (TATI, 2018, p. 130).

O autor apresenta, ainda, a ideia de que “os portugueses não tinham desde logo a ideia de colonizar Angola na sua extensão mais profunda, na medida em que esta só servia de grande empório de escravos e marfim” (TATI, 2018, p. 130-131). E, como enfatiza, “[...], provavelmente por esta razão, até ao século XIX a presença portuguesa em Angola fosse tão ínfima com uma estimativa de 1 832 brancos, segundo o recenseamento de 1830” (TATI, 2018, p. 131). Com isto, se vê que:

A transformação de Angola em colônia portuguesa, juntamente com o território de Moçambique, só veio a concretizar-se com o movimento abolicionista do século XIX, que teve um grande impulso dos *quackers* ingleses e dos enciclopedistas gauleses, sem descurar o impacto negativo da independência do Brasil em 1822 (TATI, 2018, p. 131).

Ou seja, foi precisamente a perda da joia da coroa - Brasil - que obrigou os portugueses a se voltarem para a conquista efetiva e o estabelecimento do seu aparato político administrativo em Angola,

[...] de facto, não há colonização se não houver transferência de populações (os colonos) e o seu estabelecimento nos territórios conquistados. A história regista que os protagonistas do povoamento branco em Angola foram *ab initio* mercadores, exploradores, militares e missionários. E não só. Contam-se

também cidadãos portugueses condenados ao degredo pela prática de crimes graves na Metrópole (TATI, 2018, p. 134).

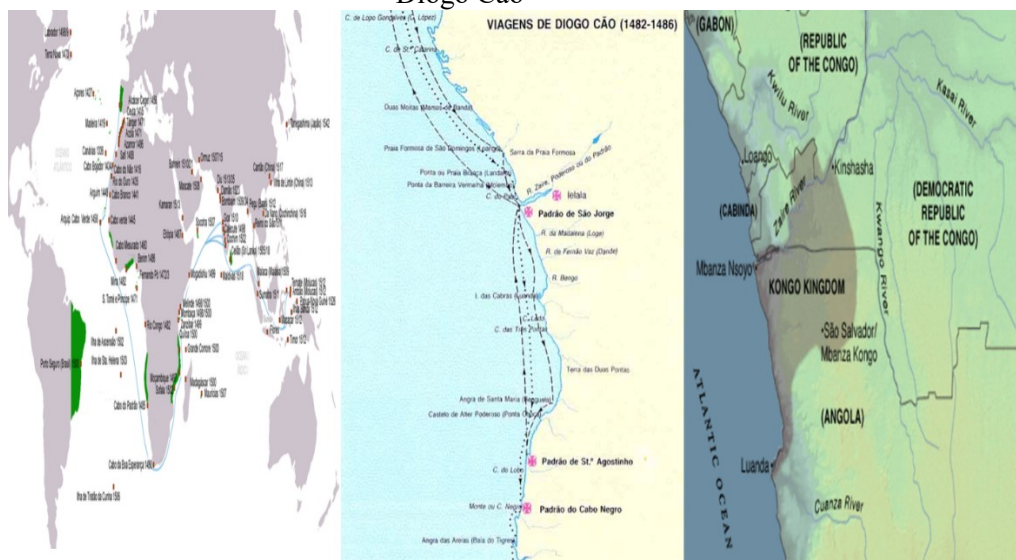
Portanto, e como consequência de um processo histórico como acima descrito, diferentes povos, grupos e etnias sob a alçada portuguesa passaram a coabitar, dividir o mesmo espaço e a partilhar uma história comum e que resultou desta Angola multi e pluricultural, étnica e linguística. Nisso, vale lembrar que:

As nações não se formaram por comunidade de sangue, nem pelas fronteiras naturais, nem pela unidade linguística. E sim, é o Estado nacional que nivela as diferenças étnicas e linguísticas. O princípio nacional – diferente de outros tipos de comunidade humana [...], ninguém nunca foi somente súdito do Estado, mas foi sempre participante dele, um com ele. ‘Nação significa a ‘união hipostática’ do poder público e da coletividade regida por ele’. Por isso, a nação como tal é inconciliável com a existência de cidadãos e não cidadãos, por exemplo, com a escravidão (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 13).

Importa não obliterar e, assim, “reconhecer a singularidade dos lugares de provação a partir dos quais nos constituímos historicamente enquanto nação,⁵⁹ não significa que as diferenças do ser nos separariam uns dos outros.” Pelo contrário, estas diferenças, de acordo com Mbembe (2014, p. 97), fortalecem a unidade já que “só existe nós no em cada vez uma única vez de vozes singulares. E concluir: o ser-em-comum emana fundamentalmente da partilha”.

⁵⁹ No texto sobre Ensino de História - Desafios Contemporâneos, surge o termo *melting pot ijuense* para se descrever : “a ideia de formação de um novo tipo de homem, uma nova raça”, [...], resultante da fusão de indivíduos de várias nações (onde se) acredita que as divisões de nacionalidade e de etnicidade irão desaparecer (na terra prometida da América). Tal visão foi contestada como uma fábula, pois não conferia com a segregação étnica existente naquele país. A ideia de fusão foi substituída então pelo modelo de mosaico ou de salada no qual os grupos culturais vivem juntos, mas mantêm suas características próprias. *melting pot* foi substituído pelo *Salad bowl* [...], ou seja, a ideia de mosaico e de salada é utilizada, [...] no texto, no sentido de uma mistura homogênea, ao contrário da ideia que seria utilizada mais tarde pelo multiculturalismo nos Estados Unidos que tem o sentido de mistura não homogênea, em que cada ingrediente mantém sua característica na mistura (BARROSO, 2010, p. 122-123).

Figura 9 - Percurso de navegação marítima portuguesa, com realce às expedições realizadas por Diogo Cão



Fonte: Montagem do autor, 2018 (pode ser consulta a partir de <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegapor/mapa.html>, acessado aos 14 de agosto de 2022)

A experiência da ascensão do nacionalismo angolano é fruto de um contexto ideológico internacional, onde os principais movimentos de oposição ao colonialismo português - MPLA, FNLA e UNITA - buscavam auxílio, em diferentes frentes, justamente nas superpotências mundiais. Deste enlace ideológico surgem propostas políticas divergentes no que tange ao projeto de nação a ser construído em Angola, como veremos adiante.

O que se pode verificar é que os limites definidos pela atual Constituição da República que, no seu art. 5º os estabelece como historicamente existentes a 11 de novembro de 1975, data da Independência Nacional, são limites herdados da colonização, frutos da divisão arbitrária a que foi submetido o continente africano pelos europeus, tendo somente em conta os próprios interesses. Deste modo, uma nova reorganização do espaço africano seria como se começasse uma nova guerra no continente, tendo em conta que muitos povos e antigos reinos foram divididos de acordo com os interesses europeus ou no jogo das disputas europeias.

2.2.1 Contexto Nacional

Angola⁶⁰ é, historicamente, um país multilíngue, palco de inúmeros contatos - e conflitos - entre falantes de línguas tipológica e genealogicamente distintas (INVERNO, 2018, p. 82). Originalmente habitado por povos de origem khoisan e Vátwa, o território viria a acolher sucessivas vagas migratórias de povos de origem bantu, hoje majoritários, que aí se fixam a partir do primeiro milênio da era cristã (PINTO, 2015, p. 36-37). (INVERNO, 2018, p. 82-83). Segundo a sua etimologia,

a palavra Angola é uma corruptela portuguesa da palavra kimbundu Ngola, que era título designativo dos soberanos do reino do N'dongo (também chamado reino do N'gola) [...]. Na medida em que os portugueses foram estendendo as suas conquistas até ao último reduto dos Kwanyamas (ou kwanhamas), já na primeira metade do sc. XX, o neologismo Angola passou a designar não apenas o potestado pré-colonial dos N'golas, nem somente o antigo Reino Português de Angola (sécs. XVI-XVII), mas todos os domínios conquistados nesse espaço geográfico que se constituiu posteriormente em colônia ou província ultramarina com sede na cidade de S. Paulo de Assunção de Loanda, fundada em 1575 por Paulo Dias de Novais (TATI, 2018, p. 117).

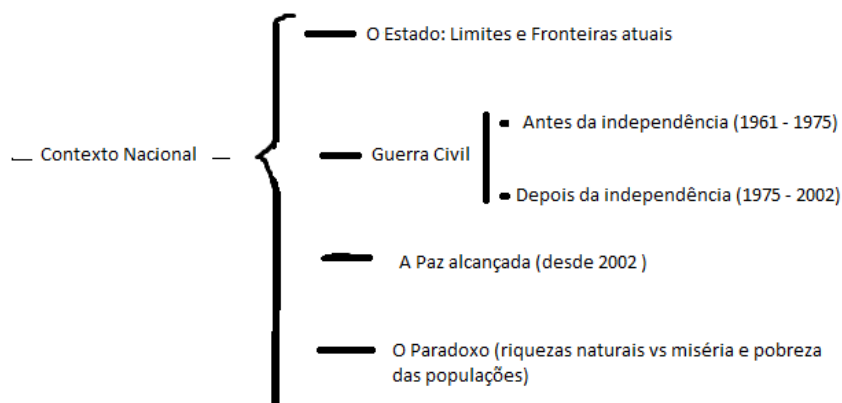
Fato de referência é o ano de 1955 no qual, por ato administrativo, Angola⁶¹ foi declarada oficialmente pela ditadura de Salazar (1932-1968) província portuguesa (à qual está ligada, aliás, o enclave de Cabinda) (JORGE, 1998, p. 21)

Na figura abaixo apresentamos, de forma esquemática, alguns indicadores sobre a história recente de Angola, desde a proclamação da independência aos nossos dias.

⁶⁰ No que se refere ao que hoje se chama de Angola, não é, senão, um resultado daquilo que Nkrumah asseverou em 1958, que “foi o Ocidente que ‘criou o modelo de nossas esperanças e, ao penetrar na África, com todo o seu poderio [...], impôs-nos esse modelo’” (BARRACLOUGH, 1976, p. 179).

⁶¹ Ignoramos as razões que levaram as autoridades coloniais a escolher este nome para designar o inteiro território conquistado, contrariamente ao costume que consistia em impor nomes trazidos da Europa. Mas esta escolha pode ser polêmica no contexto das construções da historiografia angolana. Tendo em conta a importância política e a vastidão do reino do Kongo, a nosso ver teria sido mais justa a designação de Kongo português para o território hoje chamado por Angola. Deste modo teríamos o Kongo Belga, o Kongo Francês e o Kongo Português. Por um período efêmero, esta última designação fora atribuída a Cabinda provavelmente pela sua contiguidade àqueles territórios depois do mapa de Berlim ((TATI, 2018, p. 117, *in rodapé*).

Figura 10 - Esquemática da história recente de Angola



Fonte: Elaborado pelo autor

Em seu estudo, Jorge (1998), ao caracterizar Angola na encruzilhada da história, afirma que “[...], é legítimo dizer que os que são insensíveis à miséria do povo perdem credibilidade, pois deixam de ser respeitados, mesmo que sejam temidos” (JORGE, 1998, p. 32). Por isso, quando se refere à estrutura industrial, o autor reconhece: “o subsolo de Angola é muito rico. Os recursos mineiros que lá se encontram estão longe de ser integralmente conhecidos.” (JORGE, 1998, p. 44)

No entanto, Liliana Inverno (2018), na obra, *Contato linguístico em Angola: retrospectiva e perspectiva para uma política linguística*, retrata a República de Angola (doravante, Angola) considerando-a, em área e em número de habitantes, o segundo maior país de língua oficial portuguesa (INVERNO, 2018, p. 82).

Aos povos originários de Angola juntaram-se, ainda no século XV, indivíduos de origem europeia, que aí buscavam metais preciosos e pessoas negras escravizadas, conforme escreve Inverno (2018). Dentre estes, destacam-se os portugueses, cujo contato com o território atualmente ocupado por Angola se fez, inicialmente, por via de diplomacia com os governantes locais (século XV) e, posteriormente, por via da conquista militar (século XVI a XIX) e colonização (finais do século XIX a 1975) (PINTO, 2015, p. 255) (INVERNO, 2018, p. 83).

Podemos, tirar algumas conclusões em torno do que escreve o pesquisador Moçambicano Chimbutane (2018) que aponta diversas similitudes quando narra o contexto linguístico de seu país (Moçambique) que não são, nem de longe, as mesmas peripécias vivenciadas no Angola pós independência, ou seja:

[...], se no período imediatamente a seguir a independência Nacional predominou o discurso da constituição de um Estado-nação monocêntrico, unido em torno da língua portuguesa, etiquetada como a ‘língua da unidade nacional’, a partir dos anos 90 do século XX começa-se a admitir a formação de um Estado-nação policêntrico, em que o multilinguismo e o multiculturalismo, por exemplo, já não são vistos como problemas, mas como condimentos importantes para a formação de uma nação forte e coesa - é a fase em que floresce o preceito ideológico da unidade na diversidade (CHIMBUTANE, 2018, p. 106)

E, assim se deu a invisibilidade da profusão linguística angolana, camuflando a sua diversidade e relegando as línguas locais, subalternizadas, para o segundo plano no contexto da construção nacional e identitária.

2.2.2 O Estado: demografia, limites e fronteiras atuais

O território definido nos marcos que se conhecem, hoje, como república de Angola, tem uma superfície 1.246.700 km², situado na zona equatorial e tropical do Hemisfério Sul, sudoeste da África, na região ocidental da África Austral. Faz fronteira com a Rep. Democrática do Congo e a República do Congo a norte e nordeste, com a República da Zâmbia ao Leste, com a República da Namíbia ao sul e a oeste é banhado pelo oceano Atlântico (FIG. 10). Conta com uma população estimada em 12, 4 milhões de habitantes.

Angola se firma como uma república soberana e independente, ou seja, um Estado Democrático de Direito, baseado na “dignidade da pessoa humana” e na “vontade do povo angolano”, cujas fronteiras são as definidas e herdadas quando da ascensão à independência, no dia 11 de novembro de 1975.

Pela primeira vez, nesses contextos coloniais, os povos africanos estavam criando o que era chamado pelos angolanos de poder popular [...]: as pessoas não estavam só conduzindo suas vidas, mas também as transformando enquanto lutavam contra qualquer poder estrangeiro que os oprimia (ALSTON, 2014, p. 12).

Assim no seu art. 6º, a atual Constituição de Angola, estatui que “o território angolano é indivisível, inviolável e inalienável [...]” (MASSANGA, 2014, p. 52). Outra das grandes preocupações atinentes à história de Angola é a negação e a invisibilidade forçadas a que se submeteram a multiplicidade étnica e cultural dos povos existentes no país já que:

O próprio partido no poder, MPLA, tem uma palavra de ordem que é ‘Um só Povo, uma só Nação’. Ora bem, ‘Um só Povo, uma só Nação’ é, do meu ponto

de vista, um slogan político que pode ser visto de duas maneiras: tanto pode significar o projeto político de formação e consolidação da nação, como também pode significar o não reconhecimento da pluralidade etnolinguística e cultural de Angola. Eu acho que a nossa perspectiva deve ser do reconhecimento permanente dessa pluralidade étnica, cultural e linguística que só enriquece o nosso país Angola (MASSANGA, 2014, p. 59).

O país conta, hoje, com uma população “maioritariamente jovem (47,3 % tem menos de 15 anos e a idade média situa-se nos 20,6 anos).” Entre estes podem-se destacar 51,5% como sendo do sexo feminino tendo, ainda uma população urbana na ordem de 62,6%, embora “ainda pouco escolarizada, pois 47,9% da população com mais de 18 anos não concluiu nenhum nível de escolaridade ou não a escolaridade obrigatória (6ª classe do ensino primário)(INVERNO, 2018, p. 82).

Figura 11 - Configurações geográficas de Angola



Fonte: <https://maps.google.com.br/maps?q=mapas+de+angola>, acessado 12 de agosto de 2018.

Neste território conhecido como Angola habitam diferentes grupos e povos, cada um com sua cultura, seus *modus vivendi* e sua cosmovisão. A FIG. 11 expressa essa diversidade e a distribuição étnica destes diversos grupos. Dos nomes destes grupos derivam grande parte dos nomes das línguas africanas faladas por estes povos neste território, em destaque: Umbundu, Kimbundu, Kikongo, Ibinda, Tchokwe, Nanguela, Kwanhama e Nhaneka-Humbe (MASSANGA, 2014, p. 61).

Figura 12 - Mapa da distribuição étnica em Angola



Fonte: <http://www.stampworldhistory.com/country-profiles-2/africa/angola/>, acessado 12 de agosto de 2018.

Porém, Jorge (1998, p. 52), aponta que “uma das características da sociedade africana original (para não usar o termo: sociedades tradicionais) é o pluralismo étnico”. Assim, acredita e faz constar que isso é reflexo de um “dato constante na África negra (JORGE, 1998, p. 52)” Obviamente, essa generalidade é também manifesta enquanto realidade em Angola, isto pela existência de uma multiplicidade de etnias e a ausência de uma etnia dominante.

As etnias em Angola podem dividir-se em três grupos: o grupo hotentote ou Khoisan, o grupo pré-bantu e o grupo dos bantu. Por outro lado, esse grupo bantu se subdivide em vários grupos etnolinguísticos, sendo três os mais importantes: os Kikongo, os Kimbundu e os ovimbundu. [...] mas não pode aparecer como grupo dominante. A carga sócio étnica empurra-os para a conciliação. De uma maneira geral, todos os grupos étnicos e mesmo etnolinguísticos se encontram mais ou menos no mesmo estado de desenvolvimento, o que os empurra-os para a conciliação (JORGE, 1998, p. 52).

Esta óbvia conclusão do autor ajuda-nos a entender que as clivagens que sempre existiram entre estes diferentes povos não os impediu de coabitar o mesmo espaço geográfico definido à força pelas potências usurpadoras de suas liberdades e de suas terras.

Porém, e como frisa Jorge (1998, p. 70), quando se analisa a estrutura e a evolução dos diferentes orçamentos elaborados pela administração portuguesa em Angola, é chocante o papel medíocre que desempenham as duas grandes rubricas do orçamento social: a educação e a saúde (JORGE, 1998, p. 70), pois :

Não só a educação e a saúde, mas também o conjunto dos investimentos portadores de bem-estar para o povo são tratados com parcimónia. Em 1973, por exemplo, apenas 12,1 % da despesa global foram afetados à realização de investimentos produtivos, enquanto que em 1972 a parte das despesas militares ultrapassava 20% (JORGE, 1998, p. 71).

Esta realidade das coisas, que nada mais significa senão a pauperização das populações, anunciava uma mudança de atitude e alguma coisa deveria ser feita para o bem do povo autóctone de Angola. Ora, se excetuarmos uma elite africana constituída por funcionários, artesãos e pequenos empresários, era a população ativa de origem europeia que fornecia a maioria dos quadros administrativos e técnicos dos sectores públicos e privado (JORGE, 1998, p. 69).

2.2.3 A luta de libertação nacional e o surgimento de sentimentos reivindicativos nacionalistas: antecedentes para a independência

Nos apossamos da perspectiva apresentada por Capoco (2013, p. 38-47), segundo o qual o nacionalismo angolano tem sua gênese na ideia da “construção do Estado-nação” inspirando-se nos moldes europeus. O autor nos faz saber, no entanto, que o nacionalismo angolano teve influências tanto de nacionalismos europeus e de correntes africanistas, como do pan-africanismo e da negritude. Para o autor podem, ainda, ser destacados, neste sentido, o movimento nativista e o dos intelectuais.

Podemos concluir que o Nacionalismo e o Estado em Angola foi uma construção a partir da conjugação das ações internas com os movimentos de solidariedade externos, desempenhando estes um papel crucial durante a I República (CAPOCO, 2013, p. 18).

E, de acordo com Capoco (2013), pode-se entender que o sentimento reivindicativo dos nacionalistas angolanos está ligado ao conceito do nativismo, desenvolvido e definido pelo movimento dos naturais e filhos da terra, ao se considerarem como angolenses⁶² diferenciando-se, por suas ideias e objetivos, (CAPOCO, 2013, p. 67-8). O autor nos apresenta em sua tese a seguinte distinção:

[...] o nacionalismo autóctone dos nativos originários da terra pode conceber-se como um nacionalismo independentista, que lutava pela libertação total expressa na nomenclatura dos respectivos movimentos constituídos para esse confronto; enquanto o nacionalismo branco dos nativos filhos de colonos

⁶² Refere-se às ideias de Mário Pinto de Andrade, segundo o qual se considera o nativismo como uma ideia projetiva e veiculada pelos letrados africanos desde os anos 80 do séc. XIX e passava a marcar uma ideologia autonomista e identitária virada para o futuro da emancipação dos africanos. Visto por esta perspectiva, o nativismo reveste-se, neste sentido, de um simbolismo psicológico que conferiria consistência às ideias e ao pensamento angolano.

caracterizava-se por ser um nacionalismo de cunho político e económico que reivindicava apenas uma larga autonomia da colónia angolana (CAPOCO, 2013, p. 68).

Capoco (2013) considera que [...] o nacionalismo anticolonial, mobilizador das massas populares quer nas zonas rurais, quer nas áreas urbanas em Angola começou a formar-se no princípio dos anos 50 do séc. XX. E, segundo ele, será na década posterior onde, realmente, passam a afirmar-se “[...], enquanto movimentos de libertação nacional e a colocar claramente a hipótese de se instaurar o Estado angolano recorrendo, para esse ideal, a várias ações de guerrilha, como reação violenta contra o colonizador (CAPOCO, 2013, p. 84).

Deste modo, para J. Pedro Capitão, o nacionalismo angolano nasceu de dois movimentos: a resistência popular ao invasor que expropriava as terras, obrigava ao pagamento do imposto de soberania e impunha à população trabalhos forçados que levava a novas revoltas; e a ação política levada a cabo por intelectuais que denunciavam o roubo e a pilhagem coloniais (CAPITÃO, 1974 *apud* CAPOCO, 2013, p. 84).

Ao se abordar a questão do nacionalismo angolano, pontua-se a necessidade, também, de se reconhecer o papel das religiões e dos movimentos messiânicos já que, politicamente, o ideal do Estado nacional em Angola desenvolveu-se em várias etapas onde, além dos movimentos independentistas, as igrejas desempenharam um papel importante para a formação da consciência nacional (CAPOCO, 2013, p. 99).

De modo peculiar, segundo este autor, as missões revelaram-se como importantes centros de instrução das populações angolanas o que iria constituir, principalmente a partir das décadas de 1940 e 1950, um fator de esclarecimento popular em relação à questão colonial. No entanto, o mesmo autor nota que “os valores da doutrina social da Igreja como a justiça, a liberdade, a igualdade, a fraternidade, a caridade, o amor ao próximo adequavam-se por inteiro às críticas dos intelectuais nativos à situação colonial e legitimavam as suas reivindicações (CAPOCO, 2013, p. 101).

A par daquele importante papel da missionação em Angola sublinha-se o aparecimento de sacerdotes e missionários autóctones que também assumiam tarefas de evangelização, muito influentes junto das populações locais, exprimindo-se na língua local e conhecendo bem a cultura de origem. Deste modo, estes missionários de ascendência angolana foram influentes no quadro do nacionalismo nascente. Numerosos nacionalistas angolanos passariam pelas missões ou escolas católicas no decurso dos seus estudos e promoção humana, quer de carácter religioso quer de âmbito meramente intelectual (CAPOCO, 2013, p. 102).

Com isto, mostra-nos que as Igrejas protestantes e seitas de formação africana com origem no protestantismo tiveram o seu contributo na formação e no despertar da

consciência dos nativos angolanos, através do ensino ministrado nas escolas e nas missões (CAPOCO, 2013, p. 105-6). E, assim:

Os movimentos messiânico-religiosos angolanos, no contexto geral de África, adoptaram atitudes religiosamente anticoloniais com características revolucionárias, manifestando o repúdio das igrejas cristãs europeias tidas como colonialistas. Em Angola, desses movimentos proféticos vamos tentar analisar dois, os quais tiveram maior impacto no despertar da consciência nacional, embora os seus objetivos não passassem de religiosidade popular. Tais movimentos são: o **Tokoismo** e o **Kimbanguismo** (CAPOCO, 2013, p. 107). (Grifos nossos).

Ainda neste prisma, a história dos movimentos de libertação nacional e o sentimento de reivindicação por uma independência em Angola têm seu fundamento, desde cedo, entre os finais do século XIX e princípios do século XX. Mas, de forma efetiva, existe uma certa literatura que advoga que só após 1958 começam a surgir os Movimentos de Libertação Nacional,⁶³ propriamente ditos e tendo, assim, aparecido entre os primeiros movimentos:

Movimento de Libertação de Angola (MLA), também originário no seio de intelectuais de Luanda, mas com a particularidade de não aceitar membros de cor branca; sucede-se o Movimento de Libertação de Angola (MLA) e a seguir o Movimento de Libertação Nacional de Angola (MLNA) e, finalmente, o Movimento de Independência Nacional de Angola (MINA). A profusão de movimentos e de siglas é revelador das dificuldades que os nacionalistas sentem para se organizar. A junção destes partidos resulta na formação do MPLA. A polícia política ainda detecta a existência do Movimento para a Independência de Angola (MPIA), com núcleos constituídos em Luanda, Malanje e Benguela (FERNANDO, 2013, p. 33).

Muito do que é descrito pelos vários autores sobre esse período da história angolana, como acima exposto, sublinha sempre o lado partidário e ideológico de quem expõe tais considerações, ao dar primazia e maior visibilidade ao partido com o qual mais se identifica:

Formam-se movimentos nacionalistas, como o MPLA, criado, de fato, em 1960, mas com a gênese aprimorada em 1956. Além do MPLA, surgem organizações de brancos e outras de índole meramente cultural, cujo denominador comum é o sentimento de independência ou de autonomia de Angola (FERNANDO, 2013, p. 39).

⁶³ Na opinião de Barraclough (1976, p. 169), o progresso dos movimentos nacionalistas realizou-se em três fases: a primeira, do protonacionalismo, preocupada em salvar o que pudesse ser salvo do antigo; a segunda, de tendências liberais e com uma nova liderança, além da participação da classe média; finalmente, a organização de uma massa de adeptos, entre camponeses e operários e que se consolida com laços entre os líderes e o povo.

Assim, coloca-se em segundo plano outras formações do protagonismo nacional como, a partir do exemplo abaixo, se pode ver que não está espelhada a gênese da criação do movimento:

Holden Roberto, [...], encontra no vizinho Congo os apoios políticos e militares para encetar uma luta contra os portugueses. Com John Pinnock Eduardo, outro angolano de origem congoleza, funda a UPA e mais tarde, com ajuda de Savimbi e Tati, dá lugar à FNLA (FERNANDO, 2013, p. 65).

Ainda assim, descreve-se a criação de um outro movimento, dos mais sonantes nesse período em Angola, ou seja, logo no início da formação da FNLA, Jonas Savimbi enceta relações com Miguel N’Zau Puna, Tony da Costa Fernandes, Ernesto Mulato e José N’Dele. Pouco tempo depois, convence-os a ingressar na UNITA. (FERNANDO, 2013, p. 67). No entanto, para o líder da FNLA, Savimbi representa uma ameaça muito séria (FERNANDO, 2013, p. 72). Com isto, afastado da FNLA e do GRAE, Jonas Savimbi⁶⁴ reinicia uma aproximação ao MPLA [...]. Na sua cabeça está, cada vez mais clara, a necessidade da criação de uma organização. Inicialmente, chega mesmo a pensar em chama-la PARA, Partido Revolucionário de Angola (FERNANDO, 2013, p. 80).

Não se pode ignorar, *ipso facto*, como descreve Fernando (2013) as ações da população branca, já nascida em Angola, cujos desejos de independência ou de autonomia fazem criar movimentos ou organizações que se opõem à metrópole e ao colonialismo. Ou simplesmente, defendendo as colônias pretendem mudar o regime português e adotar políticas mais liberais:

A Aliança Democrática de Angola (ADA) é das primeiras a nascer, integrada numa plataforma: a Frente Nacional Antifascista Portuguesa (FNAFP), cujo objetivo passa por se opor ao Estado Novo português, agrupando liberais e democratas. Muitos membros da Aliança Democrática de Angola integram, mais tarde, o MUD, Movimento de Unidade Democrático (FERNANDO, 2013, p. 34).

O autor destaca, ainda, que no final da década de 1950 assiste-se à criação da Organização Socialista de Angola (OSA) e da Frente de Unidade Angolana (FUA), que teriam um papel mais ativo meses antes da proclamação da independência de Angola, a 11 de novembro de 1975 (FERNANDO, 2013, p. 34). Os mentores desses movimentos, de descendência branca, defendiam seu interesse por Angola, pelo fato de que as autoridades portuguesas tinham se convencido que os líderes dos movimentos, tanto os do MPLA como os da UPA, não estavam intelectualmente preparados para enfrentar

⁶⁴ SAVIMBI, Jonas. Uma vida por Angola e pelos angolanos, PLODK Produções, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZCz-CoCgJw>, acessado aos 14 de junho de 2021.

sequer o poder colonial. E que, portanto, por suas atuações, Angola estivera pacificada e, [...], a colônia até representa um símbolo da política colonial portuguesa (FERNANDO, 2013, p. 35)

Seguindo a lógica e a política de manter a supremacia colonial, os governantes portugueses encontram uma solução no estabelecimento de regras específicas dirigidas aos povos pretos colonizados. Nascia assim o indigenato que ganha força de lei, em 1929, através de um “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas⁶⁵”, que se destina primeiro a Angola, mas que viria a ser alargado a São Tomé e Príncipe e a Guiné-Bissau, e cujo decreto-lei nº16473, de 6 de fevereiro, determinava um conjunto de regras (FERNANDO, 2013, p. 44).

Denota-se, na presente narrativa, o posicionamento do poder colonial que tentava, a todo custo, adiar e negar o direito à autodeterminação dos angolanos, criando para o efeito, por exemplo, em 1929 a lei do indigenato (vide exemplo no **anexo K**) ou a categoria dos assimilados⁶⁶ (MACEDO, 2010, p. 9). Porém, estes movimentos não se intimidaram e continuaram as suas ações, fortalecendo suas bases de militância,⁶⁷ embora marcadas por fortes clivagens:

Mas, à partida, o que separa o MPLA da FNLA é impossível de ser anulado. De um lado, estão os intelectuais das cidades, alguns assimilados convertidos à cultura mais ocidental, que se reúnem à volta do MPLA. A maioria deles bebe a ideologia marxista e leninista, viaja pelos países socialistas, recebe apoios dos partidos comunistas e é suportada, moral e financeiramente, por todos os combatentes africanos que seguem a linha marxista. Do outro lado, a FNLA, uma organização mais tribalista, sobretudo fundamentada e confinada à região bakongo e suportada por organizações instaladas nos Estados Unidos (FERNANDO, 2013, p. 69-70).

Fica assim mais do que evidente o viés da escrita do autor, porém nossa preocupação não está definida pela análise crítica de como a história de Angola é escrita ou narrada mas, simplesmente, de forma resumida, buscamos trazer elementos que nos ajudem a compreender fatos subjacentes e como tudo isto está atrelado aos nossos objetos de estudo e à nossa pesquisa. E, portanto, como todos os processos históricos, o processo da descolonização de Angola é um capítulo complexo e eivado de zonas cinzentas que se

⁶⁵ Consideram-se indígenas os indivíduos de raça negra ou os seus descendentes que, pela sua ilustração e costumes, não se distinguem do comum daquela raça.

⁶⁶ Consideram-se assimilados os africanos que para conquistar o direito à cidadania e suas mordomias, nomeadamente o acesso a cargos públicos auxiliares, nunca de soberania, eram obrigados a abandonar usos e costumes de pais e avós (Anexo K)

⁶⁷ Fala-se, porém, de uma militância baseada na desconstrução de um imaginário em que [...] o homem africano, uma pura construção do imaginário fantasmagórico ocidental (NGALASSO, 2010, p. 300). Que se tenha gerado da ‘A África do eterno presente ou da ordem imutável não existe e nunca existiu’ (NGALASSO, 2010, p. 301). Por isso, cunha o termo Negrófobo, expressão tomada de Boubacar Boris Diop (e também na obra de Odile Tobner e François-Xavier Verschave – Négraphobie) (NGALASSO, 2010, p. 302).

esbatem amiúde com os postulados da “sabedoria convencional” (TATI, 2018, p. 141) onde sobressaem interesses ideológicos e políticos. Outrossim, não se pode negar que “há todo um manto apologético a envolver ainda os labirintos da investigação científica” em Angola para, com isso, “não permitir a desgraça de uma desconstrução ruinosa da ortodoxia oficial que não passa, por vezes, de um antro de mitos, falsidade e manipulações da história” (TATI, 2018, p. 141-142).

Aliás mesmo os arautos do colonialismo visto como um humanismo oitocentista e os seus atores políticos nem sempre foram coerentes na linguagem. Muitas vezes ao falarem do colonialismo apregoavam o colonialismo como uma glória nacional onde a missão civilizadora se destacava a miúde com o seu verbalismo humanitário em prol dos povos selvagens. A dura realidade do colonialismo era, entretanto, camuflada (TATI, 2018, p. 147).

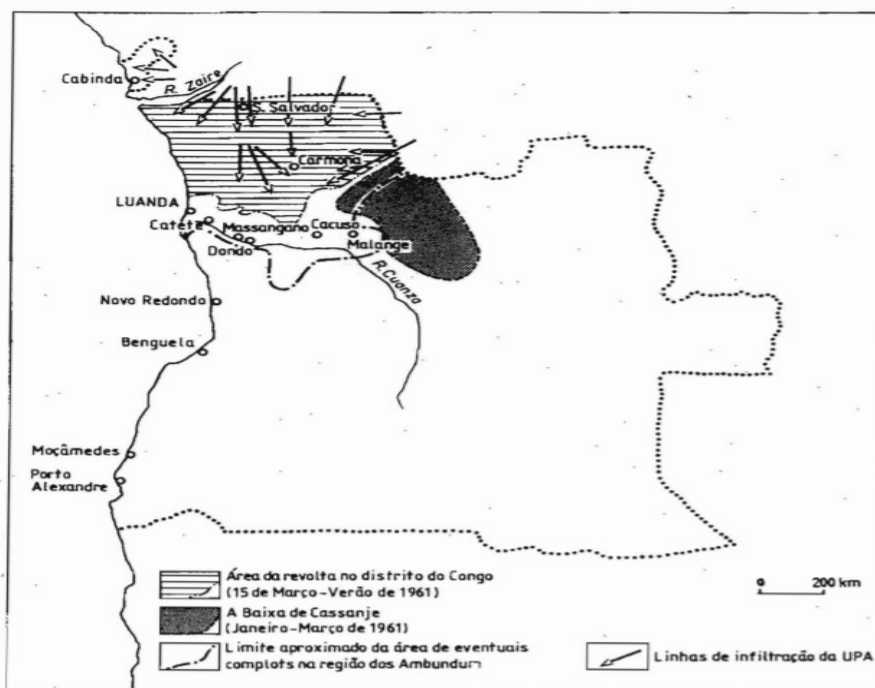
Para Tati (2018, p. 142), o problema da descolonização constitui um dos temas mais controversos da nossa história contemporânea. Não estranha, assim, a vasta gama de produção bibliográfica que lhe está reservado. Para o autor há, ainda, muita coisa que se precisa pesquisar e dizer sobre a matéria, desde que se libertem os limites e se coloquem os cânones da descolonização abertos a debates e à pesquisa científica.

2.2.3.1 As iniciativas de organização e luta para a independência e o eclodir da luta: o massacre da Baixa de Kassanje, as invasões às cadeias e o caso do Navio Sta Maria

No cenário da administração colonial portuguesa na colônia de Angola, estavam a se criar, e de forma constante, situações de ruptura e de descontentamento que acabariam por levar à eclosão das lutas das populações originárias e nativas. Para Tati (2018), a partir de tais pressupostos se entendia que a descolonização,⁶⁸ constitui o corolário do anticolonialismo e que, por sua vez, é a negação dialética do colonialismo (TATI, 2018, p. 148-9), que impeliram a uma ruptura do estado das coisas até então vigente, como veremos adiante.

⁶⁸ Tomamo-lo aqui no sentido de processo de eliminação formal dos vínculos jurídicos e administrativos que caracterizam o processo do colonialismo no sentido técnico.

Figura 13 - Mapa sobre as zonas de revoltas e lutas anti-coloniais



Mapa 1 - As revoltas de 1961

Fonte: Wheeler e Pélissier, *Angola*, 1971, p. 185.

Fonte: WHEELER E PÉLISSIER, 1971 *apud* FREUDENTHAL (1995-1999, p. 249).

2.2.3.2 O massacre da Baixa de Kassanje

Na história das lutas de libertação nacional é preciso se ter em conta o esgotamento da passividade dos populares por constantes humilhações perpetradas pelo colonizador. Assim, no caso de Angola, [...] tudo começa em janeiro de 1961, na Baixa de Kassanje, com os trabalhadores dos campos de algodão a revoltarem-se contra o regime escravocrata em que viviam, afirma Fernando (2013, p. 35).

Assim, os milhares de trabalhadores dessa região dos campos de algodão, ao sentirem cansados das condições de trabalho impostas pela companhia Cotonang⁶⁹ e pelo governo da colônia portuguesa, protagonizaram um levante popular na região chamada Baixa de Kassanje, no dia 4 de janeiro de 1961 (RAMOS, 2017, s/p).

Numa fronteira violada persistentemente por migrações, caravanas, conquistadores e exploradores, encruzilhada secular de caminhos e povos, plantava-se o algodão nos anos 50 por mandato de um governo e de uma companhia coloniais. Na Baixa de Kassanje, a cultura forçada do algodão arrebata os camponeses das suas lavras e aldeias, sujeitando-os a um

⁶⁹ A Cotonang era uma companhia de algodão luso-belga, que obteve uma concessão para plantio de algodão nessa região, e forçou os camponeses a cultivarem as fibras (RAMOS, 2017, s/p).

trabalho intensivo nos campos da Cotonang (FREUDENTHAL, 1995-1999, p. 245).

Em resposta, a autoridade colonial portuguesa reprimiu violentamente e de forma desproporcional e vil os camponeses, assassinando milhares de trabalhadores, no que ficou conhecido como o Massacre da Baixa de Kassanje. Este acontecimento marca e determina uma nova postura dos movimentos anticoloniais e, por isso, é considerado como o fato que determina o início da luta dos nacionalistas angolanos para a independência, já que era escusado aceitar-se mais humilhações e massacres das populações indefesas.

O massacre, segundo Ramos (2017), constituiu, assim, um dos principais motivos que causaram a luta pela independência da Angola. É de salientar, ainda, que muito ou mesmo quase todos esses agricultores não tinham salário e eram forçados a vender sua produção por um valor muito abaixo do preço no mercado mundial.

Nessa região atravessada desde o século XVII por levas de escravos que o tráfico escoava em direção ao litoral atlântico, as populações do reino de Kassanje desempenharam papel de relevo na estruturação económica das relações entre africanos e portugueses. Durante dois séculos a feira fora o ponto de encontro das caravanas vindas da Lunda com os intermediários que provenientes de Luanda ali faziam chegar as mercadorias europeias (FREUDENTHAL, 1995-1999, p. 247).

E, como tal, a obrigação de plantar algodão impedia que as famílias pudessem cultivar seus próprios alimentos ou seja, não os possibilitava a prática até de sua agricultura familiar e de subsistência.

As pessoas eram obrigadas a plantar algodão e era absolutamente indiferente que houvesse colheita de milho, massambala (sorgo), batata-doce, mandioca, feijão, aquilo que as pessoas comiam. Não importava, a colheita do algodão tinha que ser garantida. E o algodão só podia ser vendido a uma determinada empresa que tinha o monopólio, as balanças eram falseadas e o preço era baixíssimo. Se não produzissem o algodão devido, eram espancados. Isso são coisas que eu vi (RAMOS, 2017, s/p.).

Afirma-se, porém, que a revolta dos agricultores e camponeses resultara na destruição de plantações, pontes e casas. E, em consequência, de forma desproporcional, o governo da colônia reagiu enviando aviões da Força Aérea Portuguesa, que lançaram bombas de napalm, tendo causado um número de mortes que varia de mil até dez mil agricultores (RAMOS, 2017, s/p.). Enfurecidos com esse ato bárbaro, os nacionalistas foram se conscientizando e tiveram de tomar novas atitudes no combate ao colonialismo português e, um mês depois, desencadearam-se ataques contra a Cadeia de São Paulo e a

Casa de Reclusão, em Luanda, iniciando a luta que acabou na proclamação da independência de Angola, no dia 11 de novembro de 1975 (RAMOS, 2017, s/p.).

Segundo a mesma fonte militar, entre os africanos contavam-se em final de fevereiro, apenas 243 mortos e 96 feridos, número irrisório tendo em vista os meios aéreos utilizados contra multidões que chegavam a atingir alguns milhares de pessoas, e atendendo a que pelo menos 17 senzalas foram bombardeadas, segundo testemunho do Major aviador José Ervedosa. Testemunhas angolanas afirmavam que da repressão da revolta resultaram, além de 7.795 feridos e 4.876 prisioneiros, 5.524 angolanos fuzilados (homens, mulheres e crianças), vítimas dos ataques das Companhias e dos bombardeamentos a baixa altura. Porém o missionário McVeigh que se encontrava em Malanje na época, refere 10.000 como o número máximo que então circulava embora com reserva (FREUDENTHAL, 1995-1999, p. 266-267)

Chega-se mesmo a afirmar que os números do massacre foram bem maiores:

Segundo uma estimativa baseada nos dados dispersos e contraditórios fornecidos pelas fontes, estima-se pois entre 5000 e 10000 o número de mortes entre os camponeses de Kassanje. Entre as vítimas da repressão militar e aérea que se prolongou até ao mês de março, contavam-se alguns chefes tradicionais e ativistas, e cerca de 1000 congolezes vindos para ajudar os seus parentes na luta (FREUDENTHAL, 1995-1999, p. 267)

Os acontecimentos de Kassanje são o primeiro sinal do que viria a seguir: o 4 de fevereiro, o 15 de março e o início da guerra colonial, com o envio de mais de 60.000 militares portugueses para Angola. Acabava, a “tranquilidade colonial” dos portugueses e começava “a provação para os africanos” (FERNANDO, 2013, p. 36)

2.2.3.3 O caso do navio S^{ta} Maria

Foi através da Operação Dúlcinea gizada pelo Pepe Velo como um ato político de contestação e oposição aos fascismos ibéricos (PINTO, 2012, p. 206), que se deu o assalto ao navio Santa Maria que, encontrado a navegar no Atlântico por unidades de guerra americanas, aporta no Brasil, onde Galvão e o seu grupo pedem asilo político (GODINHO, 2007):

[...] Toda a operação coincide com o acontecimento de que Luanda ameaça ser o palco: o assalto ao navio Santa Maria, a 21 de janeiro, liderado por Henrique Galvão. Depois de desviado no alto-mar, quando se dirigia para o Brasil, com mais de 1000 pessoas a bordo, o destino escolhido para completar a rota seria Luanda. A capital angolana, por esses dias, transborda de jornalistas e os assaltantes aproveitam esse facto para desencadear aquela que, até aquele momento, foi a ação mais espetacular contra o Regime colonial (FERNANDO, 2013, p. 39)

Neste sentido:

Entre 22 de Janeiro e 4 de fevereiro de 1961, um grupo de portugueses e espanhóis sequestra o paquete português Santa Maria, realizando o primeiro ato do terrorismo moderno contra regimes ditatoriais [...] A ação é empreendida em nome do DRIL, Diretório Revolucionário Ibérico de Libertação, criado por exilados espanhóis e portugueses em território venezuelano [...] (PAULO, 2011, p. 56)

É importante notar que:

O impacto mediático do episódio do Santa Maria abriu um espaço único para a oposição, nos meios de comunicação de todo o mundo, malgrado as tentativas da imprensa pró-salazarista e dos órgãos de comunicação do regime em diminuir ou oferecer uma visão não política do acontecimento, reduzindo a tomada do paquete a um ato de pirataria (PAULO, 2011, p. 65).

Pelo contrário e na verdade,

o episódio gera uma verdadeira corrida ao local de fundeamento do Santa Maria na esperança de obter a exclusividade da cobertura jornalística. Por razões políticas, como é o caso do jornalista português exilado, Miguel Urbano Rodrigues, ou simplesmente, por razões profissionais, ocorre uma verdadeira caça ao paquete em mar aberto (PAULO, 2011, p. 65)

Os acontecimentos de janeiro de 1961, pelo qual um ex-militar e colaborador de Salazar, Henrique Galvão, desvia o paquete Santa Maria com o objetivo de anunciar e provocar o que seria uma crise política dentro das hostes do regime salazarista, geraram uma corrida midiática devido à qual, muitos jornalistas acorreram e atracaram por Luanda (Angola) já que os sequestradores pretendiam aí desembarcar, de onde organizariam um golpe de estado para derrubar o regime salazarista. Tendo-se criadas as condições para se fazerem ouvir e aproveitando essa oportunidade de concentração de jornalistas, os nacionalistas angolanos desencadearam ataques contra várias instituições do colono português, com destaque para uma prisão e uma esquadra da polícia, ataque este reivindicado, mais tarde, pelo MPLA a partir de Conackry.

2.2.3.4 As invasões às cadeias e o 4 de fevereiro

Aproveitando-se da agitação vivida em Luanda, e com a chegada de vários jornalistas para a cobertura do caso Navio Santa Maria, alguns nacionalistas angolanos encontraram, nesse dia 4 de fevereiro de 1961⁷⁰ uma oportunidade para se fazerem ouvir e para que a comunidade internacional prestasse atenção ao que se estava a passar em

⁷⁰ Veio a ser o cônego Manuel das Neves a figura mais notoriamente perseguida pelas autoridades coloniais devido às suas ações, entendidas como instigadoras da revolução e, por isso, acusado pela PIDE de promover o massacre de 4 de fevereiro. [...], a preparação do plano de ataque às cadeias de Luanda, em 1961, foi da responsabilidade do cônego Manuel das Neves (CAPOCO, 2013, p. 103)

Angola. E, foi neste dia que centenas de jovens e trabalhadores de Luanda arquitetaram e engendraram os ataques às cadeias civis e à Casa de Reclusão Militar para libertar os presos políticos. Foi deste primeiro motim e de outros que se seguiram que se viu intensificar a luta armada de libertação nacional, para se estender por diferentes frentes e em quase todo território de Angola com a guerra de guerrilha. Portanto, versões outras dão ao acontecimento uma outra conotação:

A rebelião de 4 de fevereiro, apresentada, ou melhor propagandeada, pelo MPLA como uma ação exclusivamente sua, não o foi de facto. O seu inspirador principal e alma foi o cónego português Manuel Mendes das Neves - mais tarde deportado para o convento de Soutelo, em Braga, e, quase simultaneamente, designado pela FNLA como seu presidente honorário - e a direção operacional esteve a cargo de Neves Bendinha. Entre os executantes contavam-se simpatizantes, como Paiva, e quadros do MPLA, como o comandante Tomás Ferreira ou Engrácia Francisca. Registe-se a ironia de boa parte dos executantes da ação subversiva violenta ser constituída por seminaristas do Seminário de São Domingos, dirigido por Manuel Mendes das Neves (SALAZAR, 1961, s/p)

É ainda a ideia acima reforçada quando Fernando (2013, p. 38) escreve que

a liderança dos ataques às cadeias de Luanda, a um posto da polícia e a uma estação de rádio, é da responsabilidade de homens que, vivendo nos musseques luandenses, há algum tempo vinham ganhando consciência política.

Assim, considerar esta iniciativa como sendo perpetrada pelo Movimento MPLA só pode ser entendido com base na reivindicação feita por estes a partir de Conakry. Porém, este ato é justificado por representantes do colonialismo português como uma arruaça e uma ação hedionda já que:

A grande massa da população estava muito longe de adivinhar que era aquele o prelúdio sangrento dum hediondo terrorismo em Angola. Ninguém encarou a hipótese de que tal selvajaria tivesse continuação. Sabia-se vagamente que o plano dos assassinos, gizado e comandado por agitadores vindos do exterior, era roubar as armas existentes no quartel da Polícia Móvel e soltar os presos da Casa da Reclusão Militar e das cadeias civis, para depois irem ao saque e à carnagem. Mas, não obstante beneficiar das circunstâncias favoráveis duma confiada convivência euro-africana e dos efeitos duma completa surpresa, o plano falhara em todos os seus objetivos, saldando-se por sete vidas perdidas (SALAZAR, 1961, s/p.)

Embora muitos tenham manifestado opiniões contrárias, fato é que este acontecimento marcou o início de uma nova fase de luta que não mais parou até a derrocada final do regime colonial, teimosamente implantada pelo salazarismo. Pois, e [...] mesmo assim, mais timidamente, há novas tentativas de assaltos às cadeias de Luanda, dias depois, a 9 e 11 de fevereiro abre portas a uma contestação que ia subindo de tom nos últimos anos (FERNANDO, 2013, p. 39).

2.2.3.5 O 15 de março e a revolta do norte

Neto (2021), fazendo uma comparação entre as ações de 4 de fevereiro e o de 15 de março, afirma que:

A revolta dos camponeses da Baixa de Kasanje, duramente reprimida pelo exército em fevereiro, não teve muito impacto fora da região. Já os ataques de 4 de fevereiro às prisões de Luanda, na tentativa de libertar os presos políticos, imprimiram a marca nacional à luta anticolonial e abriram a primeira grande brecha no muro de silêncio que rodeava as colônias portuguesas. Mas foi a violência e amplitude da revolta de março no noroeste de Angola que levou Portugal à guerra (NETO, 2021, s/p).

Porém, os acontecimentos que abalaram o Norte de Angola, em 1961, representaram um ponto de não retorno na percepção do que se passava nas colônias portuguesas e nas relações entre colonizadores e colonizados, afirma Neto (2021). Embora, para ela, o 15 de Março não tenha durado um dia nem um mês, o acontecimento pusera em cheque o domínio português numa área de mais de cem mil quilômetros quadrados.

A autora nega a ideia de um levantamento espontâneo de camponeses e trabalhadores das fazendas, ou de uma reação em cadeia provocada por um incidente numa remota fazenda de café e afirma, desde, logo a preparação e coordenação dos nacionalistas.

O 15 de março foi da responsabilidade da União das Populações de Angola (UPA), liderada por Holden Roberto a partir do Congo-Léopoldville (atual República Democrática do Congo), embora nem todos os revoltosos pertencessem à organização. A sublevação inicial abrangeu o chamado Congo Português, maioritariamente habitado pelos Bakongo, fortemente cristianizados por missões católicas e batistas, e estendeu-se também pela região dos Dembos, parcialmente de língua kimbundu e com grande influência das missões metodistas. Muitos dos que não participaram inicialmente acabaram envolvidos na revolta, ou foram obrigados a refugiar-se nas matas, para fugir à violenta e indiscriminada repressão que se seguiu (NETO, 2021, s/p).

O que se pode acrescentar, segundo Neto (2021), que hoje parece consensual, é que o 15 de Março, coincidindo com a discussão sobre Angola na ONU, não foi totalmente inesperado.

Salazar teve avisos suficientes para tomar medidas preventivas que não tomou, fosse por duvidar da informação ou por querer tirar vantagem da comoção nacional que um episódio de violência anticolonial desencadearia. Mas ninguém previu a dimensão e as características dos ataques, nem mesmo a UPA, que só dias depois assumiu a paternidade da ação (NETO, 2021, s/p).

Quanto aos acontecimentos desta data vale acolher, aqui, uma ideia contrária ao sentimento nacionalista angolano e de acordo com os documentos oficiais, segundo a qual

a data iria marcar o início de uma longa guerra subversiva que Portugal viveu em Angola, entre 1961 e 1974, que se foi agudizando com a transformação da UPA em FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), o aparecimento, do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e, mais tarde, da UNITA (União Nacional Para a Independência Total de Angola). As catanas, que eram instrumentos de trabalho, foram substituídas por armas automáticas, minas e morteiros e as hordas deram lugar a grupos de guerrilha instruídos que enfrentavam, agora, não populações indefesas mas as FAP (Forças Armadas Portuguesas) (SALAZAR, 1961, s/p.)

É nítida a contrariedade do colonizador que não pretendia, até então, abrir mão dos territórios ultramarinos fortemente explorados e suas populações amplamente humilhadas pois, para estes, o conflito armado tinha assumido características peculiares pelo fato de serem três os movimentos em luta (UPA-FNLA, MPLA e a UNITA) e, sobretudo, por nunca terem se aliado. Ou seja, o fato é que as forças portuguesas combateram em Angola sempre contra três inimigos diferentes que, aliás, guerreavam entre si e tinham interesses e estratégias diferentes.

2.2.3.6 O revés na luta anticolonial e a (ante)cedência para a independência

No ponto anterior, podemos ver que as lutas anticoloniais nem sempre assumiram, no decurso da história, formas lineares e nem sempre obedeceram a estratégias revolucionárias consentâneas. Muitas vezes, e como boa parte do que ocorrera em África, constituíram concessões protagonizadas pelas potências colonizadoras, no âmbito de manterem o *status quo*. Porém, importa-nos perceber que

A descolonização não foi um ato voluntário do Estado português, tendo este declarado a continuidade da jurisdição do império em África. Assim, Angola era declarada como sendo “a terra de Portugal”. Daí que a construção do Estado em Angola derivou da afirmação e ação do movimento nacionalista anticolonial que se formou a partir do despertar da consciência face ao impacto político-administrativo da soberania portuguesa neste território africano (CAPOCO, 2013, p. 15)

Fato é que se por um lado, os três movimentos de libertação de Angola (FNLA, MPLA, UNITA) reclamavam, por via revolucionária, a emancipação política da colônia ou província ultramarina, como afirma Tati (2018, p 149), por outro, a gesta de 25 de abril, embora não tenha sido violenta, significou uma ação militar visando a derrubada do *ancien regime* (TATI, 2018, p. 149). Com isto, estes últimos:

[...] embriagados pela euforia do triunfo da revolução, chamaram logo a si os louros da empreitada. Imortalizaram os seus heróis tombados e transformaram a Pátria conquistada em troféu dos valiosos *partisans*. O poder passou a ser prêmio merecido dos revolucionários genuínos e puros (ou profissionais da revolução), instando-se a exclusão e o ostracismo contra os demais (TATI, 2018, p. 153).

Embora para a maior parte dos países africanos a mudança da situação colonial para a independência se revestiu de um caráter transitório extraordinário e suave (FAGE, 1997, p. 513), conclui-se que “a independência não constituía a panaceia proclamada (FAGE, 1997, p. 513). No caso particular e, diversamente, em Angola “[...] o anticolonialismo foi alimentado com ideias de diversas matrizes (da direita, do centro ou da esquerda)” (TATI, 2018, p. 154). E, por conta disso, preconizara-se “uma ruptura total com o regime colonial e a construção de uma grande nação, desta feita livre da exploração e da dominação dos seus autóctones (TATI, 2018, p. 154). No entanto,

a direção do MPLA parecia incapaz de conter as várias correntes mais extremistas que o integravam [...] Neto não contrariava as diferentes pressões internas, viessem da Casa de Angola em Lisboa, dos muceques [musseques] de Luanda ou das delegações na Europa. (MARQUES, 2013, p. 331)

E, por outra,

A UNITA⁷¹ distinguia-se por defender um regime de tipo socializante de raiz africana. Seguia uma linha moderada e de aliciamento à população europeia e uma política de conveniência, mas a sua grande fragilidade era não ter quadros: a UNITA é o seu presidente (MARQUES, 2013, p. 293).

O que fica visível é que entre os movimentos nacionalistas, “os chefes não comandavam nada e não sabiam que medidas se poderiam adoptar se não se faziam obedecer” (MARQUES, 2013, p. 332). Se internamente já havia essas dissonâncias, externamente a coabitação ou convergência se tornava cada vez mais impossível, acirrada por clivagens de “[...] várias ideologias anticolonialistas forjadas dentro e fora do continente” (TATI, 2018, p. 155) que inspiravam os libertadores africanos e estes foram os catalizadores anímicos da luta pela independência (TATI, 2018). Dentre tantas, destaca o autor, “o pan-africanismo, a negritude, os movimentos profético-salvíficos (também conhecidos por movimentos messiânicos) e o comunismo, dentre outros, mas estes tiveram apenas incidências galvanizadoras (TATI, 2018, p. 155).

⁷¹ Fundada entre 11 a 13 de março de 1966, no seu primeiro congresso, Muangai, Leste do país (FERNANDO, 2013, p.11)

Nessa senda Tati (2018, p. 158), argumenta que “[...] o rumo dos acontecimentos foi fortemente desfavorável a Portugal que, contrariamente, não enveredou por retirada sem sacrifícios” (TATI, 2018, p. 158). Quanto à legitimidade dos atores da tão propalada virada da página na luta anticolonial deparou-e, nos moldes em que fora realizado, com outro problema:

[...] os três movimentos de libertação de Angola nunca foram escrutinados (na acepção técnica do termo) para representar o povo angolano, mas impuseram-se por via revolucionária, [...] e, por outro lado, o governo provisório em Portugal também carecia de representatividade democrática por ser um governo revolucionário e logo, não mandatado pelo povo português para o engajar em acordos dessa natureza [...] (TATI, 2018, p. 165).

Este clima hostil que se vivia deveu-se ao fato do não acatamento dos ventos que sopravam ao mundo todo⁷² no pós Segunda Grande Guerra Mundial. Tudo porque:

Cego e surdo aos ventos internacionais, o governo português recusa, três anos antes da fundação da UNITA, em agosto de 1963, uma proposta dos Estados Unidos para negociar a autonomia de Angola, transmitida ao próprio Oliveira Salazar por George Ball, enviado-especial do presidente norte-americano John Kennedy (FERNANDO, 2013, p. 24).

Porém, nas regiões limítrofes da colônia de Angola, os ventos das independências traziam outros alentos e por isso,

O Congo (que se iria transformar, mais tarde, em Zaire e depois em República Democrática do Congo) e o Congo-Brazaville também se libertam das metrópoles. A criação destes dois países, fronteiriços com Angola, vai ser decisiva no futuro político angolano (FERNANDO, 2013, p.24)

Portanto, nem mesmo as superpotências, como os EUA, tinham planos nem previsões a quem deveria ser atribuído o poder nesses países, na altura, ainda províncias ultramarinas de Angola e Moçambique. Por isso, sua proposta previa um período de transição de 3 anos, com posterior realização de um referendo nas duas colônias, cujo resultado permitiria escolher o modelo de organização.

Nos planos de EUA, delineados e sustentados por Paul Sakwa [...], cabem a atribuição do Estatuto de consultores assalariados ao moçambicano Eduardo Modlane, fundador da FRELIMO e antigo professor numa universidade norte-americana, e ao angolano Holden Roberto, que há muito vinha sendo financiado por organizações ligadas a Washington (FERNANDO, 2013, p. 25).

⁷² Mesmo com uma carta assinada pelo próprio J. Kennedy, na qual Washington classifica como sendo irrecusável a entrega das independências aos países africanos, Portugal recusou-se a todas as iniciativas e apelações.

Todas essas iniciativas fracassaram diante dos intentos do governo colonialista português e, por isso, um ano depois, essa verba⁷³ seria dobrada e novamente apresentada ao chefe do Governo português. Porém, tanto a primeira proposta como a segunda recebem a imediata e firme rejeição de Salazar (FERNANDO, 2013, p. 25).

O embaixador português Marcelo Mathias explica isso mesmo ao ministro das relações exteriores de França André Malraux: **Portugal não tem colónias, tem apenas províncias ultramarinas que fazem parte do território português e onde os portugueses estão perfeitamente integrados e enraizados** (FERNANDO, 2013, p. 25). (Grifos nossos).

No entanto, Fernando (2013) relata que, apesar de contornar as pressões internacionais [...], através das sucessivas moções de condenação a Portugal, Oliveira Salazar aborda uma hipotética independência de Angola:

[...], em 1965, num encontro proporcionado por Castro Fernandes, presidente da Comissão Executiva da União nacional (UN). Participam Sá Viana Rebelo, antigo governador de Angola e ex-presidente da Câmara Municipal de Luanda, e mais cinco angolanos, pertencentes à elite branca colonial: Neto de Miranda, Bessa Vítor, Carlos Alexandrino, Penha Gonçalves e Aníbal de Oliveira. [...] No entanto, em Angola, já os cinco admitiam que o território pudesse ser independente, mas governado por brancos (FERNANDO, 2013, p. 29)

Ao fim e ao cabo, tudo isso não passava de uma estratégia na qual o governo salazarista fincava seus ideais enfrentando tudo e todos o que, apesar de tudo, dava resultado: não é em vão que tanto Oliveira Salazar, primeiro, como Marcelo Caetano, depois, conseguiram manter as “províncias ultramarinas” até ao eclodir da revolução portuguesa, a 25 de abril de 1974 (FERNANDO, 2013, p. 31). Esta revolução de abril, engendrada por jovens capitães em Portugal, apanhara desprevenidos os líderes dos movimentos nacionalistas angolanos, já que, a título de exemplo:

Quando se dá a Revolução, Jonas Savimbi,⁷⁴ líder da UNITA, dirige uma base militar no interior de Angola e coordena as ações do movimento a partir do

⁷³ De 500 milhões de dólares com o propósito de “ajudar a Salazar a engolir a pílula amarga da descolonização”.

⁷⁴ Em Leopoldville, Jonas Savimbi assume as funções de secretário-geral da UPA, o que na hierarquia da organização significa o terceiro cargo mais importante, a seguir ao presidente, Holden Roberto, e ao vice-presidente, Alexandre Tati, originário de Cabinda (FERNANDO, 2013, p. 65). No Cairo, encontra-se com outro angolano, Viriato da Cruz, que fundara o MPLA e fora mentor do Partido Comunista de Angola, mas que se encontra em rota de colisão com os nacionalistas que o acompanhavam desde a primeira hora: Mário Pinto de Andrade e Agostinho Neto. Desiludido, perdendo posições dentro do MPLA que se vira para as ideias e estratégias defendidas por Agostinho Neto, e sem o apoio dos países socialistas, Viriato da Cruz procura conforto político na China, aproximando-se das ideias maoístas. E assim cruza nos caminhos de Jonas Savimbi, entrelaçando pontos comuns: primeiro, a destruição da FNLA; segundo, uma possível aliança com o MPLA, terceiro, a aproximação à China de Mao Zedong (FERNANDO, 2013, p. 79). [...]. Savimbi dizia que a fraqueza do MPLA residia no facto dos seus dirigentes não serem capazes de combater no meio do povo e morrer por ele (FERNANDO, 2013, p. 84)

Por outro viés, temos o sinuoso percurso de Alexandre Tati que aparece no Congo, dizendo que fugira de Cabinda com intenções de lutar pela independência de Angola (FERNANDO, 2013, p. 66). Mas sabe-se que, em 1960, foi funcionário dos CTT da Gabela, no distrito do Kwanza-Sul, onde é punido por uma série

Leste do país. Holden Roberto, presidente da FNLA, reside na capital do Zaire, Kinshasa, antiga Leopoldville; e Agostinho Neto, líder do MPLA, encontra-se em França, mas com residência oficial e quase permanente em Dar-es-Salaam (FERNANDO, 2013, p. 31).

E, portanto, os líderes dos três movimentos não tardariam a buscar o território angolano de forma a posicionarem suas bases e estratégias para o alcance da independência, embora se possa dizer que “[...], a descolonização portuguesa tinha sido relativamente calma e Portugal fazia “uma propaganda generalizada ao seu sucesso” (MARQUES, 2013, p. 374) firmando-se a ideia de que em “Angola era um caso diferente” e que foi com o “caos instalado no território” que se viria “manchar” a imagem do MFA⁷⁵, cujo programa preconizava a célere transferência do poder nas ex-colónias (MARQUES, 2013, p. 374)

2.2.3.7 Alvor, antecedentes e consequentes: de Mombaça a Belém e Nakuru

Antes de Alvor e até depois dele várias outras iniciativas de encontro tiveram lugar para que a comunidade internacional pudesse conclamar para um entendimento os três líderes dos movimentos nacionalistas angolanos. Porém nada surtiu efeito, pois cada um deles chama para si a razão e a legitimidade de proclamar a independência e governar sozinho o país. E assim:

[...] aconteceu a cimeira tripartida culminada a 5 de janeiro de 1975, sob os auspícios do presidente Jomo Kenyatta. O objetivo da cimeira de Mombaça, iniciada a 03 de janeiro no palácio presidencial, foi exatamente a preparação de uma frente comum ou plataforma para as negociações de Alvor (TATI, 2018, p. 230).

Neste acordo, primariamente, “foi então gizado um entendimento prévio em relação aos pontos que os uniam sobre os quais pretendiam intransigir nas negociações de Algarve” (TATI, 2018, p. 231). E, assim, paralelamente ao acordo MPLA-FNLA, no dia 4 de janeiro foi, ainda, produzida uma Declaração Comum de princípios dos três movimentos, onde se destacam pontos fundamentais, a saber (TATI, 2018, p. 231).

de crimes comuns. Quatro anos depois, é novamente condenado a vários crimes de peculato. A 17 de janeiro de 1969, o governador-geral emite um despacho ilibando-o de todos os crimes, limpando assim a sua caderneta criminal, com o argumento de que havia uma conveniência política (FERNANDO, 2013, p. 66). Durante esses anos, Alexandre Tati aparece como vice-presidente da UPA e ajuda a fundar a FNLA e o GRAE, mas mantém ligações com a embaixada portuguesa no Congo. Em 1965, é já dado como informador da PIDE, confessa-se desiludido com a FNLA e abandona o Congo, mas desativa um campo militar junto à fronteira com Cabinda e traça um plano que leva os militares portugueses a prenderem Holden Roberto (FERNANDO, 2013, p. 67).

⁷⁵ Movimento das Forças Armadas (Portugal)

As negociações de Mombaça resultaram num acordo de 4 princípios fundamentais: 1º) o Princípio da Legitimidade revolucionária, isto é, a exclusão de qualquer outro partido angolano na fase de preparação da independência; 2º) Princípio da necessidade de um período de transição; 3º) Princípio da integridade territorial do País, com referência expressa ao enclave de Cabinda como parte integrante e inalienável do territorial angolano; e 4º) Princípio da aceitação de que todos os cidadãos nascidos em Angola poderão tornar-se cidadãos do novo país (CAPOCO, 2013, p. 139).

Uma questão que a todos preocupava e de difícil resposta ante a situação real que se vivia em Angola, estava centrada na pergunta: “a quem vamos entregar o Poder se chegarmos a 11 de Novembro nesta situação?”(MARQUES, 2013, p. 463). Tratava-se de um grande impasse, onde e de forma quase incrédula, não sabendo o que fazer, “o Almirante confessava [...]: “o MPLA continua a fazer afirmações públicas de que ficará com o Poder em 11 de novembro e eu a declarar que não o entregaremos a um só Movimento (MARQUES, 2013, p. 463).

Para isso, em Nakuru, os líderes nacionalistas fizeram um *mea culpa* público, o que permitia desculpabilizar Portugal. Admitiam que o fracasso do Alvor só a eles poderia ser imputado devido à “introdução pelos Movimentos de grandes quantidades de armamento depois de 25 de Abril e sobretudo depois da sua implementação em Luanda” (MARQUES, 2013, p. 344).

[...]. Os movimentos tinham feito uma honesta autocritica em Nakuru, mas as culpas cabiam muito menos aos Movimentos do que às potências que lhes forneciam armas mortíferas: os interesses económicos, estratégicos e ideológicos que se debatem nos bastidores da política mundial e se projetam sangrentamente no solo angolano fazem que parta altamente preocupado: não vão os velhos colonos, um tanto rudes, por vezes, mas de alma bondosa, ser substituídos por outras gentes bem diferentes e movidas por interesses bem mais ambiciosos (MARQUES, 2013, p. 486).

Mas mesmo assim, o que pairou foi

A corrida ao armamento suscitada pela desconfiança mútua, a intolerância política e a existência de zonas ditas de influência e de regiões de pretensa superioridade militar (que insistiram ficasse inscrita no Alvor) eram outras causas apontadas. Além do armamento da população civil e dos confrontos permanentes entre os três exércitos (MARQUES, 2013, p. 344)

Em suma, não estavam ainda criadas as condições para uma possível transição, mas os fatos os empurravam para uma espécie de concertação forçada, com uma provável tendência a não surtir efeito.

Neste difícil panorama político angolano, os esforços por criar condições e estabelecer contatos com os três movimentos independentistas para uma possível roda de negociações foram desenvolvidos, pressionados por Portugal e pela comunidade internacional, nomeadamente a OUA. Apenas foi possível uma ronda negocial entre as três delegações angolanas, que deram origem ao

Acordo de Nakuru, na cimeira realizada de 16 a 21 de junho de 1975, no Quênia e, uma vez mais, sob a mediação do presidente queniano, Jomo Kenyatta (CAPOCO, 2013, p. 151).

Percebe-se logo, e de acordo com Capoco (2013, pp. 51-52), que o entendimento de Nakuru significou uma nova reafirmação dos compromissos assumidos em Alvor e levou ao reconhecimento dos erros e omissões na implementação do processo de transição para a independência em que os movimentos estavam envolvidos. Porém, era necessário avançar, e assim, sob estes moldes e sob um clima de desconfiança pairando, realizaram-se os acordos do Alvor.

2.2.3.8 Alvor: um fio de Ariadne⁷⁶ mal expresso em um acordo

Os acordos de Alvor constituíram-se em um caminho de negociações entre os três movimentos de onde resultariam uma resposta à manifesta vontade dos povos de Angola.

Em janeiro de 1975, cerca de nove meses depois do golpe de abril que derrubou o longo poder do Estado Novo, em Portugal, aconteciam as primeiras negociações entre os três movimentos nacionalistas e as autoridades portuguesas. O encontro teve um carácter diplomático convencional para a assinatura do Acordo de Alvor, a 15 de janeiro de 1975. A natureza do acordo era formalizar um entendimento das partes que concordavam em pôr fim à guerra da independência que decorria durante 14 anos e, deste modo, instaurar o processo de descolonização que levou à instituição do Estado em Angola (CAPOCO, 2013, p. 141-2).

Apesar disso e tal como o denominou Tati (2018), os acordos do Alvor foram uma verdadeira caixa de Pandora, portanto e “[...] a julgar pelo seu fracasso,⁷⁷ podíamos responder de forma decidida que foi um mau acordo. Aliás alguém já previra o seu fracasso (TATI, 2018, p. 222).

[...], convém salientar que a transição pacífica e a descolonização de Angola não dependiam só de Portugal e dos movimentos nacionalistas angolanos. O acordo de Alvor apresentava-se com enormes dificuldades, no plano da sua aplicação, considerando que a ordem internacional da Guerra Fria era complexa também para os problemas internos angolanos, sobre os quais recaíam as suas consequências (CAPOCO, 2013, p. 146).

O pesquisador Tati (2018) cita Almeida Santos afirmando que este fez revelações interessantes tendo admitido, em seu depoimento:

Que assim que viu o documento, soube que ‘aquilo não resultaria’. E justifica: ‘além das disputas internas, estava em causa o apoio aos movimentos de três

⁷⁶ Uma expressão tomada por nós em sentido figurado para traduzir o método que auxilia na solução de um problema complexo; algo ou alguém que lhe permite encontrar a saída para uma situação difícil: só encontraremos o fio de Ariadne para sair do caos atual refletindo em conjunto. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/fio-de-ariadne/>, acessado aos 04 de outubro de 2021)

⁷⁷ É enfático o autor ao responder à interrogação sobre se o Alvor foi ou não foi um bom acordo.

potencias mundiais em plena guerra fria – O MPLA apoiado pela URSS, a UNITA pela África do Sul e, em plano de fundo, a própria China, e a FNLA pelos Estados Unidos, não apenas politicamente, mas com dinheiro, material e formação” (TATI, 2018, p. 223).

Isso ficou ainda bem demarcado quando, continua o relato, no discurso da tomada de posse do governo de transição já se advertia: “este acordo pode vir a ser um bom acordo para salvar Angola como vir a ser apenas um pedaço de papel” (TATI, 2018, p. 223). E acrescenta:

Infelizmente foi apenas um pedaço de papel manifesta ainda o seu desalento com estas palavras: ‘Do Alvor sou apenas um escriba, não sou mais do que isso’, lembrando que ‘Portugal não teve outra alternativa, senão assinar por baixo o que os líderes dos movimentos decidiram uma semana antes do Alvor, em Mombaça, no Quênia (TATI, 2018, p. 223).

E, por isso, com alguma resignação, Tati (2018) explica que naquelas circunstâncias,

o acordo do Alvor foi o acordo possível em extremo de causa. É preciso ver que é um acordo com três beligerantes, entre três exércitos em luta uns com os outros. É mais um armistício do que um acordo de descolonização. Em relação ao papel de Portugal e suas responsabilidades, Almeida Santos entende que Portugal ganhou legitimidade para dizer ‘isto é um problema deles, fizemos o que tínhamos de fazer, agora entendam-se. De certa forma legitimámos a nossa saída’ (TATI, 2018, p. 223).

Uma das falhas que se pode também evocar é o fato do infeliz entendimento do Alvor ter legitimado, como únicos representantes do povo angolano, apenas três dos vários movimentos nacionalistas que se forjaram e se formaram dentro e fora de Angola. O que demonstra, *a priori*, que estes acordos não foram nem inclusivos e nem conclusivos, por ter chamado à mesa das negociações apenas os três movimentos (Fnla, Mpla, Unita) que empreenderam a gesta revolucionária contra o colonialismo.

As consequências dessa opção política das autoridades portuguesas do 25 de Abril foram dramáticas e marcaram de modo indelével a história de Angola depois de 1975. A exclusividade dessa legitimação tripolar não resolveu o principal problema do processo da descolonização que era o da transição pacífica, espontânea e ordeira do poder para os angolanos (TATI, 2018, p. 153).

No meio a tudo isso, Marques (2013, p. 293) afirma que o governo de transição saído dos acordos do Alvor era “inoperante” devido “à incompetência de alguns membros, à falta de experiência governativa de outros” e por “todos sobreporem aos interesses nacionais os dos Movimentos que representam.” Ainda se verificou que

Não criara a maioria das comissões paritárias mistas previstas no Alvor, ‘as já nomeadas’ eram improdutivas e procediam ‘à transferência ou saneamento de trabalhadores do Estado em função da sua filiação partidária’, o que levava ‘à fuga de Angola de técnicos e funcionários e à paralização progressiva do aparelho administrativo do Estado’ (MARQUES, 2013, p. 293).

A desunião no governo de transição saído do Alvor, ocorre pelo fato de que seus integrantes nunca respeitavam as decisões por eles mesmo definidas ou acordadas, pois, como refere Marques (2013), “[...]. a culpa não era apenas das bases, [...]: Quem ouvir os discursos do Dr Agostinho Neto ou de qualquer elemento do MPLA verifica que só dizem as palavras mais acessíveis ao povo: ódio e guerra” (MARQUES, 2013, p. 330). Deste modo, “a impressão geral dos observadores angolanos e estrangeiros é de que os partidos políticos angolanos parecem ignorar a miséria que atinge o povo angolano no seu conjunto, e isto por razões puramente políticas” (JORGE, 1998, p. 32). E, por outro lado, viviam acusando-se mutuamente e cerrando fileiras para confrontos entre si:

Para a Comissão Nacional de Descolonização o ataque concertado do MPLA no Caxito, N’Dalatando e Malanje destinara-se a impor à FNLA ‘uma linha de contenção militar’ de modo a ‘provar publicamente que esta era’ ‘um tigre de papel’ e para ‘obrigar Holden Roberto a ir à mesa das negociações em condição de inferioridade’. ‘O triunfalismo do MPLA’ levava as milícias populares ‘a atacar até a UNITA, com a destruição da delegação do Pica-Pau’ (MARQUES, 2013, p. 331).

Estes fatos levaram Portugal a se omitir de suas responsabilidades e, assim, buscar argumentos que pudessem confortar sua posição diante de todo o cenário caótico instalado.

O parecer encomendado por Lisboa aos juristas afirmava ser ‘possível reconhecer o novo Estado sem o simultâneo e imediato reconhecimento de um seu governo, delegando-se o Poder no povo de Angola: a fórmula fora usada, em 1919, quando o Estado da Albânia foi reconhecido sem governo, registava-se em rodapé. Poderia ser a solução. A doutrina e a prática do Direito internacional permitiam também que Portugal declarasse Angola como Estado beligerante ou insurrecto, o que presumia a existência de dois ou mais grupos a controlarem partes do território, envolvido em ‘hostilidades que, pela sua extensão, duração e intensidade’ configuravam uma grande guerra civil. Em situações deste tipo poder-se-ia ‘atribuir às partes em conflito armando, com os correlativos deveres e direitos’. Sublinhando-se no fim: Apesar de todas as vicissitudes, Portugal nunca pôs, nem poderia pôr, em causa a data histórica de 11 de novembro fixada para a independência de Angola porque Portugal não teria de a outorgar, mas apenas de a declarar. (MARQUES, 2013, p. 477) (Grifos nossos).

Foi neste cenário que Portugal iria “deixar que se lutasse em Angola” (MARQUES, 2013, p. 477), já que deveria transferir a soberania para o povo angolano, deixando que a guerra decidisse o vencedor. Nessa noite desejamos que “[...] houvesse em Angola um regime progressista que lutasse pela verdadeira independência nacional” (MARQUES, 2013, p. 477). No entanto, nada disso se viu, pelo contrário, podemos dizer que se instalou um grupo que apenas tinha olhos para si próprios, tendo criado elites que

se protegiam entre si enquanto se dilapidava o erário público angolano tornando-se, muitos, do dia para a noite, milionários [...] Caso, para se exclamar como o faz o Músico Brigadeiro 10 pacotes,⁷⁸ em sua música quando diz: ‘[...] mas é só eles que lutaram [...]’.

[...] Portugal estava ansioso por sair de Angola na data prevista para poder dizer que cumprira todos os prazos. Sem capacidade para mudar o rumo dos acontecimentos, os militares portugueses sabiam que quanto mais tempo ficassem em Angola maiores seriam as probabilidades de serem responsabilizados por um desfecho que não controlavam, daí quererem sair da forma mais airosa possível. Lisboa não queria prejudicar as relações com os Estados africanos aliados do MPLA, mas iria ser pressionada a reconhecer o governo de Neto após a independência, ficando entre duas forças contrárias: a hostilidade dos EUA para o MPLA e a pressão dos Estados Africanos a favor dele (MARQUES, 2013, p. 478).

Assim sendo, avisos e discórdias não se fizeram esperar, pois já se alertava da periculosidade de um ato unilateral e foi nessa intenção que, em Londres, Savimbi afirmou temer:

[...] se Portugal reconhecesse o governo do MPLA, não só o legitimaria como reduziria a UNITA e a FNLA à condição de meros rebeldes armados. Tinha 80 por cento de certeza que o MPLA proclamaria a independência sozinho a 11 de novembro e garantiu não haver a mínima possibilidade de uma aliança com o MPLA, por estarem em guerra (MARQUES, 2013, p. 80)

Enquanto isso, era evidente que o cessar-fogo em Angola não estava a ser respeitado (MARQUES, 2013, p. 483) e que as partes continuavam a guerrear-se entre si. E, foi neste clima de guerra que se chegou à proclamação da independência.

2.2.4 A (co)proclamação da independência e a luta para a afirmação de uma nação

Com a proclamação da independência em Angola, viu-se que o tecido de relações sociais, econômicas e culturais que a história tinha, com paciência e tenacidade, tecido em Angola rasgou-se no próprio dia em que o domínio colonial desapareceu: setores inteiros da nação esmigalharam-se nessa altura e espalharam-se pelos diversos recantos da selva africana ou das cidades americanas ou europeias (JORGE, 1998, p. 73).

Para Tati (2018), o 11 de novembro de 1975 marca, do ponto de vista da história, o virar de uma página multissecular, ou seja:

Partiam os brancos e Angola passava para as mãos dos angolanos. Para trás ficava toda uma epopeia de um povo (o povo lusitano) que o destino fez cruzar com os variadíssimos povos e culturas que coabitavam o imenso território a partir do qual se estava a erguer então uma nova nação: Angola (TATI, 2018, p. 263-264).

⁷⁸ 10 PACOTES, Brigadeiro. A Ditadura da Pedra, independente universal produções, 2011, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QOVj5EpY59Q>, acessado aos 29 de outubro de 2020.

Este virar de página trouxe, em Luanda, os disparos para o ar que celebravam a independência e uma imagem dantesca que se observava ao largo: balas tracejantes iluminando o céu de Luanda (MARQUES, 2013, p. 486). Do outro lado, se via um ar desolador para quem ainda tinha aspirações nas terras africanas de Angola.

Mas o destino por vezes é cruel e irónico. Aqueles homens destemidos que enfrentaram o ignoto e desbravaram espaços inóspitos; esses homens que deixaram tudo para trás e atravessaram mares bravos, sem saber exatamente o que ganhariam em troca, entre a fortuna e a desventura; esses homens que ergueram cidades e vilas, e aí se estabeleceram e se multiplicaram; esses homens que forjaram ligações entre povos antes incomunicáveis e constituíram uma entidade nova, uma nova autoridade (colonial) sob a qual passaram a abrigar-se todos os povos autóctones; esses homens que de geração em geração trabalharam e construíram a sua felicidade neste território, enfim tinham de partir e deixar para trás toda fortuna adquirida em Angola (TATI, 2018, p. 263-264).

E foi assim o 11 de novembro, caracterizado como “um momento dramático para uns e momento glorioso para outros. É assim que a história tece as linhas” (TATI, 2018, p. 263-264). Pois, o colonialismo é intrinsecamente injusto mesmo quando é reciclado por fórmulas políticas erráticas (TATI, 2018, p. 264)

Aquilo que aconteceu no dia da independência de Angola, a 11 de novembro de 1975, foi algo sem precedentes na história da África contemporânea. A potência colonial entregou o poder, não ao governo ou partido específico, mas sim ao ‘povo de Angola’. À medida que os planos e esperanças de uma transição pacífica da autoridade colonial para a independência se foram gorando, o derradeiro gesto oficial do último representante da potência colonial demissionária foi verdadeiramente extraordinário (TATI, 2018, p. 265).

Portanto, conforme relata Tati (2018), quando a guerra civil estava prestes a entrar numa nova e desesperada fase, aconteceu algo nunca visto:

O alto comissário e as guarnições militares portuguesas embarcaram em vários navios com destino a Portugal. Portugal recusou-se a entregar o poder a qualquer dos movimentos africanos em conflito, oferecendo, em vez disso, a liberdade ao ‘povo de Angola’. Seguiu-se uma Guerra internacionalizada (WHEELER; PÉLISIER *apud* TATI, 2018, p. 266)

Finalmente, às zero horas do dia 11 de novembro de 1975, Agostinho Neto, em nome do Comitê Central do MPLA, proclamou perante a África e o mundo, no largo 1º de Maio, hoje praça da independência, a independência de Angola, o 47º país africano. E fê-lo nos seguintes termos:

Em nome do povo angolano, o comitê central do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) proclama solenemente perante a África e o Mundo a independência de Angola. Nesta hora, o povo angolano e o Comitê Central do MPLA observam um minuto de silêncio e determinam que vivam

para sempre os heróis tombados pela independência da pátria (CDIH, 2008, *apud* TATI, 2018, p. 230)⁷⁹

Portanto, ficou registrada e consumada a ruptura definitiva dos três protagonistas internos do processo da descolonização, ou seja,

o MPLA, por um lado, e a UNITA e FNLA, por outro, teoricamente foram proclamadas duas independências ou, melhor dito, independências de Angola foi proclamada em dois atos distintos: pelo MPLA em Luanda, onde se proclamou a RPA, e pela UNITA e FNLA no Huambo e Ambriz, onde foi proclamada a RDA (TATI, 2018, p. 274-275)

Tendo-se de imediato reconhecido, quer pelos países africanos, através da Organização de Unidade Africana (OUA), e a nível internacional, registre-se que o Brasil foi o primeiro país a reconhecer a independência proclamada em Luanda, tornando-se clara a razão dos outros contendores levarem a cabo políticas e ações de hostilidades com o fito de atingir Luanda e retomarem o poder instituído.

Com a proclamação da independência, no plano social, viu-se um país aos escombros e com quase falta de tudo, porém,

depois de ter se favorecido do clima de insegurança que desencadeou a partida em massa e precipitada da quase totalidade do corpo docente que se encontrava em Angola antes da independência, o MPLA tratou de o substituir por 'cooperantes' cubanos e outros cujo nível de preparação e cuja qualificação técnica e científica estavam longe de corresponder às exigências locais (JORGE, 1998, p. 129-130).

Não menos importante foi a questão das línguas locais que passaram a ser cada vez mais desvalorizadas em detrimento do português, a língua adotada, mas que também não era a língua de muitos desses cooperantes, língua oficial do país. Com isso, compreende-se muito mais facilmente a intenção dos promotores de tal política (JORGE, 1998, p. 130). Outra questão, prendia-se ao ensino superior no país, onde:

não tendo programas alternativos susceptíveis de substituir os dos portugueses, o 'partido da vanguarda' dava a ordem de fechar as universidades e mandava os estudantes para a produção ou para o exército. Era a aplicação final da palavra de ordem: 'política sobrepõe-se à técnica. (JORGE, 1998, p. 130)

Enfim, agudizaram-se as assimetrias e todas as políticas públicas criadas geraram um mal-estar e demonstravam que as diferenças e as clivagens estavam longe de encontrar consensos.

⁷⁹ CDIH, história da MPLA, 2º vol, (1967-1976), - Comité Central do MPLA, Luanda, 2008

2.2.4.1 A angolanidade: um conceito en(tre)cruzilhado

No entender de Tati (2018), o peso da herança colonial nas idiossincrasias dos antigos colonizados não pode ser ignorado quando queremos abordar a questão do nascimento ou da criação do Estado pós-colonial em África: o estado pós-colonial (também dito independente) é produto cultural ou civilizacional do estado colonial. Ou ainda, dito numa linguagem dialética, “aquele é a síntese da luta revolucionária ou emancipalista enquanto negação do colonialismo” (TATI, 2018, p. 277). No entanto, a presença portuguesa em Angola deixou traços profundos na terra, nas gentes e nas coisas e, no plano humano, a assimilação foi a arma essencial utilizada para a conquista das almas (JORGE, 1998, p. 156). Porém e curioso é o fato de que

[...] a independência de Angola foi declarada em português e não em kimbundu, ovimbundu ou kikongo. Estamos diante de uma sociedade pós-colonial cujos padrões que hão-de servir para a construção da nova realidade estão bem arraigadas na realidade colonial [...]. Desde logo, esta constatação leva-nos a concluir que o estado pós-colonial não é uma ruptura absoluta e total em relação ao estado colonial. É seu produto (TATI, 2018, p. 278).

Ora, a emancipação política africana foi empreendida no espírito wilsoniano⁸⁰ mais tarde incorporado no princípio onusiano⁸¹ da autodeterminação dos povos (TATI, 2018, p. 280). E a situação dos atuais países africanos seria, nada mais e nada menos, uma encruzilhada entre os interesses internos e os interesses externos, entre a tradição e a modernidade (TATI, 2018, p. 282)

Esta definição, elaborada sob pressão dos acontecimentos políticos que se desenrolam em Angola, não parece apta a dar conta da realidade cultural angolana, remata Jorge (1998). E, prosseguindo, afirma que por não se ter em conta a historicidade do fenómeno cultural angolano, fez-se com que o próprio Agostinho Neto nos recorde esta historicidade quando diz: “o povo e o meio ambiente foram, aqui em Angola, marcados pelo ferro da escravatura e a colonização marcará ainda durante muito tempo a vida do povo angolano” (JORGE, 1998, p. 157)

Embora a independência apareça como um sonho ou um mito cheio de esperanças que veio invadir a consciência do homem africano, como reação à

⁸⁰ Termo deriva do pensamento defendido por Woodrow Wilson, então presidente norte-americano e sobre o qual foi definido ou estabelecido os 14 pontos para a manutenção da paz no mundo pós Primeira Guerra Mundial.

⁸¹ referente a ONU para significar ideias e pensamentos da atuação da organização das nações unidas, afirmando-se pela propagação dos princípios presentes na Carta das Nações Unidas sobre os Direitos humanos e do Homem.

multissecular humilhação e dominação europeia⁸² (TATI, 2018, p. 284). levando a forjar em suas mentalidades uma forma de se definirem que tomou a noção da angolanidade. Este termo aparece como um dos múltiplos neologismos que os nacionalistas angolanos forjaram ao longo da luta de libertação (JORGE, 1998, p. 156):

Forjado, ao que parece, por Alfredo Margarido em 1959/61, a palavra aparece pela primeira vez pela pena de Costa Andrade que dá dela a seguinte definição: por ‘angolanidade’ deve entender-se não só a negritude mas a perspectiva do homem novo que Franz Fanon menciona como sendo indispensável a um diálogo efetivo entre os homens de África e os dos outros continentes. (JORGE, 1998, p. 157)

Não basta que se fixe apenas na negritude a preocupação com as raízes da cultura angolana. Proceder desta maneira seria negar o efeito de aculturação resultante da colonização (JORGE, 1998, p. 157).

O fenômeno cultural angolano deve ser estudado como um fenômeno social total e não como um simples resultado de um contato de culturas evitando, com isto, abordagens culturalistas. Devemos, também, entender que o que chamamos ou designamos por cultura do povo angolano compreende hoje várias componentes que vão das zonas urbanas às zonas rurais, embora estas últimas pouco atingidas pela assimilação cultural europeia e, por isso, puderam mostrar maior resistência aos critérios da aculturação (JORGE, 1998, p. 157). Não é de se estranhar que este autor defenda a ideia de uma angolanidade forjada do exterior, já que assim se reduz, sobretudo, a aculturação à forma única de forçada, enquanto ela também pode ser “espontânea, natural, livre” ou mesmo “controlada”:

É ainda a definição do Alfredo Margarido que parece aproximar-se mais do que é verdadeiramente a angolanidade, isto é, da ‘substância nacional angolana’. Esta noção permite, de fato, ressituar a problemática cultural angolana na sua historicidade, isto é, mostrar que Angola tem uma característica cultural própria, que resulta da sua história, ou das suas histórias (JORGE, 1998, p.157/8).

Ainda assim sugere a possibilidade de que “a noção de angolanidade é, na verdade, obscura e aparece, por vezes, imprecisa na sua formulação ou inexata no seu conteúdo porque é uma noção evolutiva” (JORGE, 1998, p. 158). E, acrescenta uma crítica aos que, segundo ele, procurando esclarecer esta noção não prestaram, no entanto, atenção aos fatores da sua evolução (JORGE, 1998, p. 158). E, portanto, a angolanidade tem, com efeito, um duplo fundamento: político e cultural. Assim, no plano político, a

⁸² Ver também Ka Mana, L’Afrique ca-t-ell mourir? Essai d’éthique politique, Karthala, Paris, 1993, p. 76-77

angolanidade aparece como um instrumento necessário, senão indispensável, para a criação e afirmação da identidade nacional em construção (JORGE, 1998, p. 158).

Em uma outra perspectiva apresenta-se a noção de angolanidade como aquela forjada ao longo das gerações que, pela sua unidade na diversidade, representa um conjunto de memórias partilhadas e transmite um sentido de identidade coletiva e de continuidade (BUMBA, 2019, p. 79). É necessário, também, não nos esquecermos que

A angolanidade serve de revelador do envasamento cultural autônomo da nação angolana em formação. Mário de Andrade apresenta esta problemática da seguinte maneira: 'No caso português, a assimilação traduziu-se sempre, praticamente, por uma desestruturação dos quadro negro-africanos e pela criação de uma elite quantitativamente reduzida. Ela apresenta-se como a receita mágica que conduziria o indígena das trevas da ignorância à luz do saber. Uma forma de passagem do não-ser a ser cultural, para empregar a linguagem hegeliana (JORGE, 1998, p.158-9).

No entanto, é chocante verificarmos que todo este esforço de construção da angolanidade se faz em abstrato. Não há relação com o real, com a vivência das populações, com as suas formas de sentir e estar ou pelo aquilo que atravessa sua existência e que se prolonga no tempo e no espaço, na sua relação ancestral com o cosmo. Ao contrário, busca-se apenas concentrar-se ou refugiar-se nas nuvens fugazes da filosofia. Mas mesmo neste terreno, a opção não aparece adequada (JORGE, 1998, p. 159)

Jorge (1998) frisa que a angolanidade deve construir-se a partir dos elementos concretos da sua manifestação, o que estabelece uma ponte com o nosso intento investigativo e aponta para a importante contribuição do nosso estudo, por estar enraizado nas vivências e nas ressonâncias das gentes do local, com os seus patrimônios, independentemente de sua natureza e não como um esforço de negação de uma realidade cultural imposta, mas como um esforço de afirmação de uma realidade cultural nova,⁸³ nascida do cruzamento das civilizações e das suas obras, para usar a expressão de Roger Bastide, segundo Jorge (JORGE, 1998, p. 159).

Outrossim, afirma-se a necessidade de abordagens mais inclusivas e abertas às transformações e contribuições de todas as esferas e agentes sociais, onde se permita a ligação do cultural e do social de forma a não os separar, já que

⁸³ Quero com isso entender, que a angolanidade não é e nunca pode ser confundida ou entendida como uma exclusão de partes, senão como uma agregação ou uma necessidade inclusiva e que congrega a todos, tendo em conta as suas especificidades geográficas e históricas (Ver SAVIMBI, Jonas – Definição do angolano (parte 1), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zS4mwPZM5Jc>, acessado aos 14 de junho de 2021.

[...] estas duas séries de fatos não podem separar-se e estão em estreita relação dialética, a integração implicando a assimilação e a competição os factos da contra-aculturação. Os fenómenos de contatos culturais estão ligados às relações de raça e condicionados por elas (JORGE, 1998, p. 159-160).

Contrariamente ao que se critica como a volta do nacionalismo e da nacionalidade angolana, existem contribuições invisibilizadas que atestam a participação daqueles que se encontram fora dos esteios da MPLA, como demonstramos em um discurso de Savimbi, em Lubango, no ano de 1991:

Eu quero garantir a todos os que me escutam aqui, neste momento: todas as vezes que os outros partidos, opostos a UNITA, quiseram falar do tribalismo estavam a pensar em nós. Todas as vezes que quiseram falar do racismo estavam a pensar em nós. Mas a definição do cidadão angolano, que a própria constituição do MPLA tem, foi escrita por mim e entregue pelo secretário dos Negócios Estrangeiros, Tony da Costa, ao Dr Mário Soares, em 75, no Alvor. Não definia o angolano como mulato, como branco, como preto. Definia o angolano como aquele que ama Angola e luta por Angola. [...] Mas eu considero profundamente que cada grupo tem que definir os seus próprios interesses dentro de Angola. Tem de defender os seus interesses, torna-os legítimos aos olhos da nação (FERNANDO, 2013, p. 266).

Doravante, tomemos em atenção o que pode ser considerado como componente da angolanidade, isto porque, [...] a angolanidade não se constrói por meio da rejeição do substrato negro-africano, nem pela diluição numa qualquer cultura dominante e ainda menos pela aceitação da pseudo-condição de mestiço cultural (JORGE, 1998). Porém, e, nisso concordamos com o autor, a angolanidade constrói-se e se reconstrói com tudo o que a história legou ao povo angolano, ou seja, uma profusão do substrato negro-africano e os elementos da cultura ocidental⁸⁴ que, através dos séculos, penetraram até ao mais fundo do inconsciente popular (JORGE, 1998, p. 160). É essa, a nosso ver, uma das formas possíveis de aceitação das individualidades e pertenças múltiplas que afloram e se desenvolvem nesse mosaico sócio-espacial e cultural angolano. Por assim dizer, essa concepção é a única conforme com a realidade (JORGE, 1998) já que parte do princípio de que não existem culturas puras, tal como não existe raça pura,⁸⁵ e da mesma forma leva a admitir plenamente a realidade histórica que moldou e molda, ainda, a cultura angolana, como ressalta Jorge (1998, p. 160-161).

⁸⁴ Rejeitamos a pretensa ideia de chamar a(s) cultura(s) europeias como culturas dominantes, como uma tentativa de perpetuar a superioridade eurocêntrica e ocidental. Antes, porém, queremos colocar o termo no verdadeiro lugar a que deve ser enquadrada na historiografia africana, considerando-as como culturas invasoras e exploradoras.

⁸⁵ É preciso, também aqui, rechaçar a ideia de raça, pois a humanidade só conhece uma única raça, a raça humana, onde se incluem os negroides e os caucasianos

Fica nítida, embora com algumas ressalvas, a aceitação de dois elementos de argumentação que nos ajudam a esclarecer possíveis contradições a respeito desta corrente: o elemento linguístico e o elemento psicológico. Tomemos em atenção.

No plano linguístico, tendo adotado o português como língua oficial do país, conforme se definiu na constituição de Angola em seu art. XXX, muitos nacionalistas parecem lamentar a opção e pronunciam-se pelo combate contra a língua do colonizador (JORGE, 1998, p. 161). Embora seja a língua que agrega e congrega, a ela poderiam se considerar como co-oficiais algumas línguas de origem africana faladas em Angola. Mesmo que Jorge (1998, p. 161), defenda que “os que travam o combate contra a língua portuguesa ignoram, portanto, completamente o processo de invenção da língua angolana” (JORGE, 1998, p. 161) pois, segundo ele, “a língua falada e escrita em Angola não é a língua portuguesa mas a língua angolana. O mesmo processo se desenrolou no Brasil (JORGE, 1998, p. 162).

Porém, não concordamos com a ideia, defendida pelo autor, de que a diversidade linguística seja uma fonte de instabilidade e de confrontação entre as diversas etnias no país e que a existência de uma língua comum, supra-étnica, aparece como um elemento de coesão da nação (JORGE, 1998, p. 163). Por outra, e tendo em conta a origem da língua portuguesa não podemos, simplesmente tomá-la como supra-étnica porque a mesma, em nosso entender, não é supra étnica já que pertence a uma etnia, a portuguesa, que se impôs sob duros métodos e processos. De se notar que antes da invasão ocidental em África as línguas locais nunca foram motivo de instabilidade e de confrontação como se afirma, mas de respeito e promoção das diferenças. Mesmo que a língua portuguesa tenha se metamorfoseado à realidade angolana, é um fato inegável sua função na cultura nacional:

Esta língua é o português falado em Angola, nascido não de uma deformação do português, mas de uma “ [...] reinvenção da língua que parece provar a grande vitalidade do português, mas também a necessidade angolana de sair do espaço de glotofagia, para empregar uma expressão atualmente muito em moda (JORGE, 1998, p. 163).

Outro elemento não menos importante da angolanidade seria o psicológico que não será, aqui, tratado em toda sua complexidade e totalidade. O objetivo é unicamente mostrar como o mundo dos valores e dos símbolos e as expressões do querer do povo angolano, mesmo sofrendo os efeitos da civilização europeia, resultado de um processo acompanhado de atrocidades em África e em Angola, não perderam a sua especificidade (JORGE, 1998, p. 163)

Aquilo a que se chama, por exemplo a mentalidade angolana, isto é, o conjunto das formas de viver, de sentir e de pensar do povo angolano, foi fortemente influenciado pelo contato direto ou indireto com a civilização europeia (JORGE, 1998, p. 163). O contributo tecnológico desta e as suas técnicas comerciais e culturais marcaram profundamente as transformações das formas de expressão da mentalidade angolana (JORGE, 1998, p. 163).

Nessa conformidade o autor, ao querer se referir aos efeitos psicológicos e nevrálgicos da presença europeia em Angola, deveria não omitir como o processo da colonização afetou e transformou o *modus operandi* e a vida dos habitantes dessa região. Poderia, deste modo, começar a falar dos traumas causados, da pilhagem, dos saques, dos roubos, dos assassinatos em nome da fé cristã, do comércio desigual e do tráfico desumano de escravos, entre outros males que a civilização europeia causou aos angolanos - que devem ser reparados e que, até hoje, reverberam no subconsciente de nossas gentes. É preciso, como negro-africanos, nos agenciarmos e não termos receio de cirticarmos as formas ocidentais de narrar, para não nos transformarmos em “cipaio académicos”⁸⁶ do colonizador e de cujas vestes de assimilado ainda não nos libertamos. O acima exposto nos remete ao que Fanon (1980):

Tendo julgado, condenado, abandonado, as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do náufrago, arremessa-se sobre a cultura imposta (FANON, 1980, p. 43).

Contudo, afirmamos que a reivindicação da angolanidade foi de todos os angolanos, tivessem eles participado ou não no esforço de contestação do colonialismo português. O homem angolano nunca se sentiu culturalmente português (JORGE, 1998, p. 165). E, por isso, notamos o que há alguns anos Roger Bastide verificara quanto ao desenvolvimento de um comportamento um pouco estranho entre os nacionalistas da África e da Ásia, que descrevia da seguinte maneira:

Vemos cada vez mais, por nacionalismo ou anticolonialismo, os africanos e os asiáticos voltarem às suas culturas nativas, que querem reabilitar: somente, acreditem ou não, reinterpretaram os traços culturais antigos através de uma

⁸⁶ Referimos ao trabalho de muitos intelectuais africanos que não servem de inspiração para as novas gerações e nem se colocam em suas produções contra os vários males e produções eurocêntricas, pelo contrário aplaudem e reforçam determinados estigmas. E, fazendo uma analogia ao servintelismo a que muitos negros-africanos durante o período da colonização, se submetiam ao serviço do colono e servindo como policial africano, ordenança adstrito às Administrações de Concelho e aos Postos Administrativos. Esta categoria, Cipaio, pertencia aos Serviços de Administração Civil e atuava junto da população autóctone. O cargo era desempenhado por naturais. Ver Expressões de Angola. In Buala, disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/expressoes-de-angola>, acessado aos 10 de janeiro de 2022.

mentalidade que se tornou ocidental; pensam a África ou a Ásia como europeus (JORGE, 1998, p. 167).

Em muitas das passagens da escrita este autor coloca-se em um pedestal de europeu, o que a crítica acima serve-lhe tão bem. E, mesmo assim ele alerta

Os nacionalistas angolanos que tomaram o poder muitos anos depois de Roger Bastide ter verificado este fenômeno não ficaram ao abrigo da sua crítica. Caíram na mesma situação, não por nacionalismos ou anticolonialismos, mas muito simplesmente porque conheciam bastante mal a sociedade angolana que eram chamados a dirigir (JORGE, 1998, p. 167).

O que se verificou, e ainda se pode verificar entre muitos círculos do poder angolano, é uma certa miopia ou até mesmo ignorância dos valores ancestrais africanos, desconhecendo por imperativo ocidentalizado, que a cultura envolve tudo o que está na memória dos povos, não é possível apagá-la como se apaga um quadro para inscrever os valores da nova cultura, sejam eles os mais nobres ou mesmo os mais revolucionários (JORGE, 1998, p. 168). Ideia corroborada por Abrantes (2021) quando desabafa: “por isso, como tenho referido, cedo cheguei à triste conclusão, que a maioria lutou para se apoderar dos bens e do poder dos colonos e não para fundarem países democráticos, prósperos e com identidade própria” (ABRANTES, 2021)

Há um desfasamento entre o mundo dos dirigentes e o mundo do povo, entre a realidade concebida pelos dirigentes e a realidade vivida pelo povo. É esse desfasamento que explica que os dirigentes que foram à procura da identidade nacional tenham chegado a conclusões e a concepções muito distantes do querer e do sentir próprios do povo angolano (JORGE, 1998, p. 170).

De tal sorte que Jorge apresenta e amplia sua contribuição ao debate quando alega que o bilhete de identidade da nação angolana poderia, portanto, ter as seguintes menções:

Nascida em África do contato entre diversas civilizações cujas origens se encontram tanto no continente africano como noutros, atingiu a independência ao cabo de um longo percurso que lhe permitiu conhecer hábitos do mundo e entende dar a sua contribuição para a busca da paz (JORGE, 1998, p. 171).

Quer o autor com isso dizer que a nação angolana, cuja ficha para a sua identificação ética for assim redigida, não terá a possibilidade de afirmar a sua personalidade e de exprimir a sua vontade se não voltar a cair em si e não decidir retomar em mãos a gestão dos seus próprios assuntos (JORGE, 1998, p. 171). E, de fato, reconhece ao fim e ao cabo que “os principais atores da luta pelo poder em Angola são as duas camadas da burguesia local: a burguesia vermelha atualmente no poder e a burguesia que espera a sua hora de chegar ao poder (JORGE, 1998, p. 174). Sendo, ambas, resultado

das elites advindas de processos gerados pela administração colonial. A ser assim nada nos impede que, a respeito, lembremos: “um país que vive, que tira a sua substância, da exploração de povos diferentes inferioriza esses povos” (FANON, 1980, p. 45).

Concordamos com o autor quando afirma que [...] no entanto, o povo que se exprimiu quando das eleições de setembro de 1992 e das que se seguiram após o alcance da paz, continua frustrado: os seus representantes falam em seu nome mas apenas defendem os próprios interesses pessoais, ou seja, para ele, a democracia foi confiscada. (JORGE, 1998, p. 174)

2.2.4.2 A guerra civil fratricida

A situação da guerra civil angolana pode ser entendida sob duas fases: uma primeira que ocorreu a partir de 1961 até 1975, antes da independência; e a segunda, de 1975 a 2002 que começa logo após ou durante mesmo a própria proclamação da independência nacional e só termina, de forma definitiva, a 22 de fevereiro de 2002 com a morte de Jonas Savimbi e a subsequente assinatura de memorando e dos acordos de paz, a 4 de abril de 2002.

Entretanto, um novo país nascia numa conjuntura difícil marcada pela Guerra Fria entre as superpotências vencedoras da 2ª Guerra Mundial. Este acontecimento vai ter um peso relevante tanto na política interna como externa de Angola. Internamente, o novo país debatia-se com uma confrontação militar, fruto das clivagens político-ideológicas mal geridas e de profundas diferenças políticas entre os 3 movimentos independentistas (TATI, 2018, p. 3).

Com a invasão de forças militares estrangeiras (cubanas, sul-africanas e zairenses) e de mercenários de várias nacionalidades Angola cai, inexoravelmente, nas malhas das chamadas guerras por procuração que transformaram o país num campo de batalha internacional, tendo aberto caminho para a longa guerra civil que se seguiu até o acordo de Bicesse de 1991 (TATI, 2018, p. 3). Na obra *Trucidados no Pica-Pau*, Marques (2013) escreveu:

Em Angola o cenário era totalmente oposto: Neto estava cada vez mais forte e N'dele dissera a Silva Cardoso que o MPLA se preparava para tomar o poder. O plano era destruir a UNITA em Luanda depois de o ter feito à FNLA e, a seguir, bombardear o Palácio e o Bairro do Saneamento, onde viviam ministros e comandantes angolanos (MARQUES, 2013, p. 328).

Esta estudiosa afirma que o MPLA e a FNLA não pareciam “dispostos a pôr fim às confrontações” [...] (MARQUES, 2013, p. 331). E ficou comprovada que a vitória do MPLA, longe de facilitar a expressão livre do pluralismo, apenas reforçou o totalitarismo que adquiria, desta vez, é verdade, uma coloração diferente (JORGE, 1998, p. 128). É que no plano das finalidades, os projetos de uns e de outros não comportavam diferenças fundamentais. Importa ter em atenção que em “uma sociedade cujo Estado, cujo império ou mando é constitutivamente fraudulento, não pode ter o vigor elástico necessário para a difícil tarefa de se sustentar na história com dignidade” tal como escreve Ortega y Gasset (2016, p. 222).

Compreender-se-á, desde logo, que o controlo dos meios de informação tenha sido um dos pontos de discórdia na base da luta armada que opôs o MPLA aos seus rivais

da coligação FNLA/UNITA (JORGE, 1998, p. 129). E, portanto, na ótica dos novos detentores do poder, o domínio do partido único sobre o conjunto do corpo social passava, necessariamente, pela unidade ideológica da nação.

2.2.4.3 A paz alcançada e a realização das eleições - um esforço e uma demonstração de vontade dos angolanos

Foi precisamente na data de 22 de fevereiro de 2002 que se passou a celebrar o fim das hostilidades e da guerra civil angolana. Pode-se dizer que se deu a reviravolta do que é a Angola de hoje, com um franco desenvolvimento, fruto de uma paz que a cada dia precisa ser mais consolidada. Contudo, cremos que muita coisa há ainda por se fazer, de forma a dar cobro às muitas irregularidades e carências que assolam o povo angolano, desde a falta de acesso aos bens básicos e de primeira necessidade - a educação, a saúde - a falta de vias de acesso, de investimentos internos e de incentivos à produção agrícola.

Durante esse período podem-se destacar algumas evoluções que se consubstanciam numa maior democratização do Estado e das suas instituições: a assinatura do memorando de entendimento e dos acordos de paz (04 de abril de 2002), a realização das primeiras eleições presidenciais e legislativas após conflito armado em 2008, aprovação da Constituição (5 de fevereiro de 2010), realização das eleições gerais, em 2012, e das segundas eleições Gerais em 2017.

Com a Constituição da República de 2012, vimos encerrarem-se todas as disposições transitórias relativas às matérias constitucionais e o afirmar-se de um Estado soberano e independente, cujos objetivos primários estabelecem-se na construção de uma sociedade pacífica, livre e democrática e cujos pilares se alicerçam na unidade nacional, na justiça com o primado da lei, igualdade, inclusão e progresso social, bem como no respeito à dignidade individual e coletiva, no pluralismo de expressões e das organizações políticas, na separação dos poderes, promovendo e respeitando os direitos e liberdades fundamentais e coletivas e ainda, instando que a soberania reside no povo.

2.2.4.4 Angola e seus paradoxos: os contrastes de uma nação emergente

Para se efetivamente compreender a Angola de hoje, precisamos ter em conta as transformações que se deram nestes territórios e as atuações quer das políticas coloniais portuguesas durante a colonização e suas influências no pós independência e, partindo deste marco cronológico, tirarmos as melhores ilações. De acordo com Jorge (1998, p. 53), pode-se considerar que um dos aspectos mais curiosos da colonização europeia constitui a herança de se ter formado uma sociedade multirracial com predominância e existência de uma sociedade euro-africana (as que comumente se identificaram como as elites, pertencendo à classe dos assimilados), com estatuto próprio e privilegiado em relação à maioria da população do território, cercada pela sociedade africana original, fruto também de uma colonização que apregoava a mestiçagem e a aculturação como pilares em que se baseava a colonização portuguesa em Angola no plano econômico.

Em princípio, os métodos da colonização portuguesa têm uma característica especial: o esforço empreendido para a assimilação do africano ao europeu. Essa orientação assentava em duas bases. Por um lado, havia um fundamento filosófico que tinha como base a moral cristã; por outro lado, uma necessidade de eficácia na instalação das engrenagens administrativas (JORGE, 1998, p. 55).

Com isto viu-se surgir o assimilado, um tipo de africano desenraizado e que tinha cortado laços culturais com a sua sociedade africana original para adquirir e dominar os hábitos e os costumes dos europeus. E assim, viu-se em condições de obter um estatuto, cuja passagem incluía um teste ou prova na qual deveria, entre outras aptidões, falar e escrever português corretamente, viver de um trabalho regular e dispor de um certo rendimento (JORGE, 1998, p. 55).

Se o africano passa nesse teste é assimilado aos brancos e, por isso, beneficia dos privilégios reservados à sociedade europeia. Estrutura-se assim a sociedade euro-africana. A colonização portuguesa criou, portanto, assim, um africano de tipo novo. Destribalizado, por vezes sem saber falar a língua local, empurrado para as estruturas organizativas europeias e, finalmente, urbanizado, o assimilado desempenha plenamente o seu papel de pilar da colonização (JORGE, 1998, p. 55).

Consequentemente, a partir de 1961 o desenvolvimento vai permitir uma maior mistura das raças e o crescimento do número de africanos participantes da sociedade euro-africana. E, de acordo com o autor, essa identificação do estatuto sócio-econômico com a raça, encontrar-se-ia em vias de desaparecimento. E com isto, a diferenciação biológica dá, agora, lugar à diferenciação cultural (JORGE, 1998, p. 55-56).

É inegável a influência negativa que os métodos usados por Portugal produziram, criando um fosso estrutural mental e psicológico naqueles que, anos ou décadas mais tarde, viriam assumir a luta de libertação nacional e a consequente proclamação da independência tendo-se, assim, constituído um governo com fortes fissuras ou desligamento das realidades etno-antropológicas e culturais da maioria dos povos desse mosaico cultural. O que fará reverberar, grandemente, na definição de políticas públicas culturais de património! Pode-se até dizer que muitos desses desenraizados não tinham e não sabiam muita coisa sobre as nossas culturas ou quais patrimônios poderiam salvaguardar.

Ora, sob o efeito do colonialismo português, desenvolveu-se uma tendência, mesmo entre os intelectuais de origem angolana, para negar a possibilidade e a realidade expressiva das culturas negro-africanas desde que não se regessem pelos valores culturais europeus (JORGE, 1998, p. 57).

E, muito raramente se poderiam encontrar homens lúcidos que tomaram a decisão de tornar conhecido o seu apego aos valores sócio-culturais africanos (JORGE, p. 57-58). Com estes se poderia afirmar: “as sementes estavam lançadas! As gerações que no século XX vão prosseguir a obra de contestação pacífica do projeto cultural [...] vão radicalizar de ano para ano as suas reivindicações culturais” (JORGE, 1998, p. 58). Foi desta mesma inspiração que jovens intelectuais angolanos dos anos quarenta lançaram o que ficou conhecido como sua palavra de ordem - Partamos à descoberta de Angola -, pelo que teriam lançadas as premissas da passagem da resistência cultural não armada à resistência cultural armada (JORGE, 1998, p. 58). E, hoje, precisamos reverter esta premissa. Sendo assim, auguramos uma resistência cultural não armada, mas intelectual e académica.

A geração de Viriato Cruz, Agostinho Neto, Mário de Andrade, António Jacinto e alguns mais é, para dizer a verdade, uma geração de literatos que vieram para a política por causa da inércia do colonialismo português [...]. Aliás, são eles próprios que, por várias vezes e em momentos diferentes, o hão-de recordar. Para eles, a luta armada de libertação nacional é um facto cultural, senão um instrumento da cultura. [...]. O seu idealismo leva-os a conceber o nascimento de um homem novo fruto da nova cultura (JORGE, 1998, p. 58-59).

Assim a gestão do Estado não obedeceu a critérios mais consentâneos de boa governança e não se fez tendo como base o interesse geral e, a nação viu-se contrariada por formas de atuação em que cada vez mais avolumava o descaso com as camadas exploradas (JORGE, 1998, p. 74). Por isso foi, e é ainda hoje, imperiosa

A participação dos cidadãos na *res publica*, que é uma conquista das democracias modernas, não encontra possibilidade de expressão prática na

sociedade angolana. A República, que devia ser a expressão de todos, foi confiscada e limitada apenas aos melhores (JORGE, 1998, p. 74).

Pelo contrário, faz-se necessário que o poder seja exercido além das estruturas do partido (JORGE, 1998, p. 74). Para que essa pequena burguesia, que durante muito tempo teve um papel essencial no processo de denúncia e de crítica do poder colonial, que tinha desempenhado o principal papel no enquadramento das camadas exploradas antes da independência não se torne, também hoje, inimiga do povo angolano. É preciso vigiá-la, combatê-la, erradicá-la, já que esta “pequena burguesia está sedenta de poder” como afirmara Agostinho Neto citado, por Jorge (1998, p. 74).

Pensando o futuro do país, as opções devem tender a apagar os efeitos da dilaceração da nação e, ao mesmo tempo, servir para estimular a participação política. E, com isto, se coloca como principal tarefa a realizar, no plano político, a edificação do maior pilar do Estado, uma nação unida (JORGE, 1998, p. 77).

Para isso não existe nenhuma receita específica, mas, na prática, tendo em conta a complexidade da tarefa, o método apenas pode orientar-se em duas direções: a redefinição dos contornos da nação e o reconhecimento do direito à diferença de todos os seus componentes.

Não serviria de nada, com efeito, apostar no futuro do Estado angolano se continuasse a conceber-se a nação como sendo de uma única raça (a negra), de um único grupo etnolinguístico (os quimbundos), de uma única camada social (a classe operária-camponesa) (JORGE, 1998, p. 78).

Diríamos mais, que não se concebe uma administração que se pretenda construir pelo viés de um único partido político ou de uma só elite:

Os contornos da nação angolana, em construção no momento da independência, eram mais amplos do que atualmente. No plano racial, ela compreendia todos os que, pelo sangue, por nascimento ou pelo trabalho tivessem ligações com o território angolano e quisessem mantê-las, ou seja, a quase totalidade dos negros, mas também a quase totalidade dos mestiços e uma grande parte dos brancos que tivessem ligações profundas ao território angolano, e não apenas ligações sentimentais. Ignorar esta realidade é tornar definitiva a dilaceração da nação angolana e contribuir assim para o seu enfraquecimento (JORGE, 1998, p. 78).

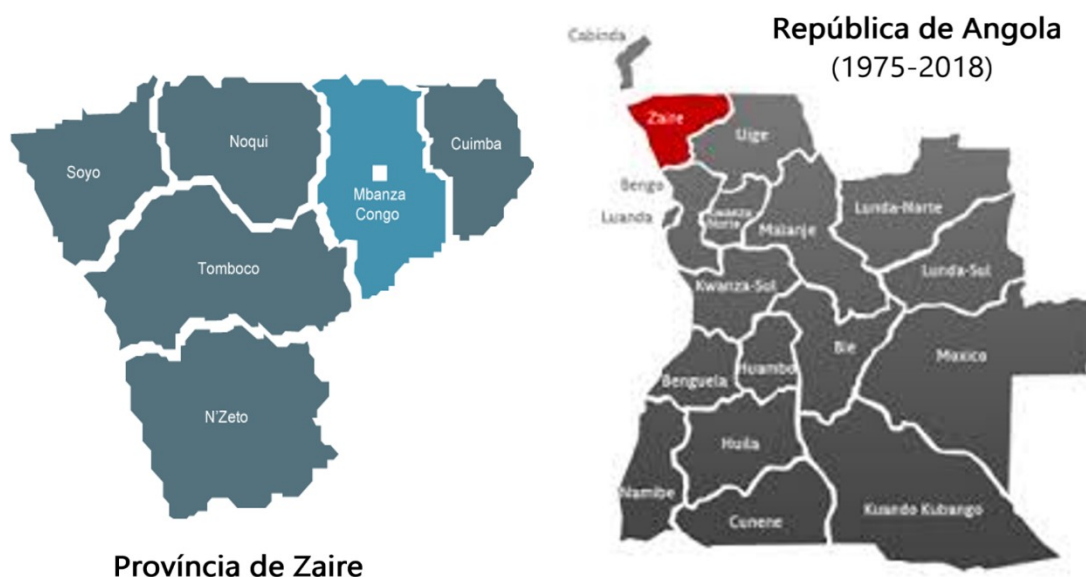
Faz-se necessária uma participação política de todos, embora se reconheça que tal participação sofreu uma dupla limitação. Por um lado, apenas o partido-guia (hoje, transformado em partido-Estado) podia interpretar e aplicar a vontade da nação. Por outro, apenas fazia parte da nação a classe autêntica e pura, o que vinha desencorajando os outros de qualquer veleidade de participação (JORGE, 1998, p. 74)

2.3 Província do zaire: situação geográfica, população e história (generalidades)

Zaire é uma das 18 províncias de Angola. Localizada na região noroeste, possui uma área de 40.130 Km² e sua população consiste, aproximadamente, de 600. 000 habitantes. Sua capital é a cidade de M’Banza Kongo (antiga São Salvador do Kongo) e dista a 481 km de Luanda. A província faz fronteira a oeste com o Oceano Atlântico, a norte com a República Democrática do Congo, a leste com a província do Uíge, e a sul com a província do Bengo. É, ainda, constituída pelos municípios de M’Banza Kongo, Soyo, N’Zeto, Kuimba, Nóqui e Tomboko (FIG. 14).

O Clima da província é predominantemente tropical úmido e semiárido. A sua temperatura média varia entre 24°C a 26°C. Seu território é, em sua maioria, habitado por uma população de origem Bakongo, subdividindo-se em Basansala, Basolongo,⁸⁷ Bamboma e os Ambrizetas que, em muitas ocasiões, são considerados e não deixam de ser Basolongo. Estas diferentes etnias formavam o grande grupo etno-linguístico Bakongo de Angola, já que o antigo reino do Kongo abarca outras regiões além das fronteiras atuais da província do Zaire e de Angola no geral (FIG. 14).

Figura 14 - Mapa administrativo de Angola - destaque da província do Zaire, sua configuração e divisão administrativa



Fonte: Montagem do pesquisador, 2018.

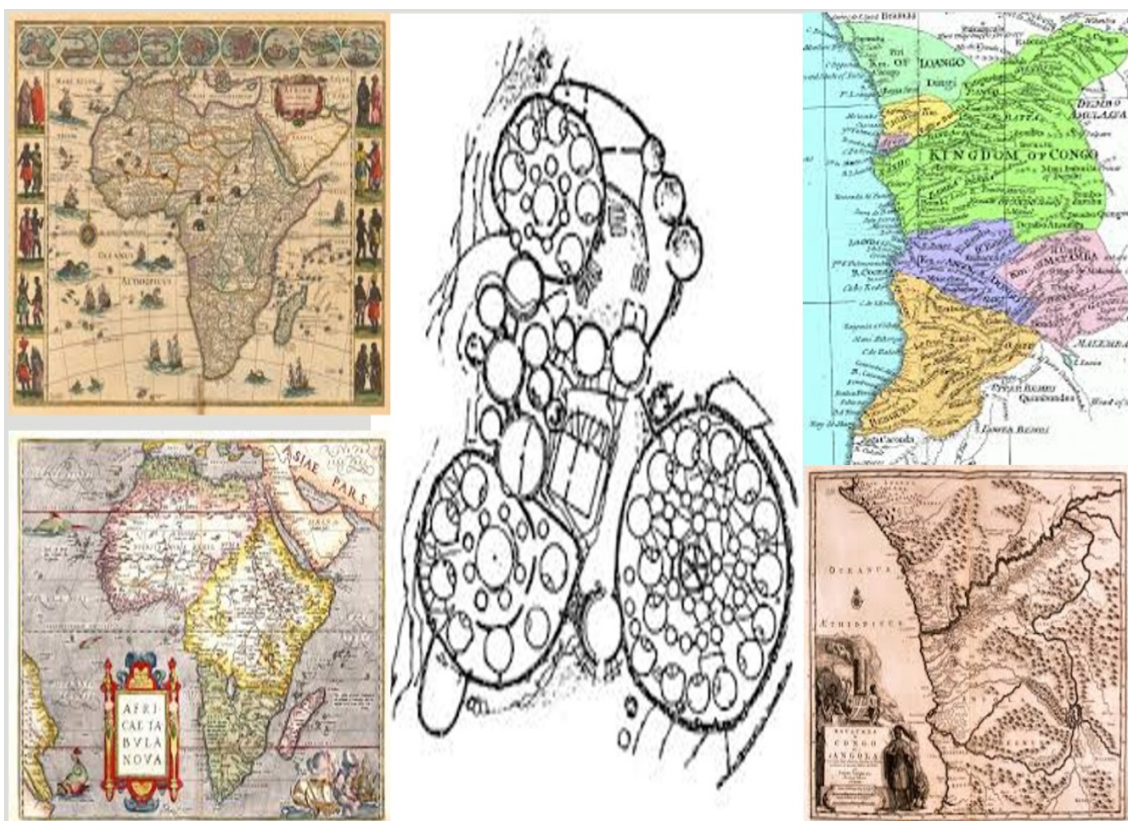
⁸⁷ Termo que aqui não será muito usado em detrimento dos termos asolongo, Akwasoyo ou muxisoyo.

O que é, hoje, considerada ou chamada província do Zaire, que também já foi conhecida como distrito de Santo António do Zaire, foi parte do vastíssimo território do antigo reino do Kongo.

2.3.1 Zaire: origens e dimensões antropológicas

A história particular desta parcela do território nacional de Angola está umbilicalmente ligada à história da gênese do que é Angola de hoje e, também, dos primórdios do antigo reino do Kongo, fundado por Mwene Nimi-Ya-Lukeny, no século XIII, e cuja capital foi a cidade de Mbanza Kongo.

O mapa, (FIG. 15), se refere aos limites e à dimensão do antigo Reino do Kongo, sobre cuja formação e chegada dos kôngo na região da foz do Mwânza (BATSIKAMA, 2011, p. 102). existem várias hipóteses. E, mesmo assim, apesar de a origem do reino não ser conhecida por falta de documentos sendo baseada, apenas em tradições orais, a realidade se evidencia pelos fatos de que estes Kôngo foram reunidos sob uma única coroa e Mbanza Kongo - antiga capital do Reino do Kongo, situada a sul da embocadura do Zaire - ter sido um centro estratégico político florescente. Por outro lado, o *Ntótilla*, chefe supremo ritualmente investido, reconhecido e venerado, que detinha um controle sobre as rotas comerciais que uniam e cruzavam desde longa data as regiões do norte e do sul do rio Zaire. Este chefe (Mwêne), conserva a partir da sua *Mbanza dya Ntotila* um prestígio mítico junto de todos os grupos culturais dos Kôngo. Esta capital, nos finais do século XVI, recebeu a designação de São Salvador do Congo, nome que manteve até 1975, data da independência de Angola, voltando posteriormente à denominação de origem (MARTINS & TAVARES, 2017)

Figura 15 - Mapas e ilustrações sobre o reino do Kongo⁸⁸

Fonte: ANGOLA (2016)

⁸⁸ Uma breve caracterização sobre o Reino do Kongo, se pode dizer que já em 1483, momento em que o navegador lusitano Diogo Cão alcançou a foz do rio Zaire (dando começo às dinâmicas de relações entre África Ocidental como o Ocidente), encontrara um “governo” monárquico fortemente estruturado conhecido como Congo [Kongo]. Fundado por *Ntinu Wene*, no século XIII, esse Estado centralizado dominava a parcela centro-ocidental da África, a oeste, até ao Rio Kongo, a leste, e do rio Oguwé, no atual Gabão, a norte, até ao rio Cuanza [Kwanza], a sul. O império era governado por um monarca, o Manicongo [Manikongo], consistia de nove províncias e três reinos (Ngoy, Kakongo e Loango), mas a sua área de influência estendia-se também aos estados limítrofes, tais como Ndongo, Matamba, Kassanje e Kissama. O reino do Kongo contava a presença de administradores locais provenientes de antigas famílias ou escolhidos pela própria autoridade monárquica. Apesar da existência destas subdivisões na configuração política do Kongo, o rei, conhecido como Manicongo [Manikongo], tinha o direito de receber o tributo proveniente de cada uma das províncias dominadas. A capital era M’Banza Kongo (Cidade do Congo [Kongo]), rebatizada de São Salvador do Congo [Kongo] após os primeiros contatos com os portugueses e a conversão do Manicongo [Manikongo] ao catolicismo no século XVI, onde aconteciam as mais importantes decisões políticas de todo o reinado. Foi nesse mesmo local onde os portugueses entraram em contato com essa diversificada civilização africana. A principal atividade econômica dos congolezes [Kongueses] envolvia a prática de um desenvolvido comércio onde predominava a compra e venda de sal, metais, tecidos e produtos de origem animal. A prática comercial poderia ser feita através do escambo (trocas) ou com a adoção do Nzimbu, uma espécie de concha somente encontrada na região de Luanda. Disponível em: (<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/01/reino-do-congo.html>, acesso 11/Agosto/2018. Meu Grifo).

2.3.2 Os primeiros contatos e a instauração de uma necropolítica entre kongueses e lusitanos (portugueses)

Sempre que se abordam as relações estabelecidas entre os povos africanos e os exploradores e invasores ocidentais, há uma tendência a se amenizar os danos causados por estes aos primeiros, insistindo numa imagem de relações amistosas e igualitárias entre estes diferentes povos. Daí acharmos ser importante algumas indagações e reflexões através das leituras, pelo que fomos constatando que as ideias expressas por Foucault (1980) e Mbembe (2014, 2018), como ditas anteriormente, não são somente novas, mas os antecedem e vêm desde a gênese da mercantilização capitalista e da expansão marítima europeia.

Nossa abordagem pretende compreender como esses fenômenos se operaram nas relações entre os dois povos, avaliando até que ponto se pode dizer que a utilização da força e das armas contra povos autóctones e sua submissão, ocupação e usurpação de suas terras foram ou não formas de necropolítica com uso do dispositivo, como biopoder na qual se deram vantagens às potências colonizadoras no antigo reino do Kongo sendo já evidente, embora não muitas vezes dita, a utilização marcadamente da violência. Senão, vejamos:

[...] Na época de D. afonso I ou Mbemba a Nzinga (1509-1540), o reino do Congo (Kongo) aparecia como *um estado vassalo* do império português, reservatório de mão-de-obra escrava, [...], embora sua formação fosse anterior à chegada (1482) dos expansionistas portugueses na área [...], a motivação principal para os portugueses iniciarem seus contatos com as populações da África central foi, oficialmente, a conversão dos reis autóctones ao cristianismo. De facto, a *conversão das populações fazia parte das condições impostas* pelo Papa às potências ibéricas quando repartiu o mundo entre eles (Tratado de Tordesilhas, 1494) (LIENHARD, 2005, p. 78) (Grifos nossos)

Podemos reparar que não se trata de uma escolha dos povos originários ou do estabelecimento de relações de concórdia ou de amizade paritária havendo sempre um que, atendendo aos seus interesses, impõe suas vontades. Ora, uma leitura mesmo superficial dos relatórios portugueses da conquista da área do congo-angola demonstra que as preocupações que ocupavam realmente a atenção dos conquistadores - digo, usurpadores - eram bem diferentes.

[...]. Nos últimos anos do século XVI, os jesuítas instalados em Angola assinalaram que a quantidade de escravos que casa ano se tira de Angola é muito grande [...]. O tráfico de escravos – e não a conversão dos africanos – foi, portanto, o contexto no qual se realizaram os primeiros intercâmbios na área considerada (LIENHARD, 2005, p. 78).

Porém, o autor acrescenta: “que nem para os eclesiásticos a evangelização dos africanos constituía uma prioridade” [pois]. “os eclesiásticos que passam a estas partes tratam mais de comprar e embarcar os negros que de os catequizar” (LIENHARD, 2005, p. 78).

O que para nós fica claro é a demonstração da intenção colonial portuguesa ao aportar nas terras do Reino do Kongo: nada mais era do que afirmação e expansão de seus interesses comerciais:

O contexto fundamental para o início do diálogo luso-africano na área Congo-Angola foi, como já sabemos, o desenvolvimento do comércio Atlântico. Para entrarem em contato com os senhores africanos, os portugueses costumavam propor um pacto de vassalagem no qual eles se comprometiam a fornecer ajuda militar, exigindo em troca plena liberdade comercial e o pagamento de tributos. Seus interlocutores nem sempre mostravam grande pressa em aceitar essas condições. Quando rejeitavam a aliança proposta, os portugueses, segundo umas regras jurídicas estabelecidas por eles próprios, declaravam-lhes a guerra. Para eles, qualquer guerra, vitoriosa ou não, era sempre uma ocasião para obter escravos em grande número (LIENHARD, 2005, p. 84).

Prossegue o autor enfatizando que “[...] agindo com a máxima crueldade, os conquistadores demonstravam de maneira contundente a inutilidade definitiva de toda resistência” (LIENHARD, 2005, p. 85). A exposição do autor não demonstra, na verdade, o quão nocivo foram as ações dos invasores europeus, pois estes não deixam de ser, senão usurpadores das terras e das riquezas dos povos locais. O que também fica demonstrado no uso de “uma outra prática corriqueira dos portugueses, a degolação em massa dos inimigos, [...]” (LIENHARD, 2005, p. 85). Ficam mais do que explícitas as ações desumanas e de violência que desmascaram as supostas boas intenções portuguesas: “para reforçar ainda o impacto de sua mensagem, os portugueses nem hesitavam em cometer atos de violência contra os cadáveres de seus adversários mortos em combate” (LIENHARD, 2005, p. 85).

É, porém, importante salientar dois paradigmas de violência que se pode anunciar no mundo colonial e que referendam a passividade e o caráter humano dos kongueses:

A linguagem dos europeus é a violência indiscriminada, enquanto os africanos, geralmente, parecem contentar-se com a violência verbal. Oficialmente, a violência portuguesa se justificava pelas necessidades de sua defesa. Alguns africanos, porém, não demoraram em descobrir nela uma motivação bem diferente [...]. Descendente de uns reis que acolheram os portugueses por volta de 1482, o rei do Congo (Kongo) [...], conheciam bem, quer por tradição quer por experiência própria, a prática e as intenções dos intrusos (LIENHARD, 2005, p. 87).

Do mesmo modo, ainda se pode constatar:

Já o rei Dom Afonso I (Mbemba a Nzinga), nas primeiras décadas do século XVI, tinha percebido que os agentes políticos ou eclesiásticos de Portugal, apesar de se apresentarem como protetores do reino, se moviam como se fossem os donos da terra e de sua gente. Tinha compreendido também que, submetendo-se aos brancos, os senhores africanos perdiam rapidamente o respeito de seus súditos (LIENHARD, 2005, p. 87).

Nesse sentido, demonstra-se a crueldade da parte dos intrusos, bem como o estado das coisas que demarcaram esses primeiros contatos e relações em África. Embora da parte africana houvesse resistência, esta era desproporcional se comparada à gigantesca vontade de dominação trazida pelos ocidentais. Assim se demonstra que o projeto colonial atrelado à modernidade já desde cedo havia configurado o extermínio e a morte dos homens negros e, principalmente, de todos que se contrapunham ao projeto ocidental da colonialidade. Não é em vão que “as autoridades portuguesas sempre declaram que a sua principal preocupação era a assimilação do homem africano (JORGE, 1998, p. 56).

Por isso, o colonialismo português negou, durante muito tempo, a realidade dessa cultura. Apesar dessa recusa de aceitação dos invasores, exploradores e detentores do poder, ela resistiu e, até hoje, mesmo que se tente, sistematicamente, negar a realidade, e com isso, os habitantes locais a se adaptarem aos normativos ocidentais. Assim as nossas culturas, tendo adquirido o estatuto que lhe eram devidas aparecem, hoje, em plena expansão (JORGE, 1998, p. 56). O que vem permitindo combater o que era concebido no plano cultural - reduzir o africano ao único papel de portador dos valores europeus (JORGE, 1998, p. 57) - mesmo que se viva, ainda hoje, com as políticas públicas desastrosas em matéria cultural, de identidades e de memórias,

Quanto ao comércio desumano perpetrado por saqueadores europeus na África Central, ou seja, no reino de Kongo, de forma particular, vemos uma mudança de narrativa, pois há aqui um posicionamento esclarecedor do autor: “é indiscutível que a intrusão dos europeus nessa paisagem mudou profundamente o sistema africano, transformando-o em escravismo colonial” (LIENHARD, 2005, p. 79). Seguindo tal linha de raciocínio nos faz saber, ainda, que “os intrusos não respeitavam as regras tradicionais de recrutamento nem de comercialização dos escravos [escravizados]” (LIENHARD, 2005, p. 80). E que “o chamado comércio atlântico foi, realmente, algo absolutamente novo e traumático na realidade social africana” (LIENHARD, 2005, p. 80), o que indica, com certeza um presságio de dor que até hoje reverbera no subconsciente e nas memórias de muitas gerações africanas.

Partindo das concepções apresentadas por Elungu (2014), este autor africano nos leva a compreender que as realidades e culturas africanas são co-naturais, na qual se considera a natureza como a “natureza fundamental das coisas” (ELUNGU, 2014, p. 56). Por isso, entende que as culturais africanos são co-vitais - o que significa que “visam fundamentalmente prolongar e completar a vida.” Assim, para os africanos, diferentemente da visão mercadológica imposta pelos ocidentais,

o trabalho, ainda que penoso, é considerado como um esforço natural para pedir à natureza aquilo que esta predispõe a fornecer; tende a prolongar e a completar a natureza, destinando-se a satisfazer as necessidades - não artificiais, mas reais - da vida (ELUNGU, 2014, p. 57).

E que “no seio da comunidade clânica”, tal como acontecia no antigo reino do Kongo, nunca o trabalho foi entendido como negócio, passível de ser apropriado por todos os meios possíveis. Na verdade, para os congueses “o trabalho não é, além disso, alienável: não representa nem o pretexto nem a fonte de alienação para os outros” (ELUNGU, 2014, p. 57).

Relativamente ao poder nas sociedades africanas ditas tradicionais, Elungu (2014, p. 58) escreve que, de um modo geral, “sua origem não é a violência exercida sobre os outros nas guerras de conquista.” O que não se é de estranhar, pois o que ocorre:

E, mesmo nos casos dessas guerras de conquista, resultava de uma coação organizada, o que explica a origem de um poder impor sua soberania sobre outros clãs ou etnias, já que no seio do clã reinante ou da etnia dominante, procurar-se-ia quase automaticamente a sua legitimação sobre o fato vital e natural da ascendência (ELUNGU, 2014, p. 58).

Fica evidente, a partir da justificativa do autor, a indispensabilidade de uma certa mistificação, embora esteja orientada no sentido da vida. Uma vida que se organiza no bem comum entre as diferentes sociedades para a sua própria sobrevivência. Ou seja, “como se essa origem fosse a única fonte legítima do poder. Assim, a legitimação do poder sustenta-se na vida e na sua forma de proceder: sustenta-se nela para melhor servir” (ELUNGU, 2014, p. 58).

2.3.3 As populações, etnias e recursos do Zaire

A província do Zaire, como já o dissemos, parte do antigo reino é, concomitantemente, formada pelo povo (Ba)kongo,⁸⁹ fruto das migrações níger-codorfonianas ou níger-konguesas e conhecidos, erroneamente, como Bantu. Este grupo dominava a área desde a longa costa atlântica de África - um território que vai desde o Sul do Gabão até as províncias angolanas do Zaire e do Uíge, passando pela República do Congo, pelo exclave de Cabinda e pela República Democrática do Congo.

De acordo com o censo populacional realizado em Angola (2014), o (Ba)kongo constitui o terceiro maior grupo étnico tendo edificado, entre os séculos XII e XIII, o conhecido Reino do Kongo,⁹⁰ um dos mais importantes e conhecidos na África ao sul de Saara até então. Os Bakongos, cuja língua é o kikongo, ocupavam o vale do Rio Kongo em meados do século XIII, e formaram o reino do Kongo que, até à chegada dos portugueses, no fim do século XV, era um reino forte e unificado cuja capital, M'banza Kongo, ficava na atual província angolana do Zaire.

A província do Zaire⁹¹ tem como base de sua economia a agricultura, com o cultivo de mandioca, café, cítricos, amendoim, batatas, castanhas de caju, banana, massambala, óleo de palma e óleo de rícino, além da extração mineral de petróleo, ferro, zinco, asfalto e fósforo. Já a indústria pesqueira desenvolve uma atividade de pequeno porte e mais de subsistência. A pecuária inclui a criação de caprinos, suínos e galináceos.

⁸⁹ Antes do século XX não havia nenhuma designação para esse grupo na África, os etnonimos mais antigos documentados datam do século XVII, designando os residentes do Reino do Kongo de Esikongo (Mwisikongo no singular). Desde o início do século XX, o etnónimo Bakongo (singular M'Kongo ou Mukongo) ganhou popularidade para designar todos os membros da comunidade de língua Kikongo. Esses povos são mais conhecidos por falarem um grupo de dialetos mutuamente ininteligível do que por uma continuidade histórica ou cultural. O termo Congo (Kongo) foi amplamente usado para identificar os povos de língua Kikongo escravizados nas Américas. <https://www.facebook.com/sapocabinda/posts/1947017928872708:0>, acesso: 15 de junho de 2018.

⁹⁰ É bem provável que os povos Kongo tenham chegado à região da Foz do Rio com o mesmo nome Kongo antes de 500 a.C., como parte de uma migração Bantu maior. Nesse tempo eles já forjavam o ferro e trabalhavam na agricultura nesta região. É provável que a complexidade social houvesse sido atingida em algumas regiões de fala Kikongo pelo segundo século D.C.. De acordo com as descrições dos viajantes europeus no final do século XV eles viviam espalhados em vários reinos, compreendendo o do Kongo, Ngoyo, Vungu, Kakongo e outros que se estendiam de ambos os lados do Rio Kongo. E durante o século XVI, Loango, outro poderoso reino Bakongo havia se desenvolvido e já controlava grande parte da costa norte do Rio Kongo. <https://www.facebook.com/sapocabinda/posts/1947017928872708:0///> Vide também: <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/01/reino-do-congo.html>, acesso 15/Julho/2018.

⁹¹ Vale salientar que a produção de café foi caindo significativamente a partir do momento que Angola tornou-se independente de Portugal. E, em relação a produção do crude, a província é hoje, no contexto angolano, a primeira maior no fornecimento deste recurso – produzindo cerca de 15.000 barris de petróleo por dia, isto é no Soyo; onde também se encontra a maior fábrica de gás liquefeito.

Sua vegetação é caracterizada por uma savana e uma floresta densa e úmida, possuindo madeiras de altos valores sendo o pau-preto a mais conhecida.

2.4 Município do Soyo

Soyo, conhecido como *Soyo-dya-Nsi*, mais tarde também por Santo Antônio do Zaire (em homenagem ao Santo Antônio de Lisboa), é uma cidade no litoral norte de Angola, mais concretamente na área divisória com a República Democrática do Congo. Segundo Leandro (2020, p. 102), Soyo⁹² é uma vila bastante rica historicamente e não só pois se, sua história for narrada, seria muito extensa. Porém, e concordando com a autora, cabe-nos aqui apenas resumi-la para não fugir do nosso foco de escrita.

[...], pelo o fato de os (B)asolongo (povo do Soyo), fazerem parte da província do Zaire, a etnia preponderante é a Bakongo e os principais idiomas utilizados para a comunicação na região, são os inerentes à etnia e nação, ou seja: o (Ki)solongo (dialeto do Soyo, que é uma variante do Kikongo); o Kikongo (que é língua principal a nível da província) e a Língua Portuguesa, que é o idioma oficial do país onde Soyo se encontra localizado (Angola) (LEANDRO, 2020, p. 102).

Ainda e de acordo com os dados a que tivemos acesso, o hoje município do Soyo abarca uma superfície de 5.572 km². Em consonância com o censo de 2014, estima-se que o município do Soyo, locus da pesquisa, apresenta uma população entre 173.850 e 218.193 habitantes, (FIG. 16) (LEANDRO, 2020, p. 99). Em sua divisão administrativa é constituído por 5 comunas: Soyo, Manga-Grande, Quêlo, Pedra de Feitiço e Nsumba e, ainda, é formado por inúmeras ilhas: Mbubu, Zola, Tulombo, Bocolo, Nue yanga ma Quimpula, Muíla Nsengue, Nvindi, Figo, Monta Seca, Fundão e a ilha de *Mwen-ankukutu* (onde se encontra o vulgo Ponta de Padrão de São Jorge).

⁹² Vide mais sobre os atos de bravura e história desse povo em: <https://www.facebook.com/Afrocrata/photos/a.281065988707584/459026520911529/?type=3&sfnsn=mo> acessado aos 28 de outubro de 2021.

Figura 16 - Distribuição da população residente por município (olhar voltado para o Soyo)

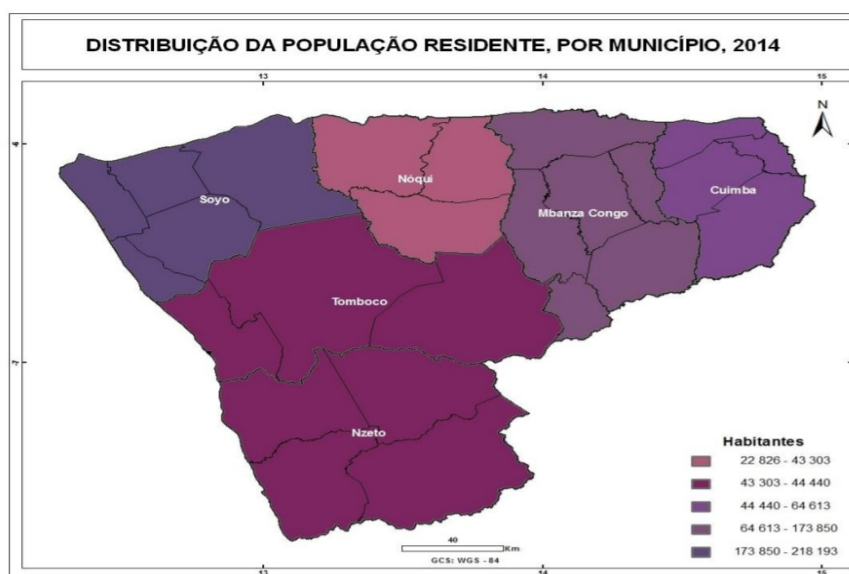


Figura 8: Distribuição da população residente, por município, 2014

Fonte: Instituto Nacional de Estatística de Angola

Fonte: Leandro (2020, p. 100).

O município está situado na margem sul do rio Zaire, cujos mistérios e segredos que escondem os seus canais⁹³ fazem do Soyo uma região de encantos com lugares e zonas paisagísticas de belezas excepcionais. Foi nesta região de Angola, onde o poderoso rio Zaire mistura suas águas com o Atlântico que, em 1483, ocorreram os primeiros contatos entre o Reino do Kongo e os portugueses comandados por Diogo Cão,⁹⁴ cujo momento ficou eternizado na Ponta de Padrão. E onde, também, realizou-se um intenso comércio entre os séculos XV e XVII, em bases de trocas “nada igualitárias”⁹⁵ a partir de

⁹³ O Rio Congo (também conhecido como Zaire) é o maior rio da África central. Nascido no Lago Bangweulu e tem um comprimento de 4380 km, tornando-o o segundo maior rio da África (depois do Nilo). Sua bacia drena uma área de 3.700.000 quilômetros quadrados, representando mais de um décimo da superfície de África e inclui os territórios da República Democrática do Congo e da República do Congo e uma grande parte da República Centro-Africano e parte do território da Zâmbia, Angola, Tanzânia, Camarões e Gabão. O rio e seus afluentes correr pela selva do Congo, considerada a segunda maior floresta tropical do mundo depois da Amazônia. O Congo é também o segundo maior rio do mundo depois da Amazônia, com 41.300 m³ / s, e também sobre o mais profundo do mundo, com cerca de 220 metros. Tem o seu nascimento na República Democrática do Congo, que dá seu nome, assim como a vizinha República do Congo (Brazzaville). [...], Grande parte do comércio da África Central passa por uma estrada de ferro que permite o transporte de mercadorias a partir do porto de Boma à parte navegável do Congo [Kongo]. (Tradução livre). Disponível em: <http://www.datuopinion.com/rio-zaire>, acesso 05 de julho de 2018).

⁹⁴ ANGOLA, Linhas Aéreas de. AUSTRAL - REVISTA DA TAAG, nº120\2017, maio\abril, edicenter-publicações, lda.

⁹⁵ Faço uso deste termo ou conceito, por considerarmos que na altura dos primeiros contatos, havia a ideia de troca de produto por produto o que dava uma ideia de um comércio em base igualitária, neste sentido não estaríamos a nos referir no valor mercadológico hoje atribuído aos produtos. Pensamos que esse era a visão do comércio e do pensamento negro africano daqueles séculos, os produtos trazidos pelos europeus

seu porto. De acordo com Leandro (2020, p. 102-103), Soyo também é bastante rico em termos de recursos naturais. Soyo foi oficialmente considerada cidade desde 5 de abril 1974, portanto é neste mês que ocorrem as festividades da cidade.

Com esse destaque, evidenciaremos dois de seus monumentos ou sítios histórico-culturais, tomando-os como patrimônios, menos abordados na historiografia e cuja produção bibliográfica é quase inexistente em Angola. Por isso, achamos que se precisa cada vez mais ampliar a compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal da sociedade em que estamos inseridos através dos chamados bens de pedra e cal - seu patrimônio material - e de um amplo e diversificado acervo de expressões culturais, tais como festas, danças, músicas, técnicas, saberes e fazeres - seu patrimônio imaterial (PEREZ, 2008, p.15).

eram considerados de tamanha extravagância e exuberância em relação à sua própria comunidade (o que até certo modo, lhes dava prestígio e diferenciação dentro de suas comunidades).

3 O PATRIMÔNIO CULTURAL EM ANGOLA E OS MONUMENTOS E SÍTIOS HISTÓRICOS NO SOYO: (IN)VISIBILIDADES), CONTEXTOS E NARRATIVAS SOBRE A PONTA DO PADRÃO E O PORTO DO MPINDA

Podemos dizer que existem certas constelações de instituições, vividas por homens determinados, no quadro de áreas geográficas precisas que num dado momento sofreram o assalto direto e brutal de esquemas culturais diferentes⁹⁶
Fanon

Neste capítulo partimos de uma compreensão mais ampla sobre os conceitos de patrimônio, monumentos e sítios tendo como uma das bases de nossa argumentação, também, o preceito jurídico-legal angolano - Lei n.º 14/05 de 07 de outubro de 2005, que nos permitiu estabelecer diferentes diálogos com diversas visões, a partir de uma historicidade bem demarcada, quer as apresentadas por Castro (2019), quer por Chuva (2017) e até mesmo pelo IPHAN/Brasil. Do contexto local buscamos, a partir das narrativas existentes, compreender as ressonâncias múltiplas e os (des)contextos que envolvem tais conceitos para adequá-los à nossa realidade e à realidade angolana. Em seguida apresentamos os objetos definidos para essa pesquisa, mormente a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, tendo em conta as (in)visibilidades e os silêncios produzidos em torno dos mesmos, mostrando como estão presentes na memória dos povos dessa região pelas narrativas que partilham, bem como são ressignificados e apropriados no dia-a-dia das populações.

3.1 Patrimônio - evolução e dinâmica conceitual

Para começo de nossa análise, importa aclarar que a noção de patrimônio pressupõe uma consciência de historicização e de ruptura com o passado. Como se pode entender, embora exista a pretensão de preservar a continuidade do tempo percorrido, esta afirmação estabelece que “somente um sentimento de pertencimento a um novo tempo possibilitaria a formulação da noção de conservação de algo precioso ameaçado de perda” (CHUVA, 2017, p. 37). Vejamos, abaixo o que ficou dito pelos entrevistados:

L. L.: Evidentemente. [...]. Porque um patrimônio que, muitas das vezes, os próprios natos não buscam a valorização do mesmo. Mas ela tem uma grande importância na história de Angola, e não só na história do continente africano, porque são os dois patrimônios onde tivemos o privilégio de os portugueses chegarem aqui pela primeira vez, nesses dois portos (entrevistado em abril de 2020).

⁹⁶ FANON, 1980, p. 35

M. F: [...]. Eu tenho, sim, interesse em conhecer o patrimônio cultural do Soyo, porque, na verdade nós, quando falamos de um patrimônio histórico, cultural, por exemplo, imediatamente vemos que, por detrás deste patrimônio, tem basicamente, vestígios, rasgos, ou mesmo marcos históricos. Esses marcos históricos são os que traduzem a vida levada pelos nossos ancestrais. Ou seja, toda a sua realidade, toda a civilização passada, a saber do ponto de vista social, econômico, político, etcetera, etcetera. Também me reflete os valores que eles deixaram, que é um legado que nós temos que passar para as novas gerações. Esse legado passado para as novas gerações vai servir para aquisição de um grande conhecimento para as mesmas gerações, e porque não, uma tanta experiência que vai lhes permitir, também, viver o futuro. Portanto, nesse sentido, em que temos que conhecer esse patrimônio, ter domínio sobre, analisar e tirar algumas conclusões (entrevistado em junho de 2020).

A. P. M.: Sim, sim. Eu tenho interesse em conhecer o patrimônio cultural de Soyo. Aliás, já sou natural mesmo de Soyo e conheço mesmo esse patrimônio cultural de Soyo, tanto quando a do Padrão quanto o porto do Mpinda. Conheço também como um material de ensino de história, história da África. Então, isso não tem como. É meu campo de pesquisa. Não tem como eu não me interessar nessa área do conhecimento (entrevistado em junho de 2020).

Dya: Isto é muito importante. Conhecer aqui como nós chamamos patrimônio. Patrimônio é uma coisa muito importante para nós, porque isto que nos identifica o passado. Passado. Passado. Para conhecer bem o passado devemos recorrer aos patrimônios. Os patrimônios, como aqui no Soyo. Tem vários patrimônios que nós temos, a nível da província, ou a nível de Angola (entrevistado em julho de 2020).

O que há em comum entre as diferentes expressões apresentadas é o seu interesse manifesto e presente nas relações como o patrimônio, considerando-o como herança. E, com isto, tomamos a definição a partir qual elucida-se o termo entre as mais variadas compreensões e apropriações que se podem fazer, tendo em conta a categoria de nossa análise, bem como em acordo com a Fundación de los Ferrocarriles Españoles:

O conceito de ‘patrimônio’ tem uma forte relação com a herança, no sentido em que tem sua origem no passado (o recebemos de nossos pais e antecessores ou ancestrais) e, ao mesmo tempo, ele é projetado para o futuro (nós o transformamos e damos-lhe novos significados e usos). O ‘patrimônio’ é um traço da história e que está ligado ao trabalho (fazer) cultural do homem; a tudo o que ele faz e cria para transformar o ambiente em que vive. Neste sentido, se pode afirmar que o patrimônio atua como um elo entre gerações, vinculando o passado com o presente e o futuro; é, em suma, um conceito associado à passagem do tempo e da História⁹⁷ (Nossa tradução)

Neste estudo elaborado por uma instituição espanhola pode-se, ainda, ver que o termo patrimônio “vem adquirindo cada vez mais um caráter polissêmico. E, no presente, entende-se como tudo aquilo que socialmente é considerado digno de conservação,

⁹⁷ El concepto de patrimonio tiene una fuerte relación con la herencia, en el sentido en que se origina en el pasado (lo recibimos de nuestros padres o antecesores) y a la vez se proyecta hacia el futuro (lo transformamos dando le nuevos significados y usos). El patrimonio es huella de la historia, está ligado al que hacer cultural del hombre; a todo lo que hace y crea para transformar el medio en el que vive. En este sentido, se puede afirmar que el patrimonio actúa como nexo entre generaciones, vinculando el pasado, con el presente y el futuro; es, en definitiva, un concepto asociado al paso del tiempo y a la historia. Plan de Identificación, Protección y Puesta en Valor del Patrimonio Histórico Cultural Ferroviario (Mayo De 2016). Disponível em: https://www.fffe.es/patrimonio/pdf/Plan_PHCF.pdf, Acesso: 11 de agosto de 2018.

independentemente do seu interesse utilitarista, embora reconhecendo-se que o patrimônio cultural é uma invenção e uma construção social. Desse entendimento, os bens materiais ou intangíveis que constituem os componentes do patrimônio cultural existem desde o momento em que o homem deixa testemunhos de sua presença.

Na sua abordagem conceitual Chuva (2017), refere que “na atualidade, a noção de patrimônio passa a ser prioritariamente entendida como memória do futuro.” Ou seja, para a autora, a palavra patrimônio, na acepção dicionarizada do começo do século XX, no Brasil, significa

herança paterna. Bens de família. Bens necessários para a ordenação de um eclesiástico [...], bem passível de posse, passou a incluir também, por um lado, a noção de bens cujo valor pode ser apenas econômico, ou, ainda, bens imateriais⁹⁸ [...] (CHUVA, 2017, p. 38).

Uma outra visão nos é apresentada por Castro (2019, p. 41) que considera o patrimônio, paradoxalmente, como “um instrumento de fragmentação e ao mesmo tempo de coesão social.” Martins apresenta um conceito que pode ser complementar quando afirma que [...] o patrimônio surge, nesta lógica, como um primeiro recurso de compromisso democrático em prol da dignidade da pessoa humana, da diversidade cultural e do desenvolvimento durável (MARTINS, 2020, p. 7). Por isso o autor aprofunda sua compreensão a partir da etimologia: assim, patrimônio tem a sua origem em duas palavras latinas, *patres* e *munus*, que significam pais e serviço, ou seja, trata-se de uma ação posta ao serviço do que recebemos dos nossos pais. (MARTINS, 2020, p. 18). Corroborando o exposto, recorreremos ao dicionário que define a palavra patrimônio - originária da palavra latina *patrimonium* (*parter monere: que pertence ao pai*) - como herança paterna, bens de família, ou seja, os bens transmitidos hereditariamente de geração em geração (CASTRO, 2019, p. 60).

Desde o início dos anos 30, entrou-se num momento de viragem no tocante ao reconhecimento da importância do dever de proteger o patrimônio como elemento crucial da vida cultural. [...] – daí a etimologia baseada no verbo latino *colo, colis, colere, colui, cultum*, que significa ‘cultivar’ e ‘cuidar’, que se aplica quer no cultivar dos campos (agricultura) que no cultivar do espírito (cultura) (MARTINS, 2020, p. 17).

Embora se considere que no passado vigorava uma ideia assente nos valores ocidentalizados:

⁹⁸ Distinguindo-se, assim, para o patrimônio imaterial um valor exclusivamente simbólico estabelecido no seguinte entendimento: Patrimônio [...]. 1. Herança paterna. 2. Bens de família. 3. Dote dos ordinados. 4. Fig. Riqueza: patrimônio moral, cultural, intelectual. 5. *Dir.* Complexo de bens, materiais ou não, direitos, ações, posses e tudo o mais que pertencer a uma pessoa, empresa e seja suscetível de apreciação econômica. 6. *Cont.* A parte jurídica e material da azienda (FERREIRA, 1986, p. 1.047 *apud* CHUVAS, 2017, p. 38).

[...] uma ideia disseminada a partir da Europa imperialista, de que o conceito de patrimônio é homogeneizado com base na matriz europeia que privilegia a valorização da edificação e do monumento, em detrimento da componente intangível, muito presente na idiosincrasia dos povos de outras regiões (CASTRO, 2019, p. 57).

Esta pretensa visão é, hoje, rechaçada nos círculos de estudos sobre o patrimônio embora, como considera Castro (2019), “a evolução conceitual do patrimônio para a imaterialidade e a valorização das representações e expressões orais não acontecem antes do culminar do século XX.” (CASTRO, 2019, p. 59). Porém, neste mesmo século elucidase com “[...], a dimensão cultural da oralidade e os valores simbólicos dos bens culturais intangíveis de outras regiões fora da Europa, que não apregoam tanto o culto ao monumento (CASTRO, 2019, p. 59)”. Pode-se dizer que o conceito atual de patrimônio cultural é de um sentido público, comunitário e de identificação coletiva alargada, ao contrário do sentido mais restrito, familiar e individual do contexto privado e particular que lhe deu origem (CASTRO, 2019, p. 60). Em seu estudo, Castro (2019), nos apresenta alguns marcos ou períodos que devem ser discriminados na história do termo patrimônio:

- 1 - Petição à Assembleia Constituinte, na ressaca da revolução, quando se procurava convencer os emigrantes da necessidade de reverterem os bens familiares para patrimônio da nação, a 4 de outubro de 1970;
- 2- De 1939-1945, o conceito de patrimônio se torna parte da dimensão cultural, sobretudo a partir da conferência de Atenas de 1931;
- 3- A expressão *patrimoine culturel* (Patrimônio Cultural) foi adotada em 1959 por André Malraux;
- 4- No período de 1978-1980, o termo patrimônio é consagrado para o consumo público;
- 5- Consolidação da noção de monumento⁹⁹ nos finais do século XVIII, associada a qualquer artefato edificado por uma comunidade de indivíduos para a recordação posterior de outras gerações (CASTRO, 2019, pp. 60-61).

No entanto, o conceito atual de patrimônio congrega a herança ou a posse material, imaterial e espiritual, associada aos valores dos bens e à sua transmissão geracional (CASTRO, 2019, p. 63). Diferentemente do que se assistia ao longo do século XIX, onde “o patrimônio era entendido como um conjunto de edificações, monumentos e objetos antigos que clamavam por intervenções de restauro por força das transformações sociais da época (CASTRO, 2019, p. 65).

Para melhor contextualizar suas opções e seus estudos, Castro (2019), trabalha com um conceito nada novo mas pertinente em nossa discussão e compreensão da

⁹⁹ A noção do monumento concordou-se nos finais do século XVIII, associada à ideia de qualquer artefato edificado por uma comunidade de indivíduos para a recordação posterior de outras gerações, tal como escreve Choay (2015, p. 211) *apud* por Castro (2019, p. 61)

temática, baseado nos estudos de Hitters e Richards (2002) que é o de glocalização, ou seja, a ideia sobre o qual, “uma das características da globalização e, inevitavelmente, o reavivamento e o fortalecimento da autonomia local no que se refere a identidade e etnicidade”. Ou seja, entende:

Existirem uma dualidade do processo de globalização que se consubstancia na eliminação de fronteiras e transformação do mundo em mercado global por um lado e, por outro, o reforço da identidade e capacidade locais que a própria globalização demanda (CASTRO, 2019, p. 67)

Nesta medida, para a compreensão do patrimônio cultural, uma das definições da qual me aproprio é a proposta pela constituição brasileira, trazida por Zacchi (2015, p. 111), que o define como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos da sociedade brasileira.”

Entendemos, assim, que o patrimônio cultural não pode se submeter a uma visão reducionista, já [...] O patrimônio cultural, longe de se submeter a uma visão estática e imutável, tem de ser considerado como um conjunto de recursos herdados do passado, testemunha e expressão de valores, crenças, saberes e tradições em contínua evolução e mudança (MARTINS, 2020, p. 7). A concepção atual do patrimônio e de cultura deve abranger a compreensão dos três presentes,¹⁰⁰ de modo que a memória seja revivida e respeitada, assumindo a relação que se estabelece entre as pessoas, a sociedade e a herança que recebem e que projetam no futuro (MARTINS, 2020, p. 25). Uma forma significativa de se considerar o patrimônio cultural é a apresentada por Martins (2020), em decorrência da Convenção de Faro:

O património cultural constitui um conjunto de recursos herdados do passado que as pessoas identificam, independentemente do regime de propriedade dos bens, como um reflexo e expressão dos seus valores, crenças, saberes e tradições em permanente evolução; inclui todos os aspectos do meio ambiente resultante da interação entre as pessoas e os lugares através do tempo (MARTINS, 2020, p. 56).

Ainda assim, temos de considerar uma outra categoria a de comunidade patrimonial que, segundo a convenção de Faro, seria “composta por pessoas que valorizam determinados aspectos do património cultural que desejam, através da iniciativa pública, manter e transmitir às gerações futuras” (MARTINS, 2020, p. 56).

¹⁰⁰ Um presente das coisas passadas, um presente das coisas presentes, e um presente das coisas futuras. O presente das coisas passadas é a memória; o presente das coisas presentes é a vida, e o presente das coisas futuras é a espera (MARTINS, 2020, p. 25).

Note-se, remata o autor, que não foi fácil chegar a este último conceito, já que se trata de ligar a singularidade e a comunidade, evitando o fechamento ou a absolutização.

Por isso, o patrimônio cultural é, também, definido, muitas vezes, como herança do passado, mas nem todos vestígios herdados do passado podem ser considerados como tal, visto que a distinção entre a noção do patrimônio cultural e de cultura assenta na forma como a primeira se manifesta na representação da última, por meio da transformação do valor dos elementos culturais (PEREIRO, 2009, p. 141 *apud* CASTRO, 2019, p. 63). Nos termos da política cultural de Angola, a “cultura é o conjunto de traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam a sociedade ou um grupo social” (ANGOLA, 2014, p. 2). por conseguinte, constitui o repositório do capital de criação social acumulada (CASTRO, 2019, p. 63).

Quando falamos de patrimônio cultural há a tentação de pensar que falamos de coisas do passado, irremediavelmente perdidas num canto recôndito da memória coletiva (MARTINS, 2020, p. 33). Porém esta noção não nos satisfaz já que consideramos o patrimônio cultural como a constituição de um conjunto de recursos herdados do passado que as pessoas identificam, independentemente do regime de propriedade dos bens, como um reflexo e expressão dos seus valores, crenças, saberes e tradições em permanente evolução (CASTRO, 2019, p. 64), ou seja, uma ideia que inclui e resulta da intenção e da interação entre as pessoas e os lugares através do tempo. Porém, a compreensão do patrimônio cultural nos permite assumir uma cidadania civilizada (MARTINS, 2020, p. 35), pois o patrimônio cultural,

num sentido amplo, leva-nos a compreender a realidade humana, não como imagem idílica ou como destino impossível, mas como encruzilhada de vontades e de dúvidas, contra o fatalismo, os determinismos, o imediatismo, a ignorância e o esquecimento (MARTINS, 2020, p. 39).

Através do nosso trabalho de pesquisa no INPC, tomamos conhecimento da primeira norma elaborada na República Popular de Angola (RPA),¹⁰¹ onde se estabelecia as primeiras noções sobre o que é e devia ser patrimônio e definiam-se as ações e mecanismos que permitiram reaver todos os bens culturais que passaram a ser considerados como patrimônio cultural angolano.

O Decreto n°80/76, consistiu na primeira legislação sobre o patrimônio angolano após independência, que determinava a forma de conservação e proteção do

¹⁰¹ República Popular de Angola (1975-1989/90) - período em que o país viveu o monopartidarismo alicerçado na ideologia marxista-leninista.

patrimônio histórico-cultural do povo angolano e atribuíu, no seu art. 2º, à Direção dos Serviços de Museologia do Ministério da Educação e Cultura, a primeira missão de inventariar os bens patrimoniais angolanos já que constitui o

organismo competente para inventariar, classificar, tomar, conservar, deslocar, restaurar e determinar as condições de uso de todos os elementos do Patrimônio Histórico cultural do povo angolano (ANGOLA, 1976, p. 798).

Esta compreensão sobre o conceito de patrimônio, assim como as atribuições de tal órgão nos parecem bem elásticas. Neste sentido, Bauer e Borges (2018) tomam a ideia de Poulot para afirmarem que:

a elasticidade do conceito de Patrimônio Cultural agenciada, em grande medida, pela atuação da participação cidadã em processos de patrimonialização, tem possibilitado a incursão dos recentemente denominados ‘novos ou outros patrimônios’ em instituições e/ou espaços de memória (BAUER e BORGES, 2018, p. 31).

Duas ideias fixam esse novo olhar como um paradigma para a História, pelo que “a história do patrimônio é a história da maneira como a sociedade constrói seu patrimônio” e, “as culturas de todos os grupos sociais são susceptíveis de passar por patrimônio” (BAUER & BORGES, 2018, p. 32), o que demonstra uma ampliação “para além da pedra e cal” (BAUER & BORGES, 2018, p. 33). Em paralelo ao Brasil, quando se consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) (GUILLEN, 2018, p. 124) em Angola, muito recentemente, realizou-se algo semelhante: em 2018 o Ministério da Cultura, através do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, realizou uma catalogação do Patrimônio Histórico-Cultural Classificado, tendo como base uma listagem do Patrimônio Histórico-Cultural Imóvel Nacional Classificado, de 2016.

3.1.1 Das noções e ideias sobre sítios, lugares e monumentos históricos

Outro conceito importante associado ao patrimônio é significativo para nós: Monumento que, de acordo com Chuva (2017, p. 67), seria, a “obra ou construção feita para transmitir à posteridade a memória de fato ou personagem notável [...]. Edifício admirável por sua construção, antiguidade ou valia dos fatos que relembra [...]. Obra notável [...]. Recordação, memória.” Assim, também podemos considerar que o

patrimônio se constitui em monumento “como aquilo que é feito com a intenção de durar e significar”¹⁰² (CHUVA, 2017, p. 70).

No caso da legislação angolana decorrente da Lei nº 14/05, de 07 de outubro, se estabelece uma separação a partir do que se estipula no artigo 6º da Lei do Patrimônio Cultural que define, no seu item 1, os bens culturais como

a) monumentos: obras de arquitetura, composições importantes ou criações mais modestas, notáveis pelo seu interesse histórico arqueológico, artístico, científico, técnico ou social, incluindo as instalações ou elementos decorativos que fazem parte integrante destas obras, bem como as obras de esculturas ou de pintura monumental.

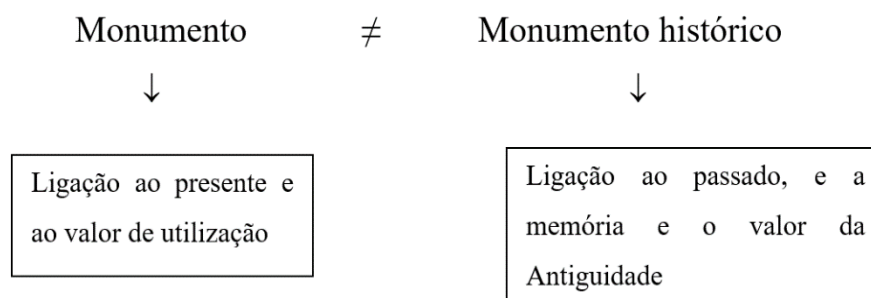
c) sítios: obras do homem ou obras conjuntas do homem e da natureza, espaços suficientemente característicos e homogêneos, de maneira a poderem ser delimitados geograficamente, notáveis pelo seu interesse histórico, arqueológico, artístico, científico ou social (ANGOLA, 2005, p. 2479)

Podemos notar que o legislador angolano, ao diferenciar estes dois elementos, tomou como categorias obras de arquitetura monumental para os monumentos e as obras humanas ou obras de ação humana, em conjunto com a natureza, para os sítios. No entanto, a carta de Veneza de 1964, consagra um novo conceito de monumento integrando, para a sua compreensão, “a criação arquitetônica isolada, bem como o sítio, rural ou urbano, que constitua testemunho de uma civilização particular, de uma evolução significativa ou de um acontecimento histórico” (MARTINS, 2020, p. 15).

Partido do exposto, podem nos ser oferecidas outras perspectivas sobre a noção de monumento histórico em dois momentos: o momento do monumento histórico, ou simplesmente monumento que leva em conta a sua ligação ao presente e ao valor de utilização. Em segundo lugar o monumento histórico propriamente dito, que nos permite a ligação ao passado e à memória, com o valor de antiguidade [...] (CASTRO, 2019, p. 57). Isto implica o valor de uso, que é senão um critério que nos permite distinguir “[...] os monumentos dos monumentos históricos” e, estes, das “ruínas arqueológicas” (CASTRO, 2019, p. 57).

¹⁰² Podem fazer também parte daquilo que se considera como semióforos, ou seja, tipo de símbolo cujo significado altera a realidade no momento em que é compreendido. Tal como as palavras performativas cuja pronúncia e ato coincidem no tempo. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/semióforo/>, acessado 06 de setembro de 2019.

Figura 17- Diferenças entre Monumento e Monumento Histórico segundo Reigl



Fonte: Castro (2019, p. 57. (Adaptação nossa)

Por outra, é comumente assegurado o uso dos dois termos - sítios e lugares - como sinônimos em muitas realidades. Outrossim, estes se colocam a uma certa distância se os pensarmos em relação ao monumento e este em relação ao patrimônio. Senão vejamos: enquanto na França a apropriação e a preservação dos bens culturais se faz sob a égide de um patrimônio nacional na Inglaterra, originalmente concentra-se nos monumentos históricos (CHUVA, 2017, p. 46).

Um outro entendimento é o de sítios patrimoniais que englobam, na visão de PELEGRINI (2009), bens materiais e imateriais referentes às identidades, à ação e à memória dos diferentes grupos da sociedade humana e que se manifestam por meio de “distintas formas de expressão; criações científicas, artística e tecnológicas; objetos, documentos, edificações, paisagens culturais, conjuntos urbanos, sítios históricos e arqueológicos” (PELEGRINI, 2009, p. 24).

Para Guillen (2018, p. 126), a definição do que constitui “patrimônio de uma nação - seja ele material ou intangível - é uma das operações políticas mais importantes para a consolidação de uma determinada história, memória e cultura comuns”. Deste modo, cremos que a valorização desses bens culturais, tomados no escopo da nossa pesquisa enquanto patrimônios a partir dos quais gravitam nosso estudo é fundamental, também, para a reescrita da historiografia angolana.

O processo de universalização da noção de patrimônio, induzido por um novo binômio destruição/conservação, levou à preocupação por preservar a vida futura e não mais, simplesmente, o legado da vida passada. Como decorrência, passou-se a considerar o patrimônio que se preserva hoje como “nosso patrimônio na medida em que deve ser garantido aos que virão, ao mundo em que as novas gerações viverão” (CHUVA, 2017,

p. 38). Desta forma, são notórias as transformações e a ampliação que a noção do patrimônio sofreu nas últimas décadas.¹⁰³

Se de um lado, a noção do patrimônio está intimamente relacionada à problemática da cultura material e a uma história que interpreta o passado a partir de traços e restos, do outro lado podemos dizer que esta noção, também vinculada à ideia da nação, traz embutida a ideia de que somente o povo que cria os artefatos, ou cuja, identidades tais artefatos representam, é capaz de colocá-los num contexto apropriado para sua preservação (CHUVA, 2017, p. 43-44).

3.2 A indissociabilidade entre o devir e a percepção do patrimônio cultural em Angola: do conceito ao jurídico legal e às legislações sobre o patrimônio.

O entendimento que aqui temos e o que é ou deve ser o patrimônio nem sempre foram os mesmos e não obedeceu aos mesmos critérios durante sua evolução e apropriação por parte, quer do legislador, de um lado, quer dos destinatários que usufruem do patrimônio cultural. Daí que partiremos de uma noção mais ampla, cujas bases nos ajudaram a compreender a ideia que se tem hoje em Angola sobre o patrimônio.

Nesta conformidade, a cultura tradicional e popular são entendidas como

o conjunto das criações baseadas na tradição, que emanam de uma comunidade cultural e que são expressas por um grupo de indivíduos, apresentando normas e valores que se transmitem oralmente ou de outra forma, que compreendem a língua, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes (CASTRO, 2019, p. 74).

Aliada a esta visão atrela-se,

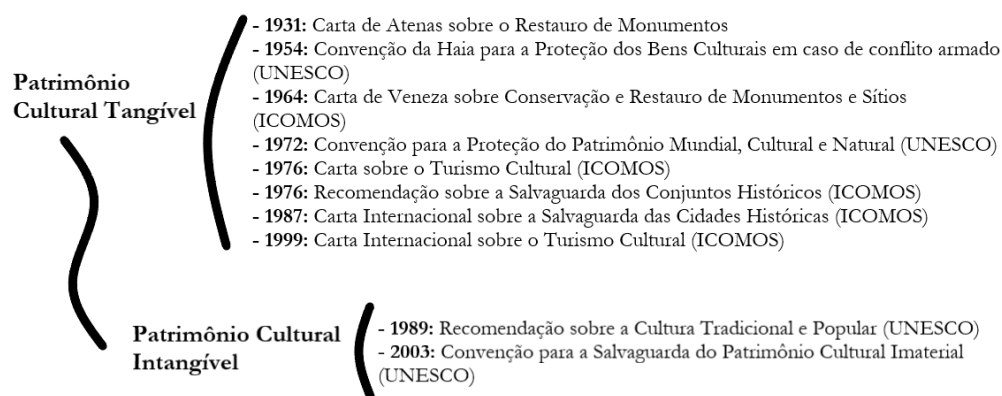
O entendimento eurocêntrico do patrimônio cultural e os seus instrumentos de conservação e valorização levou ao questionamento por outras sensibilidades do mundo sobre os critérios de avaliação que foram sendo adotados, descontextualizados das diferentes formas de expressão cultural, tangível e intangível, com evidentes riscos de eliminação das culturas minoritárias (CASTRO, 2019, p. 75).

No entanto, a partir do documento que resultou do encontro de Nara (Japão), de 1994, tornou-se comum, como pontua Castro (2019, p. 75) a preocupação sobre a “autenticidade do patrimônio cultural”. Ainda de acordo com o autor, este documento “é

¹⁰³ Hoje se pode falar de uma ampliação espantosa deste conceito, a partir do qual podemos encontrar novas possibilidades como patrimônio ecológico, étnico, cultural, ético, vivo, imaterial, histórico e artístico, dentre outros. Onde qualquer aspecto da vida humana [e não só] passa a ser pensado como objeto, ou seja, podemos mesmo dizer que a um só tempo, o patrimônio é representado, metaforicamente, como as bases concretas de sustentação da ‘Identidade Nacional’.

um instrumento de defesa das particularidades culturais de cada comunidade e uma expressão de não imposição de métodos homogêneos de definição e avaliação do patrimônio” (CASTRO, 2019, p. 75). Neste sentido, o encontro de Nara foi visto como uma reivindicação para que a comunidade internacional absorvesse a reflexão endógena que cada comunidade possui do seu próprio patrimônio sem, no entanto, prejuízo da aceitação dos princípios éticos e responsabilidades decorrentes da adesão às cartas e convenções internacionais relativos ao patrimônio cultural (CASTRO, 2019, p. 75). Faz-se, assim, visível, uma mudança de atitude em relação ao patrimônio cultural e uma deslocação do olhar para o que não está homogêneo ou estandardizado. É, nesse quesito, importante assinalar a evolução desse entendimento a partir de uma série de documentos orientadores sobre a salvaguarda do patrimônio cultural.

Figura 18 - Cronologia dos principais documentos orientadores sobre a salvaguarda do Patrimônio Cultural



Fonte: Castro (2019, p. 76). (Adaptação nossa)

Vimos que o patrimônio evoluiu e continua evoluindo, quer nas suas acepções, quer em suas ressonâncias. Portanto, cabe a cada sociedade tirar deles o melhor proveito e, assim, constituírem um conjunto de heranças que devam ser transmitidas às gerações futuras mas, também, que sejam fonte e ponto de convergências identitárias e uma maneira de salvaguardar valores e manifestações culturais das mais diversas formas e plurais, tal como ouvimos de nossos interlocutores:

L. L.: Tem sido uma ligação muito forte porque eu, uma vez que sou muito amante da história da África, exclusivamente de Angola, tenho tido uns contatos diretos sobre os acontecimentos que lá ocorreram e, de fato tenho valorizado bastante por minha parte. E tenho feito algumas excursões lá, investigando mais acerca do mesmo local.

M. F.: Sim, ligação com tal. Realmente, todos nós temos que ter uma ligação. Eu pessoalmente tenho uma ligação. (entrevistado em junho de 2020).

A. P. M.: É o que eu disse atrás, a minha ligação está de eu sendo professor de história, não tem como não ter ligação com esses sítios (entrevistado em junho de 2020).

Dya: Porto do Mpinda e ponta de Padrão. [...]. Mas são fontes que tem uma grande ligação porque não podemos falar da civilização... aliás, não podemos falar do tráfico de escravos¹⁰⁴[escravizado] sem associar esses dois sítios. Não podemos falar da escravatura sem que haja a ligação entre esses dois lugares (entrevistado em julho de 2020).

Explícitas, as ressonâncias estão presentes nas expressões de nossos entrevistados, que atestam existir uma relação entre seu ser e estar com os lugares e sítios histórico-culturais do Soyo, tomados aqui como patrimônio. Nesta conformidade, no I Simpósio sobre Cultura Nacional (1984), foram especificados os elementos válidos para se entender o que se considera patrimônio. Observamos o primeiro:

Patrimônio Cultural Físico ou Material, compreende os monumentos, os conjuntos arquitetônicos e **outros sítios de valor histórico**. A arte, a ciência e a tecnologia e ainda todos bens móveis e imóveis que são testemunhos da vida humana através dos tempos (ANGOLA, 1984, p. 49). (Grifos nossos)

Com isto, surge um segundo elemento:

Patrimônio Cultural Não Físico, compreende os sinais e os símbolos transmitidos através das artes, da literatura, **das línguas, das tradições orais, do artesanato, do folclore, dos mitos e das crenças, dos valores, dos usos, dos ritos e jogos** (ANGOLA, 1984, p. 54). (Grifos nossos).

A priori, chama atenção como os trechos assinalados norteiam toda a discussão presente nesta escrita. Na definição contida nos documentos oficiais do Estado angolano, revelam-se os elementos apontados por PELEGRINI (2009, p. 27-28), quanto à divisão dos bens patrimoniais em tangíveis (móveis e imóveis) e intangíveis (ideias, costumes, crenças, tradição oral, danças, rituais e saberes, dentre outros).

Já a Lei do Patrimônio Cultural (Lei nº 14/05, de 07 de outubro de 2005), nos oferece uma nova definição, talvez um pouco mais atual por ser uma lei aprovada no ano de 2015. Pois o legislador angolano achou prudente trazer uma legislação que contemple, no seu item 1 do artigo 2º a seguinte definição: “entende-se por Patrimônio Cultural todos os bens materiais e imateriais, que pelo seu valor devem ser objeto de tutela do direito.” Tomando a presente definição como referência destacamos a Ponta do Padrão e o Porto

¹⁰⁴ Em todo o texto (incluindo citações e notas de rodapé) onde aparecer a palavra “*escravo*” - por uma questão de opção ideológica e uso semântico passar-se-á a ler /escrever escravizado/a. isto porque o termo escravo/a – que denota uma naturalização e essencialização de uma característica inerente à pessoa confundindo com a ideia de ‘ser humano’; ao passo que a expressão escravizado/a situa a palavra como algo forçado a imposição e desumanização da condição de outrem em algum momento da vida enquanto representa uma situação pela qual a pessoa tenha passado ou que fora colocado.

do Mpinda por serem bens imóveis, como monumentos e sítios paisagísticos, que mantêm uma relação com o que se pode considerar bens intangíveis do povo e das populações do Soyo.

3.2.1 Entendendo o Patrimônio Imaterial e a dimensão da sua relevância

Nessa nossa abordagem não podíamos escapar de um olhar sobre o patrimônio imaterial, pois que nossas consultas e visitas aos objetos de nosso estudo nos fizeram perceber a indissociabilidade dessa relação. Ou seja, o patrimônio material reforça e é vivenciado pelas comunidades locais do Soyo através de suas ritualísticas, quer religiosas, quer ancestrais que, no seu todo, apresentam-se como seu patrimônio cultural imaterial. O processo evolutivo da identidade conceitual do patrimônio cultural ganha expressão com as manifestações culturais intangíveis como a música, as festividades, as tradições orais e os saber-fazer, ao mesmo tempo que “emergem preocupações que configuram novos desafios vinculados ao território e a comunidade” como nos apresenta Castro (2019, p. 86). E, de acordo com Perreiro (2009, p. 152) essa mudança começou a ocorrer “após a segunda Guerra Mundial, quando se passou a valorizar, não apenas as criações estéticas extraordinárias e idolatradas pelas elites, mas de igual modo, o culto, o popular, o patrimônio dos grupos subalternos” (CASTRO, 2019, p. 86).

[...]. Assim, o patrimônio imaterial, que se transmite de geração em geração, ‘é associado aos usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas, junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que são inerentes, é recriado constantemente por comunidades e grupos em função da sua envolvente, sua interação com a natureza e sua história, infundindo-lhes um sentimento de identidade, continuidade e contribuindo assim para a promoção do respeito pela diversidade cultural e criatividade humana’ (UNESCO, 2003, p. 4 *apud* CASTRO, 2019, p. 86).

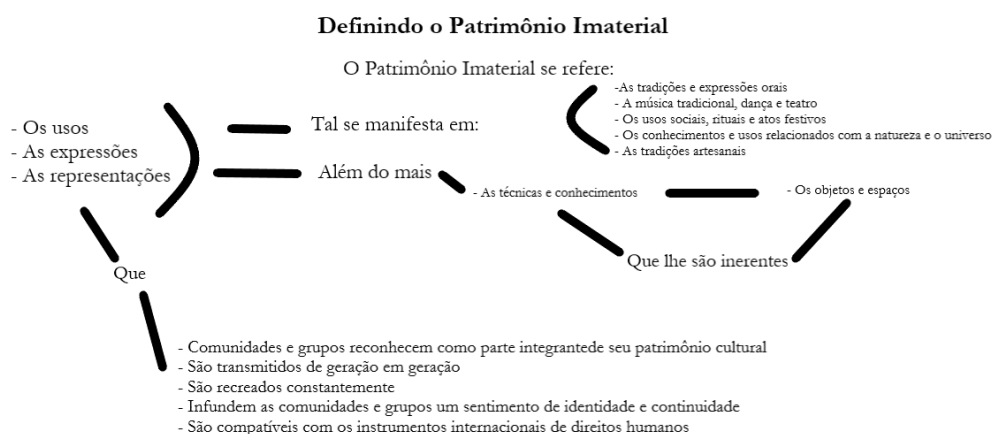
Uma das características definidoras do patrimônio cultural imaterial reside na sua espontaneidade que, segundo o entendimento apresentado, “representa heranças que as sociedades inventam, reinventam e destituem aos sabores dos seus interesses, tal como as danças, músicas, festas, reuniões, rituais, arte de fazer e uma infinidade de práticas culturais” (CRUZ, 2012, p. 96 *apud* CASTRO, 2019, p. 86). Porém, acrescentamos uma visão na qual se sublinham serem estas práticas formações simbólicas de natureza invisível que,

representam a maneira de pensar, dizer e fazer, materializadas em manifestações efêmeras (performances) que estão estritamente dependentes da existência de agentes capazes de as realizar, de públicos capazes de as entender

e de situações sociais adequadas à sua - sempre efêmera - produção (CASTRO, 2019, p. 86).

O que permite Castro (2019) sintetizar, em um quadro, a evolução conceitual sobre o que entende por patrimônio imaterial (FIG. 19)

Figura 19 - Conceito e entendimento sobre o Patrimônio Imaterial



Fonte: Castro (2019, p. 87. Adaptação nossa)

O quadro representa a complexidade e também as dinâmicas que o patrimônio imaterial assumem englobando, assim, os usos, as expressões que se manifestam em tradições e expressões orais, pela música tradicional, danças e teatro, pelos usos sociais, rituais e atos festivos, conhecimentos e usos relacionados com a natureza e o universo e pelas tradições artesanais que, além do mais, enquadram as técnicas e conhecimentos, os objetos e espaços que lhes são inerentes e que a comunidade e os grupos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Sendo estes transmitidos de geração em geração e recriados constantemente, infundem nas comunidades e grupos um sentimento de identidade e continuidade compatíveis com os instrumentos internacionais de direitos humanos. Assim, [...] todas as manifestações culturais, denominadas de patrimônio imaterial produzem bens materiais e se encontram associadas aos mesmos (CASTRO, 2019, p. 88), o significa que

os bens imateriais não são expressões abstratas, possuem alguma materialização na medida que em que representam a base pela qual os conhecimentos e expressões simbólicas do tempo são transmitidos para dar origem aos bens materiais moveis e imóveis, que carregam sempre uma forte componente imaterial (CAMPILLO, 2008 *apud* CASTRO, 2019, p. 88).

Vemos, assim, que o patrimônio cultural imaterial se constitui de todo os elementos de identidade cultural comum que exprimem a consciência de sociedade dos cidadãos, sendo que estes “constituem a base para a formação de novas coletividades identitárias” (CASTRO, 2019, p. 88). Com isto, nunca é demais ressaltar uma perspectiva endossada pela imanência dos sujeitos sociais, que na visão deste autor

se tornam cada vez mais visíveis, facilitando e reinterpretando, tanto processos de recuperação de memória histórica, como processos de territorialização e de ocupação do território, avivando e redefinindo constantemente a identidade do lugar e, conseqüentemente, a do grupo (CASTRO, 2019, p. 88).

Importa realçar, para que não se romantize essa presença dos sujeitos sociais, que nada é senão um resultado de (re)existências e de lutas travadas em contextos como os que realizamos nossa pesquisa, pois suas resiliências se ressentem ainda de ações e processos históricos excludentes movidos por imperativos colonizadores e, assim, “a custódia dos direitos tradicionais foi destruída pela colonização” por um processo que, desde então, tem excluído a comunidade local, não apenas do não uso do seu passado, mas da determinação do seu significado, uso e futuro (CHIRIKURE *et al*, 2010, p. 32 *apud* CASTRO, 2019, p. 89). É inegável, pelo que vimos e observamos sobre os rituais e as manifestações atinentes ao patrimônio imaterial cultural do Soyo (como adiante abordaremos, quando da visita a Ponta do Padrão, por exemplo), que este permanece evidenciado e sobrevive graças à

Oralidade e suas formas de cultura, quer nos seus territórios como em espaços alheios, que os povos africanos conseguiram sobreviver em cenários de subordinação social, quer como indivíduos e como coletividade. É preciso, todavia, realçar que o patrimônio material, sobretudo o relacionado com os bens imóveis, é de limitada importância nas culturas africanas (CASTRO, 2019, p. 89).

No entanto, quanto ao patrimônio imaterial cultural, mais do que a estrutura física, são mais valorizadas as manifestações culturais no seu interior e os simbolismos daí resultantes e, também,

As práticas culturais importantes, como as cerimônias das chuvas, as reverências aos ancestrais e outras práticas da cultura tradicional, não são realizadas em monumentos vistosos mas sim, em sítios arqueológicos de identidade sagrada, baseadas nas suas grandiosidades e mistérios (PWITI e NDORO, 1999 *apud* CASTRO, 2019, p. 89).

É neste sentido que Castro (2019, p. 89), faz-nos saber que “a imaterialidade, preferencialmente expressa em cenários naturais sem profanação humana, constitui o substrato da significação cultural africana”. Diferentemente da visão eurocentrada da filosofia ocidental, que aborda o manifesto da conservação em si mesmo, tem-se a oriental

que procura usar os monumentos para preservar precisamente o espírito que representa (CASTRO, 2019, p. 89), o que se assemelha mais à nossa cosmovisão. No entanto, é preciso ir além da pedra e da cal e das grandes edificações ou estruturas edificadas pelo homem já que, e como se lê em Castro (2019, p. 90), “o património não é o sítio em si, mas o ato de passagem de conhecimentos culturalmente corretos ou em tempos e contextos apropriados”, ou seja, constitui “algo que é feito em sítios e lugares, em performances e eventos intangíveis,” onde ainda é importante considerar que o fundamental no processo da conservação e de gestão são os valores e as narrativas culturais e sociais (CASTRO, 2019, p. 90-91). Deste modo, são os valores e as narrativas culturais e sociais que determinado bem congrega em si que faz com que o definamos e o consideramos como um património.

3.2.1.1 Breves sobre o património natural

Intentamos aqui compreender a dimensão paisagística do bem natural como uma herança, ou seja, um património a que as sociedades devem protelar e perceber. Embora se reconheça ou reconheçamos que em Angola no muito de seus normativos, ainda carecer-se de uma legislação que vele e se consagre de forma exclusiva ao património natural, faz-nos recorrer aos normativos internacionais bem como de alguns países próximos para pudermos compreender a diversidade conceptual e de uso dessa dimensão do património. Por isso, e para estes fins é que a convenção da Unesco de 1972, tornou claro a noção do que deve ser considerado como ‘Património natural’,

- os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas ou por conjunto de formações de valor universal excepcional do ponto de vista estético ou científico.
- as formações geológicas e fisiográficas, e as zonas estritamente delimitadas que constituam habitat de espécies animais e vegetais ameaçadas de valor universal excepcional do ponto de vista estético ou científico.
- os sítios naturais ou as áreas naturais estritamente detentoras de valor universal excepcional do ponto de vista da ciência, da conservação ou da beleza natural (UNESCO, 1972, p. 3)

De igual modo e como se refere Karpinski (2018, p. 315),

É difícil encontrar, nas áreas das Ciências Humanas e Sociais, bibliografia específica sobre o ‘Património Natural’, especialmente com reflexões teóricas que possibilitem a compreensão desse conceito. A maioria das publicações que trazem em seus títulos os termos Património Cultural e Natural acaba por tratar somente do primeiro.

Ou seja, manifesta-se sempre e na maioria dos casos uma maior compreensão e conceptualização do que é patrimônio cultural e menos sobre o patrimônio natural. Ainda assim, há zonas ambíguas de utilização da categoria ‘natural’¹⁰⁵ que tem merecido críticas como ficou evidenciado, já que:

a produção bibliográfica vem utilizando o conceito de ‘Patrimônio Ambiental’, devido, principalmente, às críticas ao conceito moderno de Natureza. Isso porque, após a ‘virada cultural’ e os estudos ‘pós-coloniais’, a utilização da categoria ‘natural’ atrelada à de Patrimônio passou a ser um problema conceitual, uma vez que a fronteira entre Natureza e Cultura, constructo da modernidade europeia, tornou-se tênue e, para alguns, inexistente. Com isso, passou-se a criticar a ideia de um Patrimônio que não fosse exclusivamente cultural, mesmo quando se trata de bens ou recursos naturais (KARPINSKI, 2018, p. 315)

O que nos permite perceber e de acordo com Scifoni (2006), o porque do patrimônio natural só representarem “uma pequena parcela do interesse institucional para reconhecimento, 22% do conjunto da lista até o ano de 2005” (SCIFONI, 2006, p. 57). Mormente a isso:

o patrimônio natural aparece nos órgãos públicos hoje como uma questão secundária e até mesmo marginal: com o passar dos anos, ele foi colocado à parte, como um setor de menor importância. [...]. **O patrimônio natural é considerado uma área especialmente protegida, porém não tem o status de uma unidade de conservação;** é, portanto, um instrumento de proteção ambiental sui generis, gestado no âmbito das políticas culturais e fora da esfera do controle ambiental (SCIFONI, 2006, p. 57-58). (Grifos nossos)

Atendendo ao seu conceito, a Unesco estabelece em seu art. 4, para cada Estado-parte da Convenção de 1972, reconheça “que lhe compete identificar, proteger, conservar, valorizar e transmitir às gerações futuras ao patrimônio cultural e natural situado em seu território” (UNESCO, 1972, p. 3). No entanto, precisamos compreender de que,

a preocupação com a conservação da natureza não ocorrerá sem levar em conta as atividades humanas. Nessa perspectiva, mesmo persistindo o conceito de patrimônio natural, a natureza não é apartada da cultura, pois os autores defendem uma abordagem integrada entre patrimônio cultural e natural (KARPINSKI, 2018, p. 317)

Já e para o IPHAN, existem duas posturas que justificam as ações de preservação do patrimônio natural:

- A primeira, de cunho ético, fundamenta-se em um imprescindível valor humano, o respeito e a solidariedade que o homem, única criatura capaz de

¹⁰⁵ Nessa bibliografia sobre Patrimônio Ambiental, se diferenciam dois grupos. O primeiro se concentra apenas no Patrimônio Ambiental e, [...], apresenta como característica um viés acadêmico e ambientalista. [...] centram-se em aspectos singulares da fauna, flora, recursos hídricos e geológicos [...] que justificam sua conservação como patrimônio. [...]. Já no segundo grupo, [...] apresentam separadamente os patrimônios culturais e os patrimônios naturais [...]. São sinônimos os adjetivos “ambiental” e “natural” [...]. Caracterizam-se pelo uso de imagens que documentam, visualmente, a perspectiva moderna e romântica de natureza: idílica, original e intocada pelo homem. [...]. (KARPINSKI, 2018, p. 315-316)

conhecer e compreender os fenômenos materiais e imateriais do universo, deve a todos os seres que o rodeiam, sobretudo às diferentes formas de vida com as quais compartilha o espaço e o tempo (BRASIL, 2004, p. 3).

Uma outra,

a segunda, de cunho pragmático, como defende este órgão, Origina-se do interesse e dependência do homem pelos recursos da natureza sem os quais não pode subsistir. A preservação dos recursos naturais assegura ao homem a possível fruição desses bens, mesmo que ainda não conheça suas possíveis formas de utilização (BRASIL, 2004, p. 3).

Atendendo ao exposto fica assim determinado o valor e a necessidade de se olhar o patrimônio natural em sua essência e historicidade, pois:

O patrimônio natural apareceu historicamente como produto de um universo de preocupações com a cultura; portanto, é dentro do universo das políticas culturais que se devem buscar os elementos para compreender sua evolução e seus significados. Desde cedo é bom destacar que se trata do plural – significados –, já que as práticas institucionais de proteção ao patrimônio apontam caminhos bem diferentes (SCIFONI, 2006, p. 58)

A destarte, “olhar para a natureza como patrimônio da espécie humana é tanto reconhecer os impactos que as atividades humanas causaram ao ambiente natural quanto assumir a responsabilidade de conservá-lo” (KARPINSKI, 2018, p. 317). Esta responsabilidade de conservar é inerente a uma atitude segundo a qual se estabelecem novos paradigmas sobre a natureza, isto é só quando nos apropriamos e alargamos a visão sobre o bem natural como patrimônio, e, nos apartarmos de concepções reducionista e simplistas, “será possível construir novos valores e significados ao Patrimônio Natural” (KARPINSKI, 2018, p. 317). No entanto, o corolário destas mudanças nos permitem compreender que “as novas concepções teóricas sobre patrimônio natural são frutos de um longo processo de discussão e reflexão sobre um objeto que durante um bom tempo foi relegado a um papel secundário nas discussões sobre patrimônio” (KARPINSKI, 2018, p. 317).

Não obstante ao entendimento a que se possa chegar, podemos reter duas visões ou concepções apontadas por (SCIFONI, 2006), de um lado, como *expressão de grandiosidade e beleza* que, por sua vez, advém de um sentido de monumentalidade como preocupação estética, que pressupõe, também, intocabilidade, ou seja, os grandes testemunhos da natureza que foram poupados da intervenção humana. E, do outro lado, “o patrimônio natural passou a ser entendido *como conquista da sociedade*, com um significado ligado às práticas sociais e à memória coletiva” (SCIFONI, 2006, p. 58) (Grifos nossos);

Se apoiando as ideias de Gonçalves (2002) que faz alusão ao patrimônio cultural como não sendo simplesmente coleções de objetos e estruturas materiais existentes por si mesmos, Scifoni (2006) em relação ao patrimônio natural afirma que antes de tudo, eles são constituídos discursivamente, expressando determinadas visões de mundo. E que ‘não há um único discurso, nem consenso’. São diferentes concepções de patrimônio que podem ser compreendidas sob dois princípios: o da “**monumentalidade**” e o do “**cotidiano**” (SCIFONI, 2006, p. 58) (Grifos nossos). Portanto, podemos enfim dizer que “um patrimônio natural [...], antes de tudo, faz parte da vida humana e não algo que a ela se opõe” (SCIFONI, 2006, p. 58). E por isso, há necessidade de interpretá-la a partir de sua dupla significação.

Destes gestos de pertencimento e de valorização que se quer presente e de forma efetiva nos casos do patrimônio histórico e cultural de e em Angola. E, nisso podemos enquadrar a valorização, proteção e salvaguarda do Porto do Mpinda no Soyo.

3.2.2 Patrimônio histórico e cultural: sua apropriação e história no contexto angolano

Ao analisarmos a questão do patrimônio histórico-cultural angolano é importante afirmar que este foi construído na mesma dinâmica fundacional da nação, já que esta se funda nos pressupostos das lutas de libertação nacional do jugo colonialista português, ao que se seguiu a proclamação da independência. Desta maneira, podemos dizer que as ações de proteção destes patrimônios, como alega a pesquisadora brasileira Chuva (2017), foram fundadas com base na tutela jurídica na qual o Estado arvorou-se do monopólio dos atos de definir e controlar o que seria, então, patrimônio (CHUVA, 2017, p. 227). Ainda e segundo a autora, o monopólio do Estado, e no caso angolano em um regime de partido único, “se deu não por relações de forças, mas pela sua eufemização, mediante o reconhecimento do poder a ele atribuído” (CHUVA, 2017, p. 227). Os processos que definiram e determinaram essas mudanças, quer no Brasil e quer em Angola, encontram muitas semelhanças de como o poder político agiu na criação de uma pertença da nação.

É, desde logo, importante salientar que “as origens da noção de patrimônio remontam à França revolucionária,” se pensarmos que esta noção “estava irremediavelmente atrelada ao surgimento dos Estados nacionais, e ao processo de formação da nação dele integrante, em que se verificou um enorme investimento na

invenção do passado nacional” como frisa Chuva (CHUVA, 2017, p. 40). A busca por um patrimônio histórico-cultural que representa o nacional fez parte de uma estratégia assumida pelo Mpla-pt para se afirmar nessa construção da nação:

A análise desse *locus* de ação ficou bastante enriquecida, e até mesmo viabilizada, a partir da operacionalização do conceito Estado como fruto do jogo de forças e interesses de frações de classe, resultante das imbricadas relações estabelecidas entre sociedade política e sociedade civil. Nestas frações de classe e/ou grupos de interesses encontram-se em permanente disputa pela hegemonia e pelo consenso. Trata-se, portanto, da imposição pelo grupo hegemônico de sua visão de ‘mundo’ ao conjunto de sociedade, visão esta apresentada de forma naturalizada e legitimada por um reconhecimento que impede que ela seja compreendida como arbitrária (CHUVA, 2017, p. 228).

Pois nos chama a atenção que quando se trata de patrimônio temos sempre de ter em vista que “o presente pode iluminar o passado e não o sentido inverso” de acordo com o destaque dado por Chuva (2017, p. 212). É comum observar-se que a nacionalização de um Estado por meio de uma gestão estatizada de bens simbólicos tende, por este viés, a impingir a unidade, impedindo qualquer feição plural da nação (CHUVA, 2017, p. 212). Se o processo brasileiro está circunscrito às décadas de 1930 e 1940, para o caso de Angola o mesmo verifica-se entre os anos de 1975 e a década de 1980. Nota-se, neste caso, que ao se tentar inibir qualquer feição plural, acabou-se por prejudicar aquilo que consideramos fundamental na construção dessa nação, pois que deixou de ser inclusiva por imposição de uma unicidade que ignorou na essência a pluralidade étnico-linguística do país.

Tal imposição não atendeu ao que determina o item 2 do artigo, da Lei do Patrimônio Cultural, onde se enfatiza: “*constituem, ainda Patrimônio cultural Angolano, quaisquer outros bens que, sejam considerados como tais, pelos usos e costumes e pelas convenções internacionais, que vinculam o Estado angolano*” (ANGOLA, 2015). Uma chama de atenção que não pode ser ignorada, pois, ele é proposital e se faz necessário no âmbito da presente pesquisa. Quanto à ideia de se instituir a busca de capitais simbólicos - sob a égide do Mpla¹⁰⁶ - pensamos que não se foi tão assertivo neste ponto por se tentar ideologizar as massas¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Pode-se consultar um pouco da história através do texto de AGUALUSA, José E. Tentativa de explicação de Angola: Componente etno-cultural da guerra civil, disponível em: http://www.ipris.org/files/6/06_Tentativa_de_explicacao.pdf, acessado aos 16 de setembro de 2019.

¹⁰⁷ ORTEGA Y GASSET (2016, pp. 80-85), desenvolve uma visão sobre o que se pode entender por esse conceito, ou seja, “a massa é o conjunto de pessoas que não são especialmente qualificadas” [...] “Massa é o “homem médio” (p. 80). Mas adiante frisa: “Massa é todo aquele que não se dá valor – bom ou mau – por motivos especiais, que se sente “como todo mundo”, e, no entanto, não se angustia, e gosta de se sentir idêntico aos demais” (p. 81).

O capitalismo obriga a burguesia a popularizar a cultura no **afã do lucro** e do interesse político, enfatiza a **difusão de produtos falsamente culturais** que pretendem condicionar a criatividade por um lado, e por outro, confundir, desorientar, desarmar ideologicamente as massas populares e em especial modo a classe operária (ANGOLA, 1984, p. 17). (Grifos nossos).

Portanto, nestes processos Chuva (2017) nos aponta para uma abordagem que pode ser desdobrada em dois sentidos ou em duas margens: “conservação do passado” e “modernização do presente” - como caso específico do Brasil (CHUVA, 2017, p. 213). A ideia que subjaz a tal abordagem nos leva a importantes reflexões tendo em conta que nos diferentes países africanos, e no caso particular de Angola, não foi possível encontrar-se este eixo, mas ele abriria oportunidades diversas para a construção de um patrimônio que se queira nacional, mas também inclusivo e no qual dialoguem quer o passado de suas gentes, lugares e povos, quer a adequação destes bens patrimoniais à modernidade¹⁰⁸ (COELHO, 2009, p. 202), o que nos ajudaria a pensar o que é o nosso passado (próximo e longínquo) e como se pode modernizar o presente.

3.2.3 Processo de identificação das memórias e do patrimônio histórico e cultural: problemas e dificuldades na identificação, restauração e proteção

De acordo com Guillen (2018, p. 126), “as novas políticas da cultura têm nos dado a oportunidade de criar novas culturas políticas para a construção da identidade, memória e história nacional”. E com isso se afirma que “diferentes grupos sociais estão tendo a chance [...], de documentar e deixar em registros diversos a memória daqueles que a mantiveram em circulação dentro dos grupos, memórias consideradas essenciais para a definição das identidades” (GUILLEN, 2018, p. 126),

De igual modo, percebe-se que a proteção dos bens representativos da identidade cultural da nação constituíram as primeiras bases para o tombamento, tendo-se em conta o valor artístico e tendo-se, mais tarde, que se concentrar sobre o valor histórico e, por fim, a se considerar o valor documental agregado aos valores artísticos (JOHN, 2015). Embora os objetos de nossa pesquisa não reflitam nem o valor artístico, nem arquitetônico, podem ser considerados como documentos ou suportes de memória e, assim sendo, representativos de identidade cultural local que expressam representatividade e exemplaridade.

¹⁰⁸ Tornam-se importante as abordagens que apontam para maiores reflexões a respeito, pois, ‘o mundo dos valores é hoje o mundo do marketing, a cultura entrou na contabilidade das empresas como um dos itens. Porque graças ao mecenato o estado abandonou as funções, como os cidadãos desistem da sua ação’.

Após a identificação dos bens, os mesmos passarão pelo processo de registro (arts.4º, 7º, 8º, 9º e 10º respectivamente da Lei nº14/05), que, normalmente, culmina com o inventário, ou seja, as ações de levantamento e registro pautadas pela catalogação das informações sobre um determinado bem, uma cidade ou parte dela (PELEGRINI, 2009, p. 33). Neste processo leva-se em consideração a(s) história(s), memória(s), valores socioculturais locais e as permanências dos elementos formais, das tradições e identidades dos grupos que vivem na área inventariada (PELEGRINI, 2009, p. 35). Considera a autora que o inventário dos bens culturais constitui um passo primordial no sentido da conservação de um bem cultural e figura um instrumento poderoso de preservação. Por outro lado, o tombamento e o registro não constituem as únicas formas de proteção ao patrimônio.

Precisamos entender que o “patrimônio transmuta-se em uma plataforma de debates e embates incitados por demandas do tempo presente, explicitando problemas sociais marcados por conflitos de diferentes ordens” (BAUER e BORGES, 2018, p. 33). Por isto, “a fala, a escuta e o diálogo tornam-se imprescindíveis em uma perspectiva de patrimônio que intenciona fazer com e para os sujeitos envolvidos” (BAUER e BORGES, 2018, p. 33). É importante frisar que o processo de identificação, seleção e classificação dos bens patrimoniais não é neutro e, por isso, “não tem se dado evidentemente sem tensões, conflitos, resistências e adesões, e é pleno de ambiguidades (GUILLEN, 2018, p. 126). Não se pode esquecer que a monumentalização do patrimônio nacional, observando todas as ressalvas que o fazem surgir e ser classificado, é “metaforicamente construída” (CHUVA, 2017, p. 70).

Nesse aspecto, importa-nos estabelecer uma compreensão do termo restaurar e sua operacionalidade na questão da patrimonialização, entendendo-o

como um dos recursos de construção de uma autoimagem da nação, tendo como especificidade o recurso à materialidade como prova documental da verdade histórica. Restaurar era criar a materialidade do patrimônio (CHUVA, 2017, p. 342).

E ainda, se pode entender a restauração como um “conjunto de intervenções técnicas e científicas sistemáticas que objetivam garantir, na esfera de uma metodologia crítica e estética, a perenidade do patrimônio cultural e a promoção de sua reparação”¹⁰⁹ (PELEGRINI, 2009, p. 3). Em casos de restauração, podemos também pensar sobre as

¹⁰⁹ Esta é uma definição apresentada pela autora e que se pode encontrar também no dicionário de Língua Portuguesa Novo Aurélio do século XX” (FERREIRA, 1999, p. 1756).

réplicas que se foram produzindo e colocadas, por exemplo da Ponta de Padrão – e, assim afirma-se que o que existe e encontramos hoje na ilha do padrão podem ser consideradas como sendo frutos de restauração (salvo melhor entendimento). Para isso, se pode recorrer à sua compreensão a partir da noção de ‘recomposição’ enquanto “parte de uma construção que está deteriorada” e/ou “recuperação de escultura, pintura, documentos, etc., parcialmente destruídos, com a utilização de técnicas variadas.¹¹⁰

Pensando nestes termos, podemos afirmar que essa ideia está assente numa visão que visa não modificar, no presente, aspectos contidos no monumento, preservando sua essência e, de igual modo, trabalhando em seu aspecto obsoleto com os materiais atuais, mas mantendo suas principais características. Ou nos melhores termos, “restituir ao monumento o aspecto original, perturbado pelas reformas que sofreu” (CHUVA, 2017, p. 354). Pretendia-se, com isso, não prejudicar a “beleza arquitetônica” do monumento, respeitando-lhe a “harmonia de estilo” ou visando reintegrar-lhe as “características de estilo” (CHUVA, 2017, p. 354). O que nos leva à noção de salvaguarda ou acautelamento, definida como a proteção do patrimônio histórico e que engloba todos os atos para prolongar a vida de um patrimônio cultural e natural (PELEGRINI, 2009, p. 33), pois é em tal perspectiva que auguramos enquadrar a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda.

3.3 O patrimônio enquanto presença de temporalidades: narrativas e descrição sobre monumentos e sítios históricos do patrimônio histórico e cultural no Soyo

A compreensão da região do Soyo e do que é seu patrimônio cultural não se prende apenas ao que vimos expondo mas deriva, também, em muito dos testemunhos e/ou relatos recolhidos e escritos que, embora eivados de um certo viés, nos apresentam uma certa aproximação aos fatos, tal como, Cavazzi de Montecúcolo (1965) que assim passa a descrever a região do Soyo:

A segunda das províncias que se estendem ao longo do oceano é o condado de Sonho,¹¹¹ que fica entre os rios Zaire e Mbrije; este último divide Sonho de Bamba, enquanto, pelo interior, o condado limita com Pango e Sundi. A banza ou vila principal acha-se a 3 léguas da Ponta do Padrão e a menos da metade de Pinda (Mpinda). Neste sítio, navegando-se contra a corrente numa das ramificações do Zaire, chega-se ao povoado medíocre, onde hoje é venerada uma capela que foi construída há muitíssimos anos e é maravilha que se

¹¹⁰ Conferir: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=ney4A>, acessado em 13 de outubro de 2019.

¹¹¹ O autor ainda esclarece que o nome era Soio, embora os documentos portugueses digam Sonho, os espanhóis soño e os italianos Sogno. Também o autor usa sempre a forma italiana Sogno, [...]. A banza ou residência do conde devia achar-se na área da aldeia atualmente chamada Conde (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17)

mantenha de pé, apesar de ser simples madeira e capim, com barro toscamente amassado (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17).

Neste particular, o autor não só traz sua visão sobre os limites do atual município do Soyo hoje mas, o que nos chama atenção é como em sua descrição ignora e estabelece juízos de valor quanto à espiritualidade africana ao se referir a um povoado que até hoje mantém um lugar que se considera de elevada espiritualidade, o qual acredita-se ter sido construído por relevância de forças sobrenaturais e que preserva sua intimidade com a ancestralidade local. A esta aldeia, tomada de forma pejorativa pelo autor (1965), é atribuída uma significação diferente pelos locais.

A descrição de Montecúccolo ao fazer alusão a uma determinada capela encontra paralelo e com maiores detalhes ao que encontramos em forma de registros e onde se destaca que esta capela: Chama-se ‘Vela’ e há entre estes altares uma hierarquia estabelecida que apresenta no Pângala, o mais importante dentre eles o ‘Vela-kya-Soyo’, que cobre o povo de todo território, tanto para o Soyo-de-Cima como para o seu vizinho do Norte, onde se encontra (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 18)

Voltando à terra, faz a seguinte descrição:

O terreno árido e arenoso dessa província é pobre em produtos. Só a beira mar há abundância de sal, única riqueza do conde. Porém, no interior há toda a qualidade de palmeiras, donde os naturais tiram escassamente algum sustento. Mas se faltassem os mantimentos introduzidos por meio do comércio com os estrangeiros pela foz do rio Zaire, seria difícil aos naturais concertarem a vida. É bem verdade que habituados à frugalidade e à penúria, nunca se queixam. Estabelecem-se em qualquer lugar e **passam os dias alegres em danças e cantos, sem cuidarem do que possa acontecer no dia seguinte** (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17). (Grifos nossos)

Há, necessariamente, um olhar enviesado de quem não conhece a realidade deste povo e a forma de vida dos soyenses, julgando a partir de um olhar que não lhe permite absorver novas formas e maneiras organizadas de se viver e lidar com a natureza, ficando apenas o reconhecimento de que, ao se manifestarem sempre “alegres e felizes,” celebrando a vida, não tenham a preocupação de pensarem sobre o seu amanhã. Quanto ao cristianismo, nos revela que:

A província do Sonho foi a porta pela qual entrou no reino do Kongo o Santo Evangelho. Aquele que então chefiava, e que foi o primeiro a receber o batismo, trouxe ao séquito de Cristo, com o seu exemplo, não só o povo, mas também o rei do Kongo; pelo que, para o recompensar de tão grande benefício, o mesmo rei lhe aumentou o estado com mais 30 léguas de comprimento e 10 de largura. Depois, os outros condes, dilatando aos poucos o seu domínio, atreveram-se a competir até com os próprios reis, chamando-os à batalha e ganhando muitas vitórias (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17). (Grifos nossos)

Estes registros são fundamentais para se compreender, de certa forma, a intemporalidade dos atos que se evidenciam nestes marcos. É assim que em Hartog citado por Chuva (2017, p. 41), defende-se a ideia, segundo nossa compreensão, de que “a noção do patrimônio está atrelada a noção perspectiva de longa duração.” Deste modo, em nosso estudo transitamos entre o passado e o presente, entre a história do tempo presente e o da longa duração. Decerto “o passado resgatado não poderia jamais tratar do que fosse imediatamente anterior ao tempo presente que se queria negar - um quase presente - e, nessa relação dada pela ruptura, era preciso que entre os dois acontecimentos não houvesse nenhuma causalidade” (CHUVA, 2017, p. 42).

Ainda assim, evidencia-se que “a valorização dos vestígios e a preocupação em guardá-los para a posteridade são estratégias que visam estabelecer elos com um momento originário, que teria sido rompido e transformado” (CHUVA, 2017, p. 347). Nisso se enquadram as experiências que perpassam as diferentes temporalidades, do passado ao tempo presente.

De acordo com o material recolhido por nós e, também, pelos relatos orais, podem ser apontados, no município do Soyo, vários sítios histórico-culturais, lugares onde se rememoram histórias, os mitos fundadores e as cosmogonias na relação entre o basolongo¹¹² e a natureza. Entre os vários sítios que existem podemos destacar: Vela-kye-Soyo (local onde os autóctones faziam a entronização dos chefes locais), Missão católica do Mpinda (também conhecida como Missão Católica de Santo António), Malu-ma-Madiya (uma fonte de água), a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, sendo estes últimos, escolhidos como cerne do nosso trabalho e sobre o qual gravitará a base da nossa discussão.

3.3.1 A Ponta do Padrão

Os relatos obtidos a partir dos depoimentos do responsável pela seção municipal do Soyo, que começou por nos introduzir sobre o nome e as origens da ilha onde se situa

¹¹² Ou como os chama Hélio Felgas, Muxicongo ou mais concretamente Mussorongo (FELGAS, 1965, p. 51-51). Já o nome dos habitantes e originários do Soyo foi dado por Manso, em 1877, que os chama de Mexilongos - vassalos do conde de Sonho. Há quem, não encontrando em língua local qualquer significação para o termo Ba (usado para definir o plural, exemplo: Bantu, Basolongo), considera o uso do termo como um erro de transcrição, pelo que se sugere o uso de Akwasoyo (para se referir aos habitantes pertencentes ao Soyo). Neste caso N'solongo (sing.)/Asolongo (plural). (FONSECA, 2021).

o Padrão de São Jorge, também conhecida como Ponta do Padrão, coincidem com as conclusões de um grupo de investigadores a partir de entrevistas por eles realizadas.

O nome original da Ponta do Padrão é Mwa-Nkukutu (local de trabalho), existente antes da chegada dos portugueses. Esta mesma área era inicialmente desabitada, mas com intuito de conseguir algo para sobrevivência, alguns homens começaram a fixar-se na orla circundante à ilha. Desses homens os primeiros foram kime-Kya-Nsi (na parte do pai) e Kime-kia-Nekola (na parte da mãe), representados pelas povoações Kinvika-Nvemba, Kindómbele, Kime, Kami, Kivolo e Kikudo. Todavia, com a chegada do navegador português Diogo Cão em 1482, este ao fixar o padrão na ponta de Mwa-Nkukutu, batizou a ilha com o nome de Ponta do Padrão¹¹³ (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 11).

O nosso interlocutor, assim como os demais com que tivemos contato, ao se referirem ao Mwa-Nkukuto como local de trabalho, fazem referência à existência de pescadores locais que frequentavam essa ilha. Ainda assim, esta ilha nunca antes tinha sido habitada e, deste modo, não possuía uma família genuína, situação recorrente nos dias atuais. Isto é, conforme afirmam:

[...] as pessoas que aí se encontram são oriundas de várias aldeias do Município e da República Democrática do Congo. O que significa dizer que o local é utilizado apenas para fins piscatórios e que ninguém tem uma residência fixa na área, mas os pescadores permanecem no local entre uma ou duas semanas (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 14).

Quanto à sua delimitação geográfica, os autores incluem a Ponta de Padrão numa área do litoral que começa a norte do Soyo e se estende por toda orla costeira até ao extremo sul, mais concretamente na Zona da Sereia, local que dá acesso pela costa a Luanda (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 37). Foi nestas terras de Mani Soyo que aportaram, pela primeira vez, os navegadores e usurpadores portugueses, tal como se atesta:

Em 1482 aportava Diogo Cão à margem esquerda da entrada d'um grande rio, era na bahia do Sonho, hoje também denominada de Santo António do Zaire. Este nome do rio é a corrupção portuguesa d'alguma das palavras que, nos dialectos da região, querem dizer rio, N'Zadri, N'Záli, N'Zádi, etc, conforme quem os pronuncia e quem os ouve e escreve. Fora de Portugal esse grande curso d'agua é quasi exclusivamente conhecido por Congo, termo hoje geralmente adoptado, e até por nós quando não nos referimos particularmente ao rio; realmente este, os terrenos para norte e sul e enormes extensões para o interior, formavam o hoje decadente e reduzido reino do Congo (MATTOS E SILVA, 1904, s/p).

¹¹³ A mesma narrativa que ouvimos do responsável pela Seção Municipal da Cultura, Organização, Juventude e Desportos no Soyo. Refere este responsável tratar-se de Mwa de Mwanza (mar) N'kuto (trabalho), ou seja, lugar para o trabalho do mar. Por isso, a ilha de Mwankukuto deriva do Môngo N'kuto, cujos primeiros habitantes teriam vindo do povoado do Kime (depoimento realizado entre abril/maio de 2019)

A data correta dessa viagem era, ainda, discutível por conta do estabelecimento e dos registros da passagem dos navegadores portugueses:

Embora geralmente se refira o facto a 1484, parece averiguada como melhor a data que escolhi [...]. Colocado um padrão na ponta que forma a foz pelo sul, deu-se por bastante tempo ao curso d'agua o nome de rio do Padrão, nome perdido há longos anos (MATTOS E SILVA, 1904, s/p).

Portanto, é de se referir que os primeiros Portugueses entraram em Angola em 1482, por Soyo, pela foz do rio Zaire, conduzidos pelo navegador português Diogo Cão.¹¹⁴ Nesta altura, Soyo já era uma entidade administrativa e seu administrador possuía o título de Mwene y'e Soyo (Senhor do Soyo). Muitos outros chegaram a administrar o Soyo após Mwene y'e Soyo e durante muito tempo o mesmo esteve sob domínio dos portugueses, até a batalha de Kitombo, em Nfinda Ngula, onde as forças portuguesas foram derrotadas por Soyo. E hoje, no território em questão, predomina o regime político pelo qual Angola rege-se (LEANDRO, 2020, p. 102). A respeito, Gonçalves (2008) escreve:

Diogo Cão aportou na foz do Zaire em 1482, deixando uma inscrição em rochas de Yelala, a 2 km da confluência do rio Mpozo com o rio Zaire, perto do Matadi. Chegando ao território de Soyo (ou Sonho), Diogo Cão enviou uma embaixada ao reino do Kongo e prosseguiu viagem pela costa, retornando meses depois, sem encontrar os integrantes da embaixada. Nessa ocasião, teria levado consigo quatro reféns com a promessa de trazê-los de volta dali a um ano. Em 1484, D. João II enviou novamente Diogo Cão para a região, sendo os reféns integrados à tripulação para a viagem de volta. Ao aportar no Sonho encontrou os que lá havia deixado um ano antes (GONÇALVES, 2008, p. 18).

Essa narrativa contraria as presentes na oralidade e registradas por outros pesquisadores pois não teria o navegador lusitano feito reféns em sua primeira viagem, mas estes lhe foram entregues como símbolo de amizade ao rei de Portugal. E como garantia que seus súditos regressariam, o rei do kongo pediu que deixassem parte de sua tripulação no reino. Ora, vejamos:

[...] Quando Diogo Cão aportou a foz, encontrou vários homens negros ao longo da costa de *Mwa-Nkukutu* [...], estes negaram receber o navegador português, por não terem poderes para o fazerem. Assim, foram informar da presença do navegador português na foz do rio Zaire ao Mani Sonho (Soyo) - Governador/Senhor da terra. Neste encontro Diogo Cão travou relações com chefe do povo, embora o diálogo fosse através de gestos, pois ambas as partes por questões de língua, não se entendiam ((ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 11).

¹¹⁴ Pode-se consultar, também, ABRANCHES, Henrique. O Mito Solongo de Diogo Cão, e o seu Contexto, disponível em: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/91-o-mito-solongo-de-diogo-c%C3%A3o-e-o-seu-contexto>, acessado aos 22 de novembro de 2021.

Estes pesquisadores acrescentam, ainda, que ao chegar à foz do rio Zaire ou em uma das suas margens, Diogo Cão julgou ter alcançado o ponto mais a sul do continente africano (Cabo da Boa Esperança) que, na verdade, foi ultrapassado por Bartolomeu Dias em janeiro de 1488 (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010). Outra versão diferente e que vai de encontro às narrativas apresentadas pelos locais é oferecida por Cavazzi de Montecúcolo (1965):

Diogo Cão deu sua palavra de honra de que ao chegar a décima quinta lua teria voltado com os embaixadores e deixou como reféns quatro dos seus companheiros mais queridos, muito qualificados por sangue, valor e virtude, para que com válidos argumentos entretanto convencesse os idólatras e com bom exemplo sustentasse a excelência da doutrina cristã (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 234).

Na verdade, e fica aqui comprovado, foi o navegador lusitano que, dado o compromisso assumido com o rei do Kongo, achou por bem deixar membros de sua tripulação como garantia de que voltaria.

Para o nome pelo qual hoje se conhece a ilha tomemos, por testemunha a seguinte descrição:

na praia sujeita ao Conde de Sonho arvorou ele o salutífero estandarte da Cruz, gravando o dia deste acontecimento para a memória dos vindouros, de maneira que aquele lugar foi chamado ponta ou promontório do Padrão (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 234)

De acordo com os vários documentos consultados e colocados a nossa disposição, faz-se uma seguinte descrição sobre a ‘Ponta do Padrão’¹¹⁵ (FIG. 20) segundo ao que pudemos constatar sendo o lugar constituído por uma península extrema da margem Sul e esquerda da foz do rio Zaire. No entanto, relatos afirmam desconhece-se atualmente, o símbolo da Bandeira portuguesa e o teor das inscrições gravadas no original do Padrão de São Jorge> Por isso, para se suprir esse desconhecimento, achou por bem e se convencionou usar ‘uma imagem do Padrão de Stº Agostinho, no cabo de Stª Maria, a Sul de Benguela – Angola, à lat. 13º 25’ Sul e long. 12º 32’ Este’. Por se considerar existir entre os padrões semelhanças. Assim, a 1ª réplica (assente no mesmo local onde se encontrava o original do Padrão de S. Jorge), fora destruída e o fragmento do pé desta 1ª réplica do Padrão de S. Jorge, encontra-se na posse da Sociedade de Geografia de Lisboa.

¹¹⁵ O Padrão tradicionalmente conhecido de S. Jorge, foi em 1642 destruído pelos holandeses quando invadiram a cidade do Soyo. Este era assente pela guarnição do navegador Diogo Cão a 26 de abril de 1483, na Ponta do Padrão, Moita Seca, na extremidade da margem meridional (esquerda) do rio Zaire, após 160 anos de permanência foi destruído. Vide: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com.br/2010/05/o-padroao-s-jorge.html>, acessado aos 21 de agosto de 2016.

Este é considerado como testemunho do traçado da primeira viagem de Diogo Cão na África ocidental, a sul do Saara:

Em 1648, Angola voltou à soberania portuguesa, depois dos holandeses terem sido expulsos por Salvador Correia de Sá e Benevides, vindo do Brasil. E com isto foi restaurado um outro Padrão, 1ª réplica, [...], assente no mesmo local onde se encontrava o original do Padrão de S. Jorge. Assim, nesta 1ª réplica do padrão, a Flor-de-Lis foi suprimida. Os escudetes laterais em vez virados ao centro, ficaram virados para baixo, o que não corresponde ao original do Padrão de S. Jorge (MATA, 2010).¹¹⁶

No ano de 1642, o padrão original, tradicionalmente chamado de S. Jorge, assente pela guarnição do navegador Diogo Cão a 26 de abril de 1483, na Ponta do Padrão, Moita Seca, na extremidade da margem meridional (esquerda) do rio Zaire, após 160 anos de permanência foi destruído. O que deu lugar à primeira réplica, assente no ano de 1648. Esta foi, também, destruída passados 212 anos quando, no ano de 1855, um navio de guerra inglês, assinalou a sua passagem, gloriosamente, despedaçando-a a tiros de artilharia.

Figura 20 - Imagens aéreas sobre a localização da Ponta do Padrão, sobre a escudete ou escritos contidos no Brasão e vestígios resultantes da destruição do mesmo Padrão.



Fonte: Montagem do autor/pesquisador, 2018.

Em compensação, e de acordo com Mata (2010), os íncolas¹¹⁷ arrecadaram como relíquias os fragmentos do Padrão. Ainda, ao que se sabe dos habitantes da região do

¹¹⁶ Conforme se pode ler no blog: Tropicalia. Disponível em: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com.br/2010/05/o-padroo-s-jorge.html>, acessado aos 21 de agosto de 2016.

¹¹⁷ O termo significa o mesmo que habitante(s) e/ou morador(es), Cf.: in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/%C3%ADncolas>, acessado em 11 de janeiro de 2022.

Soyo, “a guarnição do navio de guerra britânico fez do padrão alvo de exercícios da artilharia destroçando o monumento” (MATA, 2010, s/p). E os ocupantes dessa mesma guarnição tentaram recolher à bordo a parte cimeira do Padrão. Mas não o fizeram. Portanto, os naturais guardaram o pé e uns restos do fuste da 1ª réplica do Padrão de S. Jorge, até que foram enviados para Portugal e entregues à guarda da Sociedade de Geografia de Lisboa.

O que se tem registro é que se desconhece o símbolo da bandeira portuguesa e o teor das inscrições gravadas no original do Padrão de S. Jorge, devido à sua destruição pelos holandeses em 1642, quando da ocupação do estuário do rio Zaire e região do baixo Soyo. Porém, o que se apresenta na imagem do padrão (**FIG. 21**) sobre o ‘escudo em vigor’, não é o do padrão de 1483, colocado e/ou trazido pela tripulação de Diogo Cão, mas uma reprodução do Padrão de St Agostinho, por se considerar as semelhanças, tanto na sua forma e conteúdo, entre este padrão (de Santo Agostinho) e aquele que foi destruído (Padrão de São Jorge), já que os dois padrões foram trazidos pelo navegador português em sua primeira viagem.

Sobre a compreensão do que é este bem patrimonial, das entrevistas obtivemos as seguintes narrativas:

L. L.: [...] é o local onde identifica a chegada dos primeiros portugueses aqui em Angola. Tiveram o privilégio de conhecer Angola por intermédio desses sítios (entrevistado em abril de 2020).

A. P. M.: Ponta do Padrão [...], o lugar onde eles chegaram. O destino não era para aqui, era descobrir o caminho marítimo para a Índia, mas vieram, de alguma maneira a cair aqui. Então, Ponta do Padrão é sempre [...] quando nós refletimos sobre a primeira chegada dos portugueses em Angola e na África. Na África, aqui na nossa região (entrevistado em junho de 2020).

Dya: [...] a Ponta de Padrão, como eu acabei de dizer, porta de entrada para a civilização desse povo. porta de entrada para a civilização dos angolanos. Eu acabei de dizer, onde entraram os primeiros europeus a nível do nosso país (entrevistado em julho de 2020).

Vemos que nossos interlocutores têm uma ideia sobre este bem, presente em como manifestam seu conhecimento e reconhecimento. Porém, a Ponta de Padrão está situada a 14.7 km da sede do município do Soyo (província do Zaire/Angola), local que marca o início da presença portuguesa em África a sul do Saara. Mas sua descrição é sempre subsumida, como se vê:

Ao chegarem à foz do rio Zaire, Diogo Cão e seus homens trataram de inscrever na pedra a data e o nome dos homens que, em honra ao rei de Portugal, haviam descoberto aquelas terras. Estas pedras utilizadas pelos portugueses para demarcar seus domínios podiam ter sua legitimidade jurídica contestada em alguns territórios - como no caso daquelas utilizadas para

demarcação dos limites entre territórios de Portugal e Espanha, na América nos séculos XVI e XVII, tendo em vista que o Tratado de Tordesilhas vigorou até 1750 de maneira significativa, como os portugueses se apoderavam dos territórios' (CORREIA, 2013, p. 5).

Figura 21 - Imagens do Padrão de São Jorge, na ilha do Mwa Nkukutu, região do baixo Soyo



Fonte: Montagem do autor/pesquisador, 2018.

A FIG. 21 foi montada com as imagens da 2^a, 3^a e 4^a réplicas, esta última a que se mantêm até hoje. A 2^a réplica data do dia 13 de setembro de 1859, quando o governo da província de Angola mandou, por um navio de guerra, colocar outro padrão, no mesmo local, comemorativo do Padrão de S. Jorge que, cinco anos depois, 1864, desapareceu destruído, segundo a tradição, por uma grande cheia ou maré. Já em 1892, o então governador de Angola mandou erigir novo padrão - a 3^a Réplica - que permaneceu até 1932, na Ponta do Padrão, num local mais afastado da margem das águas do rio. Foram então procurados os fragmentos desta 3^a réplica do padrão que foram obtidos através dos habitantes da península que conservaram em número de dois e levados para o museu da Sociedade de Geografia em Lisboa. E, por último, a 4^a réplica do Padrão de S. Jorge¹¹⁸, sem a Flor-de-Lis foi reposta, no ano de 1938 na Lat. 6° 04 Sul e Long .12° 19', Este, como era suposto, no original do Padrão de S. Jorge tendo, ainda, os escudetes laterais virados ao centro, como correspondia ao original do Padrão de S. Jorge.

¹¹⁸ A 26 de Abril de 1973 foi realizada a 2^a missa na Ponta do Padrão, 490 anos depois da chegada dos portugueses. E estiveram presentes as autoridades locais do distrito do Zaire - Angola, nomeadamente os descendentes do Rei do Congo, sobas e regedores de vários conselhos do distrito, bem como representantes da marinha portuguesa, autoridades administrativas e o então governador do distrito do Zaire, coronel Carlos dos Santos. Disponível em: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com.br/2010/05/o-padroao-s-jorge.html>, acessado em 21 de agosto de 2016.

Figura 22 - Recorte de uma imagem sobre as Celebrações das viagens de descobertas e visita do então Presidente da República Portuguesa, Óscar Carmona à Ponta do Padrão

Por ocasião da primeira viagem presidencial a São Tomé e Príncipe e Angola, foi levantado na foz do rio Zaire, um outro padrão 4ª réplica, cópia do padrão de S. Jorge de 1483, que ali havia sido colocado pela guarnição do navegador Diogo Cam



Guarda de Honra ao Chefe de Estado [Óscar Carmona] na ponta do Padrão Angola 1936

Em 30 de Julho de 1938, o então Chefe do Estado, Óscar Carmona, no areal escaldante na foz do rio Zaire, na ponta do padrão, moita seca, na presença da marinha de guerra ao som de tambores e clarins na qual presta guarda de honra e na presença de muitas autoridades gentílicas, sobas das regiões nortenhas, duma grande multidão compacta, depôs uma coroa de flores em bronze, transportada pelos marinheiros vindos dos barcos de guerra, fundeados ao largo, declarando de seguida:

Fonte: MATOS (2010)

A imagem (FIG. 22) faz alusão à visita do chefe de Estado português nas comemorações das viagens de descobertas. Esta efeméride mereceu, também, certa ênfase na escrita de Abranches (1991, p. 43): “entretanto, em 1938, o General Carmona, Presidente da República Portuguesa, veio de visita a Angola e passou pelo Soyo, onde se encontrou com o então rei do Kongo, D. Pedro VI, que ali o foi receber”. Por ocasião dessa visita, a última réplica foi erigida junto a foz do rio Zaire, um feito que também sinaliza a primeira viagem presidencial, de General Carmona enquanto chefe de Estado da república portuguesa, à S. Tomé e Angola. Nesta ocasião, da visita do presidente português à Angola, foi fixada uma cópia fiel do Padrão de S. Jorge de 1483 que ali havia sido colocado pela guarnição de Diogo Cão. Em 30 de Julho de 1938, o então Chefe do Estado, Óscar Carmona, no areal escaldante na foz do rio Zaire, na Ponta do Padrão, Moita Seca, ao som de tambores e clarins, na presença da marinha de guerra e de muitas autoridades locais, sobas das regiões nortenhas e de uma grande multidão compacta, presta guarda de honra, e depõe uma coroa de flores em bronze, transportada pelos marinheiros vindos dos barcos de guerra, fundeados ao largo, declarando em seguida:

Em mil quatrocentos e oitenta e três, Diogo Cão e os seus companheiros desceram neste recanto de terra e cravaram aqui o padrão do descobrimento e posse com as armas de Portugal e a cruz de Cristo para que fosse ao mesmo tempo campo de expansão do espírito português e da religião cristã. Desde

essa hora ficou Angola incorporada no Império. Com a certeza de que fala pela minha voz, Portugal inteiro, o passado e o presente, os vivos e os mortos, evoco todos os obreiros da grandeza da pátria, marinheiros, militares e missionários, fazendeiros e mercadores e, perante Deus e os homens, declaro que Portugal seguirá nos caminhos imortais da sua vocação apostólica de povo civilizador; **proclamo neste lugar sagrado da Pátria a unidade indestrutível e eterna de Portugal de Aquém e Além-mar** (MATA, 2010, s/p) (Grifos nossos).

Sabe-se, porém, que nessas décadas, Portugal fez uma grande campanha de aproximação com suas colônias para defender o império português frente às metrópoles europeias. E, afirma-se ainda, que os portugueses acreditam que foi a maior homenagem feita aos pioneiros das descobertas e das conquistas em que os heróis portugueses de então deram mundos novos ao mundo, espalhando a fé e a civilização e inscrevendo na história da humanidade o nome glorioso de Portugal. Porém, a referência a tais mundos novos opera generalizações que não apresentam determinadas peculiaridades e, ao mesmo tempo, uma ação de invisibilização sobre a presença do reino do Kongo que não aparece como uma existência no tempo. Um segundo momento a ser questionado é a negligência pelas lutas, como se a ocupação tivesse ocorrido de forma pacífica. E por último, afirmar que Angola como um todo, na data da chegada de Diogo Cão¹¹⁹, não existia como uma unidade e o reino Ndongo da qual originou a expressão “Angola”, era apenas um reino vassalo do reino do Kongo.

A povoação vale sobretudo pelo significado histórico (para além da espetacular implantação paisagística), como núcleo de cabeç" da ocupação de Angola, no seu extremo norte (a foz do Zaire), junto ao Cabo do Padrão, onde Diogo Cão implantou em 23 de abril de 1483 o monumento fundador da presença portuguesa na região, o Padrão de São Jorge (FERNANDES, 2021, s/p).

Diferente é a nossa visão, que consideramos como um símbolo que marca as relações de amizade e os primeiros contatos estabelecidos entre o reino do Kongo e o de Portugal. Porque quando Diogo Cão encostou os seus barcos no Mpinda na embocadura do rio Mwânza (erroneamente chamado Zaire/Zayre¹²⁰) o reino do Kongo já era bem

¹¹⁹ Hoje, existem afirmações, embora ainda não muito desenvolvidas ou sustentadas, sobre a chegada, 40 a 60 anos antes de Diogo Cão, de um almirante e navegador chinês Zhen Goh ou Shan Bao, um eunuco e intrépido comandante, como registra Onofre dos Santos, Juiz Conselheiro jubilado do Tribunal Constitucional de Angola, na apresentação da obra do professor catedrático Carlos Mariano Manuel, no passado dia 29 de Outubro de 2021. Disponível em: <https://portal.autores.club/investigador-angolano-realiza-e-lanca-em-lisboa-obra-monumental-sobre-a-historia-de-angola/?fbclid=IwAR24MPPrVPm93vFyaH3SbMCeTKjSnG6c88HwjKEV77atefgsTGD3GbRXsfv0>, acessado em 08 de novembro de 2021.

¹²⁰ O termo, como explica Abranches (1991, p. 47), e socorrendo-se da mitologia solongo a que teve acesso, derivaria de um diálogo entre o navegador e o pescador local Ndom Lwolo, um súdito da rainha Malele Kya Nsi [...]. Quando o navegador perguntou o nome da terra, Ndom Lwolo respondeu: Ki nzaydiko! (não

organizado de ponto de vista social, político, econômico e religioso (BALANDIER apud BATSIKAMA, 2016, p. 237). Sua divulgação, valorização e significado enquanto patrimônio e lugar de memória, raramente é aprofundado senão como uma simples menção. Precisamente neste intento é que recorremos ao boletim oficial das colônias de 1963, onde se pode encontrar a homenagem aos pioneiros da civilização (a este respeito, vide também Anexos C, G e I). Este fato demonstra que toda história das relações que se estabeleceram entre os reinos africanos de Angola tiveram a sua gênese a partir deste marco e daí deu-se o início da formação do que é hoje o Estado angolano. Para isso:

Foi erguida por Diogo Cam, 1842, êste padrão de pedra que do Angola avistamos a trezentos metros, na Ponta que se encontra na doca do rio do Padrão. Congo ou Zaire pela parte sul e chamado de S. Jorge pela singular devoção que el-rei tinha neste santo. (PORTUGAL, 1963, p. 235).

Este patrimônio foi erigido como padrão em 1485, o que contesta a ideia de que o Zaire foi descoberto em 1484 ou pouco antes, pois alguns autores modernos pretendem demonstrar que,

a primeira viagem de Diogo Cam, é anterior a 1484, em 1482. Segundo uns, o primitivo padrão foi destruído pela acção do tempo, segundo outros pelos holandeses durante a usurpação. E foi colocado o segundo em 13 de dezembro. 1859, depois de muitas peripécias e trabalhos dum destacamento da Corveta Goa, comandada pelo 2º Tenente da Armada António Felipe Marx de Sori (PORTUGAL, , 1963, p. 235-236).

Ou seja, o reflexo e o testemunho da chegada e da passagem dos portugueses, através do navegável rio Zaire, ficou cravado em forma de comemoração, podendo-se ler, numa fraga à beira do Rio dos Peixes, a seguinte inscrição:

[...] aqui chegaram os navios do esclarecido Rei D. João Segundo de Portugal. Diogo Cam, Pero Annes, Pero da Costa, João de Sant'ago, Pero Escobar, Álvaro Pires. As cruces entalhadas na rocha lembram Gonçalo Alves e Diogo Pinheiro, que morreram de doença [...] (PORTUGAL, 1963, p. 236-237).

Ressaltamos que este padrão está na ponta de uma península, onde só é possível chegar de barco. E por estar em uma zona de confluência e fronteira, a região é protegida por um posto de polícia da Guarda Fronteira angolana. E é também habitada por alguns pescadores e outaspessoas, associações e agentes que se dedicam à proteção de algumas espécies marinhas em vias de extinção neste local, cuja flora é dominada por palmeiras e bastante arenosa.

O lugar em análise não pode e nem deve ser considerado, simplesmente, como lugar que marca o início da presença colonial europeia nos territórios que hoje conformam

sei). E ao interrogá-lo sobre o rio, o pescador respondeu: Nzadi! (Rio). Por isso o visitante concluiu que o rio se chamava Zaire.

Angola, senão como um marco e uma testemunha de que antes da chegada dos portugueses, já no antigo reino do Kongo, havia uma organização social capaz de distinguir seus habitantes dos estrangeiros, o local e o de fora e estes eram recebidos com cordialidade. Por outro lado, já havia no reino de Kongo itinerantes (embaixadores) e instituições que tratavam as relações internacionais e bilaterais com outros povos - ou seja, uma prova, ainda por se explorar, que nos oferece indícios de que no Reino do Kongo tinha-se noção da existência de outros povos em terras tão longínquas. Nesse primeiro contato não os visitantes foram hostilizados, e, apesar do espanto, foram recebidos graciosamente e se estreitaram relações de amizade entre o Reino de Portugal e o Reino do Kongo, relações que se consubstanciaram com um fundo das trocas comerciais, de afeto e de amizade, apesar de desigual, já que o europeu tirava vantagens dos bens valiosos que recebia, dando em trocas produtos supérfluos.

É importante que se desconstrua visões e descrições eurocêntricas sobre a história das civilizações europeias e das viagens marítimas quando sempre se considerou os povos africanos como seres inferiores, submissos às ordens e comandos dos navegadores europeus. Esta desconstrução e estes questionamentos são importantes para se pensar as agências africanas, para poder oportunizar a escrita de uma história da África, não com incertezas probatórias e com dúvidas que nos remetem à negação do ser da razão e do porvir negro, como afirma Mbembe (2018, p. 60-62). Igual argumento é nos apresentado por Luís Kandjimbo ao considerar uma mal desfarpada resistência contra o reconhecimento do significado próprio das chamadas literaturas de expressão portuguesa, fruto, reminiscências ideológicas de raiz colonialista ¹²¹

3.3.1.1 Ponta do Padrão ou Ponta do Padrão de São Jorge - um (não) lugar da história

Refletir sobre a Ponta do Padrão como um lugar ou não-lugar de história nos leva, também, a indagar e pontuar possíveis dois usos que se confundem e que podem parecer ambíguos de interpretação. Durante a pesquisa e pelos relatos colhidos, ficou

¹²¹ Quando em seu artigo: “O Conhecimento da Literatura (The Knowledge of Literature), that appears in a chapter devoted to the subject of literature as an Carlos Reis denounces the existence, in the Portuguese academic community, the following: [...], essa resistência ideológica raiz colonialista, essa resistência funda-se também na leitura de tais literaturas a luz do cânone literário português e europeu, leitura que, desse ponto é naturalmente desqualificadora” (Tradução livre). Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1FfNa7YQzIQprGbctpdmjz_EuP_jJ1JMH/view, acessado aos 14 de agosto de 2019.

esclarecido que a ilha em si é chamada de Ponta de Padrão (ou cabo do Padrão), por constituir uma entrância geográfica e natural costeira que adentra para o mar.

Por outra, é na ponta de padrão, ilha, onde se localiza o padrão de São Jorge e assim, usa-se o mesmo nome para também designar a ilha. Trata-se de um padrão similar ou que correspondente ao Padrão de Cabinda, homenagem ao Tratado de Simulambuco de 1885, embora essa similaridade e a situação atual sejam, por muitos, ignorada (FERNANDES, 2021). Importante ressaltar a necessidade de se compreender o lugar como veiculador, também, de valores que estão expressos nas dinâmicas que por lá ocorrem.

Assim, quando se menciona esse nome ou este local, não devemos focar apenas na questão histórica ligada ao navegador lusitano e como sendo o local onde desembarcou Diogo Cão. Também é preciso perceber as dinâmicas das gentes que transitam e se estabelecem na ilha da Ponta do Padrão que, tal como está sendo demonstrada, é anterior ao contato com o ocidente. Desta maneira, enaltecemos suas gentes como autores e agentes de sua historicidade e, inserindo este viés, alteramos a perspectiva pela qual se consideram os fatos e os atores. O mesmo ocorre, quando passamos a considerar a ponta do padrão de São Jorge ou ponta do padrão (ilha do Mwe-Nkukutu) como um lugar onde os soyenses, de forma hospitaleira, deram boas vindas e receberam a comitiva expedicionária lusitana, chefiada por Diogo Cão. Ou seja, como afirma Adelina (2012, p. 17), “a solidariedade, a hospitalidade e o respeito são virtudes fundamentais dos Basolongo/Asolongo, e em geral dos Kikongo, nas quais concentram a proteção do bem no cosmo e do grupo.” Essa guinada é também reforçada pelas falas de nossos interlocutores ao se referirem à necessidade de, cada vez mais, atribuir maior valor a este lugar histórico mas, também, às gentes que marcaram a história para a valorização do bem, expressando-se nos seguintes termos:

L. L.: [...] acerca da importância que ela tem. O que eu conheço é que Ponta de Padrão é um local onde efetuava-se alguma pesca artesanal e é o mesmo local onde, pela primeira vez, os portugueses chegaram aqui em Angola. Isto é na data de 1482. A caravana guiada pelo grande capitão português Diogo Cão. Também, em seguida, logo quando eles chegaram aqui em Angola, na ponta de Padrão, tiveram que utilizar os primeiros contatos com os natos, mas infelizmente esses natos não tinham aquela capacidade de os albergar, e tiveram que ser transportados para o porto do Mpinda (entrevistado em abril de 2020).

M. F.: [...] No que tange ao porto de Mpinda e Ponta de Padrão, realmente começando pela ponte de Padrão, eu poderia simplesmente dizer que o certo conhecimento que se tem é que traduz como se fosse um monumento histórico, onde os portugueses estabeleceram o primeiro contato com o reino do Kongo. Eles estabelecem o primeiro contato com o reino do Kongo justamente em 1482. (entrevistado em junho de 2020)

A. P. M.: Portanto, a Ponta do Padrão, é onde o Diogo Cão, capitão Diogo Cão, chegou pela primeira vez em Angola, isso em 1482. Onde ele chegou e, portanto, é Ponta de Padrão porque é um lugar de referência, onde os portugueses chegaram e consideraram como lugar de referência, por isso foi atribuído de Ponta de Padrão. Também foi chamado de São Jorge. Então é um lugar que, em termos da história de Angola, podemos dizer que é onde começa todo o processo histórico de Angola como um país. A sua história, podemos dizer que começa já a partir da Ponta de Padrão, porque lá onde portugueses... onde os portugueses... os primeiros europeus chegaram aqui na Ponta do Padrão, atual município de Soyo. É um lugar com muita relevância em termos de história. É um lugar que nós temos que estar, às vezes, levar nossos alunos para refletirmos sobre a chegada dos portugueses em Angola (entrevistado em junho de 2020).

Dya: Sobre a Ponta do Padrão, primeiramente, depois vou poder falar sobre porto do Mpinda. Ponta de Padrão é um grande patrimônio para nós angolanos porque, na Ponta do Padrão é onde chegaram os primeiros brancos da Europa para o nosso país. Mas naquela altura, [...]. Portanto, Ponta de Padrão tem uma importância capital. Capital. A entrada da civilização a nível do nosso país. A nível nacional (entrevistado em julho de 2020).

Podemos reparar que faz parte até da narrativa e do subconsciente local a ideia de se começar sempre a narrativa sobre este lugar a partir de quem chega de fora para dentro e não de quem está presente no local e recebe o intruso. Tudo isso se explica pelo tipo de processo histórico e de colonização a que esses povos foram submetidos, obrigados e forçados a se invisibilizarem em seus próprios discursos e narrativas. Porém, ao fazermos o deslocamento da perspectiva desde os locais para os exploradores, alteramos toda a concepção sobre os sujeitos envolventes e sobre o fato histórico em si, não o olhando de fora para dentro, ou seja, do exterior para interior (do global para o local), mas sim de dentro para fora, do interior para o exterior (do local para o global). No nosso entender tal perspectiva gera um certo incômodo e desestrutura os lugares de poder e inviabiliza os lugares permanentes do *status quo* no âmbito da narrativa histórica.

Assim o lugar Ponta do Padrão de São Jorge nos conduz além da sua reprodução imagética, como escreveu Didi-Huberman (2013, p. 101):

o nome do lugar pode ser entendido também como interjeição mais espontânea do sofrimento, ou seja, música profunda e não raro terrível das palavras pesadamente investidas de nossas assombrações.

E, por considerarmos que os elementos como o clima que nos envolve, a brisa do mar que nos encanta e o ar inebriante do lugar que só sentimos ao pisar e o estar lá entre as gentes daquele espaço nos permitem, em vários instantes, trocas incessantes de afetos e de curiosidades, o que nos leva a refletir com Didi-Huberman (2013), quando assevera que “um lugar desse tipo exige do visitante que ele se interrogue, num momento qualquer, sobre seus próprios atos de olhar” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 109) .

3.3.1.2 Área de reserva e seus lugares constituintes: a (in)existência de memorial de pedra e cal e sua divulgação

Uma primeira constatação é de que na ilha não existem edificações de pedra e cal ou grandes edificações, com algumas exceções de projetos ligados à conservação de algumas espécies marinhas. Daí que ao se falar de patrimônio na Ponta do Padrão não podemos imaginar a existência nesse local de monumentos e/ou obras de valores arquitetônicos à maneira ocidental.

Ao chegarmos à ilha da Ponta de Padrão não temos como ficar indiferentes, senão repararmos esse pequeno grupo de habitantes que fazem da pesca a sua principal atividade e que, por inúmeros motivos, apresentam similaridades com os habitantes das aldeias dos Tùmundòngò, assim descritas:

As populações em estudo são [...] do Atlântico [...]. Estas populações [...], vivem nos ajuntamentos residenciais [...] distribuem-se ao longo do [...] O habitat é disperso e a disposição de cada casa [...]. Todo o espaço que separa as diferentes casas é um terreno cultivado, indo das margens do rio até a mata (considerada selvagem). Ao longo do rio as margens são densamente ocupadas de lavras, encontrando-se nestas vastos palmares (COELHO, 2010, p. 102-103).(Grifos nossos).

Porém, e por causa das atividades que aí se exercem e como esses povos ocupam seus espaços, percebemos que

a ocupação do espaço [...] parece ser muito antiga, embora a inexistência de estudos arqueológicos não nos permita inferir para além dos séculos XVI e XVII, períodos sobre os quais há garantias de informações escritas” (COELHO, 2010, p. 103).

Ao aprofundar a questão do patrimônio, nos deparamos com o que Márcia Chuva (2017) busca em sua compreensão sobre o monumento como ideia que pode ser aproximada o que se configura a Ponta de Padrão, se pensarmos que este se “fundamenta na crença da existência de um valor intrínseco - e não atribuído - ao monumento, e, portanto, na disseminação do seu reconhecimento” (CHUVA, 2017, p. 68). Precisamos, assim, considerar que a Ponta do Padrão, ou o padrão de São Jorge, apresentam uma materialidade carregada de sentido pelos valores imateriais a eles atribuídos (VIERA, 2015, p. 204).

Notamos, a partir da análise de alguns documentos adquiridos, como é o caso do Memorando do Encontro entre o governador da província do Zaire com as autoridades tradicionais (Anexos GG, HH, II e JJ) serem apontados vários problemas da comunidade,

dentre eles os de âmbito cultural. Os responsáveis tradicionais da região, afirmam que a área carece de condições mínimas, ainda que seja uma região por onde fica marcada a história do Reino de Kongo e, posteriormente, a de Angola, não existe vontade política para dinamizá-la, para se tomar determinadas precauções no que ao patrimônio histórico aí existente diz respeito.

Não se pode deixar de considerar que para tornar existencial o patrimônio de uma cidade ou lugar é importante que se considere a cidade como “um espaço construído por “sensações, aromas, ruídos, lugares de encontros constitutivos dessa teatralidade cotidiana” (PELEGRINI, 2009, p. 35). E que, conforme Pelegrini (2009), disseminar o acesso aos dados referentes aos bens da comunidade e à memória coletiva torna-se vital para a construção dos meios apropriados para a eficaz proteção do patrimônio nas sociedades modernas, pelo perigo de se “perder os vínculos culturais com a sua história, bem como uma tendência de conduzir a fragmentação social e a inibir os laços de solidariedade entre seus membros” (PELEGRINI, 2009, p. 36).

3.3.1.3 O Santuário do Tambi-kya-Madiya: a invocação da espiritualidade ancestral no sincretismo ritual

O nome Tamby-kya-Madya¹²² nos remete a certas narrativas mitológicas sobre as lendas dos lugares para se invocar o passado aí presentificado. Apresentamos algumas destas narrativas:

Diz uma das versões da Lenda que quando Diogo Cão desembarcou na praia do Soyo encontrou uma pedra alta, e sobre a mesma havia dois santos: Stº António e Stª Maria. O visitante queria leva-los para Portugal, mas a Stª Maria negou-se e foi deixada na praia [...]

Uma segunda versão diz que Diogo Cão chegou num barco à vela à praia do Soyo, em Mbanza Melele [...]. O culto atual (e muito antigo) de Stª Maria, surge em oposição à Igreja Católica importada e trazida por Diogo Cão. Este, dizem [...], vinha acompanhado de muitos padres. Ao passo que a Santa, devendo ter regressado com o navegador, preferiu ficar no Soyo (ABRANCHES, 1991, p. 48).

Sendo real ou não o que se conta, essa crença faz parte do imaginário dos povos que lá habitam. Porém, quando da nossa chegada à ilha começamos por nos comunicar

¹²² Com significado de pés de Maria: segundo a crença local dos Solongos Santa Maria teria pisado naquele lugar e aí permanecido ao fugir dos navegadores portugueses que a queriam transportar para a Europa.

com esses entes e essas realidades, desde os diálogos e os pedidos de autorização aos responsáveis pela aldeia, neste caso a autoridade tradicional que é o soba¹²³ da aldeia.

Os guardiões de memória e da herança não permitem o acesso ao Padrão de São Jorge. Assim, fez-se necessário um pedido de autorização que significa chegar e dar de beber aos ancestrais em um lugar onde se acredita ter traços que marcam a presença de uma santa (FIG. 23). Pois, no que concerne às crenças religiosas, notamos que toda vida dos basolongo é marcada e influenciada, direta ou indiretamente, pela presença permanente de gênios da natureza (*nkisi/nkixi, iximbi*) e fundada na existência de seres sobrenaturais que ocupam um lugar central na vida ritual e simbólica (COELHO, 2010, p. 108), a que nós entendemos chamar de santuário.¹²⁴

Figura 23 - Diferentes momentos de trabalho com as autoridades tradicionais no santuário, ilha do Padrão



Fonte: Créditos e montagem do pesquisador, abril/maio de 2019.

¹²³ Aquele que encarna em si, toda a responsabilidade da comunidade, pois ele toma decisões relativas à vida diária dos seus aldeões, como é o caso do papel de juiz para dirimir conflitos, de apaziguador dos maus espíritos e de prevenir eventuais conflitos exteriores à comunidade (MASSANGA, 2014, p. 119-125).

¹²⁴ Historicamente, e, de acordo com os argumentos de Coelho (2010, p. 217), as tradições mais antigas que se tem conhecimento sobre estes seres extraordinários referem-se às origens do mundo, às informações relativas às migrações e à fixação dos povos ao solo.

Antes de oferecer as oblações à santa do lugar e aos ancestrais, o diduki¹²⁵ ou Nkuluntu¹²⁶ prepara os visitantes, que neste caso erámos nós, purificando-os um a um, para que todos os que participarem da cerimônia sejam puros e purificados para entrarem em contato com a santa e os ancestrais. É um lugar de forma circular, bem limpo e protegido entre as árvores,¹²⁷ com um ar fresco e que, em um dos pontos, do lado oposto de quem chega ao local, encontra-se uma espécie de pequenos arbustos, onde se crê terem existido pegadas dos pés da santa¹²⁸ e por isso o nome. O diduki se ajoelha, começa com o bater das palmas por três vezes, com as mãos em forma côncava e faz as suas preces intercedendo para que a nossa estadia e o nosso trabalho de pesquisa seja frutífero e também que nos permitam realizar o trabalho de pesquisa na ilha. I corresponde ao que expressa o ditado citado por Abranches (1991, p. 69), “makuku matatu”. A respeito, escreve Felgas (1965, p. 53): “exprimem alegria ou gratidão batendo palmas.” ou, ainda, “trata-se de uma cerimônia de purificação, feita para ganhar alegria, sorte e prosperidade” (ABRANCHES, 1991, p. 83). Essa expressividade performatizada é uma forma de “desobstruir, romper a distância com o outro mundo” (COELHO, 2010, p. 118).

Não existe nenhuma instituição no campo social, político ou ainda económico que não assenta no conceito religioso, [...]. Este povo, do qual se afirmou, às vezes que não conhecia nenhuma religião, é na realidade dos povos mais religiosos da terra.

A tradição Bantu apresenta uma visão espiritualista da existência fundamental no convencimento-vivência da intercomunhão entre o mundo visível e o invisível, onde Deus está presente como causa primeira de ambos (ALTUNA, 2014, p. 366).

Neste sentido, Altuna (2014), nos faz saber que “o homem negro-africano é um crente por vocação” [ou seja], “a sua fé penetra a vida e o constitui - o religioso, cultural, simbólico, ritualista, celebrante e, sobretudo, participante-comungante” (ALTUNA, 2014, p. 366). Aliado a esses valores e princípios fez-se a apresentação das oferendas que trouxemos e que havíamos entregue ao soba - o rito que pode ser entendido como zibula n’jila (abrir caminho). Feito isso, nos é permitido acompanhar as autoridades e visitar a região, caminhando com eles até a chegada ao local sagrado. Importante registrar que um

¹²⁵ Autoridade tradicional, mais velho ou ancião, encarregado pelo soba de realizar e dirigir todo cerimonial, podendo ser considerado, também, como um mestre da terra e da fertilidade (COELHO, 2010, p. 114).

¹²⁶ Considerado como guardião da memória e o mais-velho do povo (ABRANCHES, 1991, p. 46) entre as autoridades tradicionais do advogado tradicional.

¹²⁷ Que se supõe ser uma Mulembeira, pelo fato de serem árvores de fortes conotações simbólicas e cargas mágicas entre os basolongo, que permite a eles unirem ou estabelecerem laços com os espíritos da terra (ABRANCHES, 1991, p. 83).

¹²⁸ Para Campbell (1997), cada lugar edifica seus mitos conforme seus diferentes costumes. Pois os símbolos da mitologia não são fabricados, no entanto, devemos entendê-los como produções espontâneas da psique e cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte.

local como este apresenta-se no imaginário da crença negro-africana como habitat de gênios,¹²⁹ isto é, “os gênios fixam o seu *habitat* em lugares e árvores especiais” (ALTUNA, 2014, p. 426). Para vários angolanos, estes são lugares de comunicação de forças vitais que “[...], ficam sacralizados com a presença de gênios bons e protetores, e constroem ao pé deles pequenas cubatas-santuários onde lhes oferecem culto” (ALTUNA, 2014, p. 426).

Segue-se a aspersão do vinho em redor de toda área limpa, caminhando por toda região circular, e se distribui o vinho a todos os que estão participando da cerimônia (entre os visíveis e os invisíveis). ao mesmo tempo que são proferidas algumas súplicas e entoadas certas canções. Enquanto e durante todas essas etapas, ele, o ancião, é acompanhado e seguido de perto por um outro membro da comunidade e também um outro *diduki* ou, autoridade tradicional.

Por fim, chegamos ao momento onde somos chamados a beber do mesmo vinho e participar do banquete com a santa e os ancestrais, terminando com uma pequena dança de agradecimentos por ser a nossa primeira vez que chegamos àquele lugar santo e sagrado.

O Bantu pensa que Deus criou seres espirituais em relação alguma com as formas humanas corporais. [...]. Lançou-se então a hipótese de que a crença mágica e a excitação dos caçadores sugeriram a existência doutros seres supraterrâneos. [...]. Julgamos que pode ter a sua origem nas constantes incógnitas apresentadas ao Bantu pelo contato com a natureza e a impossibilidade de explicar certos fenômenos naturais. Mais uma vez recorremos à causalidade mística (ALTUNA, 2014, p. 423)

Diferentemente das narrativas de Altuna (2014), muitas vezes eivadas de uma visão euro e egocêntrica, pejorativa e depreciativa sobre a espiritualidade e as crenças negro-africanas entre os asolongo, encontramos mais similaridade e melhor contextualização na narrativa sobre o ritual dos Túmúndòngò, onde Coelho (2010, p. 129) reescreve as ideias de Jean Cazeneuve sobre os ritos:

[...] a prece tem uma significação verdadeiramente religiosa quando ela implica um sentimento preciso de respeito e humildade, de tal maneira que pode-se, pela prece, agir sobre a vontade do ser divino e levá-lo a restabelecer a ordem.

Em relatos orais aos quais tivemos acesso por escrito, ou seja, já transcritos, os entrevistados mais velhos afirmavam:

¹²⁹ Seres superiores ao homem e criados por Deus. Estes seres são postos por Deus para vigiar diversos lugares, tendo o encargo de os guardar e administrar, não sendo permitido utilizá-los sem sua autorização (ALTUNA, 2014, p. 426)

Esta mesma área nunca cresceu capim desde que a Santa Maria pousou o seu pé. Outra referência é a ilha ser ponto de partida da evangelização de Angola pelos portugueses que começa junto da área de acesso ao *Tambi-kyá-Madya*. Para a valorização e preservação da área foi colocada uma cruz em 1982 sob iniciativa do primeiro bispo de Mbanza Kongo, o capuchinho Dom Afonso Nteka, para a construção de uma capela, pretensão que não chegou a ser concretizada devido a morte do Bispo no dia 10 de agosto de 1996, vítima de acidente aéreo (ELISA *et al* 2010, p. 17).

Foi possível assistirmos a uma ritualização baseada em aspectos performativos e ritualísticos que estabelece uma conexão para quem pisa esses terreiros pela espiritualidade que invocam e pela mística representada no sincretismo presente, bem como a crença sobre a presença de elementos cristãos. E, como testemunha Altuna (2014):

Os Bantu propiciam certos lugares e fenómenos da natureza porque os consideram como lugar de residência de gênios, como centro de comunicação de forças vitais ou como realidade viva que é necessário manter propícia, ou como símbolo da transcendência divina (ALTUNA, 2014, p. 426).

Outrossim, sua atuação nesses lugares, muitas vezes dotadas de certo sincretismos e mística, fazem-nos ver que nossa ligação a um bem patrimonial não é apenas física, mas também sensorial e espiritual, pois

[...] as performances do património não são apenas experiências físicas do fazer, mas também as experiências emocionais do ser”, [de maneira] que “além de transmitir e manter valores e significados sociais, invoca e requisita atos de consciência emocional, lembranças e produção de memória” (SMITH, 2006, p. 71 *apud* CASTRO, 2019, p. 88).

De tal sorte que hoje devemos olhar para “o património imaterial como recurso social básico para o alcance de formas de desenvolvimento sustentável e práticas ambientais” (CASTRO, 2019, p. 88).

3.3.1.4 A simbolização da Cruz e o marco da primeira celebração eucarística

Um dos elementos que deve ser bem demarcado em nossa pesquisa em relação à Ponta de Padrão refere-se à sinalização dada quer pelos nossos interlocutores, desde o guia até as autoridades tradicionais da região, quer por alguns relatos e anotações que nos precederam ao se referirem a uma zona onde foi realizada a primeira missa no reino do Kongo.

Figura 24 - Aquarela sobre a primeira missa no Kong, celebrada por um missionário europeu nas terras do Soyo



Fonte: Parker & Rathborne (2016, p. 92).

Em relação à figura acima, Parker & Rathborne (2016) a descrevem como sendo uma imagem que consiste numa aquarela de Bernardino Ignazio, que retrata um missionário no Soyo entre 1743-7, e que segundo o manuscrito *Missione in pratica dos padres Capuchinhos no reino do Kongo, Angola e adjacentes de 1747* e que se encontra na Biblioteca cívica, em Turim (Itália). É um retrato sobre os primórdios do cristianismo no reino do Kongo, podendo ver-se na ilustração a celebração de uma missa por um missionário capuchinho na província do Soyo. Esta imagem, demonstra de fato um retrato sobre aquilo que são os vestígios da presença missionária e de seu impacto junto as margens da Ponta de Padrão. O que teria motivado a instalação de uma das primeiras e mais antigas missões católicas em Angola.

Figura 25 - Imagens da Cruz que simboliza o local onde se realizou a primeira missa no condado do Soyo, reino do Kongo



Fonte: Arquivos do pesquisador, 2019.

Para Coelho (2010), estes seres, os gênios da terra, são considerados intermediários entre Deus (Nzambi-ya-Mpungu Tulendu¹³⁰) e os homens, agindo juntos destes em suas intercessões para com Deus e porque aquele, tendo criado o homem e o mundo ideal à sua imagem, afastou-se e, habitando no alto, controla tudo o que se passa na terra. Um trabalho desenvolvido por um grupo de estudantes ao qual tivemos acesso explica a religião e o feitiço nos seguintes termos:

Os basolongo acreditam na existência de um ser supremo, invisível, criador do universo e de todos os seres que o povoam, o Nzambi-a-Pungo. Mas, no entanto, dão crenças em seres protectores invisíveis, intermédios entre Deus e os viventes, são os bakisi-ba-nsi.

Na sociedade existe ndoki, feitiçeiro, com poderes maléficis para dificultar a vida dos outros ou mesmo tirar a vida a outros (ELISA *et. al*, 2010, p. 32).

Outra nuance a observar, não muito distante desse pensamento, que encontra várias semelhanças pelo mundo:

Para uma cultura ainda nutrida na mitologia, a paisagem, assim como cada fase da existência humana, ganham vida através da sugestão simbólica. As elevações e depressões contam com os seus protectores sobrenaturais e se encontram associadas a episódios popularmente conhecidos da história local da criação do mundo (CAMPBELL, 1997, s/p).

¹³⁰ O mesmo que, em determinados momentos, é designado por Nzambi-a-Pungo, isto é, Senhor dos senhores, o Deus Todo Poderoso - criador dos seus e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.

Fica, porém, evidente que:

[...], para essas populações, honrar é lembrar, pressupõe tratar bem o que é nosso, pressupõe a efetivação de cultos e respeito. Não procedendo assim, tal como aludem essas pessoas, os tais gênios dos lugares estarão sempre acordados, inquietos, retornarão aos seus desfigurados lugares, até que, em definitivo, lhes prestem o culto que lhes é devido, e estes sejam assim efetivamente domesticados. Assim diz a tradição, assim sabem os mais-velhos, que alegam: cumprir com os costumes e as tradições é viver em paz, harmonizando o meio (natureza) com a sociedade (homens)! (COELHO, 2010, p. 10).

Não é de se estranhar que os asolongo busquem e se refugiam em um pensamento fundador, como um suporte da meditação frutífera, onde se evoca e se procura uma renovação constante da confiança no ser protetor. Embora, em Coelho (2010), vejamos uma abordagem sobre as crenças de lugares mais do que sobre os seres que nele habitam, não deixam de ser interessantes os pontos convergentes de sua narração com o sentimento de divindade e do ser que os akwasoyo/basolongo corporificam no seu imaginário e nas suas crenças em uma Santa Maria (Tambi-kya-Madiya) que tomou forma entre suas divindades locais ou gênios da natureza. Há, no entanto, uma crença onde podemos notar uma mistura de elementos da fé cristã com a espiritualidade negro-africana sobre o lugar e seus seres. Quanto aos gênios da natureza que Coelho (2010) evoca, temos:

Não se averiguou qual será a sua origem, natureza e relações com os outros habitantes do mundo visível.

O gênio é honrado como mediador que transmite palavras e oferendas ao Ser Supremo; pode substituir a Deus, quer porque este aparece inacessível, quer em virtude de um princípio de economia (Deus só se procura em circunstâncias excepcionais (ALTUNA, 2014, p. 425).

Também é verdade e fica evidente que:

Depois da chegada de Diogo Cão à foz do rio Zaire, que contactou pela primeira vez o rei do Kongo, a missão chegou ao mesmo reino, no norte de Angola, onde foi implantada a Diocese do Kongo e Angola, mais precisamente na cidade de S. Salvador, atualmente, Mbanza Kongo. Neste início da missão, a atuação da Igreja Católica nas terras onde os portugueses chegaram com a sua cultura andou sempre relacionada com as atividades políticas, económicas, sociais e religiosas da metrópole (CAPOCO, 2013, p. 99).

Com isto, e por tudo quanto envolve este lugar entre crenças, narrativas e espiritualidades, compreendemos a Ponta do Padrão não só como um dos monumentos e estatuária com padrão de soberania portuguesa erigidos nas proximidades da foz do Zaire, e que foi inaugurado em 30 de junho de 1938 pelo então Presidente da República portuguesa à colônia de Angola, Carmona, na sua viagem às colônias: consistia num padrão com cruz e cinco quinas, sobre pódio com contrafortes triangulares

(FERNANDES, 2021). Por outro lado, também deve ser considerado como um lugar de pertencimento que jaz na memória coletiva e pelas ressonâncias resignificadas dos povos soyenses.

3.3.1.5 Ponta do Padrão: (des)encontros de culturas e o estranhamento com as caravelas e naus europeias

Por fim, e não menos importante, a posição geográfica da ponta do Padrão de São Jorge no Mwe-Nkukutu, ou seja, se nos recordarmos de sua localização, nos aperceberemos que diante desta ilha ocorre a confluência das duas águas, a do rio Zaire (N'zadi) e a do mar (Oceano Atlântico) que banha parte da ilha. Este cruzamento constitui uma beleza rara, por que na mesma ilha podemos estar em contato com estas duas forças da natureza observando-se, ainda, uma larga área onde as duas águas se misturam. Assim, a “ilha constitui local de confluência de águas (salgada, doce e salobra)” (ADELINA, 2012, p. 53). Sobre essa confluência de águas escreve-se:

[...] a foz do rio Zaire, que brota da mesma nascente do Nilo e, precipitando-se para o poente, forma 27 milhas de foz e é tão impetuoso que divide as águas do mar por muitas léguas, sem misturar a sua água e sem receber a qualidade salina do oceano (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 233-234).

E porque a ilha tem esta ligação com a foz do rio N'zadi e o mar, os habitantes da antiga província do Soyo (Sonho/Soio) e das terras do Mani Soyo, puderam ver o seu mar e o seu rio, até então apenas navegado por suas pequenas embarcações feitas de troncos de árvores, serem invadidos por uma frota de naus e caravelas lusitanas.

Os pretos, muito aterrorizados pela imprevista chegada de gente branca, pelo tamanho dos navios e especialmente pelas descargas da artilharia, ao princípio fugiram de Diogo Cão e dos seus companheiros. Porém, por ser mais que humano aquele empreendimento, e de interesse principalmente de Deus, que queria ser conhecido por aquelas populações, a graça divina moveu aqueles naturais a receberem amavelmente os estrangeiros (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 234).

Essa presença de frotas lusitanas ao serviço do rei de Portugal, como todo elemento estranho, causou alvoroço por causa da visão que estes habitantes tinham sobre o mar (kalunga):

Kalunga, ou seja, o mar na cosmologia kongo tradicional, era de um espaço de transição que separa o reino dos vivos e o reino dos mortos. Nos cosmogramas kongo, 'kalunga' é uma barra horizontal que separa o hemicírculo da vida do hemicírculo da morte (LIENHARD, 2005, p. 56).

Isso se explica por que em seu cosmograma todos os que vinham ou saíam do mar causariam espanto aos habitantes do kongo e assim se deu quando da chegada dos navegadores lusitanos por aquelas paragens, pois que estes não pertenciam ao mundo percebido pelos povos da natureza (Naturvolkern) (ELUNGU, 2014, p. 13). O estranhamento entre os soyenses pelos navegadores lusitanos é também explicado pelo medo, pensado como “uma deturpação, uma consequência exagerada da lei da interação vital, que a sociedade bantu não conseguia superar” (ALTUNA, 2014, p. 522).

No entanto, estamos em total desacordo com Altuna (2014) quando nos apresenta a lei da hierarquia dos seres, já que parte de uma concepção a todos os níveis depreciativos e que subleva a presença colonizadora do ocidente em África quando sobre a pirâmide vital descreve o Mundo Invisível e neste mundo destaca. depois de Deus, os antepassados E, depois. os antigos heróis:

A crença nestes antigos heróis civilizadores não aparece em todos os grupos bantu nem parece ser muito antiga. Podem ser considerados como demiurgos ou colaboradores de Deus, heróis salvadores a quem Deus encarregou de inaugurar técnicas e reforçar e influir na vida (ALTUNA, 2014, p. 63).

Quando o autor escreve, podem ser, elabora uma interpretação que não coincide com a dos bakongo. Por outro lado, não existe nenhuma ligação com a cultura bakongos tais formas de perceber os invasores e exploradores ocidentais. Do mesmo modo, Cavazzi (1965) externa um exacerbado eurocentrismo. Os dois autores diluem os autóctones africanos do Kongo e exaltam as peripécias e as aventuras dos navegadores lusitanos. Por outra, não foi pela graça divina, mas sim pelo sentido humanista e hospitaleiro dos habitantes do Soyo o que permitiu que recebessem e acolhessem os navegadores portugueses.

Por essa lógica de ideias, é oportuno enfatizar concepção que se tem sobre a racionalidade moderna, que se considera “razão calculadora, manipuladora e utilitária”, que se opõe à

tradição africana, destruindo-a e ameaçando-a na sua organização social, fundada em ligações de sangue, nas suas realizações destinadas a prolongar e a ultimar a natureza e nas interpretações do real envoltas pelo mito consolidadas pelo rito” (ELUNGU, 2014, p. 10).

Obviamente, para qualquer trabalho acadêmico e científico, “não negligenciámos nem minimizámos o ponto de vista que provém da ciência ocidental” (ELUNGU, 2014, p. 9). Mas quem é africano e pretende escrever sobre a África e sobre

sua história deve, necessariamente, ir além das concepções e abstrações ocidentais, ou seja, “aquém dos seus pressupostos e preocupações” fazendo valer outras visões e posições: “fazendo-se valer sobretudo da [nossa] experiência pessoal enquanto homem que nasceu e cresceu no seio dessa tradição clânica viva; homem que, apesar da enorme distância que possa ter interposto, nunca saiu dela verdadeiramente” (ELUNGU, 2014, p. 9).

[...] Tal não significa que a ação do homem sobre a natureza tenha sido inexistente ou que tenha ocorrido em todos os locais com a mesma intensidade ou a mesma importância; significa apenas que essas culturas da bacia do Rio Zaire não transformaram o meio num ambiente, ainda que nos tenham legado obras imperecíveis. O habitat, de um modo geral, não era composto por materiais duráveis; no lugar de cidades, havia aldeias que não desafiavam a natureza senão num lapso de tempo de alguns anos [...]" (ELUNGU, 2014, p. 15).

Não é demais salientar ainda que a racionalidade europeia limitou-se ao espaço ocidental e, por isso, não buscou compreender a essência do agir do homem negro africano na sua relação com a natureza. Esta vida do homem negro africano que se comunica e se interconecta com as forças da natureza, levou muitos ocidentais a acreditarem que se tratava de uma limitação que levava os africanos a um modo de religiosidade e espiritualidade inferiores ao se supor que

[...] esta limitação ocasionou-lhes um desconhecimento da natureza que, ao ficar estranha, a sentiram hostil, insegura e perigosa. Foram levados a imaginá-la habitada por espíritos da natureza, propícios ou maléficos, por forças estranhas e preocupantes (ALTUNA, 2014, p. 425).

Porém, pelo contrário, a sua energia vital é alimentada pela natureza que o envolve.

3.3.2 O Porto do Mpinda

De acordo com Hernandez (2005, p. 563), na província do Soyo, situada entre as margens do Atlântico, que se encontra o porto do Mpinda, onde Diogo Cão chegou em sua segunda viagem, em 1484. O Porto do Mpinda consistiu num dos principais locais de embarcações do comércio transatlântico a partir do momento em que o transporte de cativos pelo oceano foi considerado ilegal¹³¹, em 1850. Situado ao norte de Luanda, era

¹³¹ Nesta data fica evidenciada o papel e o quadro repressivo imposto pela Grã-Bretanha através do - *Bill de Palmerston e tratado de 1842*, e podendo acrescentar o protocolo de Londres, de 1847, pelo qual o cruzeiro inglês foi autorizado a intervir nas enseadas e baías da costa moçambicana em que não existissem autoridades portuguesas—, embora condicionasse o tráfico negreiro, mostrava-se incapaz de forçar a sua extinção. A situação só se altera qualitativamente com o fecho do mercado brasileiro às importações de

uma das possessões territoriais portuguesas e, como tal, parte do antigo reino do Kongo, na região do Nsoyo¹³² (COSTA, 2010) hoje município do Soyo, no litoral da província angolana do Zaire. Localizada na povoação do Mpinda, nas margens de um dos canais do rio Zaire, onde portugueses instalaram mais tarde um porto para comércio e embarque de escravizados, essencialmente para São Tomé e para o Brasil. Atualmente o lugar apenas é conhecido pela população local e só possível de visitar num passeio de barco pelo rio.

A. P. M.: Agora porto do Mpinda, como disse atrás, é um lugar em que eram armazenados os ‘escravos’, mais outros produtos aqui da região, que eram levados para a América. E depois levavam para a América. Então, tem esse significado (entrevistado em junho de 2020).

Dya: [...] Como acabei de repetir, também. Porto do Mpinda é intercâmbio comercial. Intercâmbio comercial (entrevistado em julho de 2020).

Durante nossas pesquisas de campo, tivemos acesso a uma variedade de documentos, dentre eles um manuscrito não datado, mas que contém a transcrição de entrevistas feitas às duas autoridades tradicionais, sendo: Pedro Tona, rei do povo do Mpinda e Ntoni a Mpinda, soba do Mpinda, realizadas por Miguel António Suzana (s/d), que traz dados que podem ser anteriores às informações recolhidas dos nossos entrevistados. Para estes responsáveis:

[...]. Nos dias de hoje Mpinda é designado de Povo Cristão. O Porto do Mpinda possui uma história muito rica e remota no que concerne a escravatura em Angola. É neste porto onde começou a escravatura. Desta maneira, pode-se emoldurar a história do Mpinda em três grandes épocas históricas, a conhecer: pré-colonial; colonial e contemporânea (SUZANA, s/d, p. 1).

Existe, nessa transcrição, algo inegável que é a consciência das autoridades tradicionais sobre a importância do lugar e dos processos históricos que aí ocorreram, o que vai de encontro às colocações dos nossos entrevistados. E, no entanto estabelecem a partir do porto uma temporalidade que é válida para narrarem sua história e para nos situarem:

[...] antes da chegada dos colonos Mpinda era chamado de Ndomanuele Man Nguangua. Porto do Mpinda era designado de Ntalani. Antigamente Mpinda era habitada por povo humilde, trabalhador e cristão.

[...] o porto do Mpinda era um lugar que embarcava pescadores e indivíduos que buscavam bordões, paus para construções das suas cubatas (SUZANA, s/d, p. 1).

mão-de-obra africana, pela aplicação efectiva da lei promulgada no Rio de Janeiro a 4 de Setembro de 1850: sem desaparecer de todo, o tráfico de escravos a partir das possessões portuguesas passa então da ordem das dezenas de milhares para a das centenas, em média anual (vide: ALEXANDRE, Valentim. Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51), in: **Análise Social**, vol. xxvi (111), 1991 (2.º), 293-333, disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223038698G8jRF9au8NI18MP8.pdf>.

¹³² Para mais informações se pode consultar COSTA, Pedro. Soyo (um pouco de história), Vistocadecima (blog), disponível em: <http://vistocadecima.blogspot.com/2010/06/soyo-um-pouco-de-historia.html>, acessado aos 06 de junho de 2018.

A volta deste porto se destaca ainda que:

Em 1490 navios portugueses chegaram ao porto do Mpinda com presentes do rei de Portugal ao rei do Kongo. Levavam também artigos de comércio, um pequeno número de padres franciscanos e pedreiros qui construíram uma igreja e o palácio do rei Nzinga a Nkuvu, voltando para Portugal com escravos, marfim e tecidos do Kongo (HERNANDEZ, 2005, p. 564).

Posteriormente, com a chegada dos exploradores portugueses, a região passou a assistir novas dinâmicas, surgiu o nome Mpinda, conforme reza a oralidade:

[...] chegando ao porto do Mpinda e não encontraram ninguém, queriam saber como se chama o local em que eles se encontravam, andaram uma pequena distância e encontraram três senhoras que acolhiam [recolhiam] jinguba. As senhoras ficaram apavoradas por verem pela primeira vez, os homens de raça e diziam o seguinte olham os albinos que acabaram de embarcar. Daí os homens que cortavam dendê ouviram as vozes das senhoras e encostaram perto delas. Os portugueses chegaram perto dos homens e perguntaram, como se chamava este local? Como aqueles homens não entendiam e nem falavam o português, eles davam como resposta mpinda zeto tu mukanga (estamos a fazer colheita de jingumba). É assim que se instalou o nome do Mpinda (SUZANA, s/d, p.1-2). (Grifos nossos)

E de acordo com essa narrativa surgiu o nome do Mpinda no possível diálogo em que as partes não se entendiam, ou seja, os portugueses perguntando pelo nome do lugar e os nativos respondendo o que estavam a fazer. Deste modo, o termo mpinda (jingumba), passou a designar, de forma genérica, toda a região.

Figura 26 - Imagens sobre a localização, área e entorno do Porto do Mpinda



Fonte: Montagem do autor, 2018.

Este antigo Porto do Mpinda,¹³³ faz parte de uma área reconhecida pelo governo de Angola como histórica-cultural,¹³⁴ situada no povoado com mesmo nome¹³⁵ e, afirma a tradição, que aí aconteceram as primeiras trocas entre o reino de Portugal e o reino do Kongo. Séculos depois o lugar passou ao estatuto de um importante ponto de tráfico de escravizados:

Em fins do século XV, D. João II mandou a primeira expedição, sob o comando de Diogo Cão, que saiu do Tejo em direção à feitoria da Costa da Mina. Após curta estada, Diogo Cão rumou para o Sul e alcançou a foz do Rio Kongo. Desembarcou na margem esquerda e erigiu em Mpinda, porto de desembarque que seria de passagem obrigatória nos séculos XV e XVI, o padrão de S. Jorge. Ali, entrou em contato com Nsoyo, chefe da localidade e soube que no interior ficava a Corte do Mani Kongo, Nzinga-a-Nkuwu, chefia máxima do reino. O reino do Kongo, naquela época, abrangia grande parte da África centro-oriental e se dividia em províncias, como a de Nsoyo, administradas por linhagens nobres (SOUZA, 2001, p. 8).

Pouco se conhece do antigo Porto do Mpinda, tal como muitos outros que teriam existido junto à foz do Rio Kongo, já que a produção bibliográfica é quase inexistente. Uma das razões que encontramos para essa omissão, não muitas vezes voluntária, é a que foi dada por Lara (2007, p. 158-9), segundo a qual misturavam-se critérios diversos para designar os grupos, indicando-se ora o porto - que não era o caso deste-, ora o reino ou mesmo o etnônimo. Esta segunda alternativa nos parece mais factível. E se tomarmos esse segundo critério, dificilmente se poderá ter em conta a utilização dos vários portos clandestinos ou não usados nesse tráfico. Por ora, o Porto do Mpinda, situada a norte de Luanda, era uma das possessões territoriais portuguesas e, como tal, parte do antigo reino do Kongo, na região do Nsoyo,¹³⁶ onde e pela primeira vez os europeus (portugueses),

¹³³ Batsíkama (2016, p. 263), no seu estudo sobre os ovimbundu, aborda o termo Pinda como denominação de um subgrupo dos ovimbundu. Para o autor, deriva do verbo pinda ou yinda, que significa arrumar ou fazer as tranças do cabelo. O termo Mpinda quer dizer à beira do mar ou ainda ao bordo. De acordo com as informações locais, yinda (que é variante de pinda) significa vencer uma batalha e domar vencidos.

¹³⁴ Há uma preocupação da igreja Católica em tentar manter a memória deste lugar com algumas iniciativas no âmbito sacro-religioso, como se pode ver: http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2014/1/8/Zaire-Igreja-Catolica-projecta-construcao-santuario-Mpinda.617decdd-d4e5-4ca0-ab85-d25c7f0eb4f9.html; <http://afmata-tropicalia.blogspot.com/2013/11/rio-zaire-soyo-sazaire-st-antonio-do.html>, acessado aos 06 de junho de 2018.

¹³⁵ Nessa mesma localidade encontra-se a Missão Católica do Mpinda, a Igreja de Santo António do Zaire, que se ergue imponente por entre a vegetação desde 1932. Bem conservada, faz hoje parte de um conjunto de estruturas da igreja católica que também inclui uma escola com alunos internos. A Missão do Mpinda terá sido a primeira missão católica instalada nos territórios que hoje constituem Angola. Ali, a 3 de abril de 1491, foi batizado o Mani-Soyo (ou Senhor do Soyo - autoridade tradicional da época) que tomou o nome de Manuel. In: ANGOLA, Linhas Aéreas de. AUSTRAL - REVISTA DA TAAG, nº120/2017, Maio/Abril, edicenter-publicações, lda. (p. 20- 22).

¹³⁶ Hoje município do Soyo, no litoral da província angolana do Zaire.

estabeleceram os primeiros contatos a sul do equador quando o navegador português Diogo Cão aportou no estuário do Zaire (FERREIRA, 2017, p. 31; HALL, 2017, p. 257).

Durante muitos séculos antes das caravelas portuguesas chegarem às costas da África Centro-Occidental em 1472, a região estava isolada do comércio transaariano de caravanas de camelos e também das rotas comerciais marítimas ao longo da costa leste da África. Quando os portugueses chegaram, eles não encontraram sociedades grandes e complexas o bastante para sustentar um comércio sistemático - quer dizer, até 1483, quando eles alcançaram o reino do Congo (Kongo). Sua capital, Banza Congo (Mbanza Kongo), estava localizada no interior ao sul do rio Zaire (Congo) (HALL, 2017, p. 252. Grifos nossos).

Ainda assim, e para termos uma noção sobre as atividades comerciais que posteriormente passaram a se realizar nesta região da África Occidental, na qual estão presentes as ações do imperialismo europeu nas costas africanas do Atlântico,

este tráfico, que ocorria entre o fim do século XVIII e início do XIX, dava-se por meio do embarque de cativos em portos ao norte da possessão portuguesa de Luanda até as proximidades da foz do Congo ocorrendo em um ambiente político, econômico e social de intensa transformação: em meio a consolidação da Grã-Bretanha como grande potência econômica e marítima, pelo processo de emancipação das colônias ibéricas na América, passando pelas mudanças de produção e consumo suscitadas pela Revolução Industrial, todos estes fatores inseriam o comércio de almas em uma nova dinâmica (FERREIRA, 2017, p. 26).

Neste período em que mais se fala sobre os portos de Luanda e de Benguela, como principais zonas de embarque de homens negros levados e traficados para as Américas, num negócio tão rentável, haverá uma reviravolta e, com a intervenção da marinha inglesa, fizeram-se outras manobras e encontraram-se outros lugares para o devido embarque de homens negros capturados e vendidos ocorrendo, assim, o estabelecimento deste porto, motivado pelo

[...] incremento do comércio e a articulação com rotas que vinham do interior da África central, a instalação de feitorias de mercadores estrangeiros e o crescimento progressivo do volume de mercadorias aí negociadas foram processos explicados pela intensa concentração do tráfico atlântico de escravos nos portos ao norte de Angola (WISSENBAACH, 2015, p. 165).

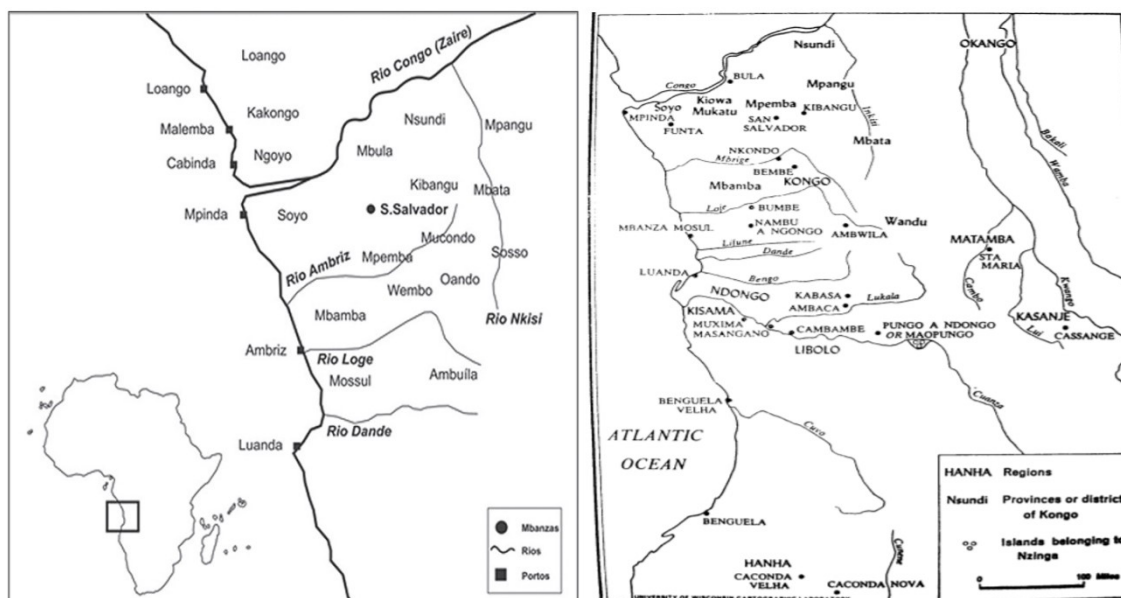
Ou ainda que

Apesar do apelo peremptório ao fim do tráfico de ‘escravos’ no Kongo, 1526, esse comércio negreiro alastrou-se às demais regiões africanas dos espaços que conformam hoje Angola. Mais tarde, os ‘escravos’ dessa zona foram exportados a partir dos portos de **Mpinda**, na foz do rio Zaire, e de Ambriz, a norte de Luanda. [...] (MINCULT, 2014, p. 71). (Grifo nosso)

Esta região a norte de Luanda, onde incluímos o antigo Porto do Mpinda, apesar deste não ser citado por vários autores, torna-se um dos principais locais de embarcação, passando a integrar a rota do comércio transatlântico a partir do momento em que o transporte de cativos é considerada ilegal, em 1850. O referido comércio foi agravado

pela epidemia de cólera que dizimou elevados contingentes da população nas possessões portuguesas na África nesta mesma década, o que favoreceu e permitiu que as regiões próximas à foz do Zaire se tornassem as principais fornecedoras de força de trabalho para o Império do Brasil (FERREIRA, 2017, p. 29).

Figura 27 - Mapa com a localização do Porto do Mpinda



Fonte: Montagem do pesquisador, 2021 com base nas imagens de Sapede (2014, p. 18)

O mapa (FIG. 27) apresenta os portos por onde se traficavam pessoas para serem escravizadas e que “abasteciam os navios holandeses, ingleses e franceses nos portos de Ambriz, Mpinda, Cabinda, Malemba e Loango” (SAPEDE, 2014, p. 18). Há, ainda, a demarcação sobre o reino do Kongo em relação aos seus congêneres. No entanto, nosso interesse consiste em apresentar o Porto do Mpinda como um ponto bastante ativo no tráfico, embora com poucos dados e registros acessíveis, como apresenta o autor:

A província (então politicamente autônoma) de Soyo controlava o importante porto de Mpinda, na foz do caudaloso rio Congo [...]. Este foi o mais antigo entreposto comercial do litoral congues, onde aportaram os primeiros navios portugueses ainda em 1483.

Este porto era rigorosamente controlado pelas elites de Soyo. **Apesar de indisponíveis na completa base de dados *Slave Voyages*** (ao selecionarmos como locais de compra Soyo e Mpinda), temos notícia através das fontes que a presença inglesa e holandesa era massiva, com participação significativa também dos franceses. Os ‘escravos’ vendidos em Soyo tinham duas origens principais.

Primeiramente de guerras feitas por próprios membros da elite provincial, principalmente em períodos de instabilidade política. Mesmo não sendo desde meados do século XVII sujeito ao Congo, tampouco disputar a coroa conguesa, as elites de Soyo continuavam muito ativas na política interna conguesa.

[...]. Porém, na segunda metade do século XVIII, por ser um período de pouca ação militar em Soyo a demanda era suprida **por caravanas vindas do**

interior comandadas por mercadores mobiri¹³⁷ (singular: *vili*), principais responsáveis pelas rotas do interior ao litoral no período (SAPEDE, 2014, p. 19-20). (Grifos nossos).

O autor nos chama a atenção à pouca informação numa base de dados tão importante para o estudo do tráfico negreiro. Diferentemente, a tradição oral e os registros a que tivemos acesso dão-nos uma percepção de fortes atividades comerciais neste porto do Mpinda:

Depois de um tempo, as coisas começaram a mudar, de sentido contrário, inerentes ao Porto do Mpinda. Começaram a cobrar impostos, depois de um determinado período começaram as coisas a mudar para o pior. Os colonos cobravam como impostos 12 milhos, coconotes cascados e começaram a pedir ovos de galinha e angolar. Angolar é a moeda que era utilizada para pagar impostos aos portugueses (SUZANA, s/d, p. 2).

Não se sabe ao certo, por exemplo, quando foi instituído o angolar como moeda na colônia de Angola, mas o que é certo é que há ainda uma fusão de temporalidades que ultrapassam gerações e até séculos, desde a aplicação e cobrança dos primeiros impostos até a institucionalização da moeda como forma de pagamento. Assim se vê que:

O porto do Mpinda passou a ser utilizado para atracagem dos navios que vinham de Portugal e transportação de ‘escravos’ provenientes nas outras regiões ou países de África, [...].

Passando uma época, começaram arrancar forçadamente as pessoas de suas respectivas regiões ou tribos, para servirem de ‘escravos’. Formaram um exército de captura, que tinha como função de capturar pessoas nas diferentes regiões ou países de África: Angola, Moçambique, S. Tomé e Príncipe, Cabo-Verde e Guiné-Bissau. Estes ‘escravos’ eram transportados para Porto do Mpinda e levados em outros continentes do mundo, como no caso Europa e América, ou seja, um comércio triangular (SUZANA, s/d, p. 2).

Estas narrativas demonstram um avolumar de movimentações a que o porto estava submetido por parte quer dos comerciantes, quer dos traficantes e cobradores de impostos. E, podemos ainda afirmar que dentre as diferentes alternativas para se escapar do controle britânico estavam tanto a pulverização dos pontos de distribuição de cativos pelo litoral da África Atlântica, quanto a incorporação de rotas até então subutilizadas ao norte da possessão portuguesa de Luanda e a introdução de cativos advindos das possessões portuguesas na África Oriental.

À medida que a fiscalização britânica aumentava os negociantes brasileiros e portugueses migravam suas atividades para as regiões fora dos domínios lusitanos em cidades portuárias como Ambriz, Quissembo, assim como para as proximidades da foz do rio Zaire [portos fluviais de Nóqui, Mboma,

¹³⁷ Parece-nos importante, aqui, corrigir a referência aos povos do interior denominados por mobiri, quando na verdade são os *vili* (comumente denominados no plural por *Bavili*). No entanto, existe uma vasta bibliografia que vem estudando e tratando sobre os povos dos três reinos a norte do rio N’zadi, nas terras hoje denominada de província de Cabinda.

Mpinda (**Mpinda**) e Sogno] e regiões ao sul da possessão francesa de Libreville no Gabão (Cabinda e Loango) (FERREIRA, 2017, p. 36). (Grifo nosso).

Como ponto da maior importância é que esta região forneceu africanos em números bastante elevados durante todo o período do tráfico de escravizados (HALL, 2017, p. 251). Como esta região foi importante nas relações e conexões do tráfico desumano entre Portugal, Brasil e o estuário do Congo demonstram as seguintes estatísticas:

Dos 31 navios capturados entre 1818 e 1839 na rota da região da foz do Zaire, 0,64% se declaravam originários no Brasil e 35% portugueses. Isso permite demonstrar a importância do mercado brasileiro e de seus negociantes no fluxo de ‘escravos’ da região da foz do grande rio. Dentre as embarcações presas, 8,3% eram destinadas ao Recife, já cerca de 25% eram destinadas ao Rio de Janeiro e 66% tinham a cidade de São Salvador da Bahia. Estas cidades, importantes na dinâmica do tráfico atlântico de mulheres e homens para a escravidão - antes engajadas no comércio com outras regiões do continente africano - passam a atuar nas proximidades do estuário do Zaire (FERREIRA, 2017, p. 39).

De acordo com Hall (2017, p. 259), o tráfico de homens e mulheres negros africanos realizado no porto do Mpinda foi suspenso pelas guerras em 1642. E, mais tarde, com a desintegração do reino do Kongo, em 1680-1715, devido às guerras internas motivadas por alianças portuguesas, muitos congueses indefesos, tanto nobres quanto plebeus, foram tomados como escravizados. Como consequência, foram vendidos para Luanda e depois para os traficantes vilis, que acumulavam números crescentes de africanos escravizados da Costa de Loango para o tráfico atlântico de escravizados.

L. L.: [...] porque nas mediações do Mpinda é onde vivia o soberano que representava o soberano geral da província, que é o reino do Kongo, de nome Mani Soyo. Mani Soyo era o representante daqui do Soyo e senhor também. Foi ele que teve que transportar os portugueses pelo Kongo, onde habitava o reino do Kongo (entrevistado em abril de 2020).

M. F.: Quanto ao porto do Mpinda, basicamente, estamos a ver que o porto do Mpinda é justamente o local onde se incentiva, ou se começa, a atividade do comércio e tráfico de ‘escravos’. Então, é nesse sentido em que, mais ou menos posso dizer que, esses dois locais têm sempre um sentido de que um mostra o começo, o primeiro contato com os portugueses, e o outro local mostra o longo desses contatos quando... como se incentivou a atividade e o tráfico de ‘escravos’. [...], tráfico de ‘escravos’, a mesma coisa (entrevistado em junho de 2020).

A. P. M.: O porto do Mpinda. Porto do Mpinda, portanto, é um lugar onde haviam feitorias, é um lugar que eram armazenados os ‘escravos’ que eram levados para muitos pontos. Alguns pontos na América. Eram levados ‘escravos’ para a América. Era um lugar de concentração de ‘escravos’. Além de ‘escravos’, também outros produtos que eram levados para a América. É um lugar também, quando estamos a falar do tráfico de ‘escravos’, não temos como não fazer referência sobre o porto do Mpinda, a nível tanto da história de Angola quando da história da África. Quando se fala do reino do Congo, a

escravatura começando no reino do Congo, não temos como não o referenciar sobre o porto do Mpinda (entrevistado em junho de 2020).

Dya: E porto do Mpinda, onde nos relata a história da escravatura. O nosso país, o povo de Angola viveu a escravatura durante muitos séculos. Cinco séculos. Portanto, são os pontos de destaque para esses eventos, o tráfico de ‘escravos’, onde os comerciantes brancos vinham comprar ‘escravos’. Onde havia intercâmbio comercial entre os europeus e os africanos. Portanto, é muito importante, não só para nós aqui do Soyo, mas para toda a Angola. Toda a Angola (entrevistado em julho de 2020).

E não só, pois escreve-se, no entanto, que esta região foi de extrema importância em um período de infeliz memória para o continente africano. Afirma-se que o Porto de Soyo (Mpinda), localizado próximo à foz do Rio Kongo, tornou-se um importante porto no comércio do século XVI do Kongo. Ou seja, a comunidade de portugueses aí radicados utilizava esse porto para o comércio de escravizados, marfim e cobre. Um inquérito real do Kongo, de 1548, revelou que mais de 4.000 escravizados saíram do porto do Mpinda (**Anexo R, S e T**) para a colônia da ilha de São Tomé, e depois para o Brasil a cada ano.¹³⁸ No entanto,

as guerras civis no Congo alimentavam a venda de escravizados no porto de Mpinda. Porém, na segunda metade do século XVIII, por ser um período de pouca ação militar em Soyo a demanda era suprida por caravanas vindas do interior comandadas por mercadores mobiri (singular: vili), principais responsáveis pelas rotas do interior ao litoral no período (CORREA, 1798, p. 12 *apud* SAPEDE, 2014, p. 19-20)

A abertura do Porto do Mpinda e o acesso ao rio Kongo¹³⁹ para os navegadores portugueses foi uma das exigências que o governador de Angola impusera ao Rei do Kongo D. Garcia II, como condição para o estabelecimento da paz, na carta de Março de 1642, de acordo com os “artigos da paz concedida pelo governador de Angola Salvador Correia de Sá e Benevides ao rei do Kongo D. Garcia II:

Doc. 23. - Capitação das pazes feitas entre o Sr Governador de Angola Salvador Correia de Sá, e o rey de Congo:

11º- Seja obrigado o rey de Congo a *dar hum logar do rio Zairi para fundar hũa fortaleza* de baixo do mando dos portugueses, para que não emtre navio nemigo (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 306). (Grifos nossos).

¹³⁸ WIKIPEDIA. Soyo, Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Soyo>, acesso em 19 de agosto de 2015.

¹³⁹ Como assinala Coelho (2009, p. 211-212), em muitos casos observa-se a transcrição de duas formas de uma mesma palavra para designar o mesmo reino. A primeira Kongo - usada pós-independência no nosso país e que tem mais aproximação às formas grafadas com os tons que modernamente passaram a ser utilizados nas línguas locais de Angola, tal como é proposto pelo Instituto de Línguas Nacionais (ILN) do Ministério da Cultura (MINCULT). E a segunda Congo - refere-se à época histórica do colonialismo português e, que de forma errônea, após a colonização se adotou pelo governo do Mpla. Não será muito usual em nossa escrita em detrimento do primeiro e, sempre que aparecer no texto estará em aspas, por entendermos estar em contexto de uma citação.

Em seguida observamos o doc. 24 da mesma obra, que registra um traslado das capitulações com o rei do Kongo, a 13 de abril de 1649. Neste traslado ficam evidentes as condições com que o general Salvador Correia de Sá que, tendo ouvido o conselho de sua majestade e do governador geral ultramarino dos reinos de Angola, pelo rei D. João IV de Portugal, concede a paz perpétua (*pax perpetua*) ao rei D. Garcia II do Kongo:

3ª (*capitulaçam*) – que El rey de Congo para maior aliança de amizade nossa de tirar toda a suspeita que podemos ter de que em seus portos aja rumor das armas de Castella para o que nos dar a em **Porto de Pinda** lugar defensável e capas de fazer huma fortaleza na conformidade em que a vinha o capitam mor Antonio Gonsalves Pita por ordem do catholico REY DOM Ph/e 3º a pidimento de El REI de Congo e que se nam poos em efeito pelo dito REI se arreperder [...] (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 307). (Grifos nossos).

Sobre o porto do Mpinda podemos acrescentar que por volta de 1491 pode-se falar de sua “utilização para as empreitadas lusitanas,” dando início às trocas comerciais entre os dignitários locais e os representantes da coroa portuguesa Assim se deu, também, a realização dos primeiros batismos nas terras soyenses nas proximidades da povoação de Ngande Soyo e, posteriormente, a criação do povoado com o nome de Mpinda. Pode-se ver assim que:

Os citados quilombos, como aparecem na documentação, eram localizados no entorno da capital onde os vilis (ou mesmo congolezes) mantinham escravizados capturados em guerras ou vindos de caravanas e feiras no interior. Dali os vilis os levariam para os portos ao norte (e em menor quantidade ao porto de Mpinda em Soyo) (SAPEDE, 2014, p. 31).

De referir, ainda, que no princípio o local de atracamento das velas, naus e caravelas portuguesas era a Ponta do Padrão, mas devido às altas ondas do mar (calembas), decidiu-se a transferência desse porto da Ponta do Padrão para a área do Mpinda (porto do Mpinda) nas margens de um dos afluentes do rio N’Zadi, que oferecia melhores condições e seguranças de atracagens para as embarcações lusitanas (Zaire, s/d).

O tráfico negreiro, presume-se que fora completamente abolido, pelo menos nos termos em que era tradicionalmente feito. Mas em seu lugar fora estabelecido o contrato obrigatório, a coberto do qual se exportava mão de obra para S. Tomé, que às vezes regressava à terra, outras vezes ficava lá engrossando a etnia dos Angolares (ABRANCHES, 1991, p. 55).

Ou ainda, podemos nos apoiar ao rastreamento feito sobre estes lugares e locais, também definidos como zonas por onde se realizaram o comércio do marfim, e em paralelo ao tráfico desumano de pessoas negras escravizadas (Ver LUÍS, 2021, p. 152-176)

[...] todos os outros navios, precedentes de Lisboa, destinaram-se fundamentalmente a Angola e Benguela, mas também a Cabinda e Loango, de

modo peculiar. Os primeiros - para Angola e Benguela - provindos de Lisboa, escalaram, antes do seu regresso a Portugal, os portos do Brasil. Já em Cabinda, incluindo o Loango, considerados portos francos (LUÍS, 2021, p 82)

Não obstante existirem períodos do não domínio português, como o registro que se tem de 1641, quando os holandeses ocupam Luanda, Mpindi (Soyo) e Benguela, exceto Cabinda (MBUNGA, 2014, p. 212), temos de reconhecer que este porto não perdeu sua dinâmica e o seu impacto como acima ficou demonstrado, já que outras atividades comerciais e de busca de mão-de-obra barata sempre deram lugar para o enriquecimento dos missionários aí residentes e os chefes locais.

3.3.2.1 Local de embarque

É o local onde embarcavam os missionários e os comerciantes portugueses e onde, também, todos os homens negros capturados e comprados no interior do reino para serem transportados e comercializados nas Américas. Porém, este é o lugar mais frequentado e que mais se conhece, quando na verdade quem embarcava ou, muito particularmente, os homens negros africanos ao embarcarem não tinham contato e nunca viam o que ou quem desembarcava pelo fato de as duas ações nunca terem sido feitas no mesmo local.

Segundo relatos orais, havia uma separação espacial e por alguns metros de distância entre o local de desembarque e o local de embarque.

Figura 28 - Local de embarque no Porto do Mpinda

Local de Embarque/Porto do Mpinda



Fonte:: Créditos e montagem do pesquisador, abril/maio de 2019.

3.3.2.2 Local de desembarque

De acordo com testemunhos, este é o local em que se efetuavam as descargas e os desembarques das mercadorias e dos bens quer dos comerciantes, quer dos missionários que trabalhavam na missão do Mpinda, assim como parte de bens dos vários europeus que buscavam conhecer tanto o ManiSoyo e, através deste, o Reino do Kongo ou estabelecer contatos com as populações quer do Soyo, quer do reino do Kongo. É bem verdade que além de ser um local de embarque, pelas descrições a que tivemos acesso, supõe-se existir aí uma nascente:

[...], chamada Maza ya Madiya junto ao cemitério velho do Pinda onde se enterram homens ilustres como os intumba, os sacerdotes do culto. Esta nascente é, diz-se, a habitação misteriosa de Santa Maria. Ora as nascentes, na tradição religiosa, são locais privilegiados para o lugar ou morada do Nsi, o espírito, tanto a capela, constituindo uma espécie de poiso discreto do espírito (ABRANCHES, 1991, p. 75).

Consiste num lugar pouco mais frequentado do que o local de embarque também por causa do acesso mais difícil. Quando questionados do porquê que não se consegue com facilidade chegar ao local, estes falam: “não conseguimos lá chegar devido o caminho fechado e desabamento de terra que dá acesso ao mesmo. Tanto a promessa de mandarem um trator (máquina escavadora para fazer o caminho) e até hoje nada.” Tanto estes relatos quanto Abraches (1991), foram peremptórios em afirmar que se trata do mesmo lugar, que se pode chamar Maza ya Madiya e também, Malu-kya-Madiya.

3.3.2.3 Um porto em disputas: do religioso ao profano comercial e o pertencimento autóctone

Contrariamente à ideia que fomos tendo e porque não aparece tanto na literatura, julgamos que o porto do Mpinda estava ausente durante as grandes disputas europeias que ocorriam no litoral africano entre os séculos XVI e XVII. Porém nos mostra Cavazzi (1965) que, na verdade, havia muita movimentação e que o porto era sobejamente conhecido.

O Porto de Mpinda foi também motivo de cobiça e disputas entre o rei de Portugal e o rei do Kongo, como fica provado pela

consulta do conselho ultramarino e resolução régia sobre as capitulações que Salvador Correia de Sá, Governador de Angola fez cõ El-Rey de Congo de que

vay a copia com a petição de frey Boaventura de Sorrento capuchinho italiano - 27 de julho de 1651 (CAVAZZI, 1965, p. 322-323).

Deste modo, é lícito mostrar que este porto, além do tráfico, foi também a porta de entrada de muitos missionários para a evangelização do reino do Kongo, como ficou registrado no Doc. 39:

Carta do jesuíta P^e António do Conto para o rei de Portugal sabre a situação do reino do congo – 14 de outubro de 1651.

[...] Não duvido que quando V. Magestade fosse sabedor dos Frades Capuchos de várias nações que vierão a este congo neste *porto de Pinda* aportou ao de Loanda, iulgasse V. Magestade e com m/to fundamento aver trato, e comunicação entre Castella e Congo com traços, e ardis contrários a amizade, e boa correspondência que V. Magestade merece a El-Rey de Congo com húa sincera e verdadeira amizade” (CAVAZZI, 1965, p. 324-325. (Grifos nossos).

É importante notar que quando tratamos do porto, não estamos a nos referir a uma arquitetura construída de pedra e cal, mas tão somente a um lugar que, pela força da natureza e da ação dos homens, aproveitaram-se do rio e aí passaram a trafegar. No entanto, e de acordo com os relatos orais, podemos dizer que quanto ao porto do Mpinda o embarque e o desembarque eram feitos em lugares separados.

Ainda que não claramente, os soyenses têm uma noção clara do que este porto significou quer para os missionários, quer para os desbravadores, comerciantes e traficantes que por aquelas terras passaram. Porém, e o que também nos chamou atenção é que estes lugares alimentaram, nas comunidades locais, outras formas de apropriação, manifestadas nas suas crenças e ritualizadas em suas práticas, pois muitas vezes tornaram-se lugares sensíveis que lhes transmitem ora sentimentos de dor, ora de alegrias. O que percebemos é que tem em seu entorno uma aura¹⁴⁰ que solidifica o inspirar e o ser das gentes dessa localidade.

Dentre os múltiplos significados atribuídos ao porto está o que subjaz da “mentalidade negra-africana” que “estabeleceu alguns símbolos da sua religiosidade” nestes lugares constituindo-os, também. como “verdadeiros templos da natureza” (ELUNGU, 2014, p. 42), por encontrar elementos de suma importância para o seu existir:

a) água: de modo geral, é considerada um elemento primitivo, a mão que talha todos os seres vivos; é, pois, o símbolo da união entre o físico e o biológico, entre todos os elementos naturais e tudo o aquilo que vive;¹⁴¹

¹⁴⁰ Usado em sentido figurado para indicar uma energia imaterial que envolve um determinado ser ou como um conceito místico, definido como uma força espiritual invisível para quase todas as pessoas e que rodeia o ser humano (vide: <https://www.significados.com.br/aura/>, acessado em 12 de janeiro de 2022).

¹⁴¹ Durante a sua infância, até ao surgimento dos dentes, o recém-nascido é ‘água’ [...] é não possui ainda qualquer significado social: não é ainda muthu, uma pessoa. De fato, se morrer nessa idade, é sepultado em segredo pela mãe, num pote de argila perto da água: uma vez que não se transformou no estado sólido, não chegou a vir à vida e, nesse sentido, não morreu. [...]. Para os povos ribeirinhos dos grandes rios ou de

- b) a terra - em si constitui um dos símbolos mais frequentes e mais difundidos. o africano [...] é um terrestre profundamente ligado à gleba. A terra firme representa para ele a maior garantia de existência; é o elemento mais explorado do ponto de vista material e espiritual;
- c) a árvore - é sagrada. Como a própria vida, representa o traço de união entre as profundezas da terra, a sua superfície e o ar. E deles vive.¹⁴² (ELUNGU, 2014, p. 42)

Para complementar a mística de transformação desses lugares em templos, são ainda apontados outros elementos, entre eles:

- d) o fogo - é também o símbolo por excelência da vida, pois constitui o traço da união mais sensível entre os vivos e os mortos;
- e) a estrela cadente - símbolo da alma em busca do lar, ou de reencarnar; Representa a criança, ou a alma de um defunto procurando uma mãe ou um pai;
- f) a mulher - é um dos símbolos. É detentora da vida e elemento de união entre os vivos e os mortos, entre o passado e o futuro;
- g) o chefe - o seu papel no plano religioso é simétrico ao da mulher no plano biológico. Ambos constituem intermediários entre os dois mundos. (ELUNGU, 2014, p. 43).

Compreendemos, assim, que elementos como água, terra, árvore, fogo, mulher e chefe estão intimamente conectados com a essência dessa gente. E essa conexão, esses simbolismos e essas formas de expressar e resistir mesmo ante os projetos nacionalistas estatais, não são entendidos ou compreendidos para quem não ativa as sensibilidades do lugar. Assim estabeleceu-se uma disputa sobre o lugar entre as chefaturas locais que o viam como um sítio para a manifestação de sua força vital e, de outro lado, a coroa portuguesa que via a possibilidade de continuidade de suas ambições imperialistas.

3.3.2.4 Zonas circunvizinhas e lugares histórico-culturais - outros monumentos e sítios históricos além do Porto.

A localidade do Mpinda alberga, além do porto, vários pontos históricos e também elementos religiosos, como a missão da igreja católica do Santo Antônio do Mpinda, o cemitério do povo cristão e a cruz da fé, entre outros, que descreveremos a seguir.

lagos, a água é também o lugar onde habitam os gênios e está estreitamente ligada à fecundidade das mulheres.

¹⁴² De super valor nas comunidades locais e nas crenças ancestrais porque simboliza, de forma notória, a união vital entre mortos e os vivos. A árvore é, de todos os santuários negros, o lugar cultural mais direta e universalmente ligado à divindade.

3.3.2.4.1 Cruz da Fé: o embrião da expansão católica no Kongo

Este local demarcado com a cruz nas proximidades do Porto propriamente dito, e que faz parte da área histórico-cultural do Porto do Mpinda, simboliza a presença de missionários europeus que, nas terras do ManySoyo, fizeram o trabalho de evangelização e também de exploração das terras para a ocupação colonial progressiva portuguesa. Tendo-se para o efeito erguido, como demarcação do lugar, uma cruz naquele espaço (FIG. 29).

Figura 29 - Cruz da Fé (Local onde se realizou o batismo do Mani Soyo)

Cruz da Fé



Fonte: Créditos e montagem do pesquisador, abril/maio de 2019.

Um dos documentos a que tivemos acesso mostra como o porto do Mpinda foi importante não só comercialmente, mas também para a propagação da fé cristã católica no Reino do Kongo.¹⁴³ Podemos, assim, constatar que o Porto do Mpinda fora um importante canal portuário e elo de ligação entre Kongo e Portugal através de envios constantes e trocas de missionários:

pelos desvelos dos padres Ângelo de Valença e João Francisco de Roma, embaixadores de D. Garcia II, Rei do Kongo, conseguiu-se do Sumo Pontífice Inocêncio X uma nova expedição de missionários, devendo um deles ser sagrado bispo de S. Salvador (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 2).

¹⁴³ Ver Cavazzi de Montecúccolo (1965) que deixou várias descrições sobre muitas das atividades desenvolvidas e sobre o papel do porto para a historiografia angolana.

Vemos assim que a área denominada por Porto do Mpinda, tinha uma dinâmica própria dos lugares de atuação missionária bem como de comércio, onde se destaca o tráfico perpetrado e incentivado pelos ocidentais que transformou pessoas negras-africanas em escravizados.

3.3.2.4.2 Lugar de concentração e controle de escravizados antes do embarque

As narrativas que chegaram até nós, confirmadas pelos relatos orais, fazem alusão a um espaço em cujas dimensões e limites se poderiam ver pequenos capins e arbustos e, também enquadrada nessa mesma área definida como Patrimônio Histórico-Cultural, embora nunca explicitado nos registros sobre a área. Este local servia para concentrar e controlar os negros africanos, vendidos, capturados e trocados que seriam levados para as Américas.

Os escravos eram aprisionados sobretudo no interior de Angola, acorrentados e marcados com ferro quente, para poderem ser reconhecidos no caso de fuga. Em seguida, iniciavam uma longa e penosa caminhada para os portos do litoral. [...]. A caminhada até a costa podia durar meses, os escravos [escravizados] chegavam fragilizados, mas eram mantidos presos pelos limbambos¹⁴⁴ até serem vendidos aos comerciantes e até chegarem aos barcos (MINCULT, 2014, p. 26)

Podemos ver que, ao se prenderem os escravizados através dos limbambos ou melhor, ao acorrentá-los, havia a necessidade de encontrar algo onde pudessem fixar as correntes para manter os escravizados sob controle enquanto aguardavam os compradores ou as devidas embarcações. Disso, a escolha de gigantescas árvores como o imbondeiro nos lugares onde permaneciam enquanto aguardavam o momento de embarque¹⁴⁵ (Figura 30).

¹⁴⁴ Tal como se explica no catálogo, o termo limbambo significa corrente (Kikongo: Luvambo, Kimbundu:). Cada limbambu prendia os escravos pela mão direita ou pelo pescoço, uns após os outros, com pouco espaço de intervalo (MINCULT, 2014, p. 26)

¹⁴⁵ Também conhecido como Baóba. É, nas línguas locais africanas, designada por Nkondo (kikongo/kissologo); *Mbòndò*; plural: *imbòndò* ou *jimbòndò*, é a *Adansonia digitata*, L. (COELHO, 2010, p. 110). E, segundo o autor, os imbondeiros personificam as árvores dos gênios da natureza (COELHO, 2009, p. 208). Na imagem, a placa contém a indicação Porto do Mpinda, mas que pelo tempo já não é bem visível, apenas nos foi testemunhado oralmente.

Figura 30 - Presença da árvore Imbondeiro no local onde concentravam os escravizados antes do embarque

Imbondeiro



Fonte: Créditos e montagem do pesquisador, abril/maio de 2019.

A escolha desse lugar, e marcadamente por essa árvore, o Imbondeiro, não era casual pois, para muitos, essa árvore tem bastante significado na concepção dos povos africanos. A respeito:

Finalmente, utilizam como refúgio os imbondeiros>, que são conhecidos popularmente como sendo árvores dos gênios>, sobretudo aqueles que têm ramificações de umas plantas parasitas designadas *ifi* (singular: *jifi*). [...], são particularmente emocionantes as histórias que se contam sobre tais árvores, já que, segundo as populações, porque personificam esses gênios [...], elas choram ou deitam sangue> quando são cortadas e derrubadas (COELHO, 2010, p. 229).

Importante dizer-se que a árvore representa a vitalidade e a força desses povos, mas também a união com os seus ancestrais além de, também, estar ligada a rituais tradicionais, muitas vezes a ritos e crenças religiosas. Em algumas zonas, a sombra protege o ato da circuncisão e os partos, além de ser usada como sepultura, porque muitos povos acreditam que se um soba for sepultado aí pode voltar e dar ideias aos sucessores.¹⁴⁶

É sabido que a mudança da área privilegiada, ou seja, da Ponta do Padrão para o Porto do Mpinda, favoreceu e tornou possível o estreitamento e o avançar das relações

¹⁴⁶ A este propósito, apontam-se várias outras vantagens e importância da árvore milenar. Vide em: Nova Gazeta. “Imbondeiro - Museu da História Natural mostra as virtudes da árvore milenar”. Disponível em: <http://viajar.sapo.ao/descubra-o-pais/natureza-e-paisagem/imbondeiro-1>, acessado aos 17 de setembro de 2019.

entre o reino do Kongo e o reino de Portugal e o consequente desenvolvimento do comércio a partir das costas konguensas:

Em relação ao kongo, centro inicial dos contatos e presença portuguesa, desde o século XV serviu, desta feita, como base de abertura de rotas (com o aproveitamento das outras nações europeias, associadas aos interesses de agentes locais) que perduraram no processo da comercialização de escravos - do litoral para o interior (LUÍS, 2021, p. 77-78).

Neste sentido, conforme relatado por Mbokolo (2003, p. 410), os escravizados adquiridos eram concentrados em São Salvador, onde residiam todos os europeus, e reexpedidos para Mpinda, de onde eram exportados para São Tomé ou para outros destinos ainda mais longínquos (LUÍS, 2021, p. 78). Demonstra-se assim e com efeito que

O número crescente de nações europeias operando no Kongo originou a multiplicação dos portos, tais como: Cabinda, Ambriz, Zembo, Mussulu, que eclipsaram progressivamente Mpinda e Luanda. Diversificaram-se também as rotas comerciais, impedindo qualquer forma de controlo real (LUÍS, 2021, p. 78).

Mudanças conjunturais e uma concentração e protagonismo cada vez mais crescente de kongueses e lusitanos envolvidos com o tráfico desumano transatlântico levou, enfim, com que “a rede dos solongos¹⁴⁷, como escreve Luís (2021, p. 78), também chamados de “o povo de Sonyo,” viram-se encorajados pelos seus chefes a “lançar-se no comércio e que começaram a empurrar as suas operações para longe no sul, até ao território dos ndembu”. Importante destacar que

Durante o século XVIII, toda a costa ocidental e central africana estava explorada, mas diferentes nações europeias preferiam partes específicas do continente, onde haviam estabelecido relações especiais com os governantes. Os portugueses mantinham laços com Angola e Kongo - 75% de todos os africanos levados para o Brasil saíram destas regiões, em parte porque a distância entre essa região e o Brasil é menor [...] (PRINCE, 2014, p. 24)

Já Ribeiro (2014, p. 30), acrescenta que “a região Centro-Occidental (do atual Gabão até o sul de Angola) estava entre as primeiras grandes fornecedoras de cativos para o Brasil.” Para isso os traficantes europeus contaram com forte colaboração de muitos membros das chefaturas locais:

Os europeus souberam tirar proveito dessa situação e passaram a ofertar produtos em troca de escravos. Os bens importados eram supérfluos, como rum, cachaça, vinho, fumo, tecidos, armas de fogo, pólvora e utensílios de metal, muitas vezes de qualidade inferiores àqueles produzidos na própria África. Mas davam prestígio. As lideranças locais adquiriam esses artigos para cooptar adversários políticos, angariar apoio e consolidar seu poder (RIBEIRO, 2014, p. 28).

¹⁴⁷ Ou muçurungos dos documentos europeus

O texto deixa claro em como, distraídos pela superfluidade dos produtos europeus, as lideranças africanas deixaram-se enganar e se envolveram, cada vez mais, com o desumano tráfico negreiro:

Não é em vão que até o final do século XVII, acostumados secularmente com o tráfico atlântico de ‘escravos’ e com cativéis de homens e mulheres africanos no reino e nas conquistas, governantes e letrados portugueses colocavam poucos questionamentos à continuidades da escravidão (LARA, 2007, p. 149).

Desta demarcação percebemos os diversos enlaces que se costuraram na questão quer dos benefícios, quer do envolvimento de diversas partes no tráfico desumano de negros africanos escravizados. Mesmo quando não aparece explícitamente em boa parte da literatura ou produções acadêmicas, fato é que na memória dos soyenses está a certeza de que seus antepassados viveram as atrocidades de um comércio desigual e, também, de uma transladação forçada que os fez abdicar de suas terras, sua vida e suas famílias.

3.3.2.4.3 Os portos do norte de Angola e o comércio transatlântico: (in)definições dos lugares de embarque do tráfico negreiro

A título elucidativo e de acordo com uma acurada pesquisa realizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Reino, e no Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal, Luís (2021) buscamos rastrear os lugares e locais por onde se desenvolveram o comércio de marfim, como atividade alternativa ao que chamamos de tráfico desumano de pessoas negras e escravizadas. Nestes termos, Luís escreve sobre o uso de termo “antigo domínio além Zaire” (LUÍS, 2021, p. 81), como se referem os representantes das autoridades coloniais, demonstrando como funcionavam nos “portos francos” (LUÍS, 2021, p.82). É também, visível, em uma grande produção lusa tentar não trazer à tona a existência dessa prática cruel, pelos diversos nomes a que sempre tentaram atribuir às suas práticas:

Aparentemente prescrita na Europa da Idade Média, a prática da escravatura foi retomada, de modo avassalador e monstruoso, no quadro da expansão europeia, a partir do século XV, um pouco por toda a África. É conhecida a pungente descrição da chegada de um enorme contingente de **235 escravos a Lagos, em Portugal, provenientes do Golfo de Arguim, atual Mauritânia, no ano de 1444**, pelo cronista Gomes Eanes de Zurara. Nessa cidade do Algarve, foi recentemente *escavado arqueologicamente um cemitério de ‘escravos’*, ou, como era referido nas fontes, um *‘poço dos negros’* datável do século XVI, em que alguns dos esqueletos foram encontrados em posições que revelam que os corpos dos ‘escravos’ tinham sido enterrados com as mãos amarradas (MINCULT, 2014, p. 22). (Grifos nossos)

Os grifos acima demonstram bem a prática de uma atividade hedionda a todos os níveis mas que contava, já no século XV, com resguardo legal, mesmo antes da descoberta do novo mundo, que só veio acelerar o processo. Também se pode ver uma tentativa de se atribuir um nome diferente àquilo que as escavações arqueológicas demonstraram. No mesmo catálogo elaborado pelo Ministério da Cultura, através do Museu nacional da Escravatura, pode se ler:

Em Angola, a trajetória do tráfico de ‘escravos’ processou-se numa dinâmica evolutiva em que os primeiros territórios a serem explorados pelos traficantes se limitaram à região do Kongo, estendendo-se, logo depois, para o Ndongo e zonas circunvizinhas. Em pleno século XVII, a malha cresce, cada vez mais, para o interior, afetando zonas vastas do território africano. [...] (MINCULT, 2014, p. 23)

Consideramos uma argumentação plausível e bem sustentada pelos estudos que nos trazem elementos bem demarcadores desse fenômeno atroz para o desenvolvimento psico-social, humano e cultural do homem africano até hoje.¹⁴⁸ Pois são inegáveis, as consequências do tráfico desumano de homens e mulheres negras do continente africano e, como tal, o norte do que é Angola hoje mantém fortes indícios do comércio transatlântico, mormente porque:

A par dos passaportes de navegação outorgados pela coroa portuguesa, a corrida comercial no noroeste africano - costa de Angola - foi intensa. O tráfego marítimo, nesta zona, é, por isso, notável. Os dados a que acedemos referentes ao período de 1796-1825 mostram que a maioria dos navios que acostavam em Angola/Luanda e portos do norte desta colônia – Ambriz, Kongo, Cabinda e Loango – era primariamente de origem brasileira (LUÍS, 2021, p. 83).

Ainda, e de forma a evidenciar o que acima foi dito, trazemos o mapa (FIG. 31) com as devidas sinalizações dos principais lugares onde se deu o tráfico negreiro, com realce para a região do Kongo.

¹⁴⁸ Não entendo como isto pode ser considerado vitimismo

Figura 31 - Mapa com indicações das regiões de embarque de pessoas africanas escravizadas de África para Além-Mar (Brasil)



Fonte: <https://www.slavevoyages.org/voyage/maps#introductory->, acessado aos 11 de dezembro de 2021.

Uma das hipóteses para o não aparecimento, nas bases de dados, de uma quantidade relevante de informações sobre o porto do Mpinda, pode estar nas ações perpetradas por contrabandistas e piratas contra a vontade de quem apenas queria negociar. Por exemplo, “no Zaire, aparecera em 1804 o navio L’Esperance, que, [...], pretendia, petulantemente, acostar para comerciar” (LUÍS, 2021, p. 89), mas sua solicitação não foi deferida. Isto, porém, nos leva a (re)considerar que

[...]. Pelo mar muitas vezes foram interceptados por piratas, por um lado, e, por outro, mesmo na jurisdição das suas possessões, usurpados por contrabandistas. Desde Benguela, Luanda e portos do norte, governadores, comerciais, comandantes, proprietários e mestres de navios portugueses queixaram-se e informaram ao ministério da Marinha e do Ultramar de interferências e usurpação de estrangeiros (europeus) nos seus interesses comerciais (LUÍS, 2021, p. 84)

Assim,

[...] tomaram-se medidas e diligências para controlar os portos portugueses: Benguela, Luanda [...]. [...] que a vista de todas estas circunstâncias, propunha se devia fazer a Sua Majestade bom serviço, mandar ver se os ingleses que frequentam o comércio nos Portos situados ao Norte desta Capital, dendê Loge até Loango quererão vender um Navio para ser armado em caso e proteger assim o comércio português [...] (LUÍS, 2021, p. 85).

Há, assim, uma demonstração de vontade para se assegurarem os portos da área que é hoje Angola por parte dos portugueses e, por assim dizer, Portugal foi obrigado a

abrir mão e estabelecer certos acordos e parcerias com outras potências imperialistas coloniais. Até mesmo a Espanha, que não tinha grande cota de colônias em África, logrou participar do tráfico desumano para fomentar a produção em suas colônias nas Américas:

A presença espanhola continuou a fazer de constante dado que, mesmo com as constantes queixas e repreensões, o seu interesse - o tráfico de ‘escravos’ - deveria realizar-se segundo os seus intentos. Fazem-no com maior frequência no norte de Luanda, ou seja, do Zaire ao loango. Ao ministro Conde dos Arcos é participada esta situação: “tenho a hora de participar a Vossa Excelência que os Espanhóis continuam a fazer o comércio nos Portos de Ambriz, Zaire, Cabinda e Loango, e ainda há poucos dias chegou a Ambriz uma Galera, um Brigue que está no Zaire, quis obrigar as duas Escunas desta cidade a venderem escravatura (LUÍS, 2021, p. 90).

Assim não se é de estranhar que “entre 1777 e 1812, o rio da Prata recebeu pelo menos 70 mil escravizados, sendo 60% vindos do Brasil e o restante diretamente da África (Moçambique foi a principal origem, seguida por Angola e Kongo)” (BORUCKI, 2014, p. 35).

Figura 32 - Mapa com indicações de portos e lugares de concentração e embarques durante o tráfico de escravizados no norte de Angola (sinalizado por períodos)



Fonte: Mincult, 2014, p. 20.

O aparecimento de navios como o L’espérance no Zaire, armado nas Maurícias, e tendo a bordo 130 ocupantes de várias nações, demonstra não só a cobiça mas também a ambição dos europeus pelos portos do norte de Angola, como o caso particular do

Mpinda, causando impactos nocivos ao comércio naquela região devido à petulância demonstrada para forçosamente comercializarem e, portanto se nos ativermos:

Aos relatos da pilhagem, pirataria e contrabando do comércio de ‘escravos’ na costa atlântica das possessões portuguesas (portos do norte do Zaire) pelos diferentes países europeus, juntam-se outras situações não menos importantes suscitadas pela natureza do fato econômico (LUÍS, 2021, p. 91).

Podemos notar que, desde os primórdios da presença colonial portuguesa em Angola, argumentos para justificar a escravização nunca faltaram, Porém, muito cedo as reais intenções ficaram explícitas:

[...] apesar da insistência dos cronistas em classificar as relações estabelecidas, ao longo do século XVI, entre os portugueses e os naturais do Kongo como amistosas, comerciais e igualitárias, podemos já entrever nelas o embrião de um vínculo colonial. De outro modo seria de difícil compreensão fatos tais como: o triunfo do cristão Mpemba-a-Nzinga (D. Afonso I), apoiados pelos portugueses, sobre o seu primo Mpanzu-a-Kitino, legítimo sucessor de Nzinga-a-Nkuvu (D. João I) no Kongo dya Ntótula (Rei do Kongo) pela tradicional via matrilinear (PINTO, 2006, p. 56).

Com frequência observa-se que [...], o reino (neste caso, de Portugal) não assegurava o controle comercial total da sua costa, ou melhor, das costas coloniais sob sua alçada o que, volta e meia, permitia com que houvesse penetrações de “navios estrangeiros nos territórios de direito português sem quaisquer restrições: Ambaca, Benguela e nos portos do norte,¹⁴⁹ de Malembo e do Loango (LUÍS, 2021, p. 92). Embora e com maior destaque nesses comércios, [...] os portugueses reexportavam [...], independentemente da proveniência, diversas mercadorias, como marfim comprado em regiões próximas do reino de Angola (portos ao norte do de Luanda como kakongo, Ngoyo, Loango), [...] (LUÍS, 2021, p. 104. Todavia, além do marfim, outros produtos eram contrabandeados, como é o caso das pessoas negras feitas escravas e que embarcavam em várias regiões do litoral angolano, como abaixo é descrito a título de evidências (FIG. 33)

¹⁴⁹ O mesmo local de nosso estudo e pesquisa.

Figura 33 - Principais portos de embarque de africanos escravizados em Angola (destaque para o Porto do Mpinda)

Os Principais Portos de Embarque de Escravos [escravizados] em Angola eram:

1. **Mpinda** (Séc. XV, XVII);
2. **Cabinda** (Séc. XVI, XVII, XIX);
3. **Luanda** (Séc. XVI, XVII, XVIII);
4. **Benguela** (Séc. XVII, XVIII, XIX);
5. **Moçâmedes** (Séc. XVIII)

Portos Alternativos:

- a) **Novo Redondo**, b) **Benguela-a-Velha**,
- c) **Baptistério do Morro da Cruz**.

Fonte: Mincult (2014, p. 55. Adaptação nossa)

As imagens e dados apresentados, embora nos assombrem, não constituem novidade para ninguém e vemos os portos de embarque devidamente sinalizados e os séculos em que ocorreram as maiores transações nestes lugares. Isto demonstra que o tráfico desumano de pessoas negras, além de arrancar o negro-africano de suas terras rompeu, em muitos casos, com um dos elementos mais importantes destes seres, o direito à vida porque “vivenciam a existência de modo bastante diferente do europeu, o qual dificilmente consegue pensar e sentir como eles” (ALTUNA, 2014, p. 79).

Por sua vez, Da Silva (2014, p. 33) assevera que “a lucratividade do tráfico residia na quantidade de escravizados transportados em relação ao diferencial do seu preço nos momentos da compra e venda.” Segundo os dados, “entre os anos de 1796 e 1825, cerca de 56.992 pontas de marfim foram exploradas em 29 anos nos territórios que compreendem as possessões portuguesas dos reinos de Angola e Benguela e portos ao norte destes (LUÍS, 2021, p. 105).” E, ao nos debruçarmos sobre a *Slave data base* para tentarmos perceber a quantidade de escravizados ou embarcações ou, ainda de forma muito sucinta, quantas vezes esse porto é referenciado tivemos os seguintes resultados:

Figura 34 - Principais portos de embarque de escravizados em África (destaque para o porto do Mpinda)

Mostrando de 121 até 135 de 10,773 registros

Identidade da viagem	Nome da embarcação	Porto onde a viagem começou*	Principal lugar de aquisição de escravos*	Principal local de desembarque de escravos	Ano chegou com escravos	Escravos chegaram ao 1º porto	Nome do capitão
10164	Goude Tijger	Vlissingen	Malembo	Suriname	1685	730	Turner, Ephraim
10165	Goude Tijger	Vlissingen	Congo North	Curacao	1687		Pets, Daniel
10169	Griffioen	Vlissingen	Mpinda	Suriname	1675	550	Lens, Christoffel
10193	Johanna Maria	Vlissingen	Congo North	Curacao	1687		Keuvel, Steven
10201	Jonge Daniel	Vlissingen	Elmina	Essequibo	1731	306	Port, Gerrit van der
10202	Jonge Daniel	Vlissingen	Elmina	Suriname	1734	400	Port, Gerrit van der
10203	Jonge Daniel	Vlissingen	Elmina	Suriname	1736	411	Port, Gerrit van der
10204	Jonge Daniel	Vlissingen	Gold Coast, port unspecified	Berbice	1739	416	Swaan, Adriaan
10206	Jonge Willem	Vlissingen	Badagry/Apa	Suriname	1738	458	Tromp, Jacob
10207	Justitia	Vlissingen	Congo North	Suriname	1707	601	Marcusz, Daniel
10225	Mercurius	Vlissingen	Ardra	Curacao	1681		Turner, Ephraim
10226	Middelburg	Vlissingen	Congo North	Curacao	1694		Bot, Pieter Jansz
10237	Phenix	Vlissingen	Congo North	St. Eustatius	1723	746	Vallé, Jacob
10239	Phenix	Vlissingen	Elmina	Curacao	1729	602	Vallé, Jacob
10240	Phillipus Johannes	Vlissingen	Whydah	Suriname	1707	495	Leijm, Lodewijk van der

Fonte: montagem do autor, baseado em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>, acessado em 10 de dezembro de 2021.

Com isto, ficou provado que mesmo sem ser muito citado ocorreu um forte impacto desse porto durante o tráfico negreiro. No entanto, embora escrutinadas 100 páginas desse mesmo site, apenas 1 vez o nome do Mpinda enquanto principal lugar de aquisição dos escravizados foi mencionado. Este fato evidencia a sua (in)visibilidade nas grandes bases de dados internacionais disponíveis para a consulta.

Figura 35 - Alguns dos principais portos africanos (com destaque aos lugares de aquisição no norte de Angola, no Rio Zaire)

Identidade da viagem	Nome da embarcação	Porto onde a viagem começou* IMP	Principal lugar de aquisição de escravos* IMP	Principal local de desembarque de escravos IMP	Ano chegou com escravos IMP	Escravos chegaram ao 1º porto	Nome do capitão
900140	Providência		Africa, port unspecified		1831		
900138	Sete de Março	Brazil, port unspecified	Africa, port unspecified	Rio de Janeiro	1830		
900137	Lucônia	Southeast Brazil, port unspecified	Africa, port unspecified	Rio de Janeiro	1830		
900136	Lourenço Marques	Southeast Brazil, port unspecified	Lourenco Marques	Rio de Janeiro	1830		Sales, Carlos Adriano de
900135	Delfim	Lisbon	Quillmane		1820		Almeida, Joaquim Francisco de
900134	Ânimo Grande		Sofala		1830		Carvalho, Antônio de Vasconcelos
900133	Barca	Rio de Janeiro	Quillmane	Rio de Janeiro	1828		
900132	Zeferina	Bahia, port unspecified	Malembo	Bahia, port unspecified	1827		Rosa, José da (Jr)
900131	Triunfo	Rio de Janeiro	Cabinda	Rio de Janeiro	1827		
900130	General Almeida	Bahia, port unspecified	Costa da Mina	Bahia, port unspecified	1827		
900129	Gaivota	Rio de Janeiro	Rio Zaire	Rio de Janeiro	1827		
900128	Flor do Mar	Rio de Janeiro	Luanda	Rio de Janeiro	1827		
900127	Atrevido	Rio de Janeiro	Cabinda	Rio de Janeiro	1827		
900126	Amazona	Rio de Janeiro	Ambriz	Rio de Janeiro	1827		
900125	Lucrecia	Rio de Janeiro	Ambriz	Rio de Janeiro	1826		

Fonte: Montagem do autor baseado em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>, acessado em 10 de dezembro de 2021.

Das poucas referências sobre o Porto do Mpinda a que tivemos acesso em uma das maiores bases de dados sobre o tráfico de pessoas negras escravizadas, trouxe-nos por exemplo, algumas características do tipo de embarcações usadas, seu país de origem assim como todo o itinerário a ser percorrido. Concomitantemente, ainda, a identidade da Viagem (10169), nome da embarcação (Griffioen), proprietário (West-Indische Compagnie Brouwer, [...]), Bandeira (Holanda¹⁵⁰), bem como o destino dos escravizados nas Américas, precisamente em Suriname, 1675. Esta viagem teria começado em Vlissinger em 13 de agosto de 1674 contando com seu primeiro e principal lugar de aquisição o Porto do Mpinda, tendo chegado com os escravizados em 5 de maio de 1675. Posteriormente o mesmo navio, cujo capitão foi Christofell Lens, partiu do porto de origem em 17 de dezembro de 1675, finalizando em abril de 1676,. No total embarcaram 604 homens negros capturados e vendidos, tendo completado a viagem, ou seja, desembarcados, 550 escravizados (Vide mais dados em **Anexo T**).

Não faremos uma análise pormenorizada sobre a nossa busca e a base de dados por demandarem muito tempo e por não se constituir o objeto fundamental das nossas

¹⁵⁰ Na verdade, fica aqui expressa a comprovação da presença e do domínio dos holandeses em um determinado período do tráfico negreiro nas regiões do Porto do Mpinda e arredores.

análises. Um contraste verificado é que na segunda busca, na parte inferior da imagem (FIG 35), já não encontramos o nome Mpinda, mas uma referência ao Rio Zaire o que nos faz, hipoteticamente, deduzir tratar-se da mesma região do Soyo/Zaire que abarca a nossa pesquisa.

No documento anterior, bem como o que constatamos nas diversas referências e documentos, é que raramente encontram-se expressos os nomes desses lugares. O que denota, por lapso ou desconhecimento dos lugares, uma falta de precisão e demarcação dos vários portos, clandestinos ou não. Assim quando se refere que “fazem-no com maior frequência no norte de Luanda, ou seja, do Zaire ao Loango” querem, simplesmente, demonstrar a existência do “[...] comércio nos portos de Ambriz, Zaire, Cabinda e Loango, [...] um Bringue que está no Zaire [...] (LUÍS, 2021, p. 90).

Aliado a vários outros constrangimentos, o reino de Portugal sentiu-se obrigado, para proteger seus domínios territoriais, a demonstrar sua autoridade e sua (re)organização para, em 1648, expulsar os “estrangeiros dos portos do Zaire, Cabinda e Loango, que ali se haviam estabelecidos durante o domínio holandês” (LUÍS, 2021, p. 94). Porém

[...]. Os ingleses contestaram a soberania portuguesa sobre o Ambriz e, especialmente, sobre a foz do rio Zaire, incluindo Cabinda, na sua margem norte. [...]. O território angolano dividia-se em dois reinos: o de Angola e o de Benguela. O de Angola estendia-se do Kwanza ao Ambriz, para lá do qual havia terras até Cabinda, sobre as quais Portugal mantinha direitos históricos (LUÍS, 2021, p. 96).

Ainda assim, e mesmo com a contestação dos ingleses, os portugueses foram além das suas pretensões e mais audazes, a ponto de

[...], nos portos mais a norte -, no Kongo, desde cedo os portugueses criaram um sistema comercial que, por um lado, enfraqueceu o poder do rei local e, por outro, despertou um interesse dos súbditos do reino, invadindo a procura do melhor recurso da época no interior das províncias do Reino do Kongo (LUÍS, 2021, p. 100-101).

Com a desestabilização das chefaturas e comunidades locais, [...] os portugueses reexportavam [...], independentemente da proveniência diversa do marfim, comprado das regiões próximas ao reino de Angola, isto é, dos portos ao norte de Luanda - Kongo, Kakongo, Ngoyo, Loango - pois muito do mesmo era produzido no sertão benguelense (LUÍS, 2021, p. 104). Isto foi consolidando a região do Zaire, e particularmente do porto de Mpinda, como uma zona de comércio e também de facilidade para se escoar os produtos trazidos do interior do continente africano.

3.3.2.5 Soyo como berço do cristianismo e as expedições cristãs: a construção e o florir da Missão de Santo Antônio do Mpinda

Há uma certa literatura que apresenta a segunda viagem de Diogo Cão ao Soyo, acompanhado por missionários e sacerdotes, como sendo o grande demarcador do início da evangelização do reino do Kongo:

Não há concordância entre os vários autores sobre as particularidades desta segunda viagem de Diogo Cão. [...]. Parece fora de dúvida que foi acompanhado por alguns ministros do Evangelho, entre outros, os três religiosos dominicanos [...] (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 235).

Do outro lado, fala-se da existência de uma terceira viagem:

Aqueles que atribuem a Diogo Cão uma terceira expedição ao Kongo afirmam que ele levou para aquelas regiões uns frades da Ordem da observância de S. Francisco, verdadeiros frades menores pela professada pobreza e desapego dos bens terrenos, mas não inferiores a quaisquer outros pelo zelo da conversão das almas (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 235).

Ao prosseguir, o autor começa por assinalar de forma magistral os ímpetus gananciosos de exploradores travestidos de boa intenção evangelizadora de que tudo se apossam como os únicos mercedores de créditos históricos:

Os nossos missionários, aquando da sua chegada, em 1645, julgaram que esta capela tivesse sido edificada pelo primeiro padre que trouxe a estas regiões o santo Estandarte da Fé, sendo esta, também, a tradição constante dos naturais. Portanto, poderia calcular-se que a dita capela tenha sido erigida pelo ano de 1482 (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17).

E assim, vai se realizando a institucionalização do cristianismo, de tal modo que “entraram no Kongo doze frades franciscanos” considerados, no entanto, como “verdadeiros observantes, animados pelo ardente desejo de ganhar para a Sua Divina Majestade aqueles reinos” (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 236). Contudo, “o cristianismo em Angola teve, contudo, o seu alfobre no reino do Kongo, no reinado de D. Garcia V que, em carta datada de 9 de janeiro de 1814, revela a ligação dessa parceria” (LUÍS, 2021, p. 101). E, sendo assim, completa Cavazzi de Montecúccolo (1965): “Sonho, portanto, é a primeira terra que pisaram aqueles religiosos franciscanos” ficando, por isso, o registro que “Ndom Malele Kya Nsi é, de todo modo, o primeiro conde do Sonho e o primeiro chefe católico da história solongo, chamando-se D. Manuel” (ABRANCHES, 1991, p. 49):

O Mani-Sonho, ou chefe do Sonho, foi o primeiro a colher o fruto daquela pregação. Pela Páscoa, que estava próxima, lavou-se ele com a água do batismo e estimulou com o seu exemplo os vassallos a ressuscitarem eles também da idolatria para o culto do verdadeiro Deus. Tomou o nome de D. Manuel, tão

familiar entre os príncipes de Portugal, e um dos seus filhos quis chamar-se D. António, enquanto o primogênito aguardou outra oportunidade, isto é, o batismo do rei do Kongo, para honrar melhor a função (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 236).

Estes atos e ações levados a cabo por missionários franciscanos marcam o estabelecimento das ações missionárias nas terras do conde do Soyo:

Na capital, chamada também Sonho, a piedade dos fiéis erigiu várias igrejas, três das quais muito veneradas: uma dedicada a Nossa Senhora, dentro dos muros da corte; outra fora, na qual enterram os condes falecidos; a terceira, sob o orago de Santo António de Lisboa, hospício dos mesmos missionários. Além destas, há muitas outras espalhadas por todo o condado, nas várias aldeias onde há sobas ou feudatários (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 17).

Curioso, mas interessante, é vermos a cronologia dos fatos e as epopeias dos missionários católicos sobre as terras do mani Soyo, informados por Cavazzi de Montecúccolo (1965, p. 352). Em dado momento escreve este autor e também missionário, que foi em 20 de maio de 1645, a 1ª expedição vista das praias africanas. E, a 25 de maio de 1645, esta mesma 1ª expedição chega à Ponta do Padrão e para 2 dias depois, isto é 27 de maio de 1645, para desembarcarem em Pinda o padre Januário de Nola e o padre Boaventura de Sardenha. Antes disso, afirma que a expedição fora aprovada pela Propaganda Fide e que a 4 de fevereiro de 1645 saíra a 1ª expedição do porto de Sanlúcar (Espanha), com destaque aos 5 capuchinhos autorizados pelo Núncio de Madrid a juntarem-se à 1ª expedição, isto é, a 24 de abril de 1644, sendo os padres Boaventura de Sardenha, João de Santiago, José de Antequera, Ângelo de Valência e o frei Jerónimo de Lá Puebla. Para em 28 de maio de 1645, desembarcarem todos em Pinda e, a 3 de junho irem de Mpinda a Sonho.

Estes missionários marcam, assim, aquilo que fica conhecida com a primeira expedição delegada pela própria Santa Sé para a evangelização e propagação da fé católica no reino do Kongo a partir do Soyo. Assim,

a 17 de agosto, partem de Pinda para São Salvador, os padres Boaventura de Alessano, o padre João Francisco de Roma, o padre Boaventura de Sardenha e frei Jerónimo de Lá Puebla; ficam no Sonho o padre Boaventura de Sorrento, vice-perfeito, o padre Januário de Nola, o Padre Ângelo de Valência, o padre João de Santiago e frei Ângelo de Lorena (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 252).

E nestas circunstâncias foram se estendendo as ações dos missionários católicos nas terras do Mani Soyo a partir do Mpinda que viu, em 6 de março de 1648, a chegada da 2ª expedição à foz do rio Zaire, e, portanto, três dias depois, a mesma aporta a 3 léguas de Pinda, para no dia 10 de março, “desembarcarem em Pinda o padre José de

Pernambuco e um dos seus companheiros” (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 252), e:

A 12 de março, os membros da 2ª expedição chegam a Sonho. São os padres Dionísio de Placência, Carlos de Taggia, Gabriel de Valença, António de Teruel, António Maria de Monteprandone, Serafim de Cartona, Jerónimo de Montesinhos, José de Pernambuco, Francisco de Veas, João Maria de Paiva e Boaventura de Corella, frei Humilde de San Felice, frei Francisco de Licodia e frei Félix de Vilar (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 252).

Além destas duas expedições, o autor faz menção a uma terceira e quarta expedições que os levava até São Salvador e, posteriormente para Luanda, e nisso escreve:

[...]. Retomando o fio da história, direi que o padre perfeito e os outros missionários, confiados naquele bom início do seu apostolado, decidiram visitar as províncias interiores, conforme as ordens de Roma. Mas, considerando-se poucos de mais para um reino tão extenso, decidiram que dois deles, aproveitando o mesmo barco que voltava para a Europa, iriam a Roma informar a Sagrada Congregação da Propaganda Fide sobre o que acontecera até à data e pedir novos missionários (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, p. 282).

Estes testemunhos e outras ações missionárias originaram o que hoje é conhecido como a Missão Católica de Santo Antônio do Mpinda e sobre o qual os pesquisadores locais destacaram:

[...] os mais nos informaram que a Santa Maria, foi transportada para a povoação do Mpinda na área de Vela-kya-Mpangala (área de amendoim), localizada na zona periférica do município do Soyo. A principal referência deste local é o fato de estar limpa a área que dá entrada ao Vela-kya-Mpangala, estando o caminho que dá ao pequeno abrigo coberto de capim (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p. 17).

E, desta forma essas terras foram sendo tomadas e a localidade do Mpinda passou a ser uma referência para a expansão do cristianismo católico no Soyo:

A antiga região do Mpinda (Santo Antônio do Zaire – Soyo) cujo chefe foi o primeiro a receber o batismo aquando da missão de 1491, é evangelizada, desde há mais de um século pelos que em 1885 se fixaram junto a vila de Santo Antônio do Zaire, se transferiram mais tarde para o Lunuango, a cerca de 50 quilômetros ao sul, e voltaram ao Mpinda, quando a missão foi chefiada aos missionários espiritanos (ELISA, GOMES, ADELINA & VEMBA, 2010, p.19; ADELINA, 2012, p. 57).

Entre os vários testemunhos da ação missionário na região e aldeia do Mpinda, encontram-se as missões construídas e edificadas para que os convertidos se possam congregar e assim professar a sua fé católica.

Figura 36 - Igreja da Missão Católica do Mpinda



Breve história: Igreja construída pelos Padres Espiritanos em 1930, considerado o local que marcou o início da evangelização, mais tarde, foi integrado ao processo Baptismo de vários escravos que partiram na Rota da Escravatura do Porto do Mpinda.

Fonte: ZAIRE (s/d, p. 9)

Uma das razões que explica terem sido erigidas missões e igrejas junto aos portos de embarque dos escravizados prende-se à justificativa encontrada no catálogo:

A escravidão foi tendo várias explicações. Uma delas, que tem uma fundamentação religioso-moral, colocava a raiz da escravidão numa maldição divina a que os negros africanos estavam condenados. Esta constitui a principal justificação ideológica da escravatura e do tráfico de ‘escravos’, considerados instrumentos para a salvação, sendo o batismo o primeiro passo do processo (MILCULT, 2014, p. 37).

Outrossim, importa dizer que:

No início do século XVII, tornou-se habitual para os **‘escravos’ de África serem batizados antes da sua partida de solo africano**. Esta exigência foi colocada inicialmente pelo rei Filipe II de Espanha (II de Portugal) em 1607 e confirmada em 1619. Os ‘escravos’, em regra, não recebiam qualquer tipo de instrução ou informação antes desta cerimónia, e muitos deles, senão mesmo a maioria, não tinha qualquer indicação anterior relativa à existência deste Deus Cristão. No século XVIII, **os portugueses acabaram mesmo por proibir o embarque de qualquer ‘escravo’ que não tivesse sido batizado** (MINCULT, 2014, p. 42). (Grifos nossos)

Através das ações e apelos dos missionários se tornou compulsiva e obrigatória os batismos de pessoas negras capturadas para serem escravizadas e, também, dos diversos povos que co-habitam com os europeus nas terras africanas. Deste modo, isso permitiu uma visibilidade que tornou “florescente a sua cristandade que conta com a

assistência das irmãs de S. José de Cluny de 1936. A igreja do Mpinda, benzida em 1942, é um monumento digno de recordar a primeira evangelização iniciada há quinhentos anos” (ELISA *et al*, 2010, p. 19). E assim se pode dizer que a igreja, ou seja, a paróquia de Santo Antônio do Sonho, foi criada numa região onde há notícia de terem existido dezoito igrejas. Conquistada em 1680, foi criada uma circunscrição em 1877, a evangelização e a missão¹⁵¹ moderna começou em 1885, com a congregação de São José de Cluny, na Missão Católica do Zaire (Mpinda) (FERNANDES, 2002, s/p.).

Figura 37 - Igreja da Missão Católica de Santo Antônio do Mpinda (devidamente remodelada)

Imagem: Vista lateral da Igreja



Imagem: Vista Frontal Igreja



Fonte: Vistocadecima, disponível em: <http://vistocadecima.blogspot.com/2010/06/soyo-um-pouco-de-historia.html>, acessado aos 26 de novembro de 2021

Fonte: O Apostolado, disponível em: <http://apostoladoangola.com/missao-recebe-visita-pastoral/>, acessado aos 26 de novembro de 2021

Fonte: Montagem do pesquisador, 2021

Com a instalação dos missionários, bem como a institucionalização da religião cristã no Soyo, outros seguiram pelo reino do Kongo, chegaram à província de Pemba e à cidade do Kongo, considerada a residência ou Mbanza do próprio rei, batizada por São Salvador e hoje conhecida como Mbanza Kongo difundindo, assim, o cristianismo por todo o Reino do Kongo. Ainda assim, sobre este aspecto é deveras importante notar que:

A aceitação do cristianismo não corresponde à atitude espiritual submissa do povo vencido perante o império ideológico do vencedor, mas sim à renovação exógena que se impunha a uma forma de consciência ameaçada de caducidade

¹⁵¹ O mesmo que ato ou efeito de missionar; evangelização, catequização. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/missiona%C3%A7%C3%A3o>, acessado em 11 de janeiro de 2022.

pelas transformações, às vezes subtis, da realidade econômica e social caída em decadência (ABRANCHES, 1991, p. 69).

Por isso e como diz bem o autor, “o cristianismo foi sempre uma religião sincrética, na qual o Kongo reinterpretava rituais e figuras católicas de acordo com o seu próprio sistema religioso” (ABRANCHES, 1991, p. 69).

3.3.2.5.1 Divinização versus traumatização: o culto religioso e as atividades eclesiais no lugar

Para Abranches (1991, p. 79) e conforme verificamos nos contatos que mantínhamos com os populares do município do Soyo, a vida dos habitantes funda-se em um “universo místico, vasto e complexo”. Para o autor os asolongo, em seu universo místico, foram várias vezes postos à prova, face à realidade agressiva da história do seu povo, como de resto em todo kongo, tendo vivido várias centenas de anos sob a pressão direta do mercantilismo e da respectiva expressão política-religiosa da Europa com toda sua potencial de desgaste, e por isso, estes povos criaram as suas próprias defesas. Estas são manifestadas sob múltiplas formas e aqui ressaltamos o sincretismo, que “não sendo um compromisso, servia, no entanto, para gerir o comportamento das pessoas, à luz dos interesses ancestrais e no estilo aparente dos novos interlocutores estrangeiros” (ABRANCHES, 1991, p. 79).

Uma discussão possível em relação ao Ponto do Mpinda é a mencionada por Batista (2018), porquanto o podemos considerar uma “forma silenciosa de resistência, uma vez que essas memórias colocadas à periferia foram silenciadas, porém permanecem e podem ser potenciais questionadoras das memórias oficiais quando interrogadas” (BATISTA, 2018, p. 79).

No entanto, baseando-nos no posicionamento apresentado por Selligaman-Silva (2008) consideramos que o silenciamento do Porto do Mpinda na historiografia angolana deve-se ao fato deste patrimônio representar, provavelmente, aquilo que se quer esquecer, ou seja, as memórias sobre este lugar despoleta recordações sobre horrores e dores que se evita e se quer esquecer o que ainda lateja na memória de muitos cidadãos, por também se achar que estão presentes neste lugar elementos que recordam o trauma, a dor, o desespero. Por isso, ao se considerar este sítio como mensageiro de um mal, evidencia-se aquilo que os autores chamam de trauma, sendo este “caraterizado por ser uma memória de um passado que não passa. O trauma mostra-se, portanto, como o fato psicanalítico

prototípico no concerne à sua estrutura temporal” (SELLIGMAN-SILVA, 2008, p. 69 *apud* BATISTA, 2018, p. 81). E, portanto, “elaborar uma narrativa de algo inenarrável torna-se um desafio, no sentido de construir um discurso que aproxime o espectador do sofrimento individual, ainda que não seja possível exprimir este tipo de experiência com exatidão” (BATISTA, 2018, p. 81).

O porto do Mpinda e sua historicidade são de importante relevo para nos fazer (re)pensar o tráfico negreiro e a escravização do homem negro africano do Kongo (Angola) já que, nesse lugar, instauraram-se marcas de dor, donde emergiu a categoria de vítima, tendo em conta o “índice pelo qual se afirma a identidade dos que foram submetidos aos processos de violência, introduzindo, igualmente e com carácter antagónico uma hierarquização de memória” (CHAUMONT, 2000 *apud* FERREIRA; SERRES, 2018, p. 99). No entanto esta área, que alberga o antigo porto negreiro foi apropriada pela igreja, que aí celebra suas festividades, obtendo maior protagonismo para a liturgia católica local pois aí se oficiou a primeira missa dos missionários europeus no reino do kongo (MONTECÚCCOLO, 1965), assim como os primeiros batismos, negligenciando-se todo um período de horrores e de dores a que homens e mulheres foram submetidos à vontade da cristandade ocidental e do seu imperialismo mercantilista.

É imprescindível, em nossa ótica, pensarmos como um *pathosformel*, ou seja, o Porto do Mpinda como lugar de *pathos* “onde a experiência do sofrimento é exposta não para a fruição estética ou o deleite visual, mas para que seja reafirmado o princípio da não repetição, o desejo de um nunca mais (FERREIRA;SERRES, 2018, p. 102). É, porém, inolvidável que estes lugares sofram processos de musealização que os retira de seu contexto e os transforma em um bem cultural destinado a se tornar testemunho e índice de seu lugar de origem, não se transformando em “bens simbólicos” (FERREIRA e SERRES, 2018).

Chama atenção, também, o que Chuva (2017) denomina de “processo de construção de uma memória nacional” ser um exercício de “violência simbólica” (CHUVA, 2017, p. 60 porquanto se realiza, justamente, a partir do não questionamento da arbitrariedade das escolhas, representadas e reconhecidas como naturais, pelos agentes sociais envolvidos no jogo, e visando sempre uma maior adesão).

Diferente desse processo seria sua apropriação para festividades religiosas por se entender que aí se evidencia a “monumentalização da fé” tendo, como ponto de vista, a sua preservação funcionando “como contágio do sagrado e seu oposto possível: essa

sacralidade deveria ser protegida dos riscos de contágio do profano” (CHUVA, 2017, p. 69).

3.3.2.5.2 O (In)dizível no patrimônio Porto do Mpinda: dor e sensibilidade

Os acontecimentos humanos são variáveis e podem mudar num instante a maior alegria em tragédia (CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, 1965, 57).

A epígrafe nos leva a prestar uma atenção especial ao Porto do Mpinda, no sentido de que este seria uma representação de memórias de ações que nunca mais se deveriam esquecer. Porém, nas escritas coloniais e herdadas no período pós-independência lhe foi atribuído os sentidos, de porto comercial e de entrada dos missionários para o evangelho, retirando outros elementos subjacentes e impregnados na memória da sua existência ao longo dos séculos.

O tráfico de negros é uma questão sensível tanto para os africanos como para os europeus, organizadores e beneficiários do comércio triangular. Por razões evidentes, depois de um século e meio dos acontecimentos, o tema manteve-se tabu na Europa (NIANE, 2010, p. 329).

Ao se manter como tabu na Europa, também se estendeu às suas colônias em África, e em Angola em particular e, como consequência, lugares como o Porto do Mpinda, foram reduzidos e silenciadas como lugares onde se havia praticado a barbárie ocidental. Só por isso “[...] compreende-se que este comércio dos escravizados” cujas “consequências rejeitam desde a sua abolição, não tenha atraído muito os investigadores. Assim, uma cobertura de chumbo cobre a questão e um muro de silêncio ergue-se para esconder esta parte da História” (NIANE, 2010, p. 329-330).

Ademais, o porto do Mpinda deve, também, ser considerado como um patrimônio sensível, isto é, um lugar que tenha sido afetado por uma tragédia sendo, ainda, um lugar onde estão presentes elementos que nos recordam a dor, a miséria, a vergonha. Tais lugares devem ser mantidos para que sirvam de alerta para que essas coisas não se repitam (DE LIMA, 2019), por isso Niane (2010, p. 334) escreve que “não é de todo nostalgia, mas tomada de consciência, vigilância para impedir a repetição do crime” (NIANE, 2010, p. 334). Assim, o pensador africano crava a necessidade de se considerar o tráfico desumano perpetrado pelos colonizadores europeus em África como um crime contra a humanidade, tendo em conta que, citando o historiador francês Michel Deveau (1994), “a história do tráfico foi oculta, ainda o é nos dias de hoje” (NIANE, 2010, p. 330).

Enfim, podemos dizer, “apesar de agora vazio de todos os atores de sua tragédia, este é claramente **o lugar de nossa história** (HUBERMAN, 2013, p. 117. Grifos nossos). Tal vazio é fruto de políticas nacionalistas engendradas pelo estado angolano após a independência, que esvaziou todos os sentidos destes lugares. Assumi-los como partes e lugares de nossa história é, também, uma forma de decolonizar, (re)existir, resistir e nos reinventarmos nas malhas do esquecimento a que a escrita das mãos dos que se julgam vencedores da história nos relega pois “não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo” (HALBWACKS, 2003, p. 42).

Escrever e falar sobre o Porto do Mpinda, no Soyo é, como escreve Didi-Huberman (2013, p. 120), “compreender seu valor perturbador para o nosso próprio pensamento”, embora “isso não acontece sem dor” e, como nós, reconhece, porém, que tais dores não são somente nossas, mas, “acompanham, [...], toda decisão cultural ligada à transmissão e à museificação de um acontecimento histórico de consequências - memoriais, sociais, filosóficas, políticas - consideráveis”. No entanto, Didi-Huberman (2013) nos adverte sobre a não simplificação da descrição histórica para não traírmos nossas próprias condições de existência, por querermos satisfazer ou responder a questões como “cumpre então simplificar para transmitir? Embelezar para educar? [...] temos de mentir para dizer a verdade?” (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 120). Com certeza que este não é e nem deve ser o papel a que nos foi e é reservado como historiadores.

[...] Invisíveis, anónimos, sem filiação nem descendência, os ‘escravos’ não contam. Só importam as receitas. Não há estatísticas, não há provas, não há preconceitos, não há reparações. O não dito do terror que acompanhou a deportação mais maciça e mais longa da História dos homens esteve adormecido, durante um século e meio, por baixo da mais pesada cobertura do silêncio (NIANE, 2010, p. 332).

Pois, e diferente da afirmação de Sarkozy, devemos remoer o passado, para dar-lhe um sentido mais digno nos tempos atuais, conferir dignidade a quem lhe foi retirada. Embora se diga que “a primeira década das independências foi verdadeiramente uma primavera histórica - a expressão de Alioune Diop” (NIANE, 2010, p. 339), consequentemente, vários povos nos países africanos do pós independência viram goradas muitas das suas expectativas de reconhecimento e de indenizações em torno das atrocidades que passaram, vivenciaram ou que seus ancestrais tenham passado. Portanto, somos de opinião de que não se trata de moer o passado pelo passado, mas remoer o passado pelo presente, reconhecer o passado como parte do presente.

Além disso, “não estamos senão no início do grande desabafo” (NIANE, 2010, p. 342) a partir da visibilização e do reconhecimento desses lugares que se fazem presentes como enunciados de direitos humanos de modo que “o sítio de memória sensível” não é apenas um local com o peso histórico do sofrimento como, também, um lugar no qual se podem perceber as formas de superação dessas tragédias, dessas violências. No sentido conceitual, ele não só rememora a dor como também celebra a resistência, a sobrevivência e a afirmação” (UNESCO, 2019, s/p.). Um exemplo digno de registro e que se pode comparar ao Porto do Mpinda, ocorreu muito recentemente,:

Localizado no centro do Rio de Janeiro, o Cais do Valongo foi reconhecido em julho de 2017 como Patrimônio Mundial pela Unesco (organização para a Educação, Ciência e Cultura da ONU), na categoria de sítio histórico sensível. Ele corresponde à antiga área portuária do Rio de Janeiro, onde o cais de pedra foi construído para o desembarque de africanos escravizados. A partir de 1811, cerca de 900 mil africanos chegaram à América do Sul pelo Cais do Valongo.

O Cais do Valongo é um exemplo de sítio histórico sensível, que desperta a memória de eventos traumáticos e dolorosos e que lida com a história de violação de direitos humanos. Portanto, materializa memórias que remetem a aspectos de dor e sobrevivência na história dos antepassados dos afrodescendentes, que hoje totalizam mais da metade da população brasileira e marcam as sociedades de outros países do continente americano” (UNESCO, 2019).

Parece-nos nítido que, no caso da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda, ter-se conferido prevalência ao bem patrimonial que representa a religiosidade, significa que “foi supervalorizado o aspecto religioso do período colonial - atribuindo valor artístico às manifestações de poder da Igreja Católica e à representação material da fé cristã” (CHUVA, 2017, p. 223) embora, no caso, não se trate de nenhuma obra arquitetônica, mas pelo valor simbólico que a cruz da fé representa no processo da evangelização do Soyo. Se, por um lado, foi valorizado o aspecto religioso da área histórico-cultural do Porto do Mpinda (FIG. 21), em nenhum momento foram citados, tal como não constam da placa, os lugares do porto propriamente dito, ou seja, a área de desembarque dos europeus, missionários, comerciantes e traficantes, e o lugar de concentração de cativos negros/as que depois eram encaminhados para o embarque rumo às Américas.

Figura 38 - Placa/tabuleiro que demarca e lista os lugares e sítios da área Histórico Cultural do Mpinda



Fonte: Créditos do pesquisador, abril de 2019.

Podemos ver, a partir desta imagem, que o próprio Estado angolano, “a partir de sua ossatura material, promovia também a monumentalização da fé, impingindo uma nova ordem de sacralidade ao imóvel”, conforme bem evidencia Chuva (2017, p. 223). Sem dúvida, essa seria uma evidente descontextualização, em parte, do objeto material, bem como do simbólico sem, contudo, extraí-lo do seu espaço físico de origem - tornando-o semióforo em função da perda de seu valor e aquisição de um valor de troca novo.

Concordo, em parte, com a ideia, desde que sob o mesmo objeto e local se faça transparecer a dualidade de valor que apresentam para a comunidade local, não dando primazia somente ao aspecto religioso. Pois se assim ocorre, se invisibiliza e se expurga do reconhecimento estatizado a importância e o impacto econômico e comercial que o Porto do Mpinda desempenhara na época do tráfico negreiro desumano. O que negligencia, também, a presença da dor, representada e vivificada neste mesmo local. Assim, tanto a ponta de Padrão quanto o Porto do Mpinda representam uma multiplicidade patrimonial, cuja compreensão permitirá salvaguardar um patrimônio cultural formado pelo material, imaterial e natural (FERREIRA, 2015, p. 64).

3.4 Uma visão sobre o entorno dos sítios e lugares histórico-culturais do Soyo (a Ponta do padrão e o Porto do Mpinda)

A realização da nossa pesquisa de campo e as visitas aos locais histórico-culturais da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda, fizeram com que repensássemos as políticas usadas para a proteção desses bens e a qualificação do seu entorno,¹⁵² entendendo que esta questão está muito ligada à visibilidade e à percepção dos monumentos e, também, a partir daquilo que se concebe, de acordo a alínea b do n.º 1 do art.º 6 da Lei n.º 14/05, como conjunto

agrupamentos arquitetônicos urbanos ou rurais de suficiente coesão, de modo a poderem ser delimitados geograficamente e notáveis, simultaneamente, pela sua unidade ou integração na paisagem e pelo seu interesse histórico, arqueológico, artístico, científico ou social (ANGOLA, 2005, p. 2479)

Ainda, e por força dessa mesma Lei n.º 14/05, de 7 de outubro **foi** estatuído, em seu artigo 19º, como Zona Especial de Proteção, que conjuga em suas disposições a Lei do ordenamento do Território e Urbanismo, como se vê no número 2 do presente artigo:

2. Deve ser fixada uma zona especial de proteção, nos termos da Lei n.º 03/04 de junho – Lei do ordenamento do território e do Urbanismo, ouvidos os governos provinciais e nela podendo incluir-se uma zona de edificação proibida, em todos os casos, salvo naqueles cujos enquadramentos fica perfeitamente salvaguardado com a zona de proteção tipo (ANGOLA, 2005, p. 2481).

Aliada ao que em Angola se institui e se apoiando na carta de Atenas de 1931, John (2015) afirma a necessidade de preservação do caráter e da fisionomia, especialmente da vizinhança dos monumentos antigos, “cuja proximidade deve ser objeto de cuidados especiais” (p. 158). Aspectos como esses não foram observados durante as visitas que efetuamos na Ponta de Padrão, tendo encontrado o lugar abandonado, limitado aos cuidados da comunidade de pescadores e autoridades tradicionais que reclamam não terem poder e meios para a sua manutenção e cuidado, contrariando o disposto da Carta de Veneza, de 1964, que afirma “a importância do meio no qual está o monumento para que a conservação seja garantida” (JOHN, 2015). Na Ponta de Padrão verificam-se outras atividades, muitas de impacto ambiental e de proteção de algumas espécies marinhas, caso das tartarugas, em um local próximo ao monumento do Padrão de São Jorge.

¹⁵² Definida como área de vizinhança dos bens tombados, ou ainda, se pode entender como a vizinhança da coisa tombada ou, fisicamente, o lugar geométrico dos pontos de uma paisagem que, potencialmente, se interpõem nos visuais a partir de ou sobre o monumento (JOHN, 2015, p. 157).

Figura 39 - Caminhando com as autoridades tradicionais e o guia/interlocutor na área do entorno ao Padrão de São Jorge



Fonte: Créditos do pesquisador, abril de 2019.

Aceita-se como importante que a delimitação do entorno no âmbito da preservação do patrimônio é importante para garantir que as transformações ocorridas no ambiente dos bens tombados não prejudiquem a integridade dos mesmos. E que se o bem tombado isoladamente pode estar sujeito a riscos desnecessários o melhor é preservar também o sítio histórico (JOHN, 2015, p. 159). E, continuando, no item 3 do artigo 19º acima citado, pode-se ler: “enquanto não for fixada uma zona especial de proteção os imóveis classificados devem **beneficiar de uma zona de proteção de 50m**, contados a partir dos limites exteriores do imóvel.”(Grifos nossos). Quando se tem em conta as margens ou as zonas limítrofes dos bens patrimoniais, fica clara a necessidade de requalificar e proteger o seu entorno (JOHN, 2015, p. 162). Ao se chegar à Ponta de Padrão e ao Porto do Mpinda, vê-se o quanto se tornaram intransitáveis as vias de acesso a esses sítios histórico-culturais (FIG. 24). Com base no conceito de visibilidade, impõem-se maior cuidado e limpeza sobre a vegetação que invade esses bens culturais e que prejudicam a ambiência dos mesmos (JOHN,2015, p. 163).

Figura 40 - O Entorno ao Padrão de São Jorge, na ilha de Mwa Nkukuto



Fonte: Créditos do pesquisador, abril de 2019.

Notamos que as modificações resultam da diminuição de atenção e da pouca importância que se tem dado ao patrimônio e à falta de organismos e mesmo de curadores de base tradicional que possam velar pelos bens culturais. Pois aqui se vai além das atribuições conferidas pelo Estatuto Orgânico do INPC (Lei nº 205/15, de 29 de outubro) onde, no seu artigo 6,º se lhes atribui a responsabilidade de:

- g) Propor ao Ministério da Cultura e aos órgãos da Administração Local competentes, a fixação dos limites da zona de proteção especial dos bens classificados, de acordo com a legislação em vigor;
- h) Elaborar planos especiais de proteção dos sítios, monumentos e estações arqueológicas de maior importância, que corram perigo de destruição e a respetiva lista indicativa (ANGOLA, 2015, p. 3819)

Preocupou-nos, também, que a invisibilidade dos bens devido a invasões de elementos estranhos aos mesmos possui, muitas vezes, um caráter de conflito, prejudicando a qualidade visual da paisagem do entorno. Por isso é importante segundo o artigo 21 da Lei n.14/05, estabelecer-se algumas interdições às zonas de proteção:

As zonas de proteção dos imóveis classificados [...] são servidões administrativas, nas quais não podem ser autorizadas pelas administrações ou outras entidades alienações ou quaisquer obras de demolição, instalação, construção, reconstrução, criação ou transformação de zonas verdes, bem como qualquer movimento de terras ou dragagens, nem alteração ou diferente utilização contrária à traça originária, sem prévia autorização do Ministério de tutela (ANGOLA, 2005, p. 2482).

Necessário, desta maneira, criar políticas locais de fruição e acesso a estes lugares e sítios histórico-culturais sem, no entanto, provocar o congelamento dessas áreas de vizinhança impedindo modificações que ocorram e adequações compatíveis com o meio, para assegurar a preservação dos bens públicos protegidos (JOHN, 2015, p. 165) e para potencializar os seus significados, como nos aponta John (2015, p. 172), como “aspectos simbólicos do ambiente,” o que está reforçado no art.º 19 da lei já referenciada.

Por isso, quanto mais uso se fizer de um bem e de se permitir o acesso a ele, mais visíveis se tornam na vida das pessoas e mais se protege a sua a imageabilidade¹⁵³, do contrário, locais sem uso tendem a ter pouco significado aos indivíduos, ou seja, o uso é a forma pela qual o homem se apropria do ambiente, identificando-se com ele (JOHN, 2015, p. 175).

Em suma, podemos dizer que, tanto no estudo de campo realizado na ilha da Ponta do Padrão quanto no povoado do Mpinda, sobre o Padrão de São Jorge e do Porto do Mpinda respectivamente, constatamos serem sítios patrimoniais que albergam um meio ambiente (patrimônio natural), uma produção intelectual humana armazenada ao longo da história (patrimônio cultural) e bens culturais resultantes do processo de sobrevivência humana (patrimônio misto), conforme elenca Pelegrini (2009, p. 25). Enfatizamos, desde já, a existência de sítios naturais, constituídos por formações físicas, biológicas, ou geológicas excepcionais, habitats animais, vegetações ameaçadas e áreas que tenham valor científico, histórico e estético, ainda por se explorar.

3.5 Divindades, mitos, cosmogonias/cosmogramas: aproximações e crenças sobre o patrimônio entre os asolongo

Apontamos aqui, de forma muito sucinta, alguns elementos que unem a Ponta do Padrão ao Porto do Mpinda, que além da necessidade econômica e exploratória europeia, prendem-se na comunhão espiritual manifesta na cosmogonia dos asolongo, pois, nestes dois lugares existem santuários e/ou lugares de cultos ancestrais dedicados a Santa Maria, descritos como Tambi-kya-madya e Malu-ma-Madya. E em ambos os lugares, há sempre a presença da cruz crista. Mais ainda, é interessante perceber como

¹⁵³ Consideramos como o poder que determinado bem ou obra possui ao se legitimar por sua visão clara e se fazer presente com uma identidade e um significado próprio e que lhe é peculiar.

essa crença está atrelada à vida dos povos asolongo e à toda sua relação com o mundo e com o universo.

[...] Fica evidente que o insucesso da negociação com o Mani Congo e as elites conguesas ocorreu pelo fato dos missionários e membros da Igreja europeia terem falhado ao enxergar a relação dos congolezes com elementos de origem católica como algo próprio, que foi construído historicamente pela tradição conguesa. Não perceberam que atuavam em um jogo com regras pré-determinadas pela soberania conguesa e diferentes das suas (SAPÉDE, 2014, p. 33).

Apresentamos, de forma muito sucinta, o que Abranches, tendo recolhido as narrativas dos grandes mestres e senhores das terras do Soyo, denominou como “mito de Santa Maria do Soyo,” onde começa por dizer não ter encontrado consenso entre os vários informantes que o contaram. O autor observou que estes mitos cruzavam-se com o que também denomina de Mito de Diogo Cão. Por opção, escolheu adotar o que lhe pareceu bem mais organizado, conforme reproduz:

Santa Maria e Santo António foram enviados por Deus. Diogo Cão queria levá-los para Portugal. Porém, Santa maria negou-se a deixar a terra do Soyo e foi abandonada na praia.

Veio um pescador àquela praia e encontrou uma arca cravejada de jóias e muito bonita. Tentou levá-la para casa, mas era demasiado pesada e não o conseguiu. Chamou então a mulher indicando-lhe a arca.

A mulher pegou-lhe com facilidades [...] A mulher levou a arca para casa e, assim, enquanto a santa esteve com o casal, nada lhes faltava (ABRANCHES, 1991, p. 72-74).

Porém, continua o autor, quando seu povoado foi assolado por uma tremenda seca, a mulher do pescador contou a história da santa às amigas e da sorte que tinha desde o momento que levou-a para a sua casa, por isso nunca sentira o problema da seca. Não tardou, a notícia chegou ao Rei Nsamu a Nzau que ordenou o confisco da santa e, para que se evitassem males maiores, “o pescador antecipou-se a qualquer infelicidade e foi oferecer a santa ao Rei, contando-lhe a história. O Rei reuniu o povo e decidiu que quem cuidaria da mesma seria o povo Cristão” (ABRANCHES, 1991). Assim

A santa foi entregue a D. Manuel Manganga Nkisi que tinha poderes deixados pelos missionários jesuítas holandeses.

O povo decidiu construir num só dia uma capela para a Santa, que recebeu o nome de Nzo-a-Nkisi, e que ficou à guarda de D. Manuel Manganga.

Só o tenente tinha autorização para entrar na capela Nzo a Nkisi. Rezas e cerimoniais com o povo eram feitas fora da capela, onde também se faz tratamentos ao espírito (ABRANCHES, 1991, p. 74).

De outra parte, buscando outras narrativas, procurou-se mostrar que nem sempre tudo foram felicidades, como aponta o autor, e que o culto do Mvela-Kya-Soyo (Santa Maria) é muito antigo e muito perigoso, ou seja, a santa revela-se por vezes um pouco

vingativa, quando as pessoas a ofendem com seus comportamentos. Ela, a santa Maria tem, ao que parece, uma forma punitiva em que parece uma ‘sanção fácil’. E, como prova disso, escreve autor:

Quando os brancos chegaram [...] puseram uma pedra no mar.
Os nativos não sabiam de nada. Ao depararem-se com a pedra, julgaram ter sido ali deixada por Deus e batizaram-na de Pedra de Maria e em sua homenagem construíram uma capela chamada Nzo a Nkisi.
Mais tarde chegaram os missionários e puseram uma pedra no mar ao Nsaka dya Soyo. Foram a procura de água e atingiram o Pinda Ngongo (Lagoa do Pinda) chamada por isso, água dos padres.
Foi assim que, no seu percurso, encontraram a pedra deixada na praia, dentro da casa construída pelos indígenas.
Depois disso, a santa desapareceu [...] (ABRANCHES, 1991, p. 75).

É importante, porém, notar que tal como em todos os mitos fundadores, há uma mistura entre a fabulação e as crenças do lugar. Como escreve Campbell (1997, s/p), “os mitos têm sido a viva inspiração de todos os demais produtos possíveis das atividades do corpo e das mentes humanas” e se projetam através de campos livres como as regiões do desconhecido deserto, selva, fundo do mar, terra estranha, etc. E, acreditamos que desta realidade não se escapa a cosmogonia dos Asolongo. E neste sentido apontam que parte das desgraças do povo e a perda de suas bênçãos deveu-se à intromissão e a presença europeia em suas terras: “além do Nzo a Nkisi, do afortunado Padrão que até hoje nunca mais apareceu no lugar, pois se encontra na Sociedade de Geografia de Lisboa [...]”, como frisou Abranches (1991, p. 75). Assim:

O poder dos valores se encontra fundado e legitimado pela ordem dos antepassados que constitui a instância moral suprema, o fator por excelência da integração social. Em suma, todas essas sociedades encontram o seu fundamento numa ordem do passado que, contudo, lhes surge como um eterno presente (ELUNGU, 2014, p. 17).

Portanto tanto Abranches (1991) quanto Elungu (2014) apresentam uma mesma visão, isto é, esta forma de encarar o seu cotidiano, as suas crenças e valores, aliada à cosmogonia em que se situam ou são vivenciados nestes lugares de cultos onde se reverenciam os ancestrais. Tem-se o cuidado e a preservação de diferentes memórias latentes dos lugares, o que nos permite acolher a ideia de que localmente há uma atribuição simbólica que patrimonializa esses lugares, já que em “[...] todas as culturas, identificamos uma série de expressões do totemismo, do animismo, do culto dos antepassados, da magia, de uma concepção deísta do ser supremo” (ELUNGU, 2014, p. 17).

Pensamos também que a questão de criação de mitos entre os asolongo é comum ou igual a outras sociedades, quando o que na verdade ocorre é a atribuição de sentidos e significados a determinadas práticas e crenças que lhes permite definir alguns lugares e marcos de projeção para certas adorações, mesmo que entre os seus praticantes não se aborde ou fale do valor do lugar. A crença em uma espiritualidade que caracteriza um determinado lugar ou sítio foi demarcadamente presente na nossa pesquisa durante as abordagens sobre a Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda. Percebemos que estes se definem e repercutem nas memórias dos soyeneses, quando particularmente consideram que pelo porto do Mpinda representa em seu imaginário uma dualidade. De um lado, o porto é considerado como lugar que estabeleceu uma abertura para o mundo exterior – e por onde muitos dos seus familiares e parentes ancestrais foram arrastados e levados além mar; e por outro lado, o mesmo lugar, o porto do Mpinda, representou o início de uma nova realidade, a colonial e ligada a um processo de evangelização forçada que se encapuçava na ideia da “civilização”.

Outrossim, precisamos entender que traduzir a compreensão da filosofia negra, ou mesmo da filosofia tradicional bantu em conceitos filosóficos é, como reconhece Elungu (2014, p. 9), “uma tentativa de compreender toda a nossa realidade cultural” já que trata-se de compreender que nunca será total e que a correspondência entre o conceito e a realidade concebida nunca será perfeita.

Temos então, de reconhecer, tal como se observou e os manuscritos atestam estar presente sempre a água como elemento sobre a qual as mitologias locais se fundam e entrecruzam o pensamento religioso entre congueses, não fugindo a esta regra a dos asolongo:

Para curar os seus doentes, Maria precisou de uma fonte de água em que dava de beber as pessoas e esfregava no corpo destas. Esta fonte chamou-se Malukya-Madia (os pés da Maria) e a sua água tornou-se sagrada porquanto é procurada até por várias pessoas entre nacionais e estrangeiros (ELISA, GOMES, ADELINA e VEMBA, 2010, p. 18).

Esta crença permeia, aprofunda-se e se dissemina em toda a cultura Bakongo, independentemente do lugar, pois está visível no seu ciclo vital (ALTUNA, 2014), portanto “é dessa forma que a vida concreta, ao conceber-se como laço de união entre vivo e o morto, imortaliza o homem vivo ao mesmo tempo que eterniza o presente” (ELUNGU, 2014, p. 30). No entanto:

[...] a vida não apenas como causa mas também como fonte da vida está incontestavelmente no centro da nossa percepção das realidades e do conhecimento dos valores tradicionais. Essa visão central, à luz da qual

apreendemos a vida como realidade profunda e como valor supremo, está longe de fazer desaparecer outras realidades e outros valores (ELUNGU, 2014, p. 20).

Assim, disto podemos entender que “a morte, de fato, é desde logo vencida pela crença na vida após morte, crendo na sua impossibilidade enquanto realidade, como mero fenómeno natural” (ELUNGU, 2014, p. 21). Nesse entendimento, muitas vezes vemos que

Para os bantu, a morte não está associada a qualquer tipo de punição. Não representa a destruição da pessoa nem a negação da comunicação da pessoa com o resto do universo, mas uma simples passagem para o mundo dos antepassados. Tendo estes últimos uma ligação substancial aos vivos, é o grupo, ao mesmo tempo que a pessoa, que, eterno, nunca se separa deles. A ligação à vida compreende, assim, a negação da morte como realidade, bem como a pretensão afirmada, do indivíduo e do grupo, de eternidade (ELUNGU, 2014, p. 21).

Tendo o autóctone assistido à liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabar dos seus esquemas culturais já não lhe resta senão reconhecer que Deus não está do seu lado. O opressor, pelo seu carácter global e terrível de autoridade, chega a impor aos autóctones novas maneiras de ver e, de forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir¹⁵⁴ (FANON, 1980, p. 42). As ideias apresentadas por Fanon são, na verdade, realidades presentes na relação entre as divindades negro-africanas do Kongo, no Soyo e a subordinação destes ao cristianismo católico imposto pelo processo de colonização. E, vezes sem conta, vimos apologias de imposição de uma superioridade ou a intenção de se fazer crer que o rei de Portugal fosse superior ao rei do Kongo. Precisamos ainda considerar que, de forma diferente,

O branco jamais compreendeu esta substituição mágica. O Branco quer o mundo; quere-o íntegro para si sozinho. Descobre-se a si mesmo senhor predestinado deste mundo. O branco escraviza o mundo. O branco estabelece entre ele e o mundo uma relação de apropriação (ALTUNA, 2014, p. 81).

É, porém, esta forma demais vaga de pensar e de raciocinar que levou e leva até hoje a que sociedades ditas civilizadas destruam, matam o seu semelhante em nome de uma paz social ou de determinado desenvolvimento industrial e tecnológico. Porém, escreve Altuna (2014), “o negro é inicialmente otimista, alegre, acolhedor, dócil, pacífico. Luta com todas as suas forças para que ninguém estrague o dinamismo vital e o desvie introduzindo o mal no mundo” e nisso reside, também seu “desejo de eternidade tornado afirmação de imortalidade coletiva e pessoal” (ELUNGU, 2014, p. 21). Não obstante

¹⁵⁴ Veja, ainda como escreve Fanon (1980), este acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de **Assimilação** (Grifo nosso).

podemos, em certos momentos encontrar, nas descrições de autores lusitanos, algum certo reconhecimento dos valores presentes na pessoa do homem e da mulher negro/a africano/a declarando, assim, que “normalmente o africano é franco, dedicado, expansivo e amigo de conviva, embora [...] ou perante pessoas desconhecidas se mostre por vezes taciturno e reservado. É normal o respeito pelas autoridades, pelos chefes gentílicos, pelos velhos e pela família” (FELGAS, 1965, p. 53).

Neste misticismo, fácil é constatar-se que

diversos elementos católicos foram incorporados ao vocabulário do poder no Congo, tais elementos se constituíram como um dos pilares de legitimidade do Mani Congo e de outros membros das elites locais durante o período” (SAPEDE, 2014, p. 33).

Do mesmo se pode afirmar sobre certas imposições de crença onde:

A importância dos santos da religião cristã, tidos como mais poderoso do que os Nkisi tradicionais; a reorganização administrativa ao estilo da chancelaria portuguesa (atribuindo aos chefes dependentes do rei do Kongo, títulos de ducados, condados e marquesados; e sobretudo, o uso da escrita enquanto modo de comunicação e meio probatório de direitos, e, do próprio modelo de assinatura que o soberano africano deveria usar nas suas missivas (PINTO, 2006, p. 57).

É indubitável, assim, instar que há entre os kongos, diferentemente e longe das imposições marcadamente ocidentalistas, uma certa crença, até mitológica, segundo a qual o homem é composto por: 1. Corpo (nitu/nhytu), 2. Sangue (menga), 3. Alma (moyo) e 4. duplo (mfumu kutu) (ELUNGU, 2014, p. 32), ou seja:

O eu, a pessoa, aprender-se-ia assim pela sua união fundamental indistinta a tudo aquilo que o remete, de forma indistinta, para a multiplicidade sucessiva da experiência sensível. Ainda que dividida, essa pessoa é por isso plural no plano da experiência, encontrando-se ao mesmo tempo miticamente transportada para o plano da unidade e da permanência do todo que é a vida em que participa (ELUNGU, 2014, p. 34).

Nesse quesito e citando Barros (2000), Zenicola (2014, p. 92) acredita que “o corpo seja um veículo para as divindades, a dança no ritual representa um determinante elemento do processo”, de tal modo que “é por intermédio dela que acontece a corporificação da entidade; O corpo ao dançar, intermedia o mundo sagrado com o mundo profano” (ZENICOLA, 2014, p. 92). Ainda, podemos considerar que:

A cosmogonia tradicional solongo não difere muito da dos outros povos desta parte de África. [...]. De maneira geral e breve, é próprio dessa cosmogonia oculta da água (implicando o da chuva com o seu sacerdócio específico e seu sistema de pensamento), da árvore (principalmente o da Mulembeira ou Mulemba [...]) e o da pedra (ELISA *et al*, 2010, p. 18).

Não obstante, prosseguem afirmando que

Os espíritos são os Nkisi-a-Nsi e habitam preferencialmente em certas lagoas como a nascente que abastecia a Missão Católica do Mpinda [...] mas eles também costumam roçar-se pela folhagem da grande mulembeira da casa do chefe, o que é visível quando a copa da árvore se agita chamando atenção dos velhos que conversam à sombra. [...] A pedra e a árvore são também habitáculos de cargas mágicas e geradoras de mitologia. Da pedra surgiram um dia os homens brancos, ao passo que os negros tinham nascido das árvores. O culto dos antepassados [...] é talvez o mais formal da religião do Soyo (ELISA *et al*, 2010, p. 18).

Contudo e indo ao encontro das realidades míticas de manifestações tipicamente ancestrais, nas quais se assiste à intercessão ou à invocação aos antepassados, nos levem a ter em conta, como aludido antes, o elemento dança pois “dança é uma conquista, a dança das águas, a dança das Iabás fazem parte do nosso ser e do nosso querer, a dança é vida e está no nosso corpo, e as Iabás gostam que nosso corpo tenha vida” (ZENICOLA, 2014, p. 91). Assim, interiorizando o silêncio e o esquecimento dos seus próprios valores, escreve Pinto (2006):

O colonizado tenderá a reproduzir os valores do colonizador. Assume, portanto, como seus, além dos hábitos e práticas do colonizador - o vestuário, a alimentação, a língua, a instrução escolar -, a sua própria memória, com a qual se identifica. Trata-se de uma forma, ainda que ambígua, de resistir à hegemonia do colonizador. Esse mimetismo cultural, porém, acaba por nunca ser bem-sucedido no contexto de uma relação de colonização, pois o sujeito que detém o predomínio jamais reconhecerá ao outro um estatuto de igualdade (PINTO, 2006, p. 44).

E, não menos importante nessas realidades, há que se recordar um sistema que não se pode se desconectar que é o do parentesco, “entendendo-o como fato natural de gerar e ser gerado” (ELUNGU, 2014, p. 17) e, também, como fenômeno que, para todos estes povos (africanos, bakongo e solongos/soyenses) é entendido, segundo Elungu (2014), “como a realidade fundamental e o valor supremo.” Ou seja, “a sociedade assentava invariavelmente no fato de os homens descenderem uns dos outros e de se classificarem em relação aos outros, atribuindo maior valor ao descendente do que ao ascendente” (ELUNGU, 2014, p. 17).

A ascendência tem o seu valor na da estrutura e na solidificação das comunidades, portanto é sempre reservado um lugar de destaque aos que vieram antes de nós. Basta, no entanto, termos em atenção a expressão de Amadou Hampâté Bâ de que “em África, um velho que morre é uma biblioteca que arde” (NIANE, 2010, p. 339). No entanto, esse lugar de destaque dos velhos e dos mais velhos, como guardiões de memória e da sabedoria ancestral foi combatido por uma ideologia trazida pelo ocidente e pelo cristianismo ocidental, tendo chegado até sua diabolização, ou seja,

foi organizada uma verdadeira caça aos feiticeiros, aos antigos, para recolher, gravar em banda magnética, as cosmogonias, as narrações históricas, as lendas e sabedoria [...]. A arte da fala e a conservação pela memória das coisas do passado [...] (NIANE, 2010, p. 339),

tendo, como resultado, o aniquilamento de uma esfera da estrutura do pensamento e da cosmovisão negra africana. Sob esta pretensão escrevera Elungu (2014):

A história, acima de tudo, apesar das suas inovações e dos importantes contributos exteriores, não pôde modificar de forma significativa aquilo que parecia ser a estrutura fundamental das sociedades desses povos. [...], o poder político [...], permaneceu um poder baseado essencialmente nessa estrutura: o poder manteve-se clânico, tal como toda organização social (ELUNGU, 2014, p. 17).

Portanto é recorrente, neste sincretismo, a presença e o uso do nome de Maria como presença de santidade em sua conexão com os valores cristãos oriundos do ocidente. Embora esses lugares sejam anteriores à presença lusitana por essas terras, ganham destaque quando os habitantes passam a crer que de lá surgem milagres e recebem graças atribuídas não mais a uma ancestralidade, Nkisi-a-Nsi, mas agora a uma santa de nome Maria. Ainda podemos notar:

Mas é, provavelmente, o culto da chuva o mais importante determinante, porque se relaciona com a sobrevivência material das pessoas, com a fertilidade da mulher. O seu sacerdote é designado Kintumba e a sua importância é tão grande que a coroação de um novo soberano no Soyo tem de ser presidida e ministrada por ele. É também o Kintumba que faz vir a chuva através de um culto hoje sincrético, onde se reza um Pai-Nosso em kissolongo, apenas parecido com o original em português. Sobre este contexto vem justapor-se a ideologia cristã desde o século XVI (ELISA *et al*, 2010, p. 18-19).

É indiscutivelmente necessário afirmarmos que qualquer que seja a crença ou o ritual, até mesmo as mitologias no contexto africano, são asseguradas pelo uso da palavra com o qual se veicula e se permite a adesão a toda uma narrativa, crença e valores. No entanto, depreende-se que o “discurso de qualquer homem, pretende ser o discurso de todos os homens, para todos os homens” conforme elucida Elungu (2014), Assim “o mito é, por natureza, dinâmico, totalizador e absoluto; todavia, é também absoluto em virtude daquilo que narra” (ELUNGU, 2014, p. 26) e esta narrativa é assegurada pelo bom uso da palavra. Tomemos a explicação dada por Hampatê Bâ (2010, p. 170), “a tradição [...] ensina que a palavra, Kuma, é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo, Maa Ngala, criador de todas as coisas. Ela é o instrumento da criação: “aquilo que Maa Ngala diz, é”!, [...]. A partir dessa visão se percebe também que sendo Maa Ngala uma força infinita, “ninguém pode situá-lo no tempo e no espaço”, sendo “incognoscível,

incriado e infinito”. Nesta senda, acrescenta-se que o africano crê que o “tempo não é concebível sem o suporte das gerações” (ELUNGU, 2014, p. 22). E, por isso:

A vida [...], é o todo concentrado na unidade; poderíamos dizer que tudo é vida: a vida é a corrente comum a toda natureza. Nesse sentido, a natureza, não dicotômica, é a entrada num jogo apreendido como harmónico. Neste plano, pelo menos, não existe distinção entre natureza e sobrenatureza (ELUNGU, 2014, p. 23).

Portanto, e como afirma Abranches (1991, p. 79), “o universo místico dos (b)asolongo é, sem dúvida, vasto e complexo,” embora se perceba, ao adentrar nas “habilidades semânticas do Kisolongo (língua)” existir um nexo de causalidade entre suas crenças e seu mundo objetivo. Ou seja, segundo Ela (2014), muitos desses asolongo crêem que no homem, o corpo não é a antítese da alma e que o presente encarrega-se do passado e, tal como em grande parte, do futuro. Percebemos também que entre estes povos

a sociedade não assenta no conflito das classes nem da distribuição do trabalho, tudo tende à união e tudo a simboliza. A mulher, o chefe e o feiticeiro constituem igualmente figuras e símbolos de união biológica, social, espiritual e mística (ELUNGU, 2014, p. 23).

O que podemos acrescentar é que todo simbolismo e toda união que se pretende para as comunidades é estabelecida e permeada pela fala, ou seja, e tal como aponta Hampatê Bâ (2010), na tradição africana, a fala, retira do sagrado o seu poder criador e operativo e por isso “encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca” (HAMPATÊ BÂ, 2010, p. 174). Embora, no mesmo diapasão, o filósofo congolês democrático nos adverte que “tal não significa que a vida fundamentalmente unificadora não seja fonte de diversificação. Na verdade, o diverso pode não ser senão múltiplas formas de vida, em que também participamos. Se tudo é vida, então tudo é tudo (ELUNGU, 2014, p. 23). Por isso, “[...] aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus” (HAMPATÊ BA, 2010, p. 174)

Ora vejamos, como afirma Hampatê Ba (2010, p. 174), “a língua que falsifica a palavra vicia o sangue daquele que mente” pois, o sangue na visão mágico-religiosa e social das tradições africanas simboliza a força vital interior, cuja harmonia é perturbada pela mentira. E que conservar a palavra e/ou respeitá-la é valorizar as heranças herdadas dos ancestrais pela palavra, sendo esta herança ancestral fonte de poder e de congregação que se institui no apego religioso ao patrimônio transmitido.

Não é em vão que Hampatê Ba (2010, p. 181), consagra: “a palavra transmitida pela cadeia deve veicular, depois da transmissão original, uma força que a torna operante e sacramental” e deste dever de enunciar se estabelece que “[...] no começo é a vida, no fim é também a vida e por todo o lado é a vida. Tudo provém da vida e tudo se alcança na vida, incluindo o verbo e o trabalho” (ELUNGU, 2014, p. 23-24). Pois, se presume sempre que “a vida apreendida ao nível da existência pessoal é muito mais sentida, experimentada e imaginada como sendo uma materialidade (um corpo), uma força (uma ação eficaz), um laço de união que une mutuamente os seres” (ELUNGU, 2014, p. 25). Outrossim, a isto se deve porque todas nossas atividades têm um caráter essencialmente oral, não dispondo de qualquer prova escrita de uma elaboração conceitual [...] (ELUNGU, 2014, p. 24-25). É, no entanto, inegável que “a experiência da vida, a participação na vida, acontece sobretudo a nível dos ritos, dos sentimentos e das emoções, da imaginação e dos mitos” (ELUNGU, 2014, p. 25).

Contudo e corroborando este entendimento, podemos afirmar que “existe nisso uma visão interpretativa da vida [...]. Trata-se de uma interpretação eminentemente sensual, imaginária e mítica” (ELUNGU, 2014, p. 25), pois que

O homem negro tradicional também fez a sua própria representação de si mesmo e da sociedade; desenvolveu uma cosmogonia. Sobre a sua origem, conseguiu chegar, questionando-se sobre a fonte da vida, à noção do Ser Supremo; uma noção de Deus, mais do que de Criador.

O mito é terapêutico ou não o é [...]

O mito transcende o espaço, pois é o ponto mais avançado da vida - a vida sensível, sentimental, ativa e imaginativa que alcançando o nível interpretativo de qualquer homem, une, através do verbo narrado ou do rito que narra o verbo (o mito), o homem a si mesmo, aos outros homens, à sociedade enquanto união vital (através da vida que se gera) dos vivos e dos vivos invisíveis (os mortos), ao Cosmo, a Deus (ELUNGU, 2014, p. 26).

Necessário anuir nos mesmos termos que:

O homem negro tradicional experimenta a vida como a união contínua do corpo e dos sentidos, das emoções e dos sentimentos, dos pensamentos e da imaginação, e, enquanto marca concreta de união, experimenta a vida como um ser cósmico através do qual, fundamentalmente, não existem limitações do espaço ou existem apenas num plano abstrato do corpo só, do pensamento isolado ou mesmo da imaginação que funcionaria no vazio, sem o apoio constante do corpo, dos sentidos e dos sentimentos. O espaço não se define apenas pelo corpo, e tão-pouco é pensado enquanto conceito, ou mesmo imaginado independentemente do homem e da vida vivida (ELUNGU, 2014, p. 27).

Pois é nessa miríade de formas de ser e de estar no mundo e para o mundo que a espiritualidade e a cosmologia negro-africana são definidas no seu tempo de agora e mediadas pelo mito e suas crenças o faz exprimir sua existência (energia) vital Ntu/Muntu (ser humano socializado), kintu (coisas), Hantu (tempo-espaço), Kuntu (qualidades)

(CUNHA JÚNIOR, 2010; JANH, 1970), numa dinâmica em que os valores são societários e definem seu patrimônio imaterial. E como bem nos demonstra Elungu (2014, p. 29), “o mito ultrapassa o tempo da mesma forma que ultrapassa o espaço” tendo, portanto, referido a possibilidade de se pensar o mito como o que “ao invés de se inscrever no tempo, suprime o tempo e anula a duração,” o que ampara o pensamento africano numa ideia na qual “[...], o tempo não é concebível senão sustentado nas gerações.”

Para este filósofo africano da República Democrática do Congo, “a dimensão do passado é essencial e determinante para o tempo da tradição africana.” Assim se estabelece a relação profunda e necessária entre o presente e o passado. Este modo de pensamento revela, por um lado, o papel que a tradição assume na cultura africana e, por outro, o significado que é atribuído à ação (ELUNGU, 2014, p. 29).

Desta forma os objetos alvos de nossas análises podem ser concebidos e, assim, Leandro (2020, p. 106), destaca como monumentos histórico e culturais principais do Soyo: Porto do Mpinda e Porto Rico que eram, até então, portos utilizados para a exportação de escravizados e comércio na região. E a Ponta do Padrão, o local por onde os portugueses entraram pela primeira vez em Angola, em 1482, conduzidos pelo navegador Diogo Cão. O autor acrescenta, ainda, um dado curioso ao se referir ao local como sendo onde se deu o primeiro batismo cristão da Igreja Católica ao sul do Sahara. Percebemos, durante toda a problematização apresentada, que os sentidos e os significados destes bens patrimoniais não se circunscrevem apenas aos bens materiais, mas também propiciam e criam a valorização do patrimônio histórico cultural imaterial que, ressignificados cotidianamente, nos levam a conhecer as identidades e as ressonâncias sobre os quais os akwasoyo transformam em memórias suas heranças. Sobre estes sentidos e significados que, no capítulo seguinte, tendo por base a ideia da patrimonialização, visaremos problematizar.

4 A PATRIMONIALIZAÇÃO DA PONTA DO PADRÃO E DO PORTO DO MPINDA - SEUS SENTIDOS E SIGNIFICADOS ENQUANTO LUGARES DE MEMÓRIAS E DE/EM DISPUTAS¹⁵⁵

Logo, nunca poderemos dizer: não há nada para ver, não há mais nada para ver, para saber desconfiar do que vemos, devemos saber mais, ver, apesar de tudo. Apesar da destruição, da supressão de todas as coisas. Convém saber olhar como um arqueólogo. E é através de um olhar desse tipo - de uma interrogação desse tipo - que vemos as que as coisas começam a nos olhar a partir de seus espaços soterrados e tempos esboroados (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 127).

A reflexão assente na epígrafe nos impõe prestarmos atenção que as coisas têm uma razão de ser e uma explicação sobre a razão de estarem presentes em nossa própria história e das nossas comunidades, pois não são simples bens ou espaços soterrados mas é pelo nosso olhar e das nossas interrogações que lhes é dado um novo timbre reservado para se pensar a patrimonialização e os diferentes sentidos e significados que eles tomam a partir de um olhar sobre a Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda como lugares de memória e de disputas. Também precisamos pensar a partir de quais memórias e de quais lugares são realizadas as disputas da narrativa, buscando entender as (in)visibilidades do tear historiográfico a partir de uma matriz do poder que define quais narrativas importam para o Estado-nação e quais patrimônios devem e podem ser mantidos.

Nossa abordagem tende, neste sentido, a tensionar a patrimonialização por entendermos que sua efetivação vai além do alcance jurídico-legal, ou por estar muito além das rotinas cotidianas ou por se fixar somente no que a legislação protege e absorve. Podemos ver que realidade dos objetos do nosso estudo se dissociam das práticas institucionais, em alguns casos, e entre estas e as etnicidades que poderiam contribuir para a afirmação da territorialidade patrimonial e o reforçar de sentimentos de pertença na Angola pós-independência, mesmo e apesar de um alerta plasmado em um documento de grande importância histórica como o Decreto n.º 80/78 que, em seu preâmbulo denuncia:

[...] a administração colonial, reforçada pelas necessidades culturais do mundo capitalista, pela ganância e pelo egoísmo dos colonos, pela corrupção dos seus agentes, foi tentando dispersar a riqueza cultural criada pelo povo e a

¹⁵⁵ Pode também falar-se de Memória dividida – para descrever as narrativas conflituosas [...], entretanto, significa em geral uma divisão entre as memórias separadas de sujeitos separados. [...], a memória é dividida, dilacerada, no interior de si mesma, na consciência dupla e não conciliada de indivíduos e grupos sociais (PORTELLI, 2016, p. 170)

documentação que ilustra a verdade histórica às vezes dramáticas da nação angolana e muitas vezes severa para com a exploração de que ela foi vítima (ANGOLA, 1976, p. 797)

Neste documento histórico há uma chamada de atenção para um fato inegável do qual precisamos nos distanciar, visto que logo após a proclamação da independência nacional o novo ente, o Estado angolano, toma diante de si a responsabilidade de valorizar todas manifestações e práticas culturais das diversas nações que sob o jugo colonial foram administrativamente obrigados a coabitar no espaço geográfico que hoje se denomina Angola. Por isso, mesmo passando anos, a preocupação estava plasmada na Lei Magna de Angola, Lei de Revisão Constitucional da República de Angola, de maio de 1991, na qual se consagra, em seu artigo 7º que “será promovida e intensificada a solidariedade económica, social e cultural entre todas as regiões da República de Angola, no sentido do desenvolvimento comum de toda a Nação angolana.” Apesar desta declarada pretensão pouco se fez e, por consequência, existem práticas, manifestações culturais e diversos lugares e sítios que permanecem à margem das políticas culturais angolanas. Porém, temos de reconhecer nesse decreto a gênese legislativa cuja intenção do legislador fica bem demarcada e que será complementarmente seguida pelas demais legislações, como o caso Lei n.º 14/05 de 07 de outubro de 2005 que, em seu art. 1º, n.º 2, garante:

A política do Patrimônio Cultural integra as ações promovidas pelo Estado, Governos provinciais, administrações locais, associações e diferentes sensibilidades da sociedade civil, visando assegurar no espaço nacional a efetivação do direito à cultura e à fruição cultural nos vários domínios da vida social (ANGOLA, 2005, p. 2478)

Por isso, em seu art.3º, n.º 1 estabelece:

São reconhecidos e valorizados como bens de interesse cultural relevante as línguas nacionais, os testemunhos históricos, paleontológicos, arqueológicos, arquitetônicos, artísticos, etnográficos, biológicos, industriais, técnicos e todos documentos gráficos, fotográficos, discográficos, filmicos, iconográficos, bibliográficos, refletindo valores da memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, exemplaridade, singularidade e outros bens culturais, que pela sua natureza mereçam a tutela do Estado angolano (ANGOLA, 2005, p. 2478)

Decorrente dessas normas, em nossa análise verificamos alguns hiatos entre o espírito do legislador, a institucionalização dos entes estatais e sua ação prática no terreno e na realidade quanto ao grande e diversificado acervo histórico cultural existente em Angola, manifestado e representado por diversas nações e povos desse território nacional. Ou seja, há uma grande dificuldade das instituições afins gizarem ações conjunturais e mobilizadoras de todas as sinergias para a valorização do nosso patrimônio histórico

cultural e, também, indaga-se, muitas vezes, como se operacionalizam estes processos de patrimonialização na prática, pois pelo que nos foi possível aferir, existe uma defasagem entre o que se perspectiva em lei (teoria) e as ações no terreno (prática/exequibilidade).

Entendemos que, para o processo de desenvolvimento no século atual, é vital que as narrativas do patrimônio enfatizem as necessidades sociais e a facilitação da identidade da comunidade, devendo congregar aspectos como os de direitos humanos e distribuição de recursos, como bases para os esforços de acrescentar um valor pluralista ao patrimônio cultural (DE CASTRO, 2019, p. 41). É preciso perceber o que está em jogo e sempre esteve no contato ou confronto entre o Ocidente e a África, e em como muitos dos estereótipos legais ocidentais ainda reverberam nas legislações atuais em Angola pois, como nos diz Fanon (1980, p. 37), ao nos deixarmos manietar pela imitação dos elementos ocidentais levam-nos a assistirmos ‘à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados’. Assim,

Semelhantes tentativas ignoram voluntariamente o carácter incomparável da situação colonial. Na realidade, as nações que empreenderam uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. A guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone (FANON, 1980, p. 37)

Concordando com o alerta de Fanon (1980) fica-nos mais do que evidente e necessário na construção das políticas culturais uma ênfase para as ações mais evidenciadoras de um engajamento das instituições que valorizem as estruturas e os entes locais, as crenças e cosmogonias ancestrais dos lugares e das populações para que o que estas veneram e ressignificam tenham respaldo e sejam absorvidos pela proteção legal.

4.1 Sentidos e significados para uma base que problematize a patrimonialização

Para uma abordagem inicial recorreremos às ideias da semiótica, embora não de forma aprofundada por envolver outras variantes que ultrapassam nosso domínio e entendimento. Assim, começamos por entender que o significado está sempre atrelado a um significante (SAUSSURE, 1996, p. 81). já que o significado está obrigatoriamente correlacionado à realidade que o institui, e, portanto, também a outras espacialidades que o influenciam. Nestes termos ao pensarmos sobre a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, podemos dizer que seus significados são traduzidos na vivência das comunidades do

Soyo, mas e também pelas trocas exteriores que os influenciam, que permitem a criação de um imaginário social e cultural,¹⁵⁶ e, assim, permeabilizam o que se busca, ou seja, nada mais e nada menos do que valores.

L. L.: Há muitos. É um significado muito relevante. Por que eu digo muito relevante? Logo na minha explanação eu dizia que é o local onde identifica a chegada dos primeiros portugueses aqui em Angola (entrevistado em abril de 2020).

Em outra manifestação, apresenta-se um outro sentido que se tem sobre os bens, sítios e lugares de memória que buscamos desenvolver aqui:

M. F.: Bem, para a história, Ponta de Padrão e porto do Mpinda tem uma grande importância, no sentido que, basicamente, traduz o percurso histórico. O percurso histórico vivenciado pelos nossos ancestrais, nossos pais, avós, etcetera. Esse percurso histórico que eles viveram. Todas as situações, de dificuldades com (lomas) [...], vicissitudes que pareceram, nos ensinam muita coisa. Nos ensinam de modo que, basicamente, para Angola se firmar como se fosse uma nação, de forma geral, uma nação foi fruto de grande sacrifício, um trabalho aturado desses homens para se chegar hoje e se tornar um país autônomo. Entretanto, a partir desse sofrimento, já que se diz que a história vai nos ensinar o que passou, para depois nós organizarmos o presente, e prepararmos o futuro. Essa situação nos ajuda enquanto organização, enquanto estado, enquanto país, enquanto uma estrutura organizada, que temos que aprender a partir dos acontecimentos do passado. E aprendendo nos acontecimentos do passado nós vamos ter um futuro melhor. E, tal como se diz, a história não se apaga, mas (cola-se) [...] (entrevistado em junho de 2020).

Não muito diferente é a outra significação apresentada, ou seja, cada um dos nossos interlocutores tem uma ideia clara em sua memória sobre a significação que ele dá a estes bens patrimoniais:

A. P. M.: Ponta do Padrão e porto do Mpinda tem um grande significado histórico. Aquilo que eu disse atrás, que vamos falar da Ponta do Padrão, [...] é sempre... quando nós refletimos sobre a primeira chegada dos portugueses em Angola e na África. [...]. Agora porto do Mpinda, como disse atrás, é um lugar em que eram armazenados os escravos, mais outros produtos aqui da região, que eram levados para a América. [...]. Então, tem esse significado (entrevistado em junho de 2020).

Entendemos, a partir da expressão anterior, que se estabelece uma relação entre os sujeitos e o bem patrimonial que se manifesta na consciência que estes têm sobre aquele (bem patrimonial). E, através da pesquisa de campo foi possível compreender a dimensão de sentido que estes bens patrimoniais (Ponta do Padrão e Porto de Mpinda) têm para a história e as identidades dos *akwasoyo* por um lado e, por outro, como os

¹⁵⁶ O que nos permite a leitura de que o conceito (significado) e a imagem acústica (significante) são correspondentes, proporcionais, um irremediavelmente atrelado ao outro, numa dicotomia (CUNHA, 2008, p. 5).

asolongo (o mesmo que dizer *akwasoyo* ou *basolongo*) atribuem valores e significados a este patrimônio nas suas práticas e na sua cosmogonia. A compreensão desses termos em seu sentido literário e linguístico mostra-se, deveras complexa, porém, quando falamos de sentido, queremos expressar a ideia ou “o modo de apresentação do objeto”¹⁵⁷ e que ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada e esta referência a um objeto. Entendendo, também que o sentido nem sempre assegura a sua referência. Tomando o espírito saussuriano, podemos dizer que “o símbolo nunca é inteiramente arbitrário, ele não é vazio, pois é construído com base em uma motivação cultural” (FONSECA, 2017, p. 40)

Para a nossa compreensão, uma representação de sentido seria apreendida coletivamente. É esse entendimento que apresentamos na escrita, por considerar que a escrita da história não é linear e, portanto, a escrita da história é lenta, enquanto a dinâmica da história vivida, a experiência, é muito acelerada. Podemos, então, entender que o significado está associado ao conceito/ideia/imaterial, no sentido em que o fato precisa de sentido para se ter um significado (nível imanente-significado/nível transcendente-sentido).

M. F.: Por que digo que tenho uma ligação em função desses locais, desses monumentos e sítios? Por que todos nós, enquanto angolanos temos que nos rever, temos que nos rever nesses locais, uma vez que, sendo locais que traduzem a vida dos nossos ancestrais, aquilo que viveram, o sofrimento, vicissitudes que passaram. Então, nos serve de reflexão, de análise síntese, reflexão, e tomar certa atitude a toda a nossa vida histórica (entrevistado em junho de 2020).

São as diferentes ativações de memória que fazem com que nossos interlocutores esbocem os diversos sentidos e até significados que atribuem ao patrimônio histórico cultural do Soyo:

Dya: Estão identificando a entrada daqueles povos que viriam a usar a escravatura e o povo que era sujeitado nesse processo da escravatura. Quer dizer, são fontes mesmo muito delicados (entrevistado em julho de 2020).

A aproximação ao bem histórico cultural é visível a partir de como as pessoas se interconectam às suas histórias como povo/nação soyenses para estabelecer uma demarcação do seu lugar na história de Angola:

A. P. M.: Nós, quando eu consigo levar para lá, levamos os estudantes para algumas pesquisas e vamos investigando também algumas, algumas fontes escritas e orais a fim de ter mais conhecimento sobre o lugar. E também levar

¹⁵⁷ Conforme apresenta RODRIGUES, Fábio Della Paschoa em: O arbitrário do signo, o sentido e a referência. Disponível em: <https://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/a00001.htm>, acessado em 25 de setembro de 2019.

os alunos para... motivar os alunos para que nós possamos preservar esse lugar. Então tem um lugar que, como estamos já a falar da história do município, não tem como não nos referenciarmos da Ponta do Padrão e do porto do Mpinda. Fazem parte da nossa história passada, e temos que nos identificar com ela (entrevistado em junho de 2020).

Interessou-nos perceber nas expressões de nossos interlocutores e entrevistados o que trazem na consciência sobre possíveis significados que os bens e sítios culturais comportam e transmitem para eles e para as suas vivências, bem como sobre a preocupação de transmissão reiterada, tendo em conta que “[...] os eventos são reconhecidos como tais, e tornam-se lugares de significados, primordialmente através do trabalho de memória pessoal e pública” (PORTELLI, 2016, p. 18-19). Um exemplo bem interessante sobre os sentidos e significados é nos apresentado pela apropriação que se faz de um símbolo da cultura nacional - a estatueta comumente designada de O Pensador,¹⁵⁸ - ante o qual conformamos um alerta sobre o equívoco de (re)leitura simbólica: o simbolismo atribuído, difundido ou divulgado a nível nacional não tem a mesma conotação junto dos povos de onde supostamente é originária a estatueta, ou seja, “[...] os próprios Lunda e Tucôkwe chamavam à estatueta *Samanyonga* (ou *Kuku*) [...], tem como função simbólica a evocação dos espíritos dos antepassados”¹⁵⁹ (DE CASTRO, 2019, p. 83).

O exemplo acima é claro para a necessidade de se acautelarem as apropriações indevidas. E, não deixa de ser interessante perceber como tudo faz sentido e tudo se torna necessário na vida desses cidadãos do Soyo, quando se trata de enaltecer seu lugar na história, ou seja, apegam-se a todos os possíveis pormenores e os envolvem em sua narrativa desde “um espetáculo ou qualquer acontecimento associado à sua história, ou não, [...] exposições, concertos, peças teatrais ou representações dramáticas, desfiles ou feiras tradicionais, proporcionam valores e significados a um espaço inerte (DE CASTRO, 2019, p. 91). Portanto, “se os indivíduos são portadores de uma cultura e a sociedade e o território detentores de um património cultural, esse património, em

¹⁵⁸ Originária do espaço sociocultural Lunda, Cokwe e Luba, em Angola. Segundo o autor, o imaginário sociocultural e a carga simbólica que os Lundas Tucôkwe (pertencem à etnia Cokwe) atribuem à estatueta, considerada símbolo da cultura nacional, não correspondem à dimensão semântica e ao simbolismo do Pensador do artista francês Rodin, a quem o Ministério da Cultura de Angola foi buscar essa designação (DE CASTRO, 2019, p. 83).

¹⁵⁹ Ao desvirtuar o sentido desse nome, o Estado angolano (re)cria um novo ente e que por sua vez a obliteração do nome mata em essência a simbologia destes povos, pois a imagem (estatueta) deixa de ser o elo de ligação espiritual entre os homens do presente aos seus ancestrais...!

harmonia com o progresso económico, é a melhor base para o desenvolvimento” (DE CASTRO, 2019, p. 93).

Por isso vemos que entre os soyenses há todo um entendimento que os remete sempre à busca de um certo empoderamento e à ativação da sua história para reclamarem a necessidade de cada vez mais se lhes prestar atenção e para que não sejam colocados à margem do desenvolvimento que se almeja para Angola, assim como na construção da história que se quer deixar às novas gerações de angolanos. Cientes disso, tomam o “patrimônio cultural imaterial, enquanto fonte de identidade cultural de comunidades e nações, deve estar em conexão direta com os desígnios de desenvolvimento e *empowerment* local, numa abordagem *bottom-up* de salvaguarda desse mesmo património” (DE CASTRO, 2019, p. 93)

No entanto, e depois de termos decorrido sobre sentidos e significados e a ativação das memórias referentes aos bens Ponta do Padrão e Porto do Mpinda, adotaremos o conceito de patrimonialização ao invés de tombamento por considerá-los sinônimos, embora apropriadas em contextos diferentes. E porque para Angola é comumente usado o termo patrimonialização e não o tombamento.

Se fez necessário entendermos o processo de patrimonialização como “ato que incorpora à dimensão social o discurso da necessidade do estatuto da preservação” (BATISTA, 2018, p. 84). Com isto, o autor associa preservação e conservação que, “vinculada ao patrimônio, trata da proteção do bem de possíveis danos, com intuito não só de mantê-lo no presente, como de permitir sua existência no futuro, ou seja, preservar” (BATISTA, 2018) ou seja, não pode haver patrimonialização se não houver preservação e conservação. Uma forma que nos leva a perscrutar as ideias assentes na patrimonialização e seu impacto nas sociedades atuais está vinculada ao pensamento segundo o qual:

O que era histórico e típico era autêntico, e essa autenticidade deveria ser objetivamente perceptível. A relação entre nação e a cultura deveria assim ser caracterizada pelos atributos da originalidade e autenticidade, seguindo todavia, sempre a suposição de que a nação portadora de cultura existe naturalmente (HANDLER, 1988 *apud* CHUVA, 2017, p. 246).

Quando tratados em esferas diferentes e buscando compreender os impactos quer da Ponta do Padrão e quer do Porto de Mpinda em suas dimensões simbólicas da vida das populações do Soyo, chegamos a verificar que, em certo sentido, estes bens patrimoniais são susceptíveis de conferir às populações um sentimento de pertença e de unidade. Por outro lado, podem significar um divisor de águas que, por parte do governo angolano e de

suas políticas de classificação e patrimonialização aplicadas desde 1975, poderiam ser vistas como “intensificadoras de distinções internas” (ZACCHI, 2015, p. 127) e, portanto, passíveis de adquirirem novos sentidos de afirmações de diferenças e não de unicidade.

Preservar traços de sua cultura é também, hoje sabemos, uma demonstração de poder. Pois são os poderosos que não só conseguem preservar as marcas de sua identidade como, muitas vezes, chegam até a se apropriar de referências de outros grupos (no caso do Brasil, de índios e negros), ressemantizando-as na sua interpretação. Isso quando não recorrem simplesmente à destruição dos vestígios da cultura daqueles que desejam submeter. É do lugar da hegemonia cultural que se constroem representações de uma ‘identidade nacional’ (FONSECA, 2000, p. 87).

E nos parece que estes sítios, lugares ou monumentos históricos, a que tomo e rogo denominar patrimônio, comunicam sempre sentidos múltiplos, permanentemente produzidos e reproduzidos pelos sujeitos envolvidos e nos processos por eles vivenciados (ZACCHI, 2015, p. 127). E que sua (res)significação respresenta crença, luta e possibilidade de sempre resistir e (re)memoriar seus ancestrais (FIG. 42). É importante repensar os termos desta placa pois, por mais que passem despercebidos, confirmam uma existência e uma permanência real, quando se lê: Município do Soyo - Aqui passam os caminhos da História (MCDXC/MCDXCI).

Figura 41 - Placa que sinaliza o Entorno do Padrão como lugar dos Caminhos da História de Angola



Fonte: Créditos do pesquisador, abril de 2019.

Embora tenhamos notado falta de interesse de quem tem o dever de cuidar e proteger os bens patrimoniais, o mesmo não se pode dizer das gentes e povos locais que

demonstram “preocupação em preservar os usos que são importantes para sua identidade e sua cultura” (JOHN, 2015, p. 176). Assim, o sentido da da imagem foi expresso em vários depoimentos e até em conversas informais que tivemos durante nossa estadia na região do Soyo. Ou seja, as populações e ou populares têm noção da importância e do impacto que esses lugares têm em suas vidas e na vida de Angola no geral, assim como para o ensino da história do país. Desta maneira assentimos que “no caso dos bens patrimoniais, os atributos da coisa são considerados valores culturalmente relevantes, excepcionais” (FONSECA, 2017, p. 40), já que “os patrimônios funcionam como repertórios”, repertórios estes que preveem “uma lista de símbolos, e eventualmente fixa a equivalência entre eles e determinados significados” (FONSECA, 2017, p. 40).

Assim sendo, pela aceitação e pelo reconhecimento do que pode ser patrimônio, nutrem um sentido e também um significado que pode ser decisivo para a “coesão entre os indivíduos que compartilham afetos, sensibilidades, tradições e histórias” (PELEGRINI, 2009, p. 24), mas também são importantes já que “evidenciam diferenças culturais que podem favorecer a aceitação da diversidade como valor essencial para o convívio em sociedade.”

4.1.1 Sentidos e significados do político, social e local sobre o PHC: por que e o que patrimonializar? Qual a legalidade?

Tomamos de empréstimo a menção de Fonseca (2017, p. 33) a Vitor Hugo sobre os sentidos que se abstraem a partir de determinado bem ou patrimônio tendo em conta a relação com este estabelecida:

Não importa quais sejam os direitos de propriedade, a destruição de um prédio histórico e monumental não deve ser permitida a esses ignóbeis especuladores, cujos interesse os cega para a honra. [...] Há duas coisas num edifício: o seu uso e beleza. *Seu uso pertence ao proprietário, sua beleza a todo o mundo;* destruí-lo é, portanto, extrapolar o que é direito. (Grifos nossos)

Vitor Hugo

Diante do exposto, entendemos que os sentidos e os significados estão presentes no cotidiano de todos os que veem, sentem, relacionam-se e se entusiasmam pela beleza de um bem patrimonial. E a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda estão bem presentes nas reminiscências dos soyenses e nas ressonâncias que lhes atraí os sítios e bens culturais locais. Portanto, esta pesquisa e a escrita da respectiva tese enquadra-se no que Guillen

escreve como sendo um “olhar renovado que a história cultural trouxe para o campo da história desde a década de 1980” (GUILLEN, 2018, p. 124).

Aqui deve-se ressaltar que os sentidos e os significados dos lugares para os basolongo estão intimamente ligados à sua cosmovisão e à toponímia ou mesmo à atribuição de nomes em si. Verifica-se, no entanto, que cada pessoa, cada fenômeno, circunstância ou realidade fatural impele a atribuição de um nome e este gera um significado para quem lhe atribui. No caso em questão, em sua maior parte as significações são atribuídas “sob signo de divindades ou espíritos” (COELHO, 2010, p. 60) pensando, sempre, na ideia de um espírito protetor - como serão os casos de *Tamby-kya-Madiya* e *Malu-ma-Madya* - atribuídas a uma santa protetora, à Virgem Maria.¹⁶⁰

Constatamos assim que a questão da atribuição do nome em África se apresenta como uma raridade movente, difícil de transpor, pelo que, a sua abordagem requer não só uma boa preparação da parte do investigador, mas também, sobretudo, uma metodologia adequada capaz de transpor as dificuldades já encontradas por outros investigadores (COELHO, 2010, p. 72).

Podemos, assim, dizer que os significados criam símbolos e esses “não podem ser ordenados, inventados ou permanentemente suprimidos” (CAMPBELL, 1997, p. 3). Neste sentido o autor considera que “são em verdade, produções espontâneas da psique cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte” (CAMPBELL, 1997, p. 3), e aliado a isso, é preciso não olvidar que:

Falar de uma demanda social em termos de constituição de um patrimônio cultural da nação é bastante problemático”, não só na sociedade brasileira, mas e sobretudo na sociedade angolana onde ainda não pairam e não foram cimentadas a cultura democrática de inclusão equidade nos diversos setores da vida pública e social e, é não exergar que “ao lado da pluralidade dos contextos culturais, existem profundas desigualdades econômico-sociais, [...] (FONSECA, 2017, p. 20).

No entanto, “para a população em geral, os bens tomados costumam ser valorizados por sua antiguidade, por sua riqueza, por sua beleza” (FONSECA, 2017, p. 21). Apesar disto podemos ver que do subconsciente social emergem outras formas de valorizar o patrimônio histórico e cultural, já que estes representam “símbolos abstratos e distantes da nacionalidade”, [...], por “referir-se a valores estranhos ao imaginário da grande maioria da população” (FONSECA, 2017, p. 21). Continuando, a autora enfatiza que “o ônus de sua proteção e conservação acaba sendo considerado um fardo por mentes

¹⁶⁰ Nota-se uma questão sincrética na qual as tradições africanas se apropriam de nomes de santos europeus para a ressignificarem de acordo com a sua realidade e seu entendimento. E apresentando muitos desses elementos numa narrativa mitológica e de mito fundador que no caso dos Basolongo pode-se consultar a obra de Henrique Abranches (1991).

mais pragmáticas” (FONSECA, 2017, p. 21), e o “público - [...], em geral, vê a preservação como atividade culta, própria dos países civilizados”

No seu estudo Castro (2019) trabalha com as ideias de Choay (2015) apresentando três grandes princípios para a doutrina da conservação e do restauro do patrimônio cultural:

1. Qualquer fragmento urbano antigo deve ser integrado num plano de ordenamento local, regional territorial, que simboliza a sua relação com a vida presente
2. O conceito de monumento histórico não poderia designar um edifício singular no exterior do contexto edificado no qual se insere;
3. Os conjuntos urbanos precisam procedimentos de preservação e de restauro que respeitem a escala e a morfologia desses conjuntos (DE CASTRO, 2019, p. 59)

De acordo com o Decreto Presidencial n.º 205/15, do Estatuto Orgânico, em seu art.15 cabe ao o Departamento de Conservação e Restauro promover estudos e pesquisas relacionadas com as matérias de conservação preventiva e curativa do patrimônio cultural móvel e imóvel, bem como aplicar medidas de reparação e restauro.

Ou seja, pelo DP a responsabilidade recai sobre este departamento mas sua inação é permanentemente observável em relação aos objetos alvos da nossa pesquisa. Quer na Ponta do Padrão quer no Porto do Mpinda (ou em toda a área deficitária como histórico cultural) não se veem ações e atividades em prol da proteção, conservação ou restauro desses mesmos bens. Isso também é visível até pela falta de fiscais na área, de guias e educadores culturais e turísticos que poderiam velar e, de forma constante, trabalhariam para a manutenção regular desses lugares tidos pelas suas populações como um patrimônio.

Entre as várias atribuições do referido departamento competirá:

- a) [...]
- b) Elaborar especificações e estudos técnicos sobre trabalhos a desenvolver no domínio da conservação e restauro do patrimônio móvel e imóvel, público ou privado;
- c) Realizar vistorias e elaborar relatórios técnicos sobre as ações realizadas, bem como sobre o estado de conservação do patrimônio cultural móvel e imóvel nacional;
- d) Elaborar um plano das ações de conservação e restauro e divulgar as orientações metodológicas para os Órgãos da Administração Local, proprietários e possuidores precários;
- e) Realizar estudos de impacto sobre projetos de requalificação, reconversão e demais que possam afetar direta ou indiretamente o patrimônio classificado ou em vias de classificação;
- f) Propor programas e promover seminários e cursos sobre conservação e restauro do patrimônio cultural imóvel e móvel;
- g) [...] (ANGOLA, 2015, p. 3822)

Quando, por exemplo, a alínea *d*), não se tem feito ou melhor não encontramos nenhum documento ou material que aponte para esse sentido junto à seção Municipal do Soyo da Cultura, Organização, Juventude e Desportos. Portanto, efetivamente o que demandamos é maior atuação no âmbito da valorização e conservação dos bens e lugares patrimoniais.

Já as ideias apresentadas na alínea *e*) remetem para a sua aplicabilidade aos instrutivos da Política Cultural da República de Angola em que se apela ao setor de urbanismo e do ambiente para que:

Este setor têm a importante tarefa de inventariar os conhecimentos tradicionais sobre o ambiente, os habitantes e os sistemas de gestão dos mesmos, pertencentes aos vários grupos étnicos e das respectivas culturas. Os setores devem implementar programas orientados no sentido de melhorar as políticas que promovam a participação de todos na proteção do ambiente e na melhoria das condições de saneamento e habitação (ANGOLA, 2014, p. 19)

Pensamos, portanto, que a ponte desse nosso diálogo centre-se, também, nas invisibilidades que se produzem e se estabelecem a partir de ações e de políticas públicas de patrimonialização com o fito de se manter a memória de diferentes povos, identidades e culturas, embora reconheçamos não ser este um campo consensual mas de lutas e de disputas de poder, como argumentamos anteriormente.

4.2 Processo de patrimonialização no caso angolano: classificação enquanto bem histórico ou patrimônio histórico e cultural.

De início faz-se importante realçar que o termo patrimônio tem, para nós, o significado de acumular, redescobrir, narrar e valorar ou valorizar os objetos, coisas e artefatos que tenham experimentado, convivido, criado e recriado nos diferentes grupos humanos. Pelo Estado e para as sociedades atuais é cada vez mais necessário preservar aquilo que foi legado por gerações que os precederam e, ainda porque achamos que o patrimônio¹⁶¹ serve para situar e lograr a memória, mas também para nele se edificar e se pensar as identidades, quer étnicas, locais, regionais ou nacionais. Pois, no entender de

¹⁶¹ Sirvo-me da noção dada por Flores; Peterle (2014, p. 9), em Apresentação - Herança, Memória e Patrimônio: estar diante de tempos e tensões, onde consideram o conceito de patrimônio a partir da sua origem latina *patrimonium*, (pater/pai e mônio/valor), ou seja, os bens herdados, que passam de pai para filho. Fazem parte do mesmo campo semântico outras palavras como pátria, patriarca, que tem já na grafia a marca (a inscrição) desse pai, que pode ser entendido como o chefe de família - associação mais comum - e ainda o Estado, instituições e outros tipos de poderes e relações que recuperam essa ligação, mesmo diante de suas tensões.

Flores; Peterle (2014, p. 9), pensar o patrimônio significa também pensar a herança, fazer um inventário e ter cuidado com a manutenção e gestão dos bens que o compõem. Para isso, tomamos como exemplo, o que apresentamos em seguida:

4.2.1 Processo de patrimonialização no caso português

No que concerne à proteção dos bens culturais, a lei portuguesa admite duas formas: classificação e inventariação (arts. 18 e 19 da Lei 107/2001) entendendo-se a classificação como “o ato final do procedimento administrativo mediante o qual se determina que certo bem possui um inestimável valor cultural” e a inventariação como “o levantamento sistemático, atualizado e tendencialmente exaustivo dos bens culturais existentes a nível nacional, com vista à respectiva identificação” (PORTUGAL, 2014, p. 22). Já quanto à tutela dos bens o art. 31 da mesma lei indica que “todo o bem classificado como de interesse nacional fica submetido a uma especial tutela do Estado [...]” (PORTUGAL, 2014, p. 22).

4.2.2 Procedimentos adotados no caso de Angola

A Lei n.º 14/05, de 7 de outubro de 2005 de, no seu art. 9º sobre os fundamentos da classificação, nos indica os procedimentos e a quem cabe ou as razões nas quais se fundamentam e se tomam as iniciativas para a classificação de um determinado bem:

1. As classificações incidem sobre bens que, pelo seu relevante valor cultural, devem merecer proteção.
2. As decisões de classificação devem ser devidamente fundamentados segundo critérios de natureza cultural, nomeadamente de caráter arístico e histórico.
3. Os critérios para a seleção de imóveis a classificar são estabelecidos pelo ministério de tutela (ANGOLA, 2005, p. 2479)

Os três pontos da referida lei desembocam no artigo 10º, onde se definem as etapas do processo de classificação:

1. Consideram-se em vias de classificação os bens em relação aos quais houver despacho do ministério de tutela a determinarem a abertura do respetivo processo de instrução.
2. Na fase de instrução do processo de classificação, os bens imóveis e os localizados na respectiva zona de proteção não podem ser demolidos, alienados ou expropriados ou restaurados ou transformados sem autorização expressa da entidade competente para o efeito.
3. Os bens móveis não podem durante a pendência do seu processo de classificação ser alienados, alterados, restaurados ou exportados sem

autorização do ministro de tutela, ouvidos, obrigatoriamente, os órgãos consultivos competentes.

4. São anuláveis à solicitação do ministério de tutela, durante o prazo um ano as alienações de bens classificados ou em vias de classificação feitas sem a devida autorização (ANGOLA, 2005, p. 2479-2480).

O que nos chama atenção nestas considerações é que basta, por exemplo, um despacho do ministério de tutela para se dar início à classificação de um determinado bem o que, em nossa perspectiva, deixa escapar uma série de fatores e dados que seriam fundamentais para se tomar determinadas medidas. Mesmo que a decisão ministerial fundamente-se em relatórios dos técnicos da referida instituição, ainda assim não deixa de transparecer que se tratam de meros formalismos políticos ideológicos à mercê dos interesses do Estado, porquanto muitos desses objetos não mereceram nem estudos aprofundados envolvendo pesquisadores e estudiosos de diversas áreas para endossarem as devidas justificativas para a classificação do bem histórico cultural.

Deste modo, buscamos ouvir como se processam, na prática, os procedimentos de classificação de um bem. Mais do que ter acessos a formulários e projetos, queríamos, no entanto, perceber as insuficiências ou a aquilo que considerávamos como lacunas. Assim, a apresentação inicial do responsável pelo Departamento do Patrimônio imóvel do INPC serve para nos permitir construir ilações sobre a funcionalidade e o funcionamento dos órgãos estatais no que diz respeito ao patrimônio histórico cultural.

L. S.: Quanto a Ponta de Padrão, ainda não foi classificado, apenas inventariada (tem ainda muita falta de dados sobre o mesmo) (depoimento, 28 de fevereiro de 2019).

Aqui reside nossa grande preocupação pois esse pronunciamento, que também, vincula o próprio ministério demonstra uma total dissonância com a realidade, porquanto é esse lugar e esse momento venerado e valorizado pela cultura local e lembrado com um grande momento de iniciação de contato do reino do Kongo com o exterior. Exatamente esse local fez com que altas entidades do governo colonial português, em 1938, fossem até ele para realizarem sua homenagem aos navegadores lusitanos. Em contrapartida do lado angolano se ignoram, até hoje, os emissores que travaram os primeiros diálogos e que bem representaram as terras soyenses:

L. S.: Quando falamos de processo, podemos entender como atos de preparação para a classificação de um bem ou lugar, podendo ser nacional, regional e local (depoimento, 28 de fevereiro de 2019).

Nossa crítica se prende à falta de instrumentos e mesmo de apoios, promoção, verbas e até mesmo autonomia para que localmente instituassem-se patrimônios regionais e

locais, ou seja, seria fundamental que o governo dotasse os órgãos da administração local com poderes legais e legislativos para que pudessem realizar inventários e classificações passando a existir, de acordo com o nosso ordenamento jurídico e divisão administrativa, patrimônios histórico e culturais municipais e provinciais.

Ainda que sustentado pelas normas internas, o entendimento do INPC é de que o que não foi classificado chama-se Bem Cultural. Nosso entendimento, no entanto, difere desta propositura, pois partimos do pensamento etimológico para entender o que é um patrimônio

L. S.: Quando ainda não foi classificado, chama-se Bem Cultural. Pode o utente reconhecendo o valor do bem e se podendo escrever ao INPC e este junto com os seus técnicos vão constatar a viabilidade e o impacto do bem (depoimento, 28 de fevereiro de 2019).

Reparemos ainda que os utentes, moradores e populares que usam ou que consideram determinado bem ou lugar de valor histórico, devem escrever ao INPC, que se situa em Luanda, solicitando que seus técnicos avaliem a proposta. Ora, este órgão não conta com nenhum representante nas demais províncias de Angola, o que dificulta sua ação e, carecendo de quadros e técnicos, não consegue atender à demanda nacional.

Além do mais, é preciso realçar que há lugares e bens que pelo seu valor histórico e público não precisariam que algum cidadão solicitasse, pois sua própria existência já ecoa suficientemente e caberia, neste caso, ao INPC ir ao encontro do clamor desses lugares e bens históricos.

L. S.: Depois faz-se o inventário (tendo em conta a História e o seu impacto); só depois se pode definir pelo seu impacto do bem se este pode ou não ser classificado.

O INPC, vem buscando parcerias para dar conta a grandeza de trabalho que tem. (depoimento, 28 de fevereiro de 2019).

De acordo aos documentos a que tivemos acesso junto ao Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, percebemos que antes de qualquer catalogação ou classificação, primeiro são feitas determinadas indicações e escolhas em função do valor do lugar, do objeto a ser classificado. Passa, então, a se constituir um dossiê por técnicos indicados pelo Departamento de Patrimônio Imóvel, que têm por missão elaborar uma Memória Descritiva e Justificativa do bem imóvel selecionado.

Assim a proposta de classificação de um bem imóvel, em sua memória descritiva e justificativa deverá conter, como aponta o responsável pelo departamento do patrimônio imóvel, os seguintes dados ou fases:

- L. S.: a) Localização Geográfica – onde se detalham as coordenadas e a localização exata do bem, desde o local específico, a comuna, o município e a província;
- b) Resenha Histórica e Patrimonial – busca-se reescrever a história do surgimento, criação ou construção do bem;
- c) Fundamentação – mostra o papel ou a função desempenhada pelo bem desde a sua fundamentação, e, os impactos e ou o papel desempenhado ou que se lhe é atribuído na vida da comunidade, se é ou não uma referência (depoimento, 28 de fevereiro de 2019).

Segue-se a fase do parecer, que deve ser elaborado pelo técnico ou a direção do Patrimônio Imóvel que o encaminha para o gabinete do ministro ou da ministra, tendo em vista o referido parecer e invocando os poderes delegados pelo PR, nos termos do artigo 137 da CRA, e no uso das faculdades conferidas pelo artigo 12 da Lei nº14/05, de 7 de outubro, combinada aos dispositivos do Regulamento do Patrimônio Imóvel, determina ao responsável ministerial a classificação do referido bem.

O documento a que tivemos acesso (um modelo de proposta) não explicita vários elementos e nos deixam dúvidas como: a quem cabe a iniciativa da proposta de classificação de um bem? Se parte de uma iniciativa do departamento do patrimônio imóvel ou do instituto, quem escolhe os técnicos para elaboração do memorial? São convidados acadêmicos e especialistas das respectivas áreas afins ao patrimônio como historiadores, antropólogos e arquitetos? Acredito que não ocorrem consultas ou convites aos acadêmicos ou outros de notório saber e, simplesmente, age-se de acordo com as motivações político-ideológicas e os interesses do partido que está no poder.

Caso estejamos errados - o que não foi perceptível nos documentos que obtivemos - esperamos encontrar as respostas nas diferentes legislações afins. Assim de acordo com as alíneas *b)*, *d)* e *f)* do artigo 6º do Estatuto Orgânico do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural (Lei nº 205/15, de 29 de outubro de 2015 ?) o INPC tem as seguintes atribuições:

- [...]
- b) Orientar e coordenar que visam o levantamento, o estudo, a preservação, a valorização e a divulgação do patrimônio cultural;
- [...]
- d) Promover estudos que visam a classificação do patrimônio cultural imaterial, móvel e imóvel, incluindo os seus elementos decorativos, mediante a definição da sua importância em categorias;
- [...]
- f) Organizar o registro, o inventário, a classificação e a catalogação de todos os bens culturais imóveis, móveis e imateriais, previstos pela legislação em vigor. (ANGOLA, 2015, p. 3819)

Já o artigo 12º da Lei n. 14/05 de 2005 na epígrafe sobre Competência para desencadear a classificação, se consagrou que:

1. O processo de classificação pode ser desencadeado pelo ministério de tutela, pelos Governos provinciais, pelas administrações locais ou por *qualquer pessoa singular ou coletiva*.
2. Cabe, em especial, às administrações locais o dever de promover a classificação de bens culturais nas respectivas áreas.
3. Os processos de classificação devem ser fundamentados e devidamente instruídos, em princípio, pelos seus promotores, cabendo ao Ministério de tutela prestar o apoio técnico.
4. Os bens culturais são classificados por decreto executivo do Ministério de Tutela (ANGOLA, 2005, p. 2480).

Pode-se, porém, notar uma certa diferença com o caso brasileiro, onde vemos que:

Os bens tombados [...] adquirem um novo valor de troca, relativo aos significados que passam a conter quando incluídos na categoria de patrimônio histórico e artístico nacional, garantindo a eles o lugar de preservação das lembranças, e sua dialética lembrar/esquecer, estabelecendo-se também a inclusão/exclusão do que deve ser público e comum (CHUVA, 2017, p. 63).

Não obstante essas ligeiras diferenças nos procedimentos adotados, concluímos que em ambos procedimentos há uma intervenção institucional e o bem, lugar ou sítio passa a ganhar outra importância e valor no meio e na sociedade em que se encontra, associado a algo que muitas vezes já possui em sua essência - o valor histórico cultural, arquitetónico ou até mesmo artístico. Ainda neste âmbito, a Lei do Patrimônio Cultural, estabelece em seu artigo 17º, o dever de registros dos bens:

1. Todos os bens devem fazer parte de um registro de inventário sistemático e exaustivo a elaborar pela estrutura competente do ministério de tutela.
2. Os bens classificados devem estar inscritos em catálogo próprio;
3. A classificação ou desclassificação dos bens imóveis são objeto de averbamento no registro predial;
4. Os bens imóveis classificados, quer unitária, quer conjuntamente, são objeto de um certificado de registro e acompanhados de uma cópia deste emitido pelo ministério de tutela (ANGOLA, 2005, p. 2481).

Assim se opera o processo de patrimonialização, que não pode ser entendido como um ato isolado nem como uma atividade adstrita apenas ao poder, embora seja ele o detentor das valências que emanam deste fazer-se patrimônio. Neste sentido, é muito importante compreendermos os conceitos operados que ocorrem nos chamados processos de patrimonialização. Ademais, como referenciado em Fonseca (2017), há que se fazer jus à ideia segundo a qual “esses bens passam a ser merecedores de proteção, visando à sua transmissão para as gerações futuras” (FONSECA, 2017, p. 17). São propósitos como

esses que alicerçam e motivam a patrimonialização e a conseqüente valorização e proteção do patrimônio histórico cultural.

4.3 A proteção e a valorização como garante do patrimônio mais vulnerável

Este emaranhando de procedimentos desemboca no que podemos chamar de Revitalização ou “processo que conjuga a reabilitação arquitetural e urbana dos centros históricos e a revitalização das atividades urbanas que acontecem lá” (PELEGRINI, 2009, p. 33). Aqui, como demonstrou nossa pesquisa, achamos que é um processo que necessário e urgente urge no Porto do Mpinda e, também, na Ponta de Padrão.

Desta maneira e segundo Fonseca

as políticas de preservação são conduzidas por intelectuais [...] (historiadores, artistas, arquitetos, escritores, etc.) que se propõem a atuar no Estado em nome do interesse público, na defesa da cultura, identificada com os valores das camadas cultas (FONSECA, 2017, p. 19).

Não obstante, precisamos fazer alguns reparos. Em Angola esses processos emanam da vontade política e dos interesses ideológicos do partido no poder desde 1975 e se sustentam na ideia de que só os valores das camadas cultas merecem ser considerados patrimônio, o que se choca com os princípios de liberdade, inclusão e diversidade que representam o patrimônio cultural.

Segundo Fonseca (2017), a noção do valor sobre o patrimônio possibilita uma melhor compreensão do modo como são progressivamente construídos tais patrimônios. No entanto, continua a autora, “é próprio das políticas de preservação estarem voltadas para as coisas e mesmo serem absorvidas por elas” (FONSECA, 2017, p. 34). Porém, , existe uma atração mútua entre a ação desenvolvida sobre um bem patrimonial e a afetação que o bem produz sobre o homem e a sociedade, entendendo que “as comunidades locais estão bem posicionadas para compreender o espírito do lugar” (BRASIL, 2017), o que nos permite dizer:

[...] sobretudo no caso de grupos culturais tradicionais, nós afirmamos que são também aquelas melhor equipadas para a salvaguarda e que estas devem estar intimamente associadas em todos os esforços para preservar e transmitir o espírito do lugar. Meios de transmissão não formais (narrativas, rituais, atuações experiências e práticas tradicionais, etc.) e formais (programas educativos, bancos de dados digitais, *websites*, ferramentas pedagógicas, apresentações multimídias, etc.) deveriam ser fomentados, porque não apenas garantem a proteção do espírito do lugar, mas acima de tudo, protegem o desenvolvimento sustentável e social da comunidade (BRASIL, 2017, p. 88)

No entanto, nessa interação alicerçam-se e se alimentam valores e se projetam ações com a participação das comunidades, o que deve e pode ser transmitido através do patrimônio que se elege. De notar que “esses bens viriam objectivar, conferir realidade e também legitimar essa comunidade imaginada” nos dizeres de Reginaldo Gonçalves (1990) citado por Fonseca (2017, p. 35). Ainda assim, como nos garante Martins (2020, p. 26), “[...] para defender, proteger ou preservar um testemunho arqueológico ou um monumento, temos de considerar o valor histórico e patrimonial, mas também a relação que a sociedade tem com esse elemento” (MARTINS, 2020, p. 26). Também é preciso não nos esquecermos que:

A problemática da conservação e gestão do património cultural em África apresenta desafios enormes. A julgar pelos recursos que são alocados, a gestão do património em muitos países africanos é geralmente considerada como um luxo inútil, que só pode ser contemplada após a satisfação das necessidades primárias e outras questões de maior impacto na sociedade (saúde pública, segurança alimentar, estabilidade política, desenvolvimento económico e tecnológico) (MABULLA, 2000, *apud* DE CASTRO, 2019, p. 83).

Outrossim, e aliada a esta percepção, há os que advogam, cada vez mais, o envolvimento dos Estados e das comunidades locais para a proteção do bem patrimonial comum que deve ser legado e transmitido às gerações vindouras. Deste ponto de vista, consagrada em lei, vemos no artigo 13 da Lei n. 14/05, que quando ao restauro, demolição e conservação determina-se:

1. Os imóveis classificados ou em vias de classificação não podem ser demolidos, no todo ou em parte, nem ser objeto de obras de restauro, sem prévio parecer dos órgãos competentes do ministério de tutela;
2. Os estudos e os projetos para os trabalhos de conservação, consolidação, modificação, reintegração e restauro em bens classificados ou em vias de classificação devem ser elaborados e subscritos por um técnico de qualificação reconhecida ou sob a sua responsabilidade direta;
3. Quando julgar ser esse o único modo de garantir os objetivos que lhe compete defender, o ministério de tutela pode determinar que os trabalhos a efectuar, referidos no número anterior, sejam acompanhados por técnicos especializados por ele designado ou aceite (ANGOLA, 2005, p. 2480).

Há, de acordo com a norma, uma preocupação do Estado em garantir a vitalidade do patrimônio pois ainda que hajam intervenções, estas devem ser e estar sob sua fiscalização e comando do órgão de tutela. O que não deixa de ser interessante, evitando que interesses individualistas se sobreponham à preservação e conservação dos bens patrimoniais que representam interesses coletivos. Como não poderia deixar de ser, esta norma jurídico-legal, estabelece um conjunto de direitos e deveres:

1. É direito e dever de todos os cidadãos preservar, defender e valorizar o patrimônio cultural;

2. Constitui obrigação do Estado e demais entidades públicas e privadas promover a salvaguarda e valorização do Patrimônio Cultural do povo angolano (ANGOLA, 2005, p. 2480)

Estes dois itens iniciais referem-se ao todo, ou seja, à comunidade em geral, a cada membro da sociedade em particular e ao Estado para que cada um tome consciência do seu dever de cuidar e também de usufruir. Já o ponto terceiro incide de forma particular sobre os proprietários, possuidores ou detentores de bens classificados ou em vias de classificação, tendo em vista a finalidade de limitar os riscos de degradação física do patrimônio arquitetural:

- a) ter em consideração os problemas específicos da conservação do patrimônio nas políticas de luta contra a poluição praticadas a nível nacional ou internacional;
- b) apoiar a investigação científica no intuito de identificar e analisar os efeitos prejudiciais da poluição e definir os meios de reduzir ou eliminar as respectivas causas (ANGOLA, 2005, p. 2480)

Destas recomendações seguem-se outras tais como:

- 4. Os proprietários, possuidores ou detentores de moveis ou imóveis classificados ou em vias de classificação, responsáveis pela sua conservação devem executar todas as obras que o Ministério de tutela considerar necessárias para assegurar a sua salvaguarda.
- 5. No caso de tais obras não terem sido iniciadas ou concluídas dentro do prazo fixado, pode o ministério de tutela determinar que as mesmas sejam executadas pelo Estado, correndo o seu custeio por conta do proprietário, possuidor ou detentor.
- 6. Quando o referido proprietário possuidor ou detentor comprovar não possuir meios para o pagamento integral das obras ou as mesmas constituírem ônus desproporcionado para as suas possibilidades, deve ser o custeio suportado, total ou parcialmente, pelo Estado, consoante o que for apurado em cada caso (ANGOLA, 2005, p. 2480-2481)

Trazendo as ideias de Smith (2006), De Castro (2019, p. 91) considera que o “real propósito da preservação e do processo de gestão do património é o valor e significado”, por isso afirma que “todo o património é intangível” de modo que:

Quer estes valores e significados sejam simbolizados por lugares, paisagens ou outras representações físicas, quer sejam representadas pelas performances da língua, dança, histórias orais ou outras formas de património intangível. As estruturas físicas do património imóvel tornam-se ruínas inúteis e remetidas aos períodos recônditos da história se não forem investidos de ‘vida’, isto é, se não forem palcos de performances culturais e toda vitalidade produzida pela imaterialidade (DE CASTRO, 2019, p. 91).

Retomando as ideias anteriormente avançadas, estamos a demonstrar que o papel dos agentes e das agências patrimoniais são fundamentais a partir dos sentidos e significados que inscrevem nos patrimônios histórico-culturais:

[...]. Mais do que preservar os monumentos, muitos deles alheios aos simbolismos endógenos, os povos africanos clamam pela preservação das narrativas, recompilação das histórias e reconstrução de vestígios dispersos de um passado extenso que sustenta e carrega símbolos e os significados dos produtos culturais tangíveis. A Cultura intangível é, por esta ordem, a memória que está associada aos recursos e possui uma relevância que explica a própria essência da vida dos povos (DE CASTRO, 2019, p. 105)

Aliadas às preocupações do Estado quanto à preservação e à reabilitação dos bens patrimoniais histórico e culturais, como apontadas acima, existem outras nuances e preocupações que devem ser acauteladas, como:

[...], as preocupações de salvaguarda e a reabilitação dos centros históricos têm de ser articuladas com um conjunto de programas de reabilitação e melhoria dos espaços e áreas habitacionais, locais de percurso e recreio de quem vive e procura a cidade, onde os valores patrimoniais, os símbolos e as memoriais são mais que edifícios, ruas, largos e praças (DE CASTRO, 2019, p. 136)

Percebemos, assim, que o que está em jogo não é só o patrimônio em si, mas tudo o que está em seu entorno e também tudo o que com este estabelece relações. Porquanto, ou melhor:

Como prática social, a constituição e a proteção do patrimônio estão assentadas em um estatuto jurídico próprio, que torna viável a gestão pelo Estado, em nome da sociedade, de determinados bens, selecionados com base em certos critérios, variáveis no tempo e no espaço (FONSECA, 2017, p. 35)

Retemos a expressão gestão do Estado como um indicativo do absoluto controle e poder deste em relação ao patrimônio, o que é a chave através da qual podemos entender toda a problemática que envolve o patrimônio. Por isso, escreve Fonseca (2017) que caberá ao poder público exercer tutela no sentido de proteger:

Os valores culturais ínsitos no bem material, público ou particular, a cujos predicamentos, particularidades ou peculiaridades é sensível a coletividade e os quais importa defender e conservar em nome da educação, como elementos indicativos da origem, da civilização e da cultura nacionais (ROCHA, 1967 *apud* FONSECA, 2017, p. 38)

Outra dimensão associada ao patrimônio que não podemos deixar de elencar em nossa reflexão é a questão da gentrificação entendida como:

Processo de recomposição e (substituição) social que é verificado no espaço urbano [...] (também designado de enobrecimento, emburguesamento, ou ainda elitização) que se consubstancia no movimento de chegada de grupos de estatuto socioeconômico mais elevado, geralmente jovens e de classe média, a áreas da cidade que se tornam social, econômica e ambientalmente valorizadas (MENDES, 2014 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 137)

Essa ideia e sua ampliação no espaço territorial de domínio público sobre o patrimônio pode, no entanto, chocar-se com muitas outras pretensões já que o objetivo das políticas de preservação é, *latu sensu*, garantir aos cidadãos o direito à cultura, entendida, nesse caso, como aqueles valores que indicam - e em que se reconhece - a identidade da nação” (FONSECA, 2017, p. 138). Do contrário, a gentrificação pode apartar as pessoas e os cidadãos do acesso ao patrimônio, porque sua expansão [...], “implica a expulsão dos residentes pobres, o desalojamento e segregação residencial e a divisão social do espaço urbano” (MENDES, 2014 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 138), sendo assim:

[...]. O conceito de gentrificação deriva do termo inglês *gentry* que designava a pequena nobreza rural europeia conotadas como pessoas de boa família, de um grupo particular. Por isso, gentrificação (*gentrification*) está associada, não apenas a requalificação dos espaços, mas também a transformação do tecido social, na medida em que a recuperação, reconversão e criação de espaços públicos implica ou a expulsão (in)direta dos moradores tradicionais ou o seu enquadramento social nas novas funções urbanas, no caso de uma abordagem social menos economicista. É um processo que resulta das mudanças nos comportamentos, nos valores e nas atitudes, abrindo novas perspectivas para a requalificação de espaços nos centros das cidades e bairros mais tradicionais (ALVES, 2012 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 138).

Compreendemos que embora a proteção incida sobre as coisas (patrimônio), são os valores culturais neles identificados que se buscam assegurar, como demonstra Fonseca (2017, p. 38). As coisas (patrimônios) contém valores em si mesmo, mas os seus significados lhes são exteriores e são inerentes, ou seja, é “indispensável levar em consideração o processo de produção, de reprodução, de apropriação e de reelaboração desses valores tanto como processo de produção simbólica quanto como prática social” (FONSECA, 2017, p. 39). Por esta razão, “[...] uma política [...] deverá ser abordada necessariamente na base do equilíbrio instável entre conservação e modernização, tendo em conta a resposta à necessidade de transportar para o futuro a cidade que herdamos, [...]” (DE CASTRO, 2019, p. 138-139)

Já a Unesco, em sua agenda 2030, estabelecida como um marco no qual foram identificadas a necessidade de conservação do patrimônio cultural natural do mundo para o desenvolvimento sustentável advoga que

os bens do Patrimônio Mundial cujo estado de conservação apresenta as condições de vulnerabilidade mais extremas são geralmente inscritos na lista do Patrimônio Mundial em perigo, com o objetivo de dar visibilidade aos principais problemas de conservação que encontram e para mobilizar o apoio internacional¹⁶² (UNESCO, 2021 p. 9-10. (Tradução nossa).

¹⁶² La cible 11.4 du Programme 2030 a identifié la conservation du patrimoine culturel et naturel mondial comme une cible importante du développement durable. Conformément à l'article 11.4 de la Convention

Por isso, e cientes dessa responsabilidade a Unesco vem:

Apoiando iniciativas de inscrição a lista do Patrimônio Mundial em perigo e instando os órgãos consultivos a trabalharem em estreita colaboração com o centro do patrimônio mundial e os estados membros para que se estabeleçam roteiros que mitiguem ameaças e melhorem o estado de conservação desses bens, cumprindo com as condições estabelecidas e que levam a retirada desses bens da lista do Patrimônio Mundial em perigo Mundial¹⁶³ (UNESCO, 2021 p. 9-10. (Tradução nossa)

Para tal, e no caso particular de Angola, como afirma Fonseca (2017), “não basta, portanto, selecionar e proteger criteriosamente um conjunto de bens.” Necessário antes, e acima de tudo, que “haja sujeitos dispostos e capazes de funcionarem como interlocutores dessa forma de comunicação social, seja para aceitá-las tal como proposta, seja para contestá-la, seja para transformá-la” (FONSECA, 2017, p. 41). E neste quesito se faz necessário que “[...] cada um se apropria do espaço” (DE CASTRO, 2019, p. 139).

De forma que “[...] a revalorização da história e a mitificação do passado, por via da requalificação do centro histórico, enquanto memória coletiva da sociedade, converte a cidade em atrativo turístico que importa controlar com responsabilidade” (TROUTINÕ VINUESA, 1998 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 140). Mesmo assim, isto não obsta que estejamos atentos e nem nos deixemos distrair ante:

[...] o perigo de converter a cidade histórica em cenários de celebrações, festivais e demais acontecimentos para atrair um número maior de visitantes, traduz-se na vulgarização e descaracterização da sua paisagem urbana que, por ser sensível, deve ser ponderada a sua exposição (DE CASTRO, 2019, p. 140-141)

Entender os processos de intervenção urbana para a valorização do patrimônio histórico cultural “exige o estudo dos conflitos gerados entre os novos e antigos usos, bem como a relação entre usuários e o espaço” (ALVES, 2012 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 142). O que nos leva a supor que:

[...] a proteção da integridade física dos bens patrimoniais não é por si suficiente para sustentar uma política pública de preservação. Isso porque a leitura de bens como bens patrimoniais pressupõe as condições de acesso a

concernant la protection du patrimoine mondial, les biens du patrimoine mondial dont l'état de conservation présente les conditions de vulnérabilité les plus extrêmes sont généralement inscrits sur la Liste du patrimoine mondial en péril, dans le but de donner de la visibilité aux principaux problèmes qu'ils rencontrent en matière de conservation et de mobiliser un soutien international (UNESCO, 2021 p. 9-10)

¹⁶³ Conscients de l'importance du soutien aux biens figurant sur la Liste du patrimoine mondial en péril, le Centre du patrimoine mondial et les Organisations consultatives ont collaboré étroitement avec les États parties afin d'établir des feuilles de route pour atténuer les menaces, améliorer l'état de conservation de ces biens et de remplir les conditions fixées pour le retrait de ces biens de la Liste du patrimoine mondial en péril. (UNESCO, 2021 p. 9-10)

significações e valores que justifiquem sua preservação (FONSECA, 2017, p. 41)

Concomitantemente, segundo a Unesco, é necessário monitoramento e medição do que pode ou não ser patrimônio vulnerável, possibilitando uma avaliação precisa e regular do progresso, cujo exercício em relatórios periódicos é considerado como mecanismo eficaz para avaliar a implementação de políticas de desenvolvimento sustentável, cujos indicadores permitem medir e monitorar o progresso da contribuição da cultura para a implementação nacional e local dos objetivos e metas da Agenda 2030.¹⁶⁴ Neste sentido:

Os indicadores que partiram da consulta dos Estados Membros permitiram formar uma estrutura conceitual e instrumentos metodológicos para facilitar que os países e cidades avaliem a contribuição da cultura no contexto de implementação dos mecanismos para o desenvolvimento sustentável, nacional e local consignados na agenda 2030¹⁶⁵ (UNESCO, 2021 p. 10-11. Tradução nossa)

Essa combinação de esforços, aliada aos incentivos propiciados pela Unesco, tem vindo a contribuir na mudança de atitudes e ações por parte dos governados no que a proteção do patrimônio diz respeito tendo, para isso, horizontes estabelecidos pela agenda 2030. Tendo em vista todos esses fatores, podemos estabelecer nossa percepção de pesquisador pois “nas ruínas a história sobrevive. Procurá-las é tarefa do historiador. Sobretudo se esse historiador e narrador for um trapeiro (*chiffonnier*), aquele que reúne trapos, farrapos de fatos. Imagens de imagens (CASA NOVA, 2014, p. 65).

4.4 O patrimônio cultural angolano e sua esfera jurídica: as políticas culturais na salvaguarda, defesa e promoção patrimonial

Artigo 87 (Patrimônio histórico, cultural e artístico)

1. Os cidadãos e as comunidades têm direito ao respeito, valorização e preservação da sua identidade cultural, linguística e artística.
2. O Estado promove e estimula a conservação e valorização do patrimônio histórico, cultural e artístico do povo angolano (ANGOLA, 2010, p. 33)

¹⁶⁴ Une solution consiste à améliorer le suivi et la mesure pour permettre une évaluation précise et régulière des progrès accomplis. L'exercice de soumission des Rapports périodiques est le mécanisme de suivi le plus important pour évaluer la mise en oeuvre des politiques de développement durable et de la WH-SDP. Les *Indicateurs Culture | 2030* forment un cadre d'indicateurs thématiques visant à mesurer et suivre la progression de la contribution de la culture à la mise en oeuvre nationale et locale des Objectifs et des Cibles du Programme 2030 (voir <https://whc.unesco.org/fr/culture2030indicators/>).

¹⁶⁵ Les indicateurs forment un cadre conceptuel et des instruments méthodologiques pour permettre aux pays et aux villes d'évaluer la contribution de la culture aux ODD dans le cadre des mécanismes de mise en oeuvre existants du Programme de développement durable à l'horizon 2030, à l'échelle nationale et à l'échelle locale. À l'occasion de la consultation des États membres organisée en 2019, les États membres africains sont ceux qui ont le plus massivement répondu (26 %).

O artigo resulta do capítulo III sobre Direitos e Deveres Económicos, Sociais e Culturais estatuídos pela Constituição da República de Angola, (CRA), e dá azo à criação de uma legislação capaz de impactar e possibilitar os diversos desdobramentos que as diferentes políticas públicas e ações tendem a favorecer em prol do patrimônio cultural angolano.

O patrimônio cultural angolano carrega símbolos eivados da nossa história, das vivências e crenças de suas gentes, mas também dos mitos e da imaginação criadora do homem e da mulher angolanos na medida que se interrelacionam e se apropriam do seu habitat, criando normas de convívio e de respeitabilidade. Para o caso da legislação angolana, em sintonia com a constituição, importa nos atermos ao que as disposições legais infraconstitucionais sobre o patrimônio cultural dizem respeito, tendo em conta a Lei n.14/05 de 07 de outubro de 2005, Lei do Patrimônio Cultural da República de Angola, que invoca:

Art. 1º, n.2, a política do Patrimônio Cultural integra as ações promovidas pelo Estado, Governos provinciais, administrações locais, associações e diferentes sensibilidades da sociedade civil, visando assegurar no espaço nacional a efetivação do direito à cultura e à fruição cultural nos vários domínios da vida social.

Art. 2º, n.1, entende-se por Patrimônio Cultural todos os bens materiais e imateriais que pelo seu reconhecimento valor devem ser objeto de tutela do direito (ANGOLA, 2005, p. 2478)

Esta norma assenta em princípios e valores que tendem a fortalecer a cultura angolana a partir de uma visão do todo, embora em sua praticidade verificam-se ainda alguns hiatos. Pois, e para explicar melhor sobre como se estabelece a criação de um patrimônio cultural nacional, Pinto (2016, p. 20) explica que [...] um patrimônio cultural foi selecionado e considerado legitimamente angolano, partindo assim para a discussão a respeito do que é ser angolano (um conceito e uma ideia já discutida no primeiro capítulo).

Ao mesmo tempo em que selecionavam os aspectos culturais que cumpriam a função de diferenciá-los dos colonos portugueses, como o quimbundo [Kimbundu] e os costumes Mbundo, os filhos da terra não se identificavam com as demais populações locais, que partilhava dos aspectos culturais considerados próprios de Angola (PINTO, 2016, p. 29. Meu Grifo).

De acordo com Biroli (2016, p. 259), “a garantia aos direitos das minorias passa a ser vista como algo que é realizado de modo insuficiente pelos valores e normas baseados na tolerância como não discriminação.” O que a autora nos quer demonstrar é que ao entendermos as particularidades da emergência dos Estados africanos, caso

particular de Angola, os diferentes povos, as diferentes culturas quer os da periferia quer a minoria étnica, seus patrimônios e seus usos devem ser partilhados e respeitados como valores nacionais, através da perspectiva multiculturalista.

É possível, como escreve, acreditar na possibilidade de construção de um país beneficentemente cego às diferenças raciais e étnicas, reforçando e positivando as diferenças e não fazê-las esquecer (BIROLI, 2016, p. 260). Contrariamente como se pode anotar, não foi este o papel das elites que conquistaram a independência do país, certamente, pois ao construir a identidade de uma nação de resistentes, o Estado angolano independente supriu diversos aspectos importantes de sua história, inclusive em relação àqueles indivíduos que ficaram à margem das lutas de libertação nacional e aos colaboradores do colonialismo, que seriam considerados traidores da nação angolana (PINTO, 2016, p. 33).

Para nós, pensarmos a questão do patrimônio cultural impõe refletir sobre ele não como campos homogêneos, o que implicaria a negação de outros extratos e de outras realidades contidas no mesmo espaço a que chamamos Estado angolano. Ou seja, não há, pois, na identidade nacional, a fixidez, mas uma constante negociação entre as múltiplas identidades.

Ainda assim nosso propósito é estabelecer debates e reflexões que nos levem à rejeição da compreensão do Estado-nação como algo homogêneo, para dar lugar a políticas de não assimilação e de exclusão, mas ao reconhecimento e acomodação das diferenças (BIROLI, 2016, p. 262). Nosso posicionamento deriva de um debate que plasma e escancara que em Angola sempre foi prioritário o interesse de quem governa e das elites ou corporações que se agrupam em torno do poder. E, muitas vezes, vemos rejeitarem-se projetos coletivos, por isso refluímos para a pesquisa (e abordagens) dos valores locais, do cotidiano e das permanências (DOSSE, 2001, p. 120).

Por outro lado, a matriz do fenômeno preservacionista reside no *classement*¹⁶⁶ francês e figurou como norma administrativa modelar em relação ao que, posteriormente seria estabelecido no Brasil, [...], sob a denominação de tombamento”- no nosso caso de classificação (CHUVA, 2017, p. 49).

Podemos observar, no caso brasileiro, conforme o Decreto-lei n.25/1937, que o “tombamento se concretiza mediante a inscrição do bem selecionado em um ou mais livros de Tombo [...]. A partir da indicação, um processo de tombamento é aberto,

¹⁶⁶ Uma norma que impedia a mutilação ou destruição dos monumentos franceses. A partir de então, essa prática difundiu-se entre alguns países ocidentais que adotaram suas respectivas legislações (PELEGRINI, 2009, p. 20).

recebendo um número e o nome do bem indicado, cidade e estado onde se localiza” (CHUVA, 2017, p. 210)

Em Angola, o DP n.º 205/15 de 2015, ao aprovar o Estatuto Orgânico do Instituto Nacional do Patrimônio Cultural institui em seu art. 14, o Departamento do Patrimônio Cultural Imaterial, definido em item n.1, como “o serviço encarregue de investigar, classificar, promover e velar pela conservação dos Monumentos e Sítios que pelo seu interesse e valor histórico, artístico, arquitetural, arqueológico e natural integram o patrimônio Cultural”.

E assim, no item n. 2, podemos observar algumas competências do INPC:

[...]

b) Instruir os processos de classificação dos bens imóveis e organizar o registro de inventário de todos os imóveis e locais classificados;

c) Inscrever os bens classificados em catálogos próprios

d) Propor para os devidos averbamentos junto dos serviços de Registro Predial a classificação ou eventual desclassificação dos bens imóveis;

[...]

f) Propor a emissão de certificados de registro dos imóveis classificados;

g) Propor a fixação da delimitação da área dos conjuntos e sítios classificados segundo a Lei do patrimônio cultural e a lei do ordenamento do território e urbanismo;

h) Organizar os serviços de fiscalização dos bens imóveis classificados que se encontrem sob a guarda de terceiros ou dos proprietários para garantir a sua salvaguarda;

i) Promover campanhas de sensibilização que visem fomentar o interesse e o respeito público pelo patrimônio cultural, como *testemunho de uma memória coletiva* (ANGOLA, 2015, p. 3821-3822)

Neste quesito tomemos em particular, o trecho destacado na alínea *i*) que nos indica a ideia de uma memória coletiva. Essa suposição não é tanto absoluta no caso de Angola, quando na verdade se vê que se tenta sempre impor uma visão baseada na cultura criolizada das elites do pós independência como representatividade da cultura à angolana e não angola no verdadeiro sentido, ou seja, sentido este que defendemos que precisa ainda ser construído na inclusão e na concordância entre as várias nações que formam Angola e também em sua relação dialógica entre o que cada um desses agrupamentos considera patrimônio histórico cultural entremeando suas memórias e seus lugares de pertencimento.

Porém, e retomando o espírito do legislador, em sua alínea *e*) - “tomar medidas técnicas de conservação necessárias sempre que os bens imóveis classificados ou em vias de classificação corram perigo de degradação”, este deve ser entendido em conjugação com o preceituado ou definido como escopo do Departamento de Conservação e Restauro. O

que nos leva a crer que medidas protecionistas e interacionistas são cada vez mais urgentes, tendo em conta as dificuldades manifestas:

Como hoje em dia na maioria dos países do mundo o espírito do lugar, sobretudo seus componentes intangíveis, atualmente não se beneficiam de programas de educação formal ou de proteção legal, recomendamos a implementação de reuniões e consultorias comperitos de diferentes origens e recursos, pessoas das comunidades locais, e o desenvolvimento de programas de treinamento e políticas jurídicas para uma melhor proteção e promoção do espírito do lugar (BRASIL, 2017, p. 87)

Nesta tarefa de congregar e abarcar o maior número de populares e de bens, para o devido êxito, podem ser incorporadas novas ferramentas cada vez mais propostas:

Considerando que modernas tecnologias digitais (bancos de dados, *websites*) podem ser usadas eficaz e feticivamente a um custo muito baixo para desenvolver inventários multimídia que integrem elementos tangíveis e intangíveis do património, nós incisivamente recomendamos seu amplo uso para melhor preservar, disseminar e promover os sítios do património e seu espírito. Estás tecnologias facilitam a diversidade e renovação constante da documentação sobre o espírito do lugar (BRASIL, 2017, p. 87-88)

Com isto e tendendo ao alcance da patrimonialização a constituição de um acervo patrimonial angolano mais enriquecido, temos de partir também da ideia de que “[...] as políticas de preservação se propõem a atuar, basicamente, no nível simbólico, tendo como objetivo reforçar uma identidade coletiva, a educação e a formação de cidadão” (FONSECA, 2017, p. 17). Nisso, somos ainda advertidos por Fonseca (2017, p. 24-25) para que se tenha em atenção já que “uma política de preservação é uma prática bem mais ampla que um conjunto de atividades que visam à proteção material de determinados bens.”

Consideramos assim, e como destaca Fonseca (2017) ao se referir ao Brasil que segundo ela, “não ocorreria a ninguém atualmente duvidar da pertinência do tombamento das grandes obras do barroco, por exemplo.” Diferentemente no caso de Angola, a institucionalização ou classificação do que é ou não, o que deve ser ou não um património, levanta ainda vários questionamentos e divide opiniões devido aos muitos interesses inconfessos que subjazem por detrás das intenções e iniciativas. Contrariamente aos interesses nocivos, desde que essas políticas sejam eivadas de um interesse nacional, regional ou local, gera empatia e mobiliza a todos pelos significados das ativações patrimoniais, sendo que nestes casos:

- a. O património cultural pode contribuir para a recomposição de identidades culturais afetadas por processos culturais homogeneizadores;
- b. O património cultural pode servir para conservar e preservar bens culturais, o que diminui o drama de algumas mudanças muito rápidas e acrescenta a autoestima da comunidade;

c) Como etiqueta social de distinção que é, o património cultural tem uma rentabilidade social e política, e não só uma rentabilidade económica; (DE CASTRO, 2019, p. 68)

Vale ainda lembrar,

A ativação cultural ou a atribuição de novos usos para o património cultural traduz-se em esforços de conservação, numa base de reutilização e rentabilização, para evitar [...] a ‘sustentabilidade parasitária’, a cargo do erário público e a expensas de outros gastos e investimentos, igualmente públicos [...] (DE CASTRO, 2019, p. 68)

Em suma “[...], a ativação patrimonial é uma ação fundamental no processo de conservação do património cultural e da perpetuidade da vida que traz do passado” (DE CASTRO, 2019, p. 69). E, isto também

[...]. Significa que atribuir novos usos ao património implica para além do seu propósito conservacionista, particular e contínuo processo de transformação de identidades que enriquecem a cultura dos povos e na necessidade dinâmica interpretativa dos bens culturais com vista a servir da melhor forma a comunidade e as pessoas (DE CASTRO, 2019, p. 69)

Neste processo de transformação de identidades, as suas dinâmicas, assentes sobre os bens culturais e sobre o património histórico cultural angolano, tornam-se chaves para o enriquecimento da nossa cultura, nossa comunidade e suas pessoas. Por isso, e como afirma De Castro (2019, p. 70), “o teor dos primeiros documentos orientadores de conservação do património, está centrado obviamente, na proibição de destruição, alterações indiscriminadas e demolições de monumentos antigos [...]”.

Outro dos elementos que nos inquietou é o fato de nos depararmos com ausências significativa de uma legislação angolana, específica ou não, que trate e regule a preservação do bem patrimonial natural. Desta maneira, servimo-nos do estipulado no artigo 39 do CRA, referente ao direito ao ambiente, onde se consagra:

1. Todos têm o direito de viver num ambiente sadio e não poluído, bem como o dever de o defender e preservar.
2. O **Estado adopta as medidas necessárias à protecção do ambiente** e das espécies da flora e da fauna em todo o território nacional, **à manutenção do equilíbrio ecológico**, à correcta localização das actividades económicas e à exploração e utilização racional de todos os recursos naturais, no quadro de um desenvolvimento sustentável e do respeito pelos direitos das gerações futuras e da preservação das diferentes espécies (ANGOLA, 2021, p. 6488)(Grifos nossos)

Partimos desse entendimento e, principalmente do salientado acima, para reafirmar que o património natural faz parte daquilo que em Direito do Ambiente se qualifica como componentes ambientais humanos, conforme Lei n° 5/98 de 19 de junho de 1998, Lei de Base do Ambiente, configurando como garantia para a sua preservação à

luz da legislação nacional e internacional, tendo em conta a necessidade de considerar-se o ambiente como um bem digno de proteção e/ou tutela jurídica. Advogamos deste modo na convicção plena de protegê-lo e promovê-lo perante as agressões que lhe são impostas pelo homem que deveria, antes de tudo, o preservar e promover sua manutenção, pois na mesma lei, em seu artigo 3º, dos Princípios Gerais, se pode constatar que: “é devido o respeito aos princípios do bem estar de toda a população, à protecção, preservação e conservação do ambiente e ao uso racional dos recursos naturais, cujos valores não podem ser subestimados em relação a interesses meramente utilitários.” Podendo ainda este ser conjugado com o estatuído no artigo 4º, dos Princípios Específicos, devendo ser observados os seguintes princípios:

- a) **da formação e educação ambiental** — todos os cidadãos têm o direito e o dever de receberem educação ambiental por forma a melhor compreenderem os fenómenos do equilíbrio ambiental, base essencial para uma atuação consciente na defesa da Política Ambiental Nacional;
- b) **da participação** — todos os cidadãos têm o direito e o dever de participar no controlo da execução da política ambiental quer através de órgãos coletivos onde estejam representados, quer através de consultas públicas de projetos específicos que interfiram com os seus interesses ou do equilíbrio ambiental;
- c) **da prevenção** — todas as ações ou atuações com efeitos imediatos ou a longo prazo no ambiente, devem ser consideradas de forma antecipada, por forma a serem eliminados ou minimizados os eventuais efeitos nocivos;
- d) **do equilíbrio** — deve ser assegurada a interrelação das políticas de desenvolvimento económico e social com os princípios de conservação e preservação ambiental e uso racional dos recursos naturais, por forma a se alcançarem os objectivos do desenvolvimento sustentável;
- e) **da unidade de gestão e ação** — deve ser criado e dinamizado um órgão nacional responsabilizado pela política ambiental, que promova a aplicação dos princípios para a melhoria da qualidade ambiente e de vida em todos os setores da vida nacional, organize e administre uma rede de área de proteção ambiental e incentive a educação ambiental de forma sistemática e permanente.; (ANGOLA, 1998, p. 3)(Grifos nossos)

Neste sentido no artigo 12º, sobre Património Ambiental, determina-se que “o Governo deve assegurar que o património ambiental, nomeadamente o natural, o histórico e o cultural, seja objecto de medidas permanentes de defesa e valorização, através das associações de defesa do ambiente” (ANGOLA, 1998, p. 3). É neste amparo de normas que concebemos que património natural, no qual se integra o Porto do Mpinda, de bens que mereçam proteção do Estado, devendo este afirmar que tais bens não possam ser vistos apenas como um bens individuais, pertencentes à aquela igreja, à aquele povoado ou comunidade, nem mesmo como pertencente ao Soyo mas, antes, à coletividade angolana, ou seja, um bem jurídico de Angola e da humanidade.

4.4.1 Das políticas estabelecidas em (des)contextos locais e a (re)busca pela memória

As políticas públicas em relação à cultura e aos patrimônios em Angola estão definidas pelo DP n.º15/11 de 11 de janeiro de 2011, que aprova a Política Cultural da República de Angola surgida para colmatar o vazio sentido pelo executivo angolano e por se considerar “o papel que a cultura joga para a consolidação da paz e da soberania Nacional, fatores fundamentais para o desenvolvimento econômico e social” (ANGOLA, 2014). Tal política pauta sua ação e alcance nos “nossos sistemas de valores profundamente enraizados na alma das diversas comunidades que constituem o povo angolano, manifestam-se no dia-a-dia através das tradições, crenças, artes e sobretudo das suas línguas que representam o essencial da nossa identidade” (ANGOLA, 2014, p. 1).

Neste intento, a referência legislativa acima é conjugada, atualmente, com o Plano Nacional de Desenvolvimento (2018-2022) por trazer uma série de ações, tarefas e desafios que competiriam ao estado angolano materializar. Neste sentido figura como um dos seus objetivos globais, presente no ponto VII sobre Política Cultural, o de “[...] divulgar a expressão cultural e promover a formação cultural; promover a salvaguarda e a valorização do patrimônio cultural; fomentar a produção cultural; e promover a cooperação cultural”(ANGOLA, 2018, 113). E, apoiando-se esta nas diretrizes continentais e tendo se em conta, a Agenda 2063 da União Africana que consagra o

continente como uma forte identidade cultural, patrimônio, valores e éticas comuns, apostando na promoção do patrimônio [...] que atribui como prioridade aos valores culturais e o renascimento africano, bem como ao Patrimônio Cultural [...]’(ANGOLA, 2018, p. 113)

Nessa agenda africana podemos observar uma grande preocupação com a proteção do patrimônio, também ela vinculada à agenda 2030 das Nações Unidas.

Outrossim, se considera que a política cultural deve, [...] reabilitar, promover e divulgar o patrimônio histórico, arquitetônico e cultural existente. [...], que deverá servir de impulso para outras iniciativas de promoção do vasto patrimônio existente e a explorar [...] dispersos pelo país [...] (ANGOLA, 2018, p. 113)

Para isso, se estabelece como prioridades “valorizar e dinamizar o patrimônio histórico cultural nacional, como uma forte aposta na recuperação e melhoria da rede museológica, de bibliotecas e de arquivos na preservação e acondicionamento dos seus acervos” (ANGOLA, 2018, p. 114). Nisso, a valorização e dinamização do PHC pressupõe a proteção e conservação da herança viva que constitui o acervo material e

imaterial de Angola e que nos permite (re)construir anos, décadas e séculos de história e de cultura:

Valorizar o patrimônio histórico é reconhecer, em primeira instância, a importância de uma identidade intemporal. Preservar este patrimônio significa reconhecer a pluralidade, fortalecer a unidade, a identidade colectiva e fomentar a consciência nacional, bem como fortalecer a cidadania angolana, promover o respeito pela história do país e a coesão social/nacional (ANGOLA, 2018, p. 115).

Destacamos o reconhecimento tácito do Estado angolano ao considerar que

o patrimônio histórico cultural de Angola encontra-se hoje em avançado estado de degradação e pouco atrativo para a população em geral, revelando uma necessidade de promover a sua recuperação, com vista a impulsionar e dar uma maior atratividade aos visitantes e utilizadores (ANGOLA, 2018, p. 115)

Dentre as várias prioridades elencadas no documento, chamou-nos atenção uma em particular, por estar em dissonância com aqueles que são os objetos de nossa pesquisa, pois se estabelece como ações do Estado angolano a “inscrição de monumentos e sítios do patrimônio nacional, incluindo, monumentos de rotas da libertação, na lista mundial da Unesco.”, Reparemos a existência de uma preocupação com as “rotas da libertação” (ANGOLA, 2018, p. 116) e até certo ponto com maior pendor ideológico a favor do MPLA em detrimento de outros movimentos. Não sendo objetivo deste estudo, indagamos porque, por exemplo, não se mobilizar verbas, estudos e pesquisas para se patrimonializar as rotas e memórias sobre o tráfico desumano de pessoas negras que ocorreu nas terras que hoje é Angola?

A questão pode ser entendida a partir do modo como Fonseca (2017, p. 26) introduz, a nosso ver, uma, distinção interessante, ao diferenciar os processos de patrimonialização, entre duas ideias: uma política estatal e uma política pública. Nesta deve-se ter em conta a representatividade, a participação social e a apropriação desse universo simbólico. Mesmo que não apresentemos os seus argumentos de forma aprofundada, queremos demonstrar que há maior relace na política estatal do que em políticas públicas propriamente ditas. Não é em vão a advertência de que:

Quando um povo, uma nação, um Estado perde parcial ou totalmente a sua memória cultural, o seu sentido histórico, a consciência da sua civilização, então ele perde, não menos drasticamente, o sentido do dever na História da humanidade (OBENGA, 2010, p. 353).

As políticas públicas de cultura devem, assim, começar pelo cuidado da herança e da memória (MARTINS, 2020, p. 35). Ou seja, ter em atenção que “toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço” (HALBWACHS,

2003, p. 102). Neste caso, “a legitimidade da constituição de um patrimônio assenta, [...], não apenas no seu valor como símbolo da nacionalidade, mas também em valores culturais” (FONSECA, 2017, p. 18). E, podemos dizer que a produção de um universo simbólico é, neste caso, o objeto da ação política que se desdobra em dois principais desafios:

O primeiro – é o de, através da seleção de bens ‘móveis e imóveis’ [...], contruir uma representação da nação que, levando em conta a pluralidade cultural, funcione como proprietária de um sentimento comum de pertencimento, como reforço de uma identidade nacional;

O segundo – é o de fazer com que seja aceito como consensual, não arbitrário, o que é resultado de uma seleção – de determinados bens – e de uma convenção – a atribuição, a esses bens, de determinados valores. Ou seja, de, ao mesmo tempo, buscar consenso e incorporar a diversidade (FONSECA, 2017, p. 18). (Grifos nossos)

Importante recordar, como nos faz saber Zacchi (2015, p.112), ao salientar a questão da referência cultural, a entende como sujeitos para os quais façam sentido o uso de determinado bem, o que implica a participação ativa da sociedade na construção e no gerenciamento do patrimônio.

A expressão referência cultural tem sido utilizada sobretudo em textos que têm como base uma concepção antropológica de cultura, e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos **sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais** (FONSECA, 2000, p. 86) (Grifos nossos).

É salutar, conforme estabelece a lei, a necessidade de uma interação entre o Estado e as populações locais, como se estabelece no n. 4 do art. 4º da Lei n.º 14/05 de 2005, que determina que “as populações devem ser associadas às medidas de proteção e de conservação e solicitadas a colaborar na dignificação, defesa e fruição do Patrimônio.” A partir do nosso estudo podemos dizer que não haveria muitas dificuldades de encontrar colaboração das populações para a dignificação e defesa da Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda, pois que as populações soyeneses já o fazem.

O disposto enunciado pela legislação angolana encontra respaldo nas convenções da UNESCO quando esta adverte a imperiosidade de se incluir as comunidades locais, por considerá-las como parte importante na valorização, nas definições de políticas e nas medidas de proteção que se levam em curso. Assim, esta organização mundial tem buscado apoios e cooperação com diversas outras entidades no sentido de colocar à disposição das comunidades uma “assistência e recursos técnicos mobilizados para se apoiar atividades de conservação em propriedades do patrimônio mundial da UNESCO com o envolvimento de comunidades locais” (UNESCO, 2021, p.

6)¹⁶⁷ o que, *per si*, pode ser acolhido como elementos operacionais na questão da patrimonialização em Angola.

Por exemplo, a organização tem lançado iniciativas para atualizar o plano de gestão através do fortalecimento da resiliência das comunidades locais em cidades históricas, bem como ‘outras iniciativas destinadas a promover estratégia de emprego pelo turismo sustentável e desta perspectiva e reunir as partes interessadas e as comunidades locais’, com realce ainda que estas ‘atividades também têm sido implementadas para documentar o papel das mulheres nos bens do patrimônio mundial e encorajar artistas jovens a criar obras de arte para aumentar a conscientização sobre os bens do patrimônio mundial’ o que vem permitindo “promover o desenvolvimento social e econômico local e inclusivo para as comunidades locais” (UNESCO, 2021, p. 6)¹⁶⁸

A toda sorte possível essa compreensão deve ser tomada como um dos pontos fundamentais a que estamos a anuir pois “é possível que os inventários deixem de fora a dimensão simbólica daquele espaço para seus habitantes, necessariamente plural e diversificada” (FONSECA, 2000, p. 86). Ainda assim, não deixamos de realçar a necessidade de que quaisquer que sejam as ações de patrimonialização ou mesmo de inventários e classificações, deve-se atentar às questões de quem habita e usufrui do espaço e da realidade em questão, pois destacar as referências culturais significa dirigir o olhar para representações que configuram uma “identidade da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às edificações e objetos, **aos fazeres e saberes, às crenças, hábitos, etc.**” (FONSECA, 2000, p. 87). (Grifos nossos).

¹⁶⁷L’assistance et les ressources techniques ont été mobilisées, notamment à travers des demandes d’assistance internationale, le Programme COMPACT, l’Union Européenne, le Fonds-en-dépôt de la Flandre, le PNUD/Fonds pour l’environnement mondial, le Fonds-en-dépôt UNESCO-Pays-Bas, la coopération UNESCO-UE et UNESCO/Norvège, pour n’en citer que quelques exemples (voir l’annexe), afin de soutenir les activités de conservation dans les biens du patrimoine mondial avec l’engagement des communautés locales. (Tradução nossa)

¹⁶⁸Des initiatives ont par exemple été lancées pour mettre à jour le Plan de gestion, en renforçant la résilience des communautés à Koutammakou, le pays des Batammariba (Togo), ainsi que dans la ville historique de Grand-Bassam (Côte d’Ivoire). D’autres initiatives visant à promouvoir les stratégies de tourisme durable et l’emploi et réunissant les parties prenantes et les communautés locales ont été élaborées au Parc Maloti-Drakensberg au Lesotho/Afrique du Sud, ainsi qu’au Gebel Barkal au Soudan. Des activités ont aussi été mises en oeuvre pour documenter le rôle des femmes dans les biens du patrimoine mondial et encourager les artistes et les jeunes à créer des oeuvres d’art pour sensibiliser le public aux biens du patrimoine mondial, comme au Caire et à Memphis. Le Fonds-en-dépôt UNESCO-Pays-Bas a soutenu l’Érythrée en renforçant la conservation et la gestion du site du patrimoine mondial d’Asmara en appliquant la Recommandation concernant le paysage urbain historique de 2011 (Recommandation HUL), afin de promouvoir un développement social et économique local et inclusif pour les communautés locales. (Tradução nossa)

Os trechos tendem a nos apontar ao que demais interessa nesse tipo de abordagem e nas escolhas de critérios para se pensar e trabalhar nos sítios, lugares e sobre os bens patrimoniais. Deste modo, conhecer se torna um imperativo (*ad imperatum*) para se proteger qualquer que seja o bem, o sítio, o monumento ou o patrimônio. E daí que se precisa entender como estabelecem ou se relacionam, em seu cotidiano, com o objeto ou o bem a classificar “os sujeitos dos diferentes contextos culturais [que] têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural” (FONSECA, 2000, p. 87).

A valoração de um bem e sua patrimonialização configuram sempre na tomada de posição de caráter político e quero então chamar a atenção para o fato de que o instrumento registro e o instrumento tombamento envolvem consequências distintas e possuem diferentes eficácias nas instituições de interesses em conflitos (ZACCHI, 2015, p. 130).

Entendemos, no entanto, que assegurar os bens patrimoniais implica uma tomada de consciência coletiva que mobiliza todas as estruturas, do macro aos micro poderes, como escreve Kulemeyer (2018, p. 26):

A gestão do patrimônio implica uma série de atividades que não necessariamente se devem desenvolver em uma ordem sequencial: 1.- seleção do bem ou o conjunto de bens a serem administrados; 2.- Estudo (investigação); 3.- proteção; 4.- colocar em valor (restauração, organização de exposição pública); 5.- disseminação (museus, centros culturais, comunicação, educação, etc.); 6.- atualização de qualquer uma das ações anteriores (Tradução livre).

Tendo em conta estas etapas e prosseguindo com o estudo, apontamos que o seu reconhecimento como documento significativo da atividade humana é muito recente, como bem frisa o estudo. Ademais, “nenhuma invenção adquire autoridade até que seja legitimado como uma construção social e nenhuma construção social ocorre espontaneamente sem um discurso inventado anteriormente” (KULEMEYER, 2018, p. 25). Por este intermédio dá-se a patrimonialização, partindo de um pressuposto que a coloca em diálogo com as análises de Llorenç Prats (2000) e elucidando quais critérios de legitimação do patrimônio cultural, em geral, foram estabelecidos pelo romantismo; a partir de então a natureza, história e gênio (produto da inspiração criativa) são definidos como elementos considerados pertencentes ao patrimônio cultural. Já várias vezes se têm levantado a ponto de chamar atenção da comunidade, das instituições e dos acadêmicos e/ou pesquisadores a (re)visitarem os meandros da história de Angola a partir do patrimônio histórico cultural do Soyo. Senão vejamos:

Desde a chegada de Diogo Cão a Ponta de Padrão, o local tornou-se numa referência turística onde muita gente procura descobrir os seus marcos

históricos; entretanto a sua preservação não tem merecido o acompanhamento devido, pelo facto de a ilha conhecer sucessivas erosões das ondas do mar, provocando a diminuição progressiva da sua extensão. Um dos exemplos é o desaparecimento do local onde havia sido fixado o Padrão S. Jorge logo após a chegada de Diogo Cão (ELISA; GOMES; ADELINA; VEMBA, 2010, p. 36)

Continuam esses pesquisadores afirmando: “do que podemos constatar no local, o estado atual da Ponta do Padrão é preocupante, porquanto encontramos casas desabadas, árvores caídas, cereais destruídos na sequência das erosões.” (ELISA; GOMES; ADELINA; VEMBA, 2010, p. 36) No entanto, essa preocupação é também legitimada pela Unesco, quando em Paris, 2015, assumiu-se que:

A preservação do patrimônio compreende atividades relacionadas à aquisição e gestão de coleções, incluindo análise de risco e o desenvolvimento de capacidade de prevenção e de planos de emergência, além de segurança, conservação preventiva e curativa, e a restauração de objetos musealizados, garantindo a integridade das coleções quando usadas e armazenadas”. Afirmando que a preservação, estudo e transmissão do patrimônio cultural e natural, tangível e intangível, em condições moveis e imóveis, são de grande importância para as sociedades, para o diálogo intercultural entre povos, para a coesão social e para o desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2017, p. 93)

Seguindo e com a devida maestria que se impõe às observações apresentadas por Flores; Peterle (2014, p. 9), quando consideram que falar do patrimônio é “[...], proporcionar uma leitura das tensões que fazem parte da constituição do que herda e do que é considerado patrimônio”. Considerando ainda o “patrimônio que é olhado e olha e o patrimônio que toca e é tocado” (FLORES E PETERLE, 2014, p. 9). Tal concepção é comumente partilhada por Regina Abreu (2012, p. 29), ao se considerar que patrimônio constituem “signos de múltiplas narrativas sobre eles mesmos e sobre o espaço onde se inserem.” Podemos acrescentar, que tais narrativas referem-se aos povos e tribos que testemunham sua permanência e, de igual modo, constituem sinais de mundos já desaparecidos.

Por isso, o historiador angolano Souindoula (2010) advogava que o conjunto desses sítios e estruturas edificadas deve ser preservado, física e juridicamente, e o trabalho de memória desempenhado. Estes eixos de preservação e de promoção do patrimônio ligados a esta vertente singular da história dos “danados da terra” devem ser alinhados numa política visando, de um lado, o não esquecimento da longa tragédia que viveram os melano-africanos e, do outro, a educação, a nível mundial, do respeito

absoluto pelos Direitos do Homem.¹⁶⁹ Concordamos, *ipso verbis*, quando se afirma que é:

Lamentável a carência de uma política cultural coerente que transcenda a temporalidade e garanta a continuidade das ações. [...]. O estado não pode abandonar totalmente seu papel de gerenciador do acervo patrimonial de nossos povos, e deve contribuir para garantir sua conservação e integridade como organismo mais ideneo (BRASIL, 2017, p. 48)

Outrossim, temos o dever de reafirmar e postular de forma insensante que:

[...] a preservação, estudo e transmissão do patrimônio cultural e natural, tangível e intangível, em condições moveis e imóveis, são de grande importância para as sociedades, para o diálogo intercultural entre povos, para a coesão social e para o desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2017, p. 89)

Ao fim e ao cabo podemos, como realça Fonseca (2017, p. 43) dizer que as “políticas de preservação têm dado ênfase ao processo de construção dos patrimônios, com objetivo de chamar atenção para o seu uso como ideológico de legitimação do poder estatal.” Mais do que isso a imposição, muitas vezes revestida de um caráter elitista, na qual há um “processo de seleção de bens, excludentes, e que privilegia os monumentos identificados com a cultura dominante.” E, prosseguindo, Fonseca (2017, p. 46) nos apresenta uma diferenciação que a todos os níveis fecha essa nossa reflexão, ao trazer uma interessante distinção, estabelecendo um distanciamento entre política cultural entendida como “a planificação feita pelos políticos em que a cultura figura como instrumento para alcançar fins políticos” e política da cultura, como “a política dos homens da cultura, voltada para garantir as condições de desenvolvimento da cultura e o exercício dos direitos culturais” (FONSECA, 2017, p. 46). Embora se confundam, nosso entendimento é de que deve a política cultural dar espaço para que na sociedade haja mais intervenção direta da política da cultura, pois é desta que se assegurará o desenvolvimento não só da própria cultura mas de toda sociedade.

4.5 Patrimônio histórico e cultural, identidades e territorialidade

Como aborda Vieira (2006, p. 277), “o patrimônio cultural tem sido utilizado como uma das principais ferramentas para a construção de imagens-síntese das cidades”,

¹⁶⁹ Jornal de Angola -Resumo de comunicação proferida durante um dos painéis do Colóquio realizado no âmbito do Terceiro Festival Mundial de Artes Negras – Dakar, Senegal, de 3 a 18 de dezembro de 2010 (<http://www.buala.org/pt/a-ler/sitios-e-instituicoes-de-memoria-do-mundo-negro>, acessado EM 15 de janeiro de 2018).

ou seja, dos territórios. Esta prerrogativa não é apenas imagética. Em nosso entender produz repercussões eminentes na constituição das identidades, se pensarmos que o homem é e se projeta enquanto ser social, e a sociedade se organiza em cidades, vilas, municípios e províncias. Nisso, são criados sistemas e modelos que possam englobar os cidadãos, numa perspectiva que esta imagem síntese que se constrói através do patrimônio é também, e na verdade, a imagem que se constrói sobre as identidades destes povos e destas populações.

Assim, as cidades que possuem um patrimônio cultural de destaque têm se utilizado deste para seduzir o olhar estrangeiro mostrando o diferencial da sua localidade. Uma identidade cultural marcante torna-se essencial para que as cidades possam ser vistas como local atraente para se conhecer e viver, tornando-as competitivas [...], mas cultura é a marca registrada de um povo (VIEIRA, 2006, p. 277).

Acreditamos que a partir da visualidade que se dá ao patrimônio – urbanístico, arquitetônico, histórico cultural, imaterial - podemos compreender as diferentes noções identitárias que um povo tem de si, que salvaguarda sobre si e na qual vai mantendo uma memória que possibilite ancorar sua identidade. Só assim se pode relacionar e dialogar nos mesmos espaços e lugares com o diferente, ou com o outro.

Como expusemos, as questões de território constituem, ainda hoje, em África motivos de vários conflitos,¹⁷⁰ já que muitos e diferentes povos com cosmologias diferentes, usos próprios e costumes diversos foram obrigados a partilhar espaços geográficos impostos pelo colonizador que não teve em conta as especificidades e individualidades destes povos, mas senão a força e a vontade de dominação e de ocupação efetiva emanada da conferência de Berlim (realizada entre 1884/1885). Essas demarcações arbitrárias de fronteiras acabaram por esconder e contribuir para o desaparecimento de memórias sobre muitos destes povos africanos durante sua colonização. Neste sentido, o período pós-independência obrigou-os a reinventarem e a se adaptarem aos novos moldes e modelos impostos pelo modernismo.

Não obstante, ainda assim se tem o desejo do cuidar dessa memória da sofrida e pulsante pequena África, pois não fazer parte do mesmo grupo ou do mesmo território torna o diferente, aquele com o qual se pode sempre dialogar e estabelecer diferentes tipos de relações, como o outro. Ainda, assim cada um vai se posicionando nessa luta de busca, de afirmação e de valorização identitária enquanto processo que deve ser amadurecido,

¹⁷⁰ O mesmo ocorre no Brasil sobre a memória e os lugares de negros escravizados (vede: <https://apublica.org/2016/07/o-porto-maravilha-e-negro/>, acessado aos 27 de maio de 2018).

pois não faltará quem queira subverter essas tentativas para criar mundos fixos e estáveis (HALL, 2006, p. 41). Ou seja, não se tem uma identidade única do sujeito conexas à estrutura, porém é uma identidade que se vai fragmentando, deixando de ser vista como identidade fixa e estável, mas descentrada e resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno (HALL, 2006, p. 46).

Fazendo recurso à temáticas de patrimonialização e sobre o pendor e o impulso que o patrimônio cultural desempenha sobre as identidades podemos afirmar que:

[...]. Enquanto recurso estratégico de (re) construção de memórias e identidades o patrimônio emerge nos processos de requalificação, refuncionalização e renovação da imagem dos territórios e representa um suporte de iniciativas formais e informais da educação patrimonial e uma oportunidade de envolver a sociedade na compreensão da linguagem de estruturação dos seus territórios e nas relações dinâmicas com outros (CARVALHO; FERNANDES, 2012 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 65-66)

É nisso que também reside o reforço para a compreensão e o estabelecimento de valores identitários sendo que devemos, sempre que possível, “[...] ativar a sensibilização e práticas de conservação nos cidadãos” o que “reforça o sentido de pertença [...]” (DE CASTRO, 2019, p. 66). É preciso, a destarte não deixar de reconhecer que

[...], o patrimônio tem sido considerado, fundamentalmente ao nível local, o eixo vertebrador de planificação para os diversos setores de atividade [...], sem descurar a sua capacidade de criar imagem para a localidade¹⁷¹, ao mesmo tempo que vai reforçando a vertente simbólico-identitária das suas populações (DE CASTRO, 2019, p. 67)

Assim, as identidades se estabelecem por ligações aos territórios ou à terra onde se exprimem, se expressam e se assumem nos mais diversos momentos mas quais não se unificam ao redor de um eu. As identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas¹⁷² no interior da representação (HALL, 2006, p. 48). Enfim, essas identidades pós-modernas complexadas no interior dos diferentes estados podem albergar diferentes etnias, cada uma delas criando seu vínculo com o território. Já este serve como um elemento que conecta as pessoas por uso da

¹⁷¹ O patrimônio pode criar imagem para uma determinada localidade e a sua vertente simbólico-identitária das suas populações.

¹⁷² Angolanidade apriorística. Esta teoria - amplamente sustentada pelo MPLA no seu projeto sobre Angola enquanto Estado-nação - quer que ‘todos angolanos constituam uma só nação; um só povo partindo do pressuposto de que o povo angolano estaria acima das etnias (forma de congregar as partes) e abrindo espaço para africanos, europeus e angolanos viverem em conjunto, como um só povo (Staatnation). Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/angolanidade-construcao-das-identidades-angolanas-por-patricio-batsikama>, Acessado em 17 de julho de 2018.

mesma língua e mesmos signos culturais e históricos, favorecendo o sentimento e a consciência de pertença à comunidade ou a determinada territorialidade.

No território, as identidades não se sobrepõem uma às outras, e nem existe uma única identidade¹⁷³ a ser assumida. No entanto podemos associar as identidades a sentimento de pertencer a um território, dentro da qual cada humano realiza-se através de manifestações de sua existência étnica.¹⁷⁴ Ainda assim, hoje, o Estado-nação não se configurar mais como o depósito natural da confiança pública. A confiança foi exilada do lar [...]. Agora está flutuando à deriva em busca de abrigos alternativos [...] (BAUMAN, 2005, p. 51). E desde logo, podemos pensar, a identidade cultural só deve ser considerada como identidade menor, incentivada e/ou forçada a buscar o endosso seguido da proteção dos órgãos autorizados pelo Estado. Ou seja, “uma identidade não-certificada era uma fraude. Seu portador, um impostor - um vigarista” (BAUMAN, 2005, p. 28). No entanto, o “dever e responsabilidade são duas exigências de civilização. A irresponsabilidade é barbárie, ausência de dever. A civilização é a expressão do dever” (OBENGA, 2010, p. 353).

É também preocupação nossa e manifesta vontade não se perder de vista as ações e agendas estranhas às realidades angolanas e mesmo africanas sabendo que, para isso “[...], o Ocidente, para salvaguardar os seus interesses, está obstinado, há séculos, a apagar qualquer sentimento de dever e de responsabilidade humana no negro de África” (OBENGA, 2010, p. 353). Por entrelinhas se apela:

[..] A África que luta contra o projeto colonial, a África do tempo das pacificações, [...], não é a África das primeiras independências. Cada geração teve sofrimentos diferentes, cada geração teve a sua própria estratégia de memória (RAHARIMANANA, 2010, p. 376).

Essas estratégias de memória fundam-se, também, a partir da consciência de pertencimento a um espaço e a um território. Com isto, podemos postular que o território é o elemento aglutinador que faz nascer nos homens e mulheres a necessidade de consciência de participação, compreendendo os diferentes sentidos que o ligam a este

¹⁷³ Elas ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-la em pleno vôo, usando os seus próprios recursos e ferramentas (BAUMAN, 2005, p. 35) daí destacarmos o patrimônio Histórico-cultural (material e imaterial) como a nossa ferramenta para se pensar as identidades.

¹⁷⁴ Para este entendimento Bauman (2005, p. 27) explica que ‘a regra *cuius regio, eius natio* (quem governa decide a nacionalidade) é de mão dupla’. A ‘Identidade nacional’ foi desde o início, e continuou sendo por muito tempo, uma noção agonística e um grito de guerra. Uma comunidade nacional coesa, sobrepondo-se ao agregado de indivíduos do Estado estava destinada a permanecer não só perpetuamente incompleta, mas eternamente precária – um projeto a exigir uma vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose força a fim de assegurar que a exigência fosse ouvida e obedecida.

espaço - territorialidade - unindo todos pelo mesmo ideia. Este ideal de relações se expressa, também, na interdependência entre espaço, fronteiras e representações que se criam sobre o espaço, onde os homens vivem, de forma simultânea, um processo e um produto territorial (CUNHA, 2018).

[...] em suma, tudo nos lembra a colonização! Até as fronteiras, a leituras dos nossos mapas, estas fronteiras absurdas, linhas retas tão implacável, traços intoleráveis das regras de Bismarck e dos Léopold, os nomes das nossas cidades – Brazzaville, Léopoldville, Saint-Louis, Fort-Dauphin -, tudo, mas tudo, nos reporta a este passado. Até as palavras que dizemos, provenientes das línguas oficiais que agora são nossas – [...]... as nossas palavras do dia-a-dia, as línguas que utilizamos, reportam-nos à História. Perpetuamente. Intimamente. *É um trabalho de memória permanente, demasiado presente para nós que queremos passar a outra coisa* (RAHARIMANANA, 2010, p. 382-384). (Grifos nossos).

Entendemos, assim, a territorialidade, como um dever-ser e um dever-estar que nos impele a nos posicionarmos para a afirmação da nossa essência. Vale lembrar ao que nos referimos como ativações patrimoniais e como estas são fundamentais para aquilo que constitui sua territorialidade. Já que:

Os territórios, sempre multifacetados, são resultado de operações complexas que envolvem não somente a geometria e agenda estatal sobre as localidades e a natureza (regiões administrativas, áreas de intervenção econômica do capital e do Estado, por exemplo), mas dele participam diferentes sujeitos socioambientais portadores de memórias, de identidades e de agendas próprias (LEAL, 2021, s/p.)

A territorialidade consiste na disposição de pertença e também de defesa ao espaço/lugar, apesar de ser um fenômeno que as sociedades angolanas precisam cada vez mais entender, tendo em conta que seus limites e fronteiras foram erguidos por um processo imbuído de infundáveis problemas: a artificialidade das fronteiras, as diversas etnias e línguas existentes no espaço e o fato de elas não coincidirem com as suas anteriores fronteiras étnicas. Por isso, o papel conflitante deste estado-nação angolano, onde opera a falsa ideia de que “a legitimidade deriva da divindade, e não da população, que afinal, é composta de súditos, não de cidadãos [...] a soberania do estado, opera de forma integral, terminante e homogênea sobre cada centímetro quadrado de um território legalmente demarcado” (ANDERSON, 2008, p. 48).

4.5.1 Gestão do Património Cultural em Angola: Responsabilidade local, regional e continental

O enunciado pela constituição angolana, no seu art. 21, nas alíneas c) criar progressivamente as condições necessárias para tornar efectivos os direitos económicos, sociais e culturais dos cidadãos e m) promover o desenvolvimento harmonioso e sustentado em todo o território nacional, protegendo o ambiente, os recursos naturais e o património histórico, cultural e artístico nacional. nos permite compreender o amparo jurídico-legal dado pela legislação angolana às questões dos monumentos, sítios e lugares históricos, comumente designados por património.

No entendimento que tomamos de empréstimo de Fonseca (2017, p. 44) “as políticas estatais seriam alguns acordes de um processo social tecido em torno de um tema ou questão” e por outra, segundo esta pesquisadora, “as políticas públicas constituem tentativas de gerir uma relação entre um setor e a sociedade global”. Porém, “cabe à sociedade produzir cultura. Ao Estado, cabe apenas garantir as condições para que este direito possa ser exercido por todos os cidadãos” (FONSECA, 2017, p. 46)

Muitas vezes somos impelidos a pensar o património, segundo Assunção, Capone e Morais (2020, p. 14), “como uma forma de produção cultural no presente que se fundamenta no passado,” mesmo quando os produtos desse trabalho patrimonial (heritage work), não tenham, necessariamente, os museus como distinção. Não obstante, “o património pode também ser pensado como uma performance e como tal ele expõe a relação com o passado” (ASSUNÇÃO; CAPONE; MORAIS, 2020, p. 14). Neste sentido, impelem a exploração das manifestações populares que realçam a referência ao passado de modo a que se permita assim revelar os espaços de negociação social, através do investimento político dos objetos e das práticas culturais, e sua conseqüente ressignificação. Por isso, estes

[...] focalizam um processo de florescimento cultural com algumas iniciativas de patrimonialização mobilizadas por comunidades [...], afinando-se a tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando, assim, o escopo dos ‘bens culturais’ (ASSUNÇÃO; CAPONE; MORAIS, 2020, p. 15)

A inclusão dos bens culturais e sua conseqüente ampliação traz, como vemos, um enriquecimento de valores que passam a ser reconhecidos adquirindo assim um carácter de permanência, ou seja,

tornam-se expressão da memória e do movimento, da tradição e da criação e aliam-se às constantes e invariáveis axiológicas numa relação complexa em

que patrimônio e a herança cultural se tornam fatores de liberdade, de responsabilidade, de emancipação, de respeito mútuo e de afirmação da dignidade humana (MARTINS, 2020, p. 8-9).

Portanto é possível, a partir desse entendimento, apartar-se das ideias segundo as quais o patrimônio somente é constituído pelos marcos de pedra ou pelos grandes, pois se poderá ver a inclusão de elementos como os do nosso estudo, a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, que nos permitem a busca não só das construções e das mumificações mas, e sobretudo, os valores, as crenças e os pensamentos que eles nutrem. Lembramos que as noções modernas de monumento histórico, de patrimônio de preservação só começaram a ser elaboradas a partir do momento em que surgiu a ideia de estudar e conservar um edifício pela única razão de que fosse um testemunho da história ou uma obra de arte, como escreve Fonseca (2017, p. 53)

Sabe-se, porém que no patrimônio soyense há uma simbiose entre os monumentos da arquitetura, constituídos por um patrimônio cultural de pedras mortas que também recebem as pedras vivas, e por monumentos e tradições, onde se congrega o patrimônio imaterial, mas também pela natureza, pela paisagem e pela criação contemporânea, pelo valor acrescentado ao que recebemos das gerações que nos antecederam, como enfatiza Martins (2020, p. 13). O que deixa claro que a identidade que buscamos, deve exigir “ a compreensão da memória, da vivência, da recepção e da entrega, do receber e do dar. Uma identidade viva tem de ser disponível, aberta, rigorosa e apta a receber e a dar” (MARTINS, 2020, p. 13). Acrescenta, ainda, este autor que:

[...] em lugar do fechamento e do medo do outro e do diferente, importa que o local, o nacional e o supranacional se articulem sem se excluir – permitindo, pela subsidiariedade, que as identidades favoreçam a convergência para uma memória enriquecida pelo próprio e pelo que é comum (MARTINS, 2020, p. 15).

Desta forma, e embora se refira ao Brasil, é mister validar a necessidade de se democratizar o patrimônio “com a ampliação do conceito [...] e na participação da sociedade na constituição e no gerenciamento desse patrimônio,” embora se exclua dessa democratização a “apropriação simbólica desses bens” (FONSECA, 2017, p. 43). Motivo este que nos leva a aceitar a ideia de que “o conhecimento e a prática do patrimônio cultural têm, assim, que ver com o direito de os cidadãos participarem na vida cultural, de acordo com os direitos e liberdades fundamentais comumente aceites” (MARTINS, 2020, p. 52). Tal como definido no CRA também se pode dizer que “o patrimônio surge, nesta lógica, como primeiro recurso de compromisso democrático em

prol da dignidade da pessoa humana, da diversidade cultural e do desenvolvimento durável” (MARTINS, 2020, p. 52). O que nos permite, trazer contribuições ligadas às políticas públicas em Angola sendo que:

[...] Toda a política pública de preservação e valorização do património cultural do país estava, para além dos discursos políticos, absorvido no Decreto 80/76 de 03 de setembro, que enfatizava as ações de preservação e de proteção do património, assim como a devolução da riqueza patrimonial ilicitamente subtraída ao povo angolano no período colonial e o combate ao tráfico ilícito de bens culturais [...] este Decreto permaneceu vigente até 2005, altura em que foi aprovada a Lei do Património Cultural (DE CASTRO, 2019, p. 77)

Uma crítica que se pode fazer às razões apontadas por De Castro (2019) quando justifica os motivos da permanência retrógrada do Decreto n.º 80/76, embora devamos reconhecer elementos impeditivos e empecilhos (a instabilidade social e o conflito militar, a guerra civil que se seguiu durante 27 anos e a herança comunista monopartidária de onipresença estatal) - , a verdade é que no país as instituições sempre funcionaram. E porque estão concentradas em Luanda (capital do país) que não viveu ou tenha sofrido uma guerra como tal, as instituições como a Assembleia do Povo (hoje, Assembleia Nacional) sempre funcionaram, quer no monopartidarismo, quer desde a primeira legislatura após o multipartidarismo, ou melhor após as eleições de 1992. Podemos assegurar que houve, um descaso, uma falta de preocupação e um desinvestimento por parte das políticas públicas angolanas no que toca à preservação, valorização e manutenção do património histórico, cultural e artístico nacional.

A ser assim, e contraditando esta letargia legislativa, podemos afirmar que desde os primórdios o país se viu às voltas com projetos ligados a monumentos intencionais, ou seja, erigidos com a intenção de rememoração celebrativa, conforme se vê em Fonseca (2017, p. 52). Assim, estes projetos são anteriores ao conceito património histórico e cultural assumido após a independência pelo Estado angolano e que difere, por exemplo do Brasil, que adota património histórico e artístico. Por isso, a ação de devolução rompe com a pretensão colonial portuguesa sobre o património angolano.

Pautado no firme compromisso, ainda que idealista, de valorizar a cultura e a diversidade angolana foram consturadas, na carta magna, diretrizes que alinhavariam o papel da cultura e do património na afirmação de Angola como Estado independente.

A constituição angolana, enquanto o texto jurídico fundamental do país, subscreve um conjunto de artigos (art. 7º, 12º, 21º, 74º, 87º, 95º, 223º)¹⁷⁵ que

¹⁷⁵ Um exemplo claro é o ARTIGO 7.º (Costume) na qual se lê: É reconhecida a validade e a força jurídica do costume que não seja contrário à Constituição nem atente contra a dignidade da pessoa humana. Em nosso entender o corpo desse artigo poderia ter a seguinte redação: É reconhecida a validade e a força

encerra um compromisso claro de conquista da cidadania e da identidade africana e no fortalecimento da ação dos Estados africanos em favor da salvaguarda do património cultural dos povos africanos (DE CASTRO, 2019, p. 77-78)

Também e de forma específica, moldou-se o posicionamento e a atuação do Estado e dos agentes culturais, ainda quase inexistentes na nossa realidade, por se confundirem com funcionários do próprio Estado. Esta preocupação é subsequente, como se pode ver:

[...], a lei de base da cultura do país ou, [...], a Política Cultural da República de Angola, expressa no Decreto Presidencial nº 15/11 de 11 de janeiro, [...], é um instrumento legal que define as balizas para toda a ação de índole cultural do país, [...], o Decreto reitera que a cultura angolana é africana e exprime-se nos seus valores materiais e imateriais que constituem o património cultural do povo angolano (DE CASTRO, 2019, p. 78).

Também reconhecemos, como apresenta De Castro (2019) que

O sistema de valores profundamente enraizados na alma das diversas comunidades que constituem o povo angolano manifestam-se no dia-a-dia através das tradições, crenças, artes e sobretudo nas suas línguas, que representam a essencial da sua identidade (DE CASTRO, 2019, p. 78)

Ainda no tocante às matérias legislativas, De Castro (2019) nos apresenta o Decreto Presidencial nº 15/11 que, em essência, define a cultura “como um pluralismo de expressões que devem constituir o alicerce sobre o qual se ergue a nação angolana.”¹⁷⁶ (DE CASTRO, 2019, p. 79). Conifigura-se, desta maneira, a noção de angolanidade, forjada ao longo das gerações que, pela sua unidade na diversidade, representa um conjunto de memórias partilhadas e transmite um sentido de identidade coletiva e de continuidade (DE CASTRO, 2019, p. 79).

Continuando, o autor enfatiza que a Lei do Patrimônio Cultural é o instrumento jurídico que permite ao Estado angolano agir em concreto nos aspectos da classificação, desclassificação, demolições, proteção e valorização do património cultural (DE CASTRO, 2019, p. 79). Ou seja, esta lei poderia ser entendida como suporte do “uso simbólico que os diferentes grupos sociais fazem de seus bens [...] – quanto à produção, quanto à conservação ou destruição (FONSECA, 2017, p. 51)

jurídica do costume enquanto base e fundamento da constituição que não atente contra a dignidade da pessoa humana. Essa releitura, muda toda a perspectiva sobre o lugar do costume e incentiva ou enaltece a sua projeção enquanto paradigma de estruturação da sociedade angolana.

¹⁷⁶ Debalde, embora escrito em lei, na verdade é que a nação angolana e o Estado angolano nunca se baseou sobre os alicerces da cultura dos seus povos... tem sido mais uma construção política e ideológica ao serviço das elites.

É verdade, conforme escreve Fonseca (2017), que a ideia da nação garantiu o estatuto ideológico e porquanto o Estado assegurou a preservação do patrimônio histórico e cultural, o que ficou corroborado pela preocupação com um fato social merecedor de uma ordenação jurídica:

A Lei do patrimônio Cultural considera a salvaguarda e valorização do patrimônio cultural como responsabilidade primeira do Estado e das suas dependências administrativas centrais e locais, sem prejuízo da assunção das mesmas responsabilidades por outras entidades individuais e coletivas, instituições culturais, religiosas, militares ou de outro tipo (DE CASTRO, 2019, p. 79)

Vemos assim a permanência de uma historicidade que remonta ao final do século XVIII, quando o “Estado assumiu, em nome do interesse público, a proteção legal de determinados bens a que foi atribuída a capacidade de simbolizarem a nação” (FONSECA, 2017, p. 51). Reforçando ainda a noção do monumento se passou ao monumento histórico e artístico - (e, no nosso caso, o cultural) e deste para a noção do patrimônio (no sentido de herança). Tendo para isso, em concomitância as ideias de De Castro (2019) que, a partir da legislação estabelece, o que são considerados componentes de valorização:

- a. Conservação preventiva e programada;
- b. Pesquisa e investigação;
- c. O acesso e fruição;
- d. Formação e informação;
- e. Uso, gestão e rentabilização;
- f. Programas culturais;
- g. Programas de voluntariado;
- h. programas de educação patrimonial (DE CASTRO, 2019, p. 81).

A óbvia conclusão a que se chega é de que “o país possui os instrumentos legais mínimos para desenvolver as políticas definidas de conservação, salvaguarda e valorização do seu patrimônio cultural, devendo para o efeito suprir rapidamente as brechas de regulamento para melhor monitorar o processo (DE CASTRO, 2019, p. 81). Nesse sentido, [...], urge proceder à regulamentação de outras matérias presentes na Lei 14/05, mormente sobre o patrimônio cultural imaterial.

Além disso, o grande problema das realidades africanas, e Angola não é exceção, tem sido a falta de aplicabilidade da legislação criada na gestão do patrimônio cultural e em outros setores limitando, dessa forma, a efetividade dos objetivos preconizados. Quatro são as situações que estão na origem da ineficácia da legislação produzida sobre o patrimônio cultural nos países da África Austral:

- Excessiva centralização do sistema herdado do regime colonial;

- Fraca coordenação entre as diferentes instituições ligadas ao património cultural;
- Não envolvimento da comunidade local;
- Ausência de planeamento estratégico no campo do património cultural (DE CASTRO, 2019, p. 82).

Se prestarmos a devida atenção, ressaltam à nossa reflexão dois elementos assaz importantes: excessiva centralização do sistema herdado do regime colonial e não envolvimento da comunidade local. No nosso entender estes constituem os maiores obstáculos ao conhecimento, à difusão, divulgação, valorização e preservação do património histórico e cultural e mesmo artístico nacional, preocupação de que trataremos a seguir, tendo em conta os apelos da Unesco, de pesquisadores vários e das próprias comunidades.

Também, e por fim, apresentamos algumas iniciativas que precisam ser tidas em conta neste conjugar de esforços sobre o património histórico, cultural e artístico que muitas vezes jazem sem um apelo e nem agrago das instituições afins para a sua restauração, preservação ou valorização:

A nível da região Austral de África, inserida na organização política regional da SADC¹⁷⁷, existe a Associação dos Museus e Monumentos da Organização, a SADCAMM, congregando especialistas de gestão do património dos Estados membros que desenvolvem programas conjuntos de formação, exposição, conservação e restauração do património cultural. A SADCAMM subordina-se aos objetivos da AFRICOM, Organização não-governamental pan-africana, filial do Conselho Internacional dos Museus (ICOM). (DE CASTRO, 2019, p. 82).

Mesmo assim,

Outras organizações africanas relacionadas com o património cultural são: o CDHA¹⁷⁸, organização não-governamental dedicada a preservação, gestão e promoção do património cultural, imóvel, móvel e imaterial em África [...] A EPA¹⁷⁹ é uma instituição universitária de pós-graduação sediada no Beni, especializada na preservação e promoção do património cultural tangível e intangível (DE CASTRO, 2019, p. 83).

¹⁷⁷ Southern African Development Community (Comunidade de Desenvolvimento da África Austral). Foi criada em 1992, (em substituição a SADCC – Conferência de Coordenação para o Desenvolvimento da África Austral), com o objetivo de incentivar as relações comerciais, plataformas políticas e promoção de esforços para estabelecer a paz e a segurança entre os países da região Austral de África. [...]. A SADC é composta por 14 países membros: África do Sul, Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Ilhas Maurícias, Moçambique, Namíbia, República Democrática do Congo, Ilhas Seychelles, Swazilândia, Tanzânia, Zâmbia, Zimbábue (DE CASTRO, 2019, p. 82, *in rodapé*).

¹⁷⁸ African Development Heritage Center (Centro de Desenvolvimento do Património em África) (DE CASTRO, 2019, p. 82, *in rodapé*).

¹⁷⁹ Ecole du Patrimoine Africain (Escola do Património Africano) (DE CASTRO, 2019, p. 83, *in rodapé*).

Outrossim, como aponta De Castro (2019), a AWHF¹⁸⁰ desdobra-se em várias ações tendo como sua primordial missão dar suporte financeiro para a efetiva conservação e proteção do património natural e cultural com valor excecional universal em África. Por outro lado, trabalha com a ideia, muitas vezes irrealista, de que “as comunidades próximas de sítios que representam um património ou um bem cultural importante estariam suficientemente interessadas na sua gestão e conservação” (DE CASTRO, 2019, p. 84). É antes de tudo necessário que haja diálogo,s, esclarecimentos e apostas em uma gestão participativa, credível e transparente, mas também um treinamento e (re)educação patrimonial que, se não forem tomados em consideração, pode nos levar ao precipício, “se o envolvimento dessas comunidades não for analisado de forma ontológica” (DE CASTRO, 2019, p. 84). O que é manifestamente uma preocupação nossa aliada a uma defesa não tanto contumaz, mas evidentemente válida e imprescível, por se pensar que

quando desaparecem os vestígios de outros tempos, a memória colectiva, o património compartilhado e as tradições culturais que atesoura uma determinada comunidade, acabam por ser tão importantes, ou inclusive mais importantes que os monumentos. Convém, pois, prestar especial atenção as memórias associadas aos recursos e evitar que se percam, sendo fundamental recompilar histórias e documentar, antes que desapareçam os vestígios (DE CASTRO, 2019, p. 91)

Lidamos nestes termos e nestes tempos com várias outras questões de índole social, cultural e territorial e também com conflitos aparentemente sanáveis, mas que estão latentes quando se quer pensar o património como uma herança’ ou uma construção porque

[...] grande parte da população africana foi desterritorializada no período colonial, resultando automaticamente numa ruptura na continuidade da sua cultura com o seu passado, o que interrompeu práticas culturais importantes como as cerimónias das chuvas, a reverência aos ancestrais e outras componentes da cultura tradicional [...]. Cerimónias essas, realizadas normalmente em sítios sagrados, carregados de sentidos e significados. Os povos perderam o contacto com os sítios arqueológicos onde tinham anteriormente estabelecido uma identidade sagrada (DE CASTRO, 2019, p. 95).

Por tudo isso é que apelamos a maiores cautelas e que se dê mais atenção às diversas comunidades, sendo mais sensíveis na construção de políticas públicas e também na institucionalização da gestão sobre os diversos e vários patrimónios existentes em Angola.

¹⁸⁰ African World Heritage Fund (Fundo para o Património Mundial Africano). A criação desta organização não-governamental, foi uma iniciativa dos estados membros africanos da UNESCO e da União Africana, com o objetivo de desenvolver estratégias para lidar com os desafios de muitos países africanos encontram na implementação da Convenção do Património Mundial de 1972 (DE CASTRO, 2019, p. 83).

4.5.2 Participação da sociedade e da comunidade na edificação, valorização e preservação do patrimônio histórico cultural

Dada a importância deste item, começamos por apresentar um argumento legal, estabelecido na Lei de Bases do Ambiente, para impulsionar nossas reflexões:

Artigo 8º (Participação dos cidadãos). Todos os cidadãos têm o direito e a obrigação de participar na Gestão Ambiental, quer através de organizações associativas, a título individual nas consultas públicas de projetos programados, quer através da participação a quem de direito, de ações de terceiros que julgue lesarem os princípios do Desenvolvimento Sustentável ou de legislação em vigor (ANGOLA, 1998, p. 6)

Só podemos entender o artigo que nos chama à reflexão quando enquadrado em nossa temática voltada ao patrimônio histórico e cultural que é, também, parte integrante do meio ambiente. Desta sorte também achamos, ainda, imprescindível tomar como base de conceito os argumentos de Fonseca (2017, p. 56), sobre pensar o patrimônio como “testemunhos confiáveis da antiguidade” embora, também, considerados “testemunhos involuntários” e que “são reveladores de nossa história, cultura e historicidade” (FONSECA, 2017, p. 56).

Para responder às várias insuficiências apontadas anteriormente, começamos por delinear alguns possíveis caminhos e, mais ainda reflexões de certa utilidade para alavancar o sector em Angola, o que impõe [...], a participação e a implicação de todos os habitantes como sendo indispensáveis para o sucesso dos instrumentos de salvaguarda da cidade (ICOMOS, 1987 *apud* DE CASTRO, 2019, 2019, p. 139). Cientes disso, será preciso nos despirmos do “caráter autoritário e vertical das políticas de patrimonialização, que não se dispõem a escutar os sujeitos sociais e as localidades” (SCIFONI, 2019, p. 30). Dito de outro modo, faz-se necessário “participação ativa do cidadão na gestão local em que reside” para que quer o local, quer o sítio, quer o monumento e quer o patrimônio histórico cultural tornem-se acolhedores porque “os habitantes lhe dão uma contribuição pessoal (DE CASTRO, 2019, p. 139).

Ainda neste entrelaçar de ideias, vale recordar que

[...] o valor máximo do património reside na sua capacidade de representação simbólica; porque, mais do que as realidades tangíveis que o integram, destacam os valores intangíveis que lhe dão expressão (LA CALLE e GARCÍA, 1998 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 139).

Portanto, nem toda intervenção ou requalificação se presta ao interesse da coletividade, podendo ser apontados alguns problemas em decorrência disto,

Se em alguns locais históricos assiste-se a uma requalificação de pendor economicista a dinamizar negócios e a afluir pessoas [...] se vivencia o desaparecimento de atividades tradicionais, serviços pessoais e comércio básico, desarticulação do tecido social, aparição de focos de marginalidade em espaços urbanos centrais que antes conformavam áreas nevrálgicas da cidade, assim como a deterioração da paisagem urbana e a degradação de numerosos edifícios que com o devir histórico deixaram de cumprir funções produtivas ou residenciais (MARTÍN, 1998 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 140)

Uma outra preocupação apresentada por De Castro (2019, p. 141) é o que chamamos de turistificação do patrimônio onde “os estrangeiros não se incomodam em fotografar onde é proibido, subir nos altares, nos túmulos e monumentos e escrever nas estátuas.” Entrementes, acreditamos ser de importância capital novos olhares adequados aos contextos e, para isso, devemos formar agentes culturais e turísticos para a educação e cultura turística do visitante de forma a prover maior consciencialização (DE CASTRO, 2019, p. 141). Importa nos atermos também à dvertência seguinte:

[...] **o enfoque do processo de reabilitação do centro histórico tem de estar virado, em primeira instância, ao residente.** A imprescindibilidade da participação do residente assenta fundamentalmente no fato de ser ele a razão da existência do lugar, que acaba por ser a reflexo da transformação das suas necessidades em produtos tangíveis e intangíveis ao longo do tempo (DE CASTRO, 2019, 2019, p. 141). (Grifos nossos).

Vale lembrar que o turista urbano moderno, na maioria dos casos, é o próprio residente, pois é ele quem consome, em primeiro lugar, a sua cidade, quando se desloca aos locais turísticos, ou seja:

[...]. O Centro histórico e cidade devem ser um projeto inclusivo permanente de reforço da **qualidade de vida do residente**. Enquanto território heterogéneo de múltiplas vozes, complementadas com a materialidade urbana e a pluralidade de funções: acessibilidade, segurança, rede viária, transporte coletivo, sistemas de comunicação e informação, tem de congregar os diferentes modos de vida, criando uma cultura urbana reconhecida por cada residente (DE CASTRO, 2019, 2019, p. 141). (Grifos nossos)

Mesmo quando estes bens se tornam documentos da nação e se convertem em “objetos de interesse não apenas cultural como também político” (FONSECA, 2017, p. 59), faz-se necessário o aparecimento de uma preocupação moral e pedagógica para transformar esses bens culturais em patrimônio quanto designarem “conjunto de bens de valor cultural que passaram a ser propriedade da nação, ou seja, do conjunto de todos os cidadãos” (FONSECA, 2017, p. 59).

Em função disso a Unesco, em suas políticas e iniciativas regionais e nacionais adverte, a partir da chamada Agenda 2063, A África que Queremos, que a cultura, o patrimônio e as crenças espirituais de África desempenham um papel fundamental na

construção da identidade africana. E conforme já o dissemos, “uma África dotada de uma forte identidade cultural, um patrimônio comum e valores e ética compartilhados que estão diretamente ligados à sua conservação e ao seu desenvolvimento. Tendo para isso, reconhecido e estabelecido pela União Africana (UA), no seu documento final resultante da 33ª Sessão Ordinária da sua Assembleia, em fevereiro de 2020, que o patrimônio africano é um bem essencial que pode tornar o continente conhecido a nível mundial e construir um desenvolvimento sustentável, com a sua total integração e alcance da paz em toda África. No entanto esta organização “apelou aos seus Estados membros para alocarem pelo menos 1% do seu orçamento nacional a estes sectores”¹⁸¹ (UNESCO, 2021, p. 3). (Tradução nossa).

Precisamos, também, perceber o alcance e a importância de se entender as cidades africanas como patrimônios de paisagem cultural urbana onde se pode gerar igualdade de oportunidades e de convívio entre os diferentes utentes, permitindo diversos trânsitos às pessoas que as habitam. Estas precisam ser encaradas de maneira diferenciada, de forma sistêmica e não como “um agente de reprodução da desigualdade” mas um aglutinador heterogêneo, “sendo fundamental a cooperação entre os fatores inovadores visando potencializar os meios de integração dos excluídos” (MOURÃO, 2008 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 144). E, mais do que isso, devemos “[...] entender a cidade histórica e sua envolvente como partes de uma mesma realidade histórica, cultural e meio ambiente” (DE CASTRO, 2019, p. 144), o que nos faz não perdermos de vista a necessidade de uma crítica permanente à ideia de um patrimônio da nação, conforme o disposto legal que “homogeneiza simbolicamente esses bens heterogêneos e de diferentes procedências” (FONSECA, 2017, p. 59)

Para isto faz-se necessário proporcionar protagonismo aos mentores e agentes culturais para que se criem condições e alternativas que visem congregar “[...], uma vez que parte relevante da cultura precisa ser patrimonializada para a sua melhor salvaguarda

¹⁸¹ Comme stipulé dans l’Agenda 2063 - L’Afrique que nous voulons (Agenda 2063), la culture, le patrimoine et les croyances spirituelles de l’Afrique jouent un rôle fondamental dans la construction de l’identité africaine. D’après l’Aspiration 5 de l’Agenda 2063 également, « une Afrique dotée d’une forte identité culturelle, d’un patrimoine commun, et de valeurs et d’éthique partagées » s’inscrit directement dans la conservation et le développement durable du patrimoine mondial africain. L’Union africaine (UA), dans son document final issu de la 33e session ordinaire de son Assemblée en février 2020, a reconnu et déclaré que le patrimoine africain « est un atout essentiel pour faire connaître le continent sur la scène mondiale et pour construire le développement durable, l’intégration et la paix en Afrique », a appelé ses États membres « à allouer au moins 1 % de leur budget national auxdits secteur

e valorização [tornando-se fundamental] “o exercício da diversidade e valorização inclusiva dos recursos culturais existentes” (DE CASTRO, 2019, p. 148)

Continuando com as premissas e desafios atinentes às sociedades e Estados africanos, vemos que existem projetos e estratégias atreladas às Nações Unidas cujo fito consiste na aplicação de uma política relacionada ao desenvolvimento sustentável do patrimônio mundial,¹⁸² o que se tenta demonstrar através da aplicação de políticas relacionadas ao patrimônio mundial e ao desenvolvimento sustentável onde exista uma preocupação das Nações Unidas para a redução de riscos de desastres que inclui, também e pela primeira vez,

várias referências-chave para a gestão dos recursos naturais do patrimônio cultural. E sendo que não foi possível se adotar todos os acordos internacionais em simultâneo, o centro do patrimônio mundial realizou um mapeamento detalhado para identificar as semelhanças entre os diferentes programas e suas medidas políticas, o que resultou em medida na criação de uma ferramenta de rascunho e verificação preliminar sobre o estado do patrimônio mundial em sua relação com desenvolvimento sustentável, buscando assim verificar também a sustentabilidade e intervenção dentro e ao redor dos bens patrimoniais para os devidos ajustes na formulação de políticas e projetos para o desenvolvimento sustentável¹⁸³ (UNESCO, 2021, p. p. 4-5). (Tradução nossa)

Todavia, os Estados partes em África, enfrentam o importante desafio de assegurar a sustentabilidade ambiental e social dos projetos de desenvolvimento, garantindo, ao mesmo tempo, o desenvolvimento econômico das comunidades.

Projetos estes quando mal aplicados podem minar o desenvolvimento e a proteção que se quer sobre o patrimônio, por isso se torna importante que as práticas sejam boas para se evitar quaisquer efeitos negativos sobre o patrimônio, como por exemplo, a colocação de proibições e estabelecimentos

¹⁸² Pode parecer desfocado, mas não é inusitado a nossa preocupação de também buscarmos abordar os desafios de preservação e desenvolvimento sustentável a partir do patrimônio mundial, pois é como se deve saber, as nossas pesquisas e os objetos de nossa investigação encontram-se no município do Soyo, um dos municípios da província do Zaire, cuja capital é a cidade de Mbanza Kongo que foi elevada a categoria de Patrimônio Cultural da Humanidade, a 08 de julho de 2017.

¹⁸³ Le document WH-SDP reflète les objectifs du programme de développement durable des Nations Unies à l'horizon 2030 ainsi que du cadre de Sendai pour la réduction des risques de catastrophe 2015-2030. Il inclut également, pour la première fois, plusieurs références clés à la gestion des ressources naturelles et au patrimoine culturel. Comme les divers accords internationaux n'ont pas été adoptés exactement au même moment, le centre du patrimoine mondial a réalisé une cartographie détaillée pour identifier les points communs aux différents programmes et leurs mesures politiques, parmi lesquelles l'Agenda 2063, le Plan d'action de l'UNESCO pour les petits États insulaires en développement (PEID), le cadre de Sendai et l'accord de Paris dans l'ébauche de tableau de synergies. Le centre du patrimoine mondial, en consultation avec les organisations consultatives, a également développé un projet d'outil, le *Bilan de santé préliminaire du patrimoine mondial et du développement durable* en faveur d'une évaluation rapide du statut ou << profil >> des biens du patrimoine mondial dans ce domaine, et un autre projet d'outil, le *Bilan de durabilité du projet du patrimoine mondial* pour une première évaluation de l'impact des projets et interventions proposés sur le développement durable à l'intérieur et autour des biens du patrimoine mondial, de façon à pouvoir apporter des ajustements dans la conception des politiques et des projets en faveur du développement durable (voir également le document WHC/21/44/ COM/5D)

de ‘zonas proibidas’ ou limitações de certas atividades como de mineração, petróleo e gás, bem como outras atividades deletérias (UNESCO, 2021, p. 5. (Tradução nossa)¹⁸⁴

Concordamos com tal proposta, pela Unesco, de uma abertura às iniciativas locais a favor do desenvolvimento sustentável inclusivo para as propriedades de patrimônio mundial, ou seja:

Melhorar a resiliência e a sustentabilidade ambiental contra ciclones, incêndios e desastres climáticos, como inundações e secas, devastaram diferentes partes do continente e que fizeram a unesco agir de forma célere e avaliar suas necessidades relacionadas à cultura, resiliência a riscos, bem como mobilização de recursos para o desenvolvimento. [...]. Prestando também assistência técnica para tratar de questões urgentes de conservação e gestão relacionadas à sustentabilidade ambiental de bens do Patrimônio Mundial em vários países [...] ¹⁸⁵ (UNESCO, 2021, p. 6).

Não se pode deixar de referir, tal como também impactou na produção dessa pesquisa, os efeitos da pandemia de COVID-19, já que esta:

Teve um impacto negativo não só na saúde e nas condições de vida da população africana, mas também efeitos devastadores no ambiente econômico e natural. A pandemia reduziu drasticamente várias atividades econômicas ligadas ao turismo e tem potencialmente representado uma ameaça para certas espécies, incluindo gorilas das montanhas e outras primatas. A pandemia, durante os bloqueios, contribuiu para o aumento da caça furtiva e das atividades ilegais em propriedades naturais do patrimônio Mundial. A Economia foi enfraquecida por graves consequências sobre os meios de subsistência das comunidades locais. Isso resultou na suspensão das práticas comunitárias, com impacto direto na conservação das propriedades ¹⁸⁶(UNESCO, 2021, p. 6. Tradução livre)

¹⁸⁴ Les États parties se trouvent confrontés au défi important de garantir la durabilité environnementale et sociale des projets de développement en Afrique, tout en assurant le développement économique des communautés. Les projets de développement qui porteront atteinte à la VUE des sites du patrimoine mondial ne peuvent être considérés comme durables et peuvent même nuire aux possibilités de développement durable offertes par les sites du patrimoine mondial. Il est important d’appliquer les bonnes pratiques pour éviter tout effet négatif sur la VUE des sites, par exemple par la mise en oeuvre d’une politique de « zones interdites » pour les activités d’exploitation minière, pétrolière et gazière, ainsi que d’autres activités délétères.

¹⁸⁵ A. Améliorer la résilience et la durabilité environnementale: Depuis la dernière session, les cyclones, les incendies et les catastrophes climatiques telles que les inondations et les sécheresses ont ravagé différentes parties du continent. On pourrait citer les cyclones Idai et Kenneth en Afrique australe, les feux de forêts ravageurs dans le Parc national du Simien (Éthiopie), le Parc national du mont Kenya (Kenya) et dans la chefferie des tombes à Kasubi, ou bien les inondations à Grand-Bassam (Côte d’Ivoire) et dans les Monts Rwenzori (Ouganda), entre autres. L’UNESCO a pris des mesures rapides pour aider certains de ces pays (Côte d’Ivoire et Ouganda) à évaluer leurs besoins liés à la culture, aux moyens de résilience face aux risques, ainsi qu’à la mobilisation des ressources en vue du redressement (<https://fr.unesco.org/themes/culture-situations-durgence>). Par ailleurs, une assistance technique a été apportée face aux problèmes de conservation et de gestion urgents liés à la durabilité environnementale des biens du patrimoine mondial dans plusieurs pays, dont par exemple le Bénin (aux Palais royaux d’Abomey précédemment touchés par des incendies), la Côte d’Ivoire, l’Égypte (Thèbes antique, avec sa nécropole), le Ghana, le Mozambique (île de Mozambique) ainsi que le le Togo.

¹⁸⁶ La pandémie de COVID-19 a eu un impact négatif non seulement sur la santé et les conditions de vie de la population africaine mais également des effets dévastateurs sur son environnement économique et naturel. La pandémie a réduit drastiquement plusieurs activités économiques liées au tourisme et a

Com isto se poderá:

Permitir um crescimento inclusivo e equitativo [...] que consiste na atualização e finalização dos planos de gestão e conservação de seus bens do patrimônio mundial, devendo estes incluir perspectivas de desenvolvimento sustentável e processos de gestão eficazes no sentido de se fortalecer a conservação e gestão dos sítios do patrimônio mundial e as capacidades dos principais agentes responsáveis [...], bem como promover o crescimento equitativo, fornecer acesso aos meios de subsistência para todos nas comunidades locais usando estratégias de turismo sustentável para alcançar o desenvolvimento sustentável e promova também a geração de empregos e fontes de renda na cidade¹⁸⁷ (UNESCO, 2021 p. 8). (Tradução nossa)

Outro dos elementos importante da referida Agenda, se circunscreve à promoção da paz e da segurança, ou seja,

A Unesco se empenha em fortalecer a cooperação no campo da cultura e da educação, com ênfase na implementação da Convenção do Patrimônio Mundial, liderando iniciativas que promovam benefícios para a ratificação da Convenção da Somália como parte de um processo de construção da paz e desenvolvimento sustentável, [...] e a promoção a cultura da paz e não violência, cujo objetivo se centra no sensibilizar para a cultura da paz e proteção do patrimônio cultural e da diversidade¹⁸⁸ (UNESCO, 2021 p. 8). (Tradução nossa)

potentiellement représenté une menace pour certaines espèces, dont les gorilles de montagne et d'autres primates. La pandémie, pendant les confinements, a contribué à l'augmentation du braconnage et des activités illégales dans les biens du patrimoine mondial naturel. L'économie a été affaiblie par de sévères conséquences sur les moyens de subsistance des communautés locales. Cela a eu pour effet la suspension des pratiques communautaires, avec un impact direct sur la conservation des biens (voir également le document WHC/21/44.COM/7).

¹⁸⁷ Permettre une croissance inclusive et équitable - Le Centre du patrimoine mondial apporte une assistance technique internationale aux États parties de l'Afrique du Sud, du Bénin, de l'Éthiopie, du Ghana, du Malawi, du Niger, de l'Ouganda, de la Tanzanie, de la Tunisie et du Zimbabwe, qui consiste à mettre à jour et finaliser les plans de gestion et de conservation de leurs biens du patrimoine mondial afin d'y inclure des perspectives de développement durable et des processus de gestion efficaces. En renforçant la conservation et la gestion des sites du patrimoine mondial et les capacités des principaux agents responsables, un processus de gestion efficace a pour but de protéger la VUE, de promouvoir une croissance équitable, de permettre l'accès à tous aux moyens de subsistance dans les communautés locales en s'appuyant sur des stratégies de tourisme durable pour parvenir à un développement durable. Grâce au Fonds-en-dépôt UNESCO-Pays-Bas, le Centre du patrimoine mondial soutient un vaste projet visant à élaborer des méthodes de gestion qui répondent aux diverses menaces liées à la pression du développement exercée sur le Parc national du lac Malawi au Malawi (Décision 42 COM 7B.93). Ce projet, également soutenu par la contribution de la Norvège au Fonds du patrimoine mondial, a pour but le développement d'un projet de pêche durable dans ce bien du patrimoine mondial. Avec le soutien du Fonds-en-dépôt UNESCO-Pays-Bas, le Centre du patrimoine mondial finalise actuellement un projet d'élaboration d'un kit d'enseignement pour la construction en terre dans le Centre historique d'Agadez (Niger), de façon à promouvoir ainsi également la création d'emplois et les sources de revenus dans la ville.

¹⁸⁸ Promouvoir la paix et la sécurité - L'UNESCO s'engage à renforcer la coopération dans le domaine de la culture et de l'éducation, en mettant l'accent sur la mise en oeuvre de la Convention du patrimoine mondial. L'UNESCO a mené une initiative de promotion des bienfaits de la ratification de la Convention auprès de la Somalie dans le cadre d'une démarche de consolidation de la paix et de développement durable. Ces efforts ont porté leurs fruits en juillet 2020, lorsque la Somalie a ratifié la Convention. Au Mozambique, l'UNESCO a organisé en octobre 2020 une conférence et un concert afin de promouvoir la culture de la paix et de la non-violence, et dans un objectif de sensibilisation à la culture de la paix et à la protection du patrimoine culturel et de la diversité.

De tal ponto foram desenvolvidas ações e implementadas atividades de apoio aos Estados partes:

No Mali, a implementação da fase II do plano de ação para a reabilitação do patrimônio cultural e a salvaguarda dos manuscritos antigos do Mali beneficia, em particular, do apoio financeiro da União Europeia. Nestas ações a Unesco continua seus esforços para apoiar o Estado parte para garantir a salvaguarda de seu patrimônio em estreita colaboração com a missão de estabilização Multidimensional Integrada das Nações Unidas no Mali (MINUSMA), com o objetivo de promover o patrimônio como fator de paz, reconciliação e desenvolvimento. De igual modo, existam projetos semelhantes por exemplo, na propriedade do Patrimônio mundial da Reserva de vida Selvagem de Okapi (República Democrática do Congo) e no complexo W-Arly-Pendjari (Benin, Burkina Faso, Níger)¹⁸⁹ (UNESCO, 2021 p. 8)

Assim sendo a Agenda também fita em seus objetivos o fortalecimento da governança entendendo que:

Um das principais dificuldades na integração da gestão do patrimônio em África para o desenvolvimento sustentável continua a ser a fraqueza das estruturas e quadros de governação. Assim se trabalha em estreita colaboração com os Estados partes para revisar sua estrutura legislativa e fortalecer sua governança por meio de projetos de assistência internacional do Centro do Patrimônio Mundial [...]. Esta assistência é visível no desenvolver de um sistema de gestão eficaz e de um novo quadro legislativo para os bens do Patrimônio Mundial da Cidade Velha de Lamu (Quênia) e da Ilha de Moçambique (Moçambique), ou no quadro do dossiê de candidatura em preparação para as Comores. Ainda assim, defendem que os sítios transfronteiriços e transnacionais requerem mecanismos de governança particularmente sólidos e bem coordenados, como por exemplo, a Unesco liderou e facilitou as discussões entre os Estados de Angola, Botswana e Namíbia em 2019 sobre cooperação transfronteiriça e formas de melhorar a conservação do patrimônio mundial do Delta do Okavango. Criando para o efeito um comitê diretor conjunto, em fevereiro de 2020, cuja proposta em voga se relacionava no estender as fronteiras transnacionais do local a fim de proteger a bacia do rio e o sistema único de zonas úmidas¹⁹⁰ (UNESCO, 2021 p. 8). (Tradução nossa)

¹⁸⁹ Au Mali, la mise en oeuvre de la phase II du plan d'action pour la réhabilitation du patrimoine culturel et la sauvegarde des manuscrits anciens du Mali bénéficie notamment du soutien financier de l'Union européenne. L'UNESCO poursuit ses efforts de soutien à l'État partie pour garantir la sauvegarde de son patrimoine en étroite collaboration avec la Mission multidimensionnelle intégrée des Nations Unies pour la stabilisation au Mali (MINUSMA), dans le but de promouvoir le patrimoine comme facteur de paix, de réconciliation et de développement. Les projets soutenus par le Gouvernement norvégien contribuent de la même façon à promouvoir la paix et la sécurité, par exemple dans le bien du patrimoine mondial de la Réserve de faune à okapis (République démocratique du Congo) et dans le Complexe W-Arly-Pendjari (Benin, Burkina Faso, Níger).

¹⁹⁰ Renforcer la gouvernance - L'une des principales difficultés de l'intégration du développement durable à la gestion du patrimoine en Afrique demeure la faiblesse des structures et des cadres de gouvernance. À travers les projets d'assistance internationale, le Centre du patrimoine mondial et les Organisations consultatives collaborent étroitement avec les États parties pour revoir leur cadre législatif et afin de renforcer leur gouvernance. Cette assistance est visible dans le développement d'un système de gestion efficace et d'un nouveau cadre législatif pour les biens du patrimoine mondial de la Vieille ville de Lamu (Kenya) et de l'Île de Mozambique (Mozambique), ou dans le cadre du dossier de proposition d'inscription en préparation pour les Comores. Les sites transfrontaliers et transnationaux nécessitent des mécanismes de gouvernance particulièrement solides et bien coordonnés. Par exemple, l'UNESCO a mené les

Todas essas diretrizes e desafios voltados aos repositos da África de hoje no que concerne à gestão do patrimônio cultural mundial, bem como ao desenvolvimento sustentável das localidades e regiões em que estes momentos se encontram e suas áreas afins. Auxiliando, também, os governos na tomada de medidas e ou na criação de legislações mais conectadas aos interesses da comunidade local.

Tais preocupações que nos permitiram compreender que a definição de patrimônio foi ampliada de forma significativa no último meio século. No entanto,

Os bens considerados patrimônio tendiam a ser monumentos individuais e edifícios, como locais de culto ou fortificações, *e muitas vezes eram vistos isoladamente, sem nenhuma relação com as paisagens que os rodeavam*. Hoje, reconhece-se que o ambiente como um todo é afetado por sua interação com a humanidade e, por isso, pode ser reconhecido como patrimônio. Torna-se ainda mais necessário fazer julgamentos sobre o que tem significado e o que não tem (BRASIL, 2016, p. 15)

O texto destacado, reforça a intenção fundamental deste capítulo que constitui parte importante da tese no sentido de aferirmos os diversos atritos, conquistas e evoluções que cercam as questões de patrimonialização. É preciso não se esquecer que também ‘aumentaram muito os tipos e o número de ameaças que podem ter efeito adverso sobre locais considerados patrimônios’. E que além das ameaças diretas ao tecido ou a seus componentes, o patrimônio é afetado por acontecimentos adversos em seus arredores. Nessas circunstâncias, podem e devem as decisões serem tomadas com base em benefícios econômicos ou sociais mais amplos, sendo compatíveis com o bem-estar do patrimônio (BRASIL, 2016, p.15).

Preza-nos a ideia de que o patrimônio histórico e cultural angolano constitui, em si, uma grande riqueza fruto da diversidade que apresenta e que:

valiam, portanto, em si mesmos, como objetos ‘sagrados’, ‘insubstituíveis’ e, nesse sentido eram intocáveis: não temos direito algum de tocá-los. Eles não são nossos. Eles pertencem em parte aos que os construíram, e em parte a todas as gerações que virão depois de nós; foram-nos legados por nossos antepassados e, do mesmo modo, são um patrimônio também das futuras gerações (FONSECA, 2017, p. 64)

No entanto precisamos, também, nos acautelar para que o valor de nacionalidade não seja eclipsado pelo valor da humanidade (FONSECA, 2017). Temos, porém, a noção

discussions entre les États parties de l’Angola, du Botswana et de la Namibie en 2019 pour faciliter les discussions sur la coopération transfrontalière et des moyens d’amélioration de la conservation du bien du patrimoine mondial du Delta de l’Okavango. Un comité de pilotage conjoint a été créé en février 2020 sur la proposition d’extension des frontières transnationales du site afin de protéger le bassin du fleuve et le système unique de zones humides.

e o dever de assegurar que os bens patrimoniais ou o patrimônio histórico e cultural angolano seja reconhecido como vestígio do passado com valor de relíquia em si mesmo antes de qualquer valoração exterior.

Ainda assim, faz-se mister uma chamada de atenção ao *mise-en-valeur* que significa, nada mais e nada menos, do que a “valorização do essencial” (FONSECA, 2017, p. 65) daquilo que é excepcional do monumento e recharçar tudo o que possa ser “perturbador ou assessorio” à percepção - entendida como visibilidade - do bem cultural (monumento ou patrimônio) eliminando-se, assim, os inconvenientes patrimoniais. É essa ideia que muitas vezes funciona junto às instituições afeitas ao Ministério da Cultura de Angola pois percebemos que tudo o que não constitui base para a justificativa do Estado-nação passou a ser eliminado e invisibilizado, quando na verdade o que devia prevalecer era a valoração destes e outros constituintes patrimoniais.

É preciso se olhar o monumento e o patrimônio não só sob o ponto de vista do Estado - enquanto representação da nacionalidade - mas a partir das diferentes percepções que o contato com os monumentos e patrimônios suscitam nos indivíduos, referenciando aqui Reginaldo Gonçalves (2007) em “**Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios**” sobre as sensibilidades e ‘ressonâncias’ possíveis e diversas do bem patrimonial.

Por isso é comumente aceite hoje e largamente difundida a figura ou noção de “direitos culturais” (FONSECA, 2017, p. 66), muito em voga no entendimento sobre o patrimônio cultural da humanidade, veiculando uma cidadania fundada em direitos diversificados, para legitimar a atividade de preservação.

4.6 Valorizar para patrimonializar no contexto do patrimônio histórico cultural angolano no Soyo

Antes de qualquer ideia de patrimonialização é necessário, porém, que suas gentes tenham ideias claras e uma consciência sobre a importância de valorizarem as heranças das vivências históricas de seus ancestrais. Por isso, nossos entrevistados insistem na urgência de assim se procederem:

L. L.: Não. Por que é não? Porque nós, quando falamos da história de Angola, praticamente muitas, muitas muitos dos historiadores focam mais em Congo, outras províncias, outros municípios. Mas onde nasceu desde o princípio o cristianismo, principalmente o cristianismo, eles esquecem. Porque onde nasceu o cristianismo foi mesmo aqui, no Soyo. Mesmo aqui no Soyo, a partir do porto do Mpinda, onde houve o primeiro batismo dos primeiros

missionários que deram um grande passo ao desenvolvimento da igreja católica aqui na África subsaariana. Mas não se valorizam esses princípios que nós estamos, essa grande riqueza que nós temos (entrevistado em abril de 2020).

M. F.: Sim. Diria que há uma certa valorização, mas, realmente, pela realidade factual que nós podemos nos deparar localmente, ainda requer-se fazer muito mais (entrevistado em junho de 2020).

As indagações dos entrevistados estão presentes não só no cotidiano dos soyeneses, como também têm sido uma preocupação da Unesco, através do Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauro de Bens Culturais (adiante ICCROM), senão vejamos:

A. P. M.: Portanto, em termos de valorização, a valorização existe, mas temos que fazer mais, porque desde que eu estou lecionando aqui na província do Zaire, desde 2011, quando cheguei tive uma atividade que fui, estava como subdiretor pedagógico [...] levamos os alunos para a Ponta do Padrão para um trabalho. Um trabalho de pesquisa. Levar os alunos para conhecer a história da Ponta do Padrão, muitos disseram que foi a primeira vez que foram para a Ponta do Padrão. Eles vivem no Soyo, mas nem sabem qual é a posição, onde está a ponta do Padrão, se está ao norte, está onde. Mas está a noroeste, em termos de localização, está a noroeste do município. Eles não conheciam o lugar. Temos que fazer mais, porque o que estamos a notar? As pessoas que vem de outros sítios, alguns até vem da França, vem fazer pesquisa aqui, alguns estudantes, alguns professores, não levam os alunos para aquele lugar (entrevistado em junho de 2020).

Consideram ser este um lugar importante para a memória e por isso deve ser ensinado e transmitido às novas gerações como forma de preservar a herança que subjaz nestes patrimônios

A. P. M.: Porque é um lugar onde nós vamos, em termos de memória coletiva, quando vamos lá, nós vamos refletir sobre aquilo que aconteceu, levanta nossa motivação para o estudo da história. Então há uma necessidade de nós levarmos os alunos no porto do Mpinda. Até no porto do Mpinda, que eu tenho feito trabalhos nossa escola, na escola do magistério, nosso professor de história sempre... nós sempre levamos os alunos para o porto do Mpinda. Agora o porto do Padrão eu acho que, por ser uma ilha, a direção da escola tem que ajudar os professores de história, porque as vezes os professores de história plantificam. Eu, por exemplo, já plantifiquei uma vez para irmos aqui para a ponta do Padrão, mas tive dificuldades porque aquilo acarreta outras coisas, custos. Porque é uma ilha, vão ter que deslocar, vão levar filhos de pessoas (entrevistado em junho de 2020).

Com alguma clareza, lança-se um repto e um apelo à escola e ao Ministério da Educação:

A. P. M.: A escola tem que contribuir, tem que dar a conhecer a administração, tem que se alugar as chatas, alimentação. Agora o porto do Mpinda, não. Você pode pegar taxi que chega até porto do Mpinda. Porto do Mpinda, na minha constatação, é aquele mais explorado que a Ponta do Padrão, por ser ilha. O

ministério da educação tem que investir muito em termos de criar condições, chatas para os alunos passarem a ir lá e fazerem suas atividades em termos de história. Isso também motiva os estudantes a já começarem, a partir da base, começarem já a ter o espírito de investigação. Amanhã poderemos ter bons historiadores, mas não pode ser do nada. Temos que já começar a motivar os estudantes a terem o espírito de pesquisa. [...] (entrevistado em junho de 2020).

Uma opinião diversa também foi manifestada, considerando haver valorização só pelo fato de realizar-se uma pesquisa na envergadura de uma tese, embora não seja uma valorização que se gostaria de ter

Dya: Sim, sim. Sim. Há uma valorização, porque nesses sítios estão o passado. [...]. Nos hoje estamos falando do tráfico de escravos. Estamos falando sobre a civilização. Portanto, isso são vestígios que nos permitem relatar melhor sobre aquilo que se passou no nosso país, ou no nosso povo (entrevistado em julho de 2020).

Sobre esta perspectiva vale lembrar também que:

Problematizar as políticas de preservação significa questionar, tal qual faz Todorov (1995), sobre este **poder exclusivo do Estado de eleger que memória será conservada e o que será esquecido**, ou seja, significa afirmar que os indivíduos e grupos têm o direito de saber sobre a sua própria história (SCIFONI, 2019, p. 29). (Grifos nossos)

E que o que ficou expresso nas entrevistas vem completar uma ideia (mais problematizada no capítulo que se segue) ou seja, parte-se um principio antigo e bastante defendido, mas que em Angola e entre nós ainda se faz necessário - “conhecer para valorizar” que possui uma segunda parte, qual seja “valorizar para patrimonializar.” Assim é bastante interessante que não se tratam apenas de simples jogos de palavras, mas elas têm impacto direto na forma como nos percebemos enquanto partes e solução na patrimonialização do patrimônio histórico cultural do Soyo. Admitimos, também aqui, que as ações que a Unesco tem realizado e os treinamentos que oferece aos Estados membros, ajudam-nos a preparar dossiês mais sólidos quando se trata de candidaturas para a inscrição ao Patrimônio Mundial da agência. Aliado a isso, existem apoios à integração de ações para promover o desenvolvimento sustentável para estes sítios objeto de candidatura¹⁹¹ (UNESCO, 2021, p. 9). Ou seja, com isto a Unesco se propõe a

¹⁹¹Le Programme de formation sur les propositions d’inscription sur la Liste du patrimoine mondial mis en oeuvre par le Fonds pour le patrimoine mondial africain en partenariat avec le Centre du patrimoine mondial, les Organisations consultatives et les établissements de formation a aidé les pays africains à préparer des dossiers plus solides et soutient l’intégration d’actions de promotion du développement durable pour les sites du patrimoine mondial faisant l’objet d’une proposition d’inscription. Des experts africains ont en outre contribué aux discussions en cours consacrées aux sites associés aux mémoires de conflits récents (<https://whc.unesco.org/fr/evenements/1551/?p=info-2021>).

potencializar os diferentes Estados membros mas, também, as comunidades locais com vista ao desenvolvimento sustentável, geração de empregos e vitalidade na gestão e usufruto dos bens patrimoniais.

Para tal, resumimos a importância de se pensar as funções simbólicas do património em quatro dimensões, a saber:

1. Reforçar a noção da cidadania – na medida em que são identificados no espaço público, bens que não são de exclusiva posse privada, [...];
2. Bens representativos da nação – que se demarcam no tempo e espaço – [...];
3. Permitir que os bens patrimoniais funcionem como documentos, [...];
4. Justificar a conservação desses bens – [...] – por seu alcance pedagógico, a serviço da instrução dos cidadãos (FONSECA, 2017, p. 60)

A partir do que Fonseca (2017, p. 60), nos apresenta entendemos que um património não pode ter pertença privada, pois considera-se todos e por isso é público, mesmo que tenha o Estado como guardião dessas memórias coletivas, o que impõe a necessidade de proteger esse património comum e reforçar a coesão nacional (mesmo quando não pareçam, é uma verdade inegável), ainda por serem considerados provas materiais das versões oficiais da história nacional, conforme expresso pela autora.

Concordamos com Fonseca (2017) quando se refere que nem sempre a ideia que o Estado tem sobre um determinado monumento é a mesma com a da comunidade local, o que faz com que muitos não se sensibilizem com o valor cultural do monumento sendo, assim indiferentes ou “se apegam a alguns bens por outros motivos, por exemplo, o seu valor religioso, como local de culto ou de peregrinação” (FONSECA, 2017, p. 61), situação recorrente entre os soyenses.

Tomamos ainda as palavras de Ruskin, citado por Fonseca (2017, p. 63), para afirmar que um país sem património e sem monumento consituti “um mundo sem uma lembrança nem uma ruína”, o que vale dizer sem história, sem cultura e sem identidade e assim fica claro que “todo monumento tem, necessariamente, uma dimensão histórica e uma dimensão estética” (FONSECA, 2017, p. 66).

Mediante tal constatação fica também entendido, conforme apresenta Fonseca (2017), que “todo monumento histórico é também um monumento artístico” e que isso se espelha na sua noção de valor histórico, ou seja, é chamado de histórico por tudo que foi, e hoje não é mais, se assim entendermos que tudo que ficou do passado como testemunho pode pretender um valor histórico.

Cientes estamos de que não cabe mais falar em monumentos históricos e artísticos, mas apenas em monumentos históricos. Para o caso de Angola justifica-se o

uso de cultural como termo complementar, já que a expressão patrimônio histórico e cultural tem sua ênfase na forma nas vivências das diversas culturas angolanas, considerando também a presentificação e a pluriculturalidade angolana. Pondo em evidência, vale lembrar que

Todas as realizações, por menores que sejam, de todos os povos, quaisquer que sejam as diferenças que as separem de nós; um interesse pela história da humanidade em geral, aparecendo cada um de seus membros como parte integrante de nós mesmos (RIEGL, 1984 *apud* FONSECA, 2017, p. 67)

Consideramos, deste modo, que o interesse está não no “poder de rememoração de fatos ou personagens, mas a evocação do tempo passado” (FONSECA, 2017, p. 68) porquanto nos propicia um sentimento de pertença pela ancestralidade comum. E nisto repousa o valor da ancianidade (apreciação do passado em si) que deve estar entrelaçado ao valor histórico, devendo se transformar em valor de desenvolvimento. Temos, no entanto, na evolução e na assumpção do patrimônio e do monumento um valor histórico (século XIX), um valor da ancianidade (século XX) e um novo imperativo definido pelo consumo dos bens patrimoniais e dos critérios de conservação e de restauração, denominado valor de novidade – consumo das massas – conjugado ao valor de uso, pelo que “aos olhos da multidão, apenas o que é novo e intacto é belo” (RIEGL, 1984 *apud* FONSECA, 2017, p. 69)

A destarte e segundo Fonseca (2017), “a utilização dos monumentos não é só um imperativo econômico, como também é essencial à sua percepção, mesmo quando prevalece o valor da ancianidade” e que não se pode obliterar os impactos da mercantilização dos bens que se constitui num grande perigo nos dias atuais. Por essa parte, concordamos com “a mobilização social como fator necessário para a preservação” (FONSECA, 2017, p. 71), o que “não passa pela persuasão ideológica [...] - mas sim pela via do saber.” Daí nossa chave de reflexão que nos leva ao convite, . também, para se pensar na possibilidade de prescindir do nacionalismo para legitimar a preservação dos bens culturais, pelo que

Começaram a ser introduzidas nos patrimônios as produções dos esquecidos pela história factual, mas que passaram a ser o objeto principal de interesse da história das mentalidades: os operários, os camponeses, os imigrantes, as minorias étnicas, etc. (FONSECA, 2017, p. 71)

Longe de qualquer esquecimento ou prática de exclusão, somos pelo firme fundamento da ideia da democratização do patrimônio que evidencia e “implica, qualquer que seja a perspectiva, o fato de que o estado não deve ser o único ator social a se envolver

na preservação do patrimônio cultural de uma sociedade” (FONSECA, 2017, p. 73), no sentido de que a ideologia do nacionalismo vem sendo substituída pela noção de direitos culturais como uma forma de legitimar essas políticas, sendo extensivos a todos os povos e nações da imensa e pluricultural Angola.

4.7 Patrimonialização: que sentido e que etnicidade favorece a identidade cultural?

De acordo com Fonseca (2017, p. 51)

a questão do patrimônio se situa numa encruzilhada que envolve tanto o papel da memória e da tradição na construção de identidades coletivas quanto os recursos a que têm recorrido Estados modernos na objetivação e legitimação da ideia de nação.

Assim, quando falamos dos sentidos que envolvem a patrimonialização e de quais etnicidades se favorece ou seja, qual identidade se toma ao patrimonializar determinado bem, sítio, lugar ou patrimônio histórico e cultural, queremos saber e indagar sobre o alcance e a eficácia que se atribui ao patrimônio em Angola e sob quais fundamentos se baseiam a patrimonialização. Desde logo, a Lei n.º 14/05 nos permite, em seu artigo 7º, ter uma clara ideia e talvez uma orientação de qual sentido devemos tomar. Ou seja, se partirmos do n.3 do mesmo artigo, a lei nos orienta sobre os “critérios de classificação” em que se pode ler “todos os bens podem ainda ser classificados como de valor local, regional, nacional ou internacional.” Ao nosso ver faltam maiores justificativas dessas dimensões passíveis de classificar o patrimônio em Angola

Partidno do que a lei consagra, estaremos criando novas dinâmicas e permitindo a responsabilização sobre o patrimônio a partir do seu próprio locus, mas também exercitando a autonomia e a descentralização sobre os bens, sítios e lugares patrimoniais, o que praticamente não existe em Angola. Portanto, em nosso país tem-se apenas a ideia de que o patrimônio só deve ser valorizado ou protegido quando tem alcance nacional.

Tomamos a expressão patrimonializar por ser um termo que melhor se enquadra à realidade angolana além de se aproximar mais de Portugal, que usa a expressão classificação (também de uso em Angola), diferente do Brasil onde faria mais sentido o uso de tombamento para explicar o mesmo processo. Atendendo à nossa preocupação sobre a patrimonialização, observamos que:

Com o mundo se movendo em alta velocidade e em constante aceleração, você não pode mais confiar na pretensa utilidade dessas estruturas de referências com base na sua suposta durabilidade (para não dizer atemporalidade!). Na verdade, você não confia nelas nem precisa delas. Essas estruturas não incluem

facilmente novos conteúdos. Logo se mostrariam muito desconfortáveis e incontroláveis para acomodar todas as identidades novas, inexploradas e não-experimentadas que se encontram tentadoramente ao nosso alcance, cada qual oferecendo benefícios emocionantes, pois desconhecidos e promissores, pois até agora não-depreciados (BAUMAN, 2005, p. 33).

No entanto, isto que já é realidade no mundo ainda não se tornou prioridade da reconstrução nacional e da afirmação de uma identidade que se quer nacional, o que não significa homogeneizar, mas atender às particularidades étnicas e regionais. O propomos é repensar as identidades ao largo das estruturas concebidas e aceitas como as únicas e dar lugar a novas formas, mais condizentes com este mundo moderno ou, ainda, propor novos modelos. Daí a nossa ousadia em repensar as identidades no diálogo e a partir do patrimônio histórico e cultural. O patrimônio possui a capacidade de estimular a memória das pessoas historicamente vinculadas a ele e, por isso, segue sendo alvo de estratégias que visam a sua promoção e preservação (ROCHA, 2012).

Nossas indagações nos ajudam a refletir sobre o processo de patrimonializar que nos impõe a adjacente ideia de conservar.¹⁹² Enfim, podemos enfatizar que a patrimonialização nunca é total, mas uma seleção limitada e intencional (ABREU, 2012) e, no caso de Angola, nem sempre a patrimonialização abarcou as aspirações, as *mundi* vivências de diferentes povos, grupos étnicos e socioculturais do mesmo espaço territorial, ocasionado um movimento de apagamento e provocando outras tantas invisibilidades. Ou se poderia pensar a modernidade enquanto espaço-tempo liso no qual caberia aos homens assumir o protagonismo de suas vidas, transformando esse espaço-tempo liso em rugoso, com reentrâncias, possibilidades e conjugações entre diferentes temporalidades (ABREU, 2012, p. 24).

Outrossim, observamos a permeabilidade na qual se podem sustentar essas novas e modernas identidades, já que “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (BAUMAN, 2005, p. 33). Ainda assim, podemos perceber a identidade como segura se os poderes que a certificaram parecem prevalecer sobre os

¹⁹² Entendemos, a conservação, quer seja deslocada ou memorial, é sempre artificial, pois encerra em si uma encenação, uma musealização, uma transformação do outro (coisa, ser vivo, pessoa), em objeto de observação de um sujeito observador. A conservação procura colocar o presente em suposta continuidade com o passado, quando, paradoxalmente, a característica das sociedades modernas, homogêneas, é precisamente esse corte com o passado, com o heterogêneo, com o invisível. A política do patrimônio vive no paradoxo de permanentemente disfarçar, dissimular, o que radicalmente a constitui: esse corte que a conservação institucionaliza. Disponível em: <https://saladainquietacao.wordpress.com/2010/05/31/a-politica-do-patrimonio-de-marc-ghillaume/>, acesso em 27 de março de 2018.

outros - os estranhos, os adversários, os - hostis, construídos simultaneamente ao nós, no processo de autoafirmação (BAUMAN, 2012, p. 31). Ou seja, podemos pensar e atuar no sentido de permitir que essas novas identidades sejam também áreas de um permanente (VELHO, 2006). Por isso, o patrimônio deve se constituir, também, pelas vivências do lugar e por suas gentes, cultivando-se uma consciência patrimonial, para se entendê-lo como fruto de uma organização social, e que não basta contemplar o patrimônio, mas deve ser vivido, habitado e relacionado ao cotidiano das populações.

Portanto, é necessário advogar que “[...] o patrimônio cultural deve ser salvaguardado e divulgado para permitir uma constante ligação do passado com o presente, distinguir e afirmar as identidades geográficas enquanto herança de uma sociedade” (DE CASTRO, 2019, p. 41), sendo fundamental disciplinar o seu uso e encontrar mecanismos sustentáveis para a sua salvaguarda e valorização.

Por outro lado, essa “[...] questão da salvaguarda em muitos países é particularmente preocupante, sobretudo os emergentes ou em desenvolvimento, porque não é dada a prioridade necessária tendo em conta as dificuldades económicas” (DE CASTRO, 2019, p. 41). Faz-se necessário criar oportunidade para todos pois “muitos produtos da cultura sobrevivem ao tempo porque as sociedades, pelas razões diversas, permitiram a sua permanência” (CRUZ, 2012 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 53). Necessário, ainda, não esquecermos que “a utilidade retirada de um bem ou da manifestação do estado d’alma de um povo repetido no tempo tem sido das principais razões para que uma sociedade o conserve e o converta em herança comum” (DE CASTRO, 2019, p. 53-54). Assim, entende-se, por exemplo que “[...] as associações de antiquários tomaram para si a proteção dos monumentos como resposta ao vandalismo religioso ocorrido no período da reforma luterana” (DE CASTRO, 2019, p. 54).

Chama-nos especial atenção para uma efetiva realidade nestes processos já que “da cultura não podemos patrimonializar nem conservar tudo, o patrimônio cultural é apenas uma representação simbólica da cultura,” não obstante resultar dos processos de seleção e de negociação dos significados. Ou seja, podemos dizer “todo património é cultura, nem toda cultura é património.” (DE CASTRO, 2019, p. 63). No entanto, a seleção e escolha fazem parte dos processos de fabricação social do patrimônio cultural. Esse fabrico, como aponta De Castro (2019, p. 63), “[...] tem muito a ver com a atribuição de significados sociais, valores e a reconstrução da memória e da identidade” ou, em outros termos, fica-nos a crença de que a atribuição de significados sociais, e valores,

bem como a reconstrução da memória e da identidade condicionam e imperam na seleção e escolha dos processos de fabricação social do patrimônio cultural.

Todo patrimônio, material ou imaterial, é necessariamente cultural, porque é o amago da cultura simbolizada na invenção, na história e no socialmente construído que dá origem ao patrimônio cultural [...], o patrimônio cultural apresenta-se como a amostra de cada um dos componentes da cultura (DE CASTRO, 2019, p. 64).

Nisso se confirma que “[...] a significação é criada” (DE CASTRO, 2019, p. 64). E, do ponto de vista dos objetos do nosso estudo, parece-nos não estarem ainda totalmente ativadas as valências que levariam ao tão almejado e seletivo lugar de patrimônio histórico e cultural nacional, porque “para que algum elemento de uma cultura seja considerado patrimônio, deve ser previamente ativado” (SCHÜLTER, 2015, *apud* DE CASTRO, 2019, p. 65).

4.7.1 A etnicidade como expressão identitária: entre laços e conexões do pós-independência

Não podemos cair na ingenuidade de simplesmente afirmarmos que toda identidade está fundamentada por uma etnicidade,¹⁹³ ou seja, hoje temos cada vez mais certeza da existência de identidades múltiplas e fragmentadas em várias identidades, como até agora tentamos evidenciar. Para Barth (1998), as distinções étnicas não dependem da falta de interação social, mas da aceitação da diversidade étnica como elemento que fortalece os grupos.

Por certo não podemos afirmar uma noção de identidade angolana por reconhecermos que ainda consiste numa identidade muito conflituosa, por vários e diferentes processos vividos, desde o processo de colonização até a sua mais recente história. Processos estes que desestruturaram seus modos de vida, impregnando-lhes de forma coercitiva a incorporação de outras culturas e valores que desarticularam sua essência cultural.

Como efeito dessas contingências, tais identidades tiveram de se adaptar às contingências e circunstâncias impostas, causando transmutação e alteração de diferentes formas étnicas obrigadas não só a partilharem os mesmos espaços, a partilharem os mesmos símbolos e a assumi-los como se tratassem de seus, por essência. Para isso, nos

¹⁹³ Para Stuart Hall, a etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais - língua, religião, costumes, tradições, sentimentos de “lugar” - que são partilhadas por um povo (2006, p. 62).

diz Glissant (1981), “o diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação,” o que contraria a ideia da homogeneidade cultural promovida pelo mercado global que pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local (WOODWARD, 2000, p. 21)

Quando o outro nos impõe a negação de nossa ancestralidade, dos nossos desejos, costumes e língua, esta atitude tem repercussões inimagináveis. O que nos remete a indagar sobre que angolanidade se quer representar como nossa? Como é que essa etnicidade se representa em nós e como nós a representamos? Se é que ela existe, deve necessariamente se fundar e ter como base os diferentes grupos étnicos que constituem o território angolano? Para Barth (1998), a etnicidade não é uma construção social, mas parte de elementos já estabelecidos, pertencimentos coercitivos e involuntários. Assim, a etnicidade se expressa como um processo de identidades do qual queremos nos apossar e que são, muitas das vezes, antagônicos à expectativa do próprio indivíduo.

Por isso, a identidade pode incluir o indivíduo em uma determinada cultura, mas também o excluir. Ou seja, só serve de diferenciador étnico aquilo que o outro aceita e entende - se não tem eficácia para além das fronteiras, não serve para nada. Sabendo que é nas fronteiras que se realçam os grupos étnicos (BARTH, 1998), já que o outro torna visível as diferenças necessárias à afirmação de uma etnicidade que passa, também, por um auto-reconhecimento.

O diálogo e as reflexões sobre as etnicidades, nos põe a pensar na (co)relação entre etnicidade e fronteiras. Por essa ordem, devemos compreender que o conceito de fronteira atribuído pelos ocidentais aos territórios africanos não corresponde à sua realidade, já que os territórios e suas fronteiras eram tidos de acordo com sua língua, sua gens, sua tribo e a posse de terra para o cultivo ou caça. Por isso, Hall (2006) insiste em que a representação atua simbolicamente para diferenciar e distinguir os indivíduos no interior de suas relações, ou seja, a representação se liga à identidade e à diferença. Tais elementos só assumem valor a partir e na representação com os sistemas de poder.

As relações étnicas também se configuram em diferentes questões de pertencimento, desde o parentesco até e, sobretudo, pela cultura específica (língua, cosmovisão, tradições, mito de criação). Neste intuito, citando Barth, Bauman:

A existência continuada de uma categoria étnica só depende da manutenção de um limite territorial, não importa quanto sejam mutáveis os fatores culturais selecionados como postos de fronteira. Graças ao seu monopólio dos meios de coerção, o Estado moderno tinha o poder necessário para reivindicar e defender

fronteiras. No final, é a fronteira étnica que define o grupo, não a substância cultural que ele encerra, insiste Barth. Tudo dito e feito, a própria identidade dessa substância cultural (sua unidade, totalidade, distinção) é artefato de uma fronteira firmemente traçada e vigiada com rigor, embora os planejadores e os guardiões das fronteiras em geral insistam na ordem oposta de causalidade (BAUMAN, 2012, p. 29) (Grifos nossos). .

Com isto, as etnicidades espelham-se através dos lugares, podendo consistir uma demarcação física ou simbólica no espaço, construída pela territorialidade subjetiva (LEITE, 2002, p. 123). A partir de tais enunciados percebemos que a patrimonialização está centrada em um contexto, pois sem este o bem cultural pode desprender-se da sua existência efetiva no lugar em está inserido. Pois a referência a esta relação permeabiliza uma noção de consciência que denominamos o “espírito do lugar” (*spiritu loci*). Esta compreensão que vem desde a Declaração de Quebec, de 2008, onde se propugnou a “preservação do *spiritu loci* através da proteção do patrimônio tangível e intangível, considerado uma forma inovadora e eficiente de assegurar o desenvolvimento sustentável e social no mundo inteiro” (BRASIL, 2017, p. 84-85). Na mesma legislação ainda se reconhece que o espírito do lugar é construído por vários atores sociais, seus arquitetos e gestores, bem como seus usuários que contribuem ativamente e em conjunto para dar-lhe um sentido. Por isso se exorta:

O espírito do lugar oferece uma compreensão mais abrangente do caráter vivo e, ao mesmo tempo, permanente de monumentos, sítios e paisagens culturais. Supre uma visão rica, mais dinâmica e abrangente do patrimônio cultural. O espírito do lugar existe, de uma forma ou de outra em praticamente todas as culturas do mundo e é construído por seres humanos em resposta às suas necessidades sociais. As comunidades que habitam o lugar, especialmente quando se trata de sociedades tradicionais, deveriam estar intimamente associadas à proteção de sua memória, vitalidade, continuidade e espiritualidade (BRASIL, 2017, p. 86).

Uma outra visão nos é oferecida por Fonseca (2017), segundo o qual os sentidos que se produzem com os bens patrimoniais como a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, não se encontram no valor artístico dos mesmos, mas sim no seu valor histórico que corporifica ou influencia, o espírito do lugar já que “nem sempre são os fatos fora do comum ou as contribuições de caráter erudito que imprimem o cunho histórico ou valor arquitetônico necessários ao tombamento de um local ou de um edifício” (FONSECA, 2017, p. 208). A legislação brasileira sobre os museus (BRASIL, 2017) nos mobiliza à reflexão sobre este tema. Assim

o espírito do lugar é composto por elementos tangíveis (sítios, edifícios, paisagens, rotas, objetos) bem como o de intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, festivais, comemorações, rituais, conhecimento tradicional, valores, texturas, cores, odores, etc.) e que todos dão contribuição

importante para formar o lugar e lhe conferir um espírito (BRASIL, 2017, p. 86)

Logo podemos declarar que

o patrimônio cultural intagível¹⁹⁴ confere um significado mais rico e mais completo ao patrimônio como um todo, e deve ser considerado em toda e qualquer legislação referente ao patrimônio cultural e em todos os projetos de conservação e restauro para monumentos, sítios, paisagens, rotas e acervos de objetos (BRASIL, 2017, p. 86)

Assim, ao se considerar o espírito do lugar como um processo em permanente reconstrução, que corresponde à necessidade por mudança e continuação das comunidades, cabe a nós afirmarmos a plena convicção de que este “pode variar ao longo do tempo e de uma cultura para outra, em conformidade com as suas práticas de memória, e que um lugar pode ter vários espíritos e pode ser partilhado por grupos diferentes” (BRASIL, 2017, p. 86)

Mesmo assim algumas cautelas nos impõem se atentarmos para as possíveis ameaças ao espírito do lugar, o que nos permite considerar que

[...] as mudanças climáticas, turismo em massa, conflitos armados e desenvolvimento urbano induzem transformações e rupturas das sociedades, precisamos melhorar nosso entendimento sobre estas ameaças para poder estabelecer medidas preventivas e soluções sustentáveis (BRASIL, 2017, p. 87)

E assim recomendar que:

[...] entidades governamentais e não governamentais e organizações do patrimônio local e nacional desenvolvam planejamento estratégico em longo prazo para prevenir a degradação do espírito do lugar e seu entorno. Os habitantes e autoridades locais deveriam também ser conscientizados sobre a proteção do espírito do lugar, para que assim estejam mais bem preparados a lidar com as ameaças de um mundo em transformação (BRASIL, 2017, p. 87)

Ações do gênero poderiam ser desenvolvidas por diferentes entes ligados ao patrimônio histórico e cultural no sentido de minimizar os impactos nefastos e assim ajudarem na necessidade de se repensar o patrimônio cultural como um dos elementos prioritários na edificação identitária nacional e angolana, a partir da valorização das diferentes etnicidades que compõem o mosaico cultural angolano como se apresenta no capítulo a seguir. Porém, fica mais do que evidente que:

Esses locais permanecem como marcadores históricos de identidade e sistemas de crenças para as comunidades que vivem neles e as que os cercam, embora seu significado tenha continuado a evoluir ao longo dos séculos. [...]. Essas propriedades, que testemunham as mudanças nas características geológicas e

¹⁹⁴ Conforme também se pode ver nos Anexos NN, OO e PP relativos ao Modelo de Carta de Adesão, ratificada pela República de Angola.

biológicas da terra, são de grande importância devido à biodiversidade única que sustentam e aos ecossistemas de importância global que protegem¹⁹⁵ (UNESCO, 2021, p. 1. Tradução livre)

Temos de ter a lucidez suficiente para despertar em nós uma consciência que caiba nos anseios da valorização do patrimônio e saiba que os

Bens do Patrimônio Mundial localizados na África estão sujeitos a uma variedade de ameaças, desde conflitos armados a pressões de desenvolvimento, uso insustentável de recursos naturais, urbanização desenfreada e crescimento populacional e mudanças climáticas¹⁹⁶ (UNESCO, 2021, p. 2). (Tradução nossa)

Além do mais, muitos desses bens, ainda que inscritos na lista do Patrimônio Mundial, encontram-se em perigo e estão localizados em áreas afetadas por conflitos ou emergentes de conflitos, o que cria desafios de conservação e proteção muito específicos. Mas, por outro lado, muitos são marcados por uma incompetência de gestão governativa ou por falta de visões estratégicas e de investimentos para que se alcance o tão almejado desenvolvimento sustentável. Por isso é preciso compreender:

O impacto que as mudanças climáticas têm causado nas propriedades culturais, naturais e mistas o que contribui para a necessidade de outras questões de conservação. E, outras ameaças graves ao estado de conservação de muitas propriedades que incluem a gestão e fatores institucionais, como estruturas de governança inadequadas; a ineficácia ou ausência de planos de gestão e sistemas de gestão eficiente, capacidade insuficiente; bem como a pressão crescente exercida por projetos de desenvolvimento incompatíveis com os valores patrimoniais, aliada ao impacto da superfrequência de turistas aos lugares e sítios patrimoniais assim como a invasão e uso insustentável dos recursos naturais. [...] ¹⁹⁷ (UNESCO, 2021, p. 2). (Tradução nossa)

¹⁹⁵ Ces sites demeurent des marqueurs historiques d'identité et de systèmes de croyances pour les communautés qui y vivent et celles des alentours, même si leur signification n'a cessé d'évoluer au fil des siècles. Les 42 biens naturels du patrimoine mondial situés en Afrique comprennent des écosystèmes d'une grande diversité, allant des montagnes et des déserts aux littoraux maritimes, aux forêts, savanes ou zones humides, en passant par les lacs et les réseaux fluviaux. Ces biens, qui témoignent de changements dans les caractéristiques géologiques et biologiques de la terre, revêtent une grande importance du fait de la biodiversité unique qu'ils abritent et des écosystèmes d'importance mondiale qu'ils protègent (UNESCO, 2021, p. 1)

¹⁹⁶ Les biens du patrimoine mondial situés en Afrique sont soumis à diverses menaces allant des conflits armés aux pressions du développement, à l'utilisation non durable des ressources naturelles, à l'urbanisation galopante et à la croissance de la population, et au changement climatique. Beaucoup des biens inscrits sur la Liste du patrimoine mondial en péril sont situés dans des zones touchées par un conflit ou qui sortent d'un conflit, ce qui crée des difficultés très spécifiques en matière de conservation et de protection. (UNESCO, 2021, p. 2)

¹⁹⁷ L'impact du changement climatique sur les biens culturels, naturels et mixtes s'ajoute aux autres problèmes de conservation et se fait de plus en plus sentir. Parmi les autres menaces sévères qui pèsent sur l'état de conservation d'un grand nombre de biens, on peut citer les facteurs de gestion et institutionnels, tels que des structures de gouvernance inadéquates ; l'inefficacité ou l'absence de plans de gestion et des systèmes de gestion insuffisants ; la pression croissante exercée par des projets de développement incompatibles avec les valeurs du patrimoine ; des capacités insuffisantes; l'impact de la sur-fréquentation touristique ; l'empiètement ; et l'utilisation non durable des ressources naturelles. À l'heure actuelle, 12 des 42 biens naturels présents en Afrique (28,6 %) sont inscrits sur la Liste du patrimoine mondial en péril. Bien que seuls 10 des 89 biens culturels (11,2 %) figurent sur la Liste du patrimoine mondial en péril,

Estes são sinais mais do que evidentes e claros de que é necessário termos mais consciência e conhecimento sobre os nossos bens patrimoniais para torná-los não só mais rentáveis, mas também mais resistentes e não propensos a mudanças rotineiras e cotidianas. Isso nos impele, também, a uma constante mudança de postura e à reivindicação de uma administração permanente, transparente e democrática na gestão e seleção dos bens patrimoniáveis.

4.8 Memórias e lugares de disputas: (des)entendimentos possíveis

As autoridades tradicionais ouvidas, afirmam que:

Atualmente, o porto do Mpindo é um lugar totalmente desamparado cheio de capim, o canal em que passava os navios dos portugueses está a fechar, isto quer dizer que já ninguém vive naquele lugar. As entidades tradicionais estão pedindo ajuda ao estado (administração do Soyo) para que possa se construir um hotel, ou seja, qualquer edifício para simbolizar aquele sítio (SUZANA, s/d, p. 3)

Quando falam que já ninguém vive naquele lugar queremos entender que as memórias e a valorização deste importante sítio e lugar histórico deixou de ser interessante para a maioria dos dirigentes, por causa do descaso do próprio governo angolano que, desde 1975, não tem criado políticas de prevenção, manutenção e salvaguarda desse depositário histórico.

E, em decorrência da legislação que consagra o patrimônio, vemos emergir a concepção da memória como constituinte das heranças legadas ou a relegar para as outras gerações. Mormente, começamos por compreender que o conceito de memória é sempre e deve estar associado ao que se considera como:

A disposição de reter, armazenar informações, sentimentos e imagens no cérebro humano. Elemento constituinte da identidade individual e coletiva. Relacionada às culturas e aos modos de entender o mundo, essencial para a continuidade das práticas culturais e para a reconstrução de si (PELEGRINI, 2009, p. 33).

De igual modo, se pode afirmar se tratar da mesma aceção quando “referimo-nos à memória viva, seja ela monumentos, sítios, tradições, seja constituída por acervos de museus, bibliotecas e arquivos, bem como tradições, línguas e dialetos, a natureza ou

plusieurs d'entre eux connaissent de graves difficultés et menacent de venir allonger la Liste du patrimoine mondial en péril. Par ailleurs, sur les 22 biens en péril, 3 d'entre eux seulement ont finalisé leur état de conservation souhaité en vue de leur retrait de la Liste du patrimoine mondial en péril (DSOCR).

a paisagem e a comunicação digital” (MARTINS, 2020, p. 33). Concomitantemente e como nos diz Martins (2020), ”ter memória é, assim, respeitarmos-nos. Cuidar do que recebemos é dar atenção, é não deixar esse acervo ao abandono” o que, vale lembrar, se estende à dimensão da ideia e do valor que se quer (e se deve) atribuir à Ponta do Padrão e ao Porto do Mpinda. Deste modo, “a memória importa não tanto pelo conhecimento que traz, mas pela ação que ela governa” (ELIAS, 2011, p. 10).

Interessante ainda é a clarificação dada por Portelli (2016, p. 17) que considera “um grande equívoco se supor que a memória e a subjetividade tendem a distorcer os fatos.” Pelo contrário e ademais, isso é susceptível em todas as fontes a que nos apegamos para se pensar a questão do patrimônio e das memórias, de tal sorte que é sempre importante avaliar e cruzar as diversas informações, o que nos possibilita checar “cada narrativa contra outras narrativas e outros tipos de fontes” (PORTELLI, 2016, p. 18):

É preciso atestar que quando nos referimos à memória, não estamos tratando de um “mero depósito de informações, mas um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significado” (PORTELLI, 2016, p. 18), ou seja, pelas recordações nos apercebemos como as pessoas se apropriam dessas memórias e dão significados a elas em seu cotidiano.

Cremos assim, que ao nos apossarmos de determinados espaços, estaríamos a exercer e usar uma forma de poder (SCHWARTZ, 2006). Temos de convir, as memórias não são desprovidas de uma realidade e, mesmo que sejam memórias individuais, constituem parte de uma sociedade e, portanto, a memória é social (PEREZ, 2008), e a partir desses pontos se reconstrói o passado, assentes nos valores atuais de um coletivo. Ainda assim, não podemos desprezar o esquecimento como um elemento da vida cotidiana pois, esses não são processos naturais mas estão inscritos num tempo-espaço histórico atravessado por lutas e tensões. É preciso, portanto, não se repetir as políticas colonizantes que resultaram numa ”interculturalidade invertida” (VIEIRA, 2007, pp. 71-79), ignorando e excluindo toda uma variedade étnica e cultural existente no seu espaço, a fim de não “naturalizar a diversidade” (VIEIRA, 2006).

Se essas memórias, quer como entes, quer como lugares não forem valorizadas e resgatadas, o resultado será despersonalizar as nações, retirando-lhes alma própria, rosto inconfundível, criatividade, originalidade (MACEDO, 2014, p. 11). Portanto, os dois elementos ora escolhidos, são, todavia, por nós considerados como lugares de

memória¹⁹⁸, e se o são, estes nos levam a pensar sobre a seguinte questão: o que recompor¹⁹⁹? Uma pergunta de difícil resposta, quanto mais se tratar de patrimônio, no sentido de que a memória deve ser preservada ou construída.

Daí acolhermos a noção de Paoli (1992), que considera o patrimônio histórico,²⁰⁰ evocando as múltiplas dimensões da cultura (imagens de um passado vivo, acontecimentos e coisas que merecem ser preservadas) porque são coletivamente significativas em sua diversidade. Ou mesmo, a consagração segundo a qual se considera o patrimônio cultural de uma nação, de uma região ou de uma comunidade local como “expressões materiais e espirituais que as caracterizam” (BRASIL, 2017, p. 52). Portanto, é preciso não se perder de vista que

A constituição de patrimônios históricos e artísticos nacionais é uma prática característica dos Estados modernos que, através de determinados agentes, recrutados entre os intelectuais, e com base em instrumentos jurídicos específicos, delimitam um conjunto de bens no espaço público. Pelo valor que lhes é atribuído, na qualidade de manifestações culturais e de símbolos da nação, esses bens passam a ser merecedores de proteção, visando à sua transmissão para as gerações futuras (FONSECA, 2017, p. 17).

É preciso, em nosso entendimento, extirpar as tentativas de apagar parte da história dos povos africanos através de um esquecimento coletivo. Como temos frisado, estes lugares de memória (a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda), carregam simbologias e relações antagônicas que nos remetem à Hartog (1996) e o questionamento feito por ele

¹⁹⁸ Nos apoiamos em Patrícia Oliveira que adota a definição de Pierre Nora para indicar que *os lugares de memória* são uma construção histórica, uma vontade de memória. Eles auxiliam a revelar processos, interesses, vivências, e possuem valor como documentos. Esses lugares não são lugares naturais, mas são revestidos de uma carga de memória. Por isso, ela entende que analisar esse revestimento e essa carga dos lugares de memória e consciência, lhe permite não apenas estudar o lugar onde ocorreu o fato, mas o que ocorreu a esse lugar depois do fato: quais as transformações pelas quais passou e se restaram camadas de materialidade dessa memória, por quais pressupostos, interesses e motivações. Disponível em: <http://www.cartaeducacao.com.br/entrevistas/liberdade-concentrava-forca-o-pelourinho-cadeia-e-o-cemiterio-dos-negros-na-escravidao/>, acessado em 04 de janeiro de 2018.

¹⁹⁹ Um questionamento assaz que encontramos na escrita de Hartog (1996), que começa com uma indagação interessante para estabelecer um profícuo diálogo com Chateaubriand e Nora, na intenção de se pensar a escrita historiográfica francesa nos tempos de hoje em relação a um passado que esteja apenas presente na memória dos franceses

²⁰⁰ Acharmos importante que estas categorias sejam refletidas numa perspectiva em que se aponta a noção inicial de patrimônio histórico e artístico, até sua diversificação em múltiplas concepções como patrimônio imaterial, natural e genético, percebe-se uma relação que se estabelece entre o patrimônio e a ideia de transmissão (em um movimento de preocupação com a salvaguarda do passado relativo ao presente e ao futuro) e territorialização (ou seja, de uma área específica de ocorrência ou práticas culturais relacionadas a grupos específicos), que poder-se-ia relacionar às noções de memória e identidade no que se refere ao contexto patrimonial, elementos estes indissociáveis nas narrativas ou discursos nacionais construídos com base no patrimônio cultural. Tendo em Memória, identidade e paisagem cultural vista a vinculação espacial da memória e da identidade, seria na paisagem – entendida como produto e processo da vida cotidiana, dos processos produtivos e da transformação da natureza [...] – que se manifestariam as múltiplas camadas de significados atribuídos à(s) memória(s) e à(s) identidade(s) dos diferentes grupos (COSTA; SERRES, 2016).

sobre o passado da França - como definir sobre que objeto, ou sobre que patrimônio deve a memória ser preservada ou construída. Esta questão, presente em toda a nossa pesquisa não apresenta resposta fácil e muito menos consensos. Daí que a nossa visão sobre a memória parta de uma perspectiva partilhada por Paoli:

A estas alturas da discussão sobre história, memória, patrimônio, passado, sabemos todos que nenhuma destas palavras tem um sentido único. Antes, formam um espaço de sentido múltiplo, onde diferentes versões se contrariam por que saídas de uma cultura plural e conflitante. A noção de ‘patrimônio histórico’ deveria evocar estas dimensões múltiplas da cultura como imagens de um passado vivo: acontecimentos e coisas que merecem ser preservadas porque são coletivamente significativas em sua diversidade (PAOLI, 1992, p. 1).

Pensamos, ainda, encontrar nas ideias da autora uma justificativa que nos impele a perseguir, nos mapas da escrita e nas discussões historiográficas, traços que podem ser ancoradas no sentido de fazermos que as diferentes produções da escrita, incidam sobre questões de cidadania, implicando fazer passar a história, a política de preservação e construção do passado pelo crivo de sua significação coletiva e plural. Ou seja, um dos recursos para compreendermos a historicidade que se incorpora nestes patrimônios histórico culturais é recorrermos à memória de seus guardiões através da oralidade:

[...] comprender las narraciones que provienen de la memoria requiere de nuestro conocimiento de ese tiempo intermedio, no sólo por lo que toca a la vida personal de quien narra sino los cambios habidos en la sociedad de que es parte. Un aspecto que se destaca en particular concierne cómo en el presente ciertos sucesos pasados son valorados, cual en consecuencia moldea la forma en que son recordados (GRACIA, 2016, p. 20).

Outrossim, se nos atermos ao que Bastos (2012, p. 86) escreve, podemos entender que o patrimônio histórico nada é apenas um testemunho do passado, mas um retrato do presente, uma expressão das possibilidades políticas dos diversos segmentos sociais, expressas em grande parte pela herança cultural, dos bens que materializam e documentam sua presença, sua marca no fazer histórico da sociedade. Ou ainda, a ideia de patrimônio defendida por Pelegrini (2009, p. 11), como um legado vivo, recebido do passado, vivenciado no presente e transmitido às gerações futuras. Nesse sentido, a ponta do Padrão e o Porto do Mpinda são patrimônios a serem preservados e, por isso, cabe a nós reavivá-los e valorizá-los como lugares de memória cuja historicidade se incorpora e se recorre (GRACIA, 2016). Do contrário, corremos o risco de nosso “espírito caminhar nas trevas” (HARTOG, 1995, p. 129).

Por isso queremos, ou melhor, temos o dever de compreender o passado e os lugares pelos quais os homens empreenderam suas ações e suas dinâmicas. Ter e

reconhecer os lugares de memória, deve ser visto como um processo e uma construção social e não um objeto que possa ser arqueologizado. Contudo, sua primeira função não é preservar o passado, mas adaptá-lo, enriquecendo e manejando o presente, considerando que estes lugares da memória são, simultaneamente, materiais, simbólicos e funcionais. E, portanto, ao constituir seu diálogo, Jardim (1995) considera que a

memória, ao contrário da história, não é um conhecimento intencionalmente produzido, pois, é subjetiva e, como tal, um guia para o passado, transmissor de experiência, simultaneamente seguro e dúbio. [...] sua primeira função não é preservar o passado, mas adaptá-lo, enriquecendo e manejando o presente' (JARDIM, 1995, p. 2).

Podemos compreender, a partir da relação que se estabelece entre a memória e o patrimônio histórico e cultural, que há uma necessidade de se pensar e repensar, como são os casos de nossos objetos - Ponta de Padrão e Porto do Mpinda - como lugares de memória, independentemente de representarem ou não interesses políticos-ideológicos e partidários. Ou seja, um lugar de memória não pode ser apenas aquele definido a partir de concepções válidas no século XIX, onde se plasmaram e se redesenharam, no interior do projeto de Estado nacional, “concepções de memória e inventaram-se tradições para uma nação que reserve um passado comum aos seus integrantes” (JARDIM, 1995).

Por outro lado De Castro (2019) ao se apropriar e trazer várias versões e definições sobre o patrimônio imaterial, acaba por tornar todas elas congruentes e dialogáveis, o que nos permite mais entender a imbricada relação, nos lugares históricos do Soyo, entre o material e o imaterial, entre as edificações e as ações, entre a natureza e a memória. Porquanto, percebemos que “a memória e as atividades imediatas são vividas nas complexidades do tempo, representam o significado” (DE CASTRO, 2019, p. 82) e que estas se percebem quando associados aos “lugares e artefactos que vão para além das narrativas construídas” (DE CASTRO, 2019, p. 87).

Ao sentirmos que estes bens, sítios e lugares de memória não fazem parte das prioridades dos processos pelo qual o Estado se organiza mediante a criação de um patrimônio comum e uma identidade própria, que pressupõe valores norteadores das políticas públicas estaduais, percebemos que nossa escolha por esses objetos de pesquisa recaiu em lugares da periferia. Sua localização e posicionamento nos ajuda a confrontar e traçar paralelismos com as ideias que consideram que só se constituem por memória os objetos e o patrimônio cuja aceitação deve ser uma escolha ditada pelo centro da política (o poder), e que nos faz entender o que é ser um patrimônio nacional. Assim, se não são atribuídos a tais bens qualificativos e valores historicamente produzidos, postos em

circulação, consumidos, reciclados e descartados, enquanto patrimônio “são políticos por natureza” (MENEZES *apud* JARDIM, 1995, p. 3).

[...] uma história que encara de frente a aventura da invenção narrativa de mundos, de realidades, de versões possíveis e mutáveis para os acontecimentos e para os tempos, uma história que, viajante, se faz de encontros e desencontros com os outros, com os documentos; uma história dos homens decaídos, diabólicos, sempre tramando novos enredos. Cabe ao historiador nômade simular com o uso da linguagem, territórios para estes movimentos, para estes processos, para estes fluxos de desterritorialização que atravessam o social. O historiador nômade deve tentar cartografar o movimento destas forças, destes agentes que arruinam a memória hegemônica, que a faz ranger e gritar (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2006, p. 7)

Portanto, ao citar Favier (1994), somos obrigados a concordar e a concluir que “a memória é o fundamento dos direitos dos cidadãos” (JARDIM, 1995, p. 5). Ou seja, toda memória deve fundamentar-se na afirmação de uma cidadania aceitável e de valores que promovam o bem-estar de diferentes grupos, classes e povos. E que à medida que aumenta o compartilhamento dos lugares empossados com diferentes espíritos por vários grupos, aumenta o risco de competição e conflito sobre esta memória, o que para nós deve ser considerada salutar, já que assim reverberam os impactos presentes nesses lugares para que constantemente venham a ser ressignificados. Reconhecemos, então, que estes sítios requerem gestão, planejamento e estratégias específicas, ajustadas ao contexto pluralístico das sociedades multiculturais modernas e que como as ameaças ao espírito do lugar são especialmente poderosas entre grupos minoritários, sejam nativos ou recém-chegados recomenda-se que “sejam os primeiros e mais importantes a se beneficiar de políticas e práticas específicas” (BRASIL, 2017, p. 87).

Um importante reparo é o que incide no postulado da nossa constituição, na qual se invoca “a memória dos antepassados e apela à sabedoria das lições de história comum dos angolanos, das suas raízes seculares e das culturas que enriquecem a unidade do país” (DE CASTRO, (2019, p. 77). Portanto, podemos pensar a memória como uma função vital ao ser humano, pois “nunca os podemos suprimir” (PORTELLI, 2016, p. 45), embora possamos exercitar, treinar e/ou melhorar. O que se pode dizer é que essa memória, considerada como “lugar-comum”²⁰¹ (PORTELLI, 2016, p. 45), é na verdade um lugar de dualidade de sentimentos, de conflitos e de disputas, já que “a memória não é boa nem má. A memória simplesmente é” (PORTELLI, 2016, p. 45). Embora muitos possam achar estranho, a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, não consistem em meros

²⁰¹ O mesmo termo é trazido nas reflexões de Bloch (2001, p. 91)

lugares ou vestígios mas, ao nosso ver, aquilo que se pode considerar como seres sensíveis que trazem “uma espécie de testemunha que vem depor sobre o que viu [...]” (HALBWACHS, 2003, p. 29). Ora vejamos:

O trabalho de memória, [...], não reúne sempre a restituição histórica com o acontecimento traumatizante. É antes de mais uma tentativa de viver com a sua dor, de exprimir o estupor que o abalou no momento dos factos, o indizível que o rebaixou na dignidade humana (RAHARIMANANA, 2010, p. 376).

Recordar através da memória é ter em conta as atrocidades, os males e as ações devastadoras que as sociedades humanas tenham vivido e significa não “permitir que condutas análogas se repitam em outro contexto” (PORTELLI, 2016, p. 46). É, verdade, também, que a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, não sendo objetos estudados por Portelli, apenas nos servimos de seus vários enunciados para afirmar que estes patrimônios apresentam uma “simultaneidade e a contradição entre a beleza da paisagem e a violência que a(s) habita(m)” Portelli (2016, p. 48). Ou, nas palavras do autor “sugerem uma relação entre duas formas de memória possíveis: a memória tranquilizante e a memória como perturbação” (PORTELLI, 2016, p. 48). Pois, verificamos que “cada geração teve de integrar na sua dor a da sua antecessora, teve de assimilar, ingerir o trauma dos seus antepassados para encontrar forças para enfrentar a opressão sempre presente” (RAHARIMANANA, 2010, p. 376).

Não podemos considerar “a memória como mero depósito inerte - algo imutável, fixado para sempre em um único, intangível, fora de discussão” (PORTELLI, 2016, p. 46) - mas é preciso oferecer vida a ela e a envolver no nosso cotidiano e nas nossas formas de perceber o mundo. Pois este tipo de memória é o que Portelli (2016) chama de memória-monumento, quer dizer, a memória praticada e imposta pelas instituições, como comemoração e celebração das glórias do passado ou **narração da identidade nacional que só recorda aquilo que a orgulha, ocultando as sombras e as contradições**” (PORTELLI, 2016, p. 48). (Grifos nossos).

Contrariamente, de outro lado existem aqueles que se debatem sobre esta marginalização excludente e buscam poder reconstruir-se finalmente, esforçando-se em “não esquecer esta violência que o atingiu diretamente e poder transmitir para que isso não volte a repetir-se, dizer e fazer compreender isso nunca mais àqueles que não viveram o trauma [...]” (RAHARIMANANA, 2010, p. 376-377). Por isso existe o dever de não esquecer que “é extensível a todo o legado histórico. A memória do que nos antecedeu deve ser preservada” (MARTINS, 2020, p. 27).

E, se de um lado, apresenta Portelli (2016) a memória como um instrumento de satisfação e de paz, ela pode ser vista, também, como “algo que serve para nos incomodar, para colocar em dúvida as certezas que nos tranquilizam” (PORTELLI, 2016, p. 48), e, assim, colocar em cheque as identidades construídas e assumidas na base dessa memória-monumento.

Considerar a memória como um lugar de disputas no contexto angolano é imperioso, assim dando-nos conta de que não se trata apenas de memórias consolidadas de livros, celebrações e museus, embora estes sejam de extrema importância, mas não suficientes, pois é imprescindível associá-la “às aquelas mais subterrâneas e inapreensíveis, que passa pelas famílias, pelas narrações privadas e pessoais” (PORTELLI, 2016, p. 49). Como considera este autor, “o nascimento de cada nação é a constituição de uma nova ordem, mas é também a ruptura traumática e a violação de uma ordem anterior” (PORTELLI, 2016, p. 50), o que demonstra e nos faz perceber que sempre há “conflitos a esse respeito, entre as memórias reconfortantes, autorizadas, e as memórias perturbadoras, negadas e suprimidas” (PORTELLI, 2016, p. 51).

Ou seja, “[...] nenhuma unidade nacional sólida pode se basear na relutância ou na alteração da verdade histórica” (PORTELLI, 2016, p. 53) pois “as memórias relegadas ao sótão do esquecimento emergem novamente como fantasmas monstruosos” (PORTELLI, 2016, p. 53). Admitimos, porém, tal como o autor, que só é possível termos uma “nação coesa, sólida e unida”, quando formos capazes de dirimir as sequelas tanto de memória pública quanto nas memórias pessoais, ou seja, “entre aquilo que é permitido e tranquilizador para se recordar e aquelas memórias problemáticas e não autorizadas” (PORTELLI, 2016, p. 53).

Sabemos, portanto, que “[...], a impossibilidade de explicar isso produz silêncio” (PORTELLI, 2016, p. 55) o que nos demonstra que a memória, no entender de Portelli (2016, p. 56), serve para “tudo aquilo que seria necessário enxergar e escutar para tentarmos compreender melhor quem somos e por meio de que processos nós retornamos ao que somos.” E nisto precisa estar claro que “a memória não é História, [...]” (RAHARIMANANA, 2010, p. 381) mas “é mais do que um registro da experiência, do que um arquivo de dados: ela é um trabalho incessante de interpretação e reinterpretção e de organização de significados” (PORTELLI, 2016, p. 159). O apagamento da rememoração dá lugar a um processo de branqueamento da memória e, desta feita, ao

atribuir-se novas propriedades, tornar-se “mais gentrificado, turístico e respeitável” (PORTELLI, 2016, p. 159).

E assim, reforçamos que a

herança e memória têm de ser consideradas pelo valor que contêm, devendo ser defendidas e preservadas em ligação direta com a vida. Não faz sentido encarar a memória como uma realidade congelada ou paralisada no tempo (MARTINS, 2020, p. 26).

De igual modo, é preciso considerar-se que a

a memória coletiva [...] é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém (HALBWACHS, 2003, p. 102)

Assim é neste particular que o patrimônio histórico e cultural do Soyo nos oferece uma boa base para se pensar a consciência de determinado grupo através daquilo que conserva e projeta para as gerações vindouras. Assim, por exemplo, preservou-se a memória da ancestralidade africana numa resistência à colonização e aos métodos hediondos do colonizador pois, “e, ao contrário do que acreditamos, só de ouvir falar, nos contos e nos cânticos, fora do controlo do senhor e do colono, antes dos trabalhos universitários sobre a colonização, o trabalho de memória começou há muito tempo para a África” (RAHARIMANANA, 2010, p. 377).

Este contexto de disputas sobre a memória e os lugares de memória não está isento de juízos de valoração sobre o que deve ser ou não uma memória passível de ser transmitida ou legada, já que [...]. “a memória pode ser positiva ou negativa, pode reportar-se a um acontecimento pacífico e unificador, ou a um evento conflitual e violento” (MARTINS, 2020, p. 27). Caberá à sociedade definir sobre quais aspectos performáticos ou não estabelecerá suas memórias e construirá seu legado enquanto patrimônio histórico e cultural. Mesmo que “toda a história da literatura africana demonstra este trabalho sobre a memória, este empenho, esta obsessão da história” (RAHARIMANANA, 2010, p. 381).

A História nunca deixou a literatura africana, a tal ponto que um autor que tome as suas liberdades face a este tema vê censurada a sua falta de empenho, a sua recusa de transmitir a memória do seu povo, perdendo praticamente a sua identidade e o seu estatuto de <escritor africano> (RAHARIMANANA, 2010, p. 382).

Não obstante e como afirma Martins (2020, p. 27) “na nossa relação com a história e com o património cultural, somos obrigados a assumir a herança histórica no seu todo, envolvendo os aspetos positivos e negativos.” E, desse sentido, o valor do

patrimônio cultural, material e imaterial exige a aceitação da verdade dos acontecimentos, positivos e negativos, para que possamos ganhar em experiência, pelo trabalho de memória. o dever de respeito serve para não esquecer, mas também para tornar o mundo da vida mais humano, capaz de compreender que há claros e escuros, há bem e mal, há ações positivas e erros. Uma identidade aberta tem, assim, de ser serena e sem cólera, mas não esquecida da verdade e da justiça (MARTINS, 2020, p. 28). Pode-se assim dizer, a título de exemplo, que:

[...], todos os saberes tradicionais: manipulação de ervas medicinais, músicas folclóricas, danças tradicionais, gastronomia local e toda memória ancestral salutar ao bem-estar das comunidades; devem ser catalogados e incentivados a sua prática, no sentido de robustecer os caminhos para uma identidade angolana e uma cultura nacional assente na sua diversidade (DE CASTRO, 2019, p. 103)

Neste sentido, aceitamos haver um reconhecimento tácito das autoridades angolanas quanto à Ponta do Padrão de São Jorge, embora ainda careça de sua titulação legal e por lei, como pudemos observar e compreender a partir dos diálogos informais mantidos e dos nossos relatos orais, pois atestam que sempre que há um grande evento político ou cultural no município ou visitas de delegações governativas e ministeriais, como a vinda e a visita a este local do padrão se torna sempre uma referência (Casimiro Adelina, que nos serviu de Guia, em seus relatos durante as visitas à ilha da Ponta do Padrão)

Por isso, todos esses elementos apresentados nos permitem, ao chegar aqui, afirmar que esta é a nossa tese. Uma tese que advoga estes lugares de memórias e de pertencimentos, estes bens e sítios históricos tomados como patrimônios na consciência da coletividade suas gentes, ou seja, patrimônio histórico e cultural a partir dos elos de afetividade que estabelecem com as populações, pelas sensibilidades que instauram no viver dessas populações, nas espiritualidades ancestrais que invocam e nas ressonâncias que causam e mobilizam a quem os visita, os contempla, introjeta e entende as experiências que marcadamente sobrevivem à memória dos desgastes temporais e se afirmam nos processos históricos decorrentes.

5 PATRIMÔNIO E IDENTIDADE CULTURAL: DIÁLOGOS E EMERGÊNCIAS POSSÍVEIS NO CONTEXTO DE ANGOLA

Uma investigação descolonizada tem dois momentos o **primeiro** funcionando de forma negativa, com uma crítica, desconstrução e dismantelamento da lógica dominante de investigação e buscando libertar-se dos esquemas mentais de domínio da colonialidade. O **segundo**, por seu turno, funcionaria de forma positiva, de criação e construção, buscando valorizar e reconhecer as criatividades e criações locais e subalternizadas na ação social e construção de conhecimento. (AMARAL, 2020, p. 22). (Grifos nossos).

A epígrafe expressa muito bem o percurso de nossa investigação e escrita apresentada como construção de narrativas que valorizam o *ethos* e os agenciamentos dos entes/sujeitos que vivenciam formas outras de valoração da cultura criando, em seu próprio imaginário e em suas consciências, valores de pertencimento a uma identidade que também se atrela ao patrimônio cultural de e do qual vivem e vivenciam.

L. L.: O lugar onde mais me identifico é mesmo o porto do Mpinda. Por que eu digo o porto do Mpinda? Porque é onde começou o cristianismo. Onde ocorreu o primeiro batismo, uma vez que eu sou católico e devemos saber a origem. Onde saiu, onde surgiu, onde começou, [...] para que hoje estivéssemos em um patamar desse, tão alto, que é representado em quase toda a Angola. (Entrevistado em abril de 2020).

Cientes desse dever, nossos entrevistados mostraram suas afinidades com o patrimônio que elegemos para nosso estudo e, também, evidenciaram o poder que veicula:

M. F.: [...]. Bem, certamente os dois monumentos históricos, os sítios são de extrema importância, são significativos, mas eu me identifico muito mais, ainda, com o porto do Mpinda, porque neste porto estamos vendo... nos dá um reflexo automático do sofrimento que nossos antepassados tiveram, nosso país, nossos avós, tios, pela escravização, e eles foram transformados de mercadoria. Sendo transformado em mercadoria, trabalho forçado e outras coisas que eles viveram. Nós temos que, enquanto angolanos, temos que sentir isso, temos que refletir nisso, na medida que foi oficialmente o filho [...], quando em 1500 autoriza oficialmente os portugueses a começarem a traficar, a levar pessoas como escravos. Então, tudo isso eu me identifico porque, enquanto um tio, um pai, um avô sofreram essas situações, isto reflete e também repercute para nós, essa geração. O sofrimento deles é o nosso sofrimento. Isso nos ensina. Nos dá uma lição qualquer (entrevistado em junho de 2020).

Há concordância e empatia na opinião que exprimem, fruto das ressonâncias e do valor que atribuem a cada um dos monumentos ou sítios, pela forma como se identificam e se preocupam em mantê-los enquanto referência de uma personalidade:

A. P. M.: Eu... (tanto) [...], eu acho que não tem um lugar que eu possa dizer que [...]. Os dois lugares sempre eu me identifico com elas. Dois lugares eu me identifico com elas. Primeiro que, em termos de história, Ponta do Padrão, aquilo que eu disse atrás, a Ponta do Padrão... Como eu estava a falar. Ponta do Padrão é o padrão. É o início, o lugar de referência onde os portugueses

colocaram esse padrão para... colocaram a referência que é o lugar onde eles partiram, começam já a partir, ou começam já a sair para o interior. Então é um lugar que nos identifica, é um lugar que nós, sempre que vamos para lá, pensamos na chegada dos portugueses na nossa localidade. Além de termos geográficos, é um lugar que, podemos dizer [...]. Que nós sabemos que, a nível de Soyo, uma das atividades é a pesca. Portanto, é um lugar... quando os portugueses chegaram lá, era lugar dos pescadores. E a pesca, portanto, **é uma atividade que nos identifica**. Então, identifica em termos disso. Agora, Porto do Mpinda. Porto do Mpinda, sempre que nós estamos no porto do Mpinda, nós fizemos uma excursão [...], uma indagação história sobre **os valiosos filhos que foram levados para a América**. Uma coisa... é algo que, portanto, toca mais os nativos, mais a questão do tráfico de escravos. Porque devastou mesmo o continente africano. **Sempre que nós estamos ali, [...] que nos leva mais o pensamento é sobre isso**. Além de outros produtos, mas nós perdemos valiosos filhos, pois eram levados como animais. Quando nós vamos para lá, tem já um monumento erguido com algumas imagens. Aquilo choca com a pessoa humana. Não é porque tem os lugares que tem que dizer que identificam, mas [...] em termos de memórias coletivas (entrevistado em junho de 2020). (Grifos nossos)

A empatia os leva a pensar sobre as atrocidades que os seus ancestrais sofreram e como ainda são impactados pelas narrativas do lugar mesmo que sobre estes lugares pouco se lhes revela. O silêncio várias vezes presente nas falas e o olhar de busca incessante pelo sentido mostra a preocupação deste presente não revelado e muitas vezes trás também, à tona, os obstáculos para acessar estes bens patrimoniais:

Dya: Porto do Mpinda, porque este porto nós podemos ir a todo momento. Não exige muito custo. Muito custo. Enquanto a ponta de Padrão exige primeiramente a segurança, porque devemos atravessar as águas. Devemos ter a segurança e, (as autoridades) [...] devem conhecer. O porto, o que é mais ligado é mesmo é o Porto do Mpinda porque tem menos custo para nós chegarmos lá (entrevistado em julho de 2020).

Fica então patente, nos argumentos e nas falas, que quer a Ponta do Padrão, quer o Porto do Mpinda constituem presenças constantes em suas memórias por se identificarem com parte do seu legado. E que muitas das atividades realizadas na região são motivadas pela existência desses bens e pelo simbolismo e significado que se busca através deste patrimônio histórico cultural. Assim em todo este capítulo tentaremos discorrer em torno destes registros para pensar as identidades e o patrimônio cultural no contexto angolano.

5.1 Angola, que futuro e que perspectivas para as políticas culturais

A partir das possíveis análises apresentadas pelos entrevistados é notória a preocupação de se construir um país que assente nos valores da sua ancestralidade e da sua africanidade e que não pode descurar dos empréstimos recebidos nas relações com o mundo exterior. Por isso, torna-se de grande importância a efetivação de políticas públicas congregadoras que coloquem à disposição da sociedade suas memórias e sua história para que esses dois elementos se configurem como base para se pensar o país.

Ademais Angola, ao se assumir como uma potência regional e africana, precisa se conscientizar que as opções para o futuro devem ter em conta não análises abstratas e voluntarismos, sem relação com a realidade, mas a análise concreta do complexo geopolítico que é o país real (JORGE, 1998, p. 65). Além disto, “averiguar se realmente existia uma realidade que pudesse ser apreendida e como poderia ser apreendida” (BARRACLOUGH, 1976, p. 227) para que os povos consigam dela abstrair ensinamentos, valores e fundamentos para a sua afirmação no presente e que possa, também, ser o esteio na transmissão e nos diálogos intergeracionais.

Nossa atenção prende-se a múltiplas realidades e múltiplos contextos que não podem ser ignorados, por isso há que se instar por mais abertura nas ações sobre o patrimônio histórico cultural. Ao mesmo tempo, deve se distanciar de um pensamento unicista, nem muito coerente, tal como se deu desde os primeiros anos pós-independência. Este paradigma pode ser expresso nos seguintes termos:

Em Angola não é difícil reconhecer a existência de diferentes culturas de expansão geográfica, mais ou menos delimitada, de características etnolinguísticas bem definidas que se traduzem num patrimônio específico de cada uma delas, além de compartilharem outro, mais vasto, comum – o da nacionalidade angolana e do seu posicionamento enquanto parte integrante do Patrimônio Cultural da Humanidade (ANGOLA, 1984, p. 47).

Relativamente à ideia de uma nação²⁰² (CAPOCO, 2013, p. 29) que se quer próspera desde a independência, não houve e nem foi demonstrado qualquer interesse de seus atores para o bem-estar de suas populações e do território, já que “[...] desde o acesso à independência, em 1975, os seus dirigentes ainda não deixaram de se guerrear enquanto o seu povo continua a morrer” (JORGE, 1998, p. 31). O que se deu é que muitos dos

²⁰² O autor alerta que o nacionalismo não deve ser visto como ideologia, precisamente porque considerando que este se constitui a partir das raízes culturais, é lógico que no interior de uma cultura possa existir ideologias diferentes; e por quanto a nação se forma a partir dum imaginário coletivo de um grupo de indivíduos com características semelhantes, constituindo-se como comunidade imaginada.

dirigentes e governantes de Angola pertenciam à classe dos chamados assimilados que “rejeitaram simplesmente o regresso as marimbas e ao kissanji alegando o absurdo de voltar a abraçar valores desde os quais nunca partiram ou simplesmente abandonaram” (MACEDO, 2010, p. 9).

Podemos perceber que após cinco séculos de modificação da cultura dos povos de Angola pelo regime colonial, apesar de se registrarem grandes focos de resistências que acabaram vencidos, é imprescindível traçar uma perspectiva nacional que respeite os valores nativos e uma adaptação, ainda que seletiva, da modernidade que de maneira alguma podia ser colocada de lado sob pena de estagnar no tempo (SOUSA, 2012, p. 25).

Pois, a tomada de consciência e a consequente luta pela libertação nacional significa, também, um momento de luta pela identidade nacional pois se percebeu que “a soberania é apenas o resultado do esforço empreendido por uma comunidade que decide tirar partido dela para melhor afirmar a sua existência e a sua originalidade” (JORGE, 1998, p. 154). Por esse motivo, o autor alude às questões levantadas em 1962 por Mário de Andrade que ainda estão sem respostas: “como assegurar o renascimento cultural nos países antes colonizados; que lugar reservar à tradição? Em suma, como elaborar uma cultura africana original que tenha em conta, ao mesmo tempo, a tradição e o adquirido da civilização moderna”? (JORGE, 1998, p. 155)

Apontando algumas ações que é necessário levar em conta, Jorge (1998) demonstra não sere fáceis os caminhos a trilhar, inclusive porque em Angola os nacionalistas tentaram responder a tais questões através de uma proclamação (ou melhor, resolução) aprovada em 1975 pela União dos Escritores Angolanos, onde dentre outros se pode verificar:

- 1° - a necessidade e a urgência de **defender a dignidade e a especificidade cultural do homem angolano e de salvaguardar, especialmente, as suas tradições culturais** historicamente perspectivadas por séculos de resistência popular e as conquistas culturais obtidas ao longo das lutas pela independência nacional;
- 2° - a necessidade e urgência **de ativar a partir dessas tradições e conquistas o inventário cultural** do país no contexto particular do renascimento cultural africano enquanto contribuição original para um mundo verdadeiramente livre (JORGE, 1998, p. 155). (Grifos nossos)

Podemos afirmar que o que se deu em Angola, após o 11 de novembro de 1975 em relação ao patrimônio histórico, cultural e artístico não consistiu em um premeditado descaso ou, como diríamos, “não se tratava tanto de uma rejeição quanto ao abandono pelo caminho” (BARRACLOUGH, 1976, p. 234) mas, e como bem define Torres (2011, p. 16-17), tratava-se, ainda que teoricamente, da busca por um [...] “paradigma do

renascimento africano”²⁰³ (TORRES, 2011, p. 16), como pressuposto heurístico da modernidade [...]. Por isso, vamos além ao afirmar que:

Esse renascimento deve ser entendido [...], como a introdução no movimento da história de uma ruptura em termos de refundação do tecido social e político no seio do espaço cívico. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma reapropriação de elementos de historicidade de cada sociedade em que o povo é necessariamente um agente histórico (TORRES, 2011, p. 17).

Daí se manifestar uma preocupação, embora passados tantos anos desde as independências africanas, que ainda persiste diante das autoridades e de muitos dos governos dos países africanos, o fato de

[...], se os Estados não compreenderem a tempo as suas causas e não ousarem pôr em prática soluções imaginativas ou até mesmo visionárias que passam, nomeadamente, por novas políticas de distribuição do rendimento e por uma concepção renovada do ‘Político’, adaptado às condições de África (GASSAMA, 2010 *apud* TORRES, 2011, p. 22).

Deste modo, estudar as políticas culturais e, de forma mais específica, o património cultural, convida-nos a ter em atenção a sua ressignificação e sua valorização no contexto da história de Angola pós-independente para que “esse tempo suspenso, esse lugar intermediário”, não sejam “esmagados por outros lugares e outros dramas” (PORTELLI, 2016, p. 125). E foi assim que “após a independência de Angola, apareceu no cenário cultural o conceito ideológico de cultura nacional e, como tal, toda a produção técnica e intelectual ficou sujeita a esse conceito” (SOUSA, 2012, p. 25). A noção de cultura nacional empregada de forma ideológica torna-se um perigo à sobrevivência de culturas minoritárias ao enfatizar a ideia da homogeneidade o que pode contribuir, ou vem contribuindo, para a exclusão involuntária e invisibilidade de certos elementos culturais como do património histórico-cultural da província do Zaire.

S. L.: É preciso haver muitas pesquisas, muitas investigações, muitas excursões, fazendo visitas, tendo privilégio de fazermos umas investigações relacionadas com aquilo. Também convidar os estudantes a nível da província, ou a nível de Angola, para que conheçam os nossos dois patrimónios que foram outrora portos estratégicos para os portugueses que muito ajudava no transporte dos escravos (entrevistado em abril de 2020).

Com base no que ouvimos e buscando um paralelismo com as preocupações em voga no atual contexto angolano, propomos pensar a partir e desde o património histórico cultural local como uma das perspectivas.

M. F.: Muito bem. Para a valorização desses dois sítios, na verdade requer-se fazer mais investimentos. Investimento do ponto de vista material e do ponto

²⁰³ O conceito de Renascimento proposto nos anos 1990 por Nelson Mandela e Thabo M’Beki, no seguimento das ideias de Cheik Anta Diop, nos anos 1950. E que ainda hoje inspira muitos líderes e jovens africanos.

de vista estrutural. Em que sentido eu me refiro? Realmente, olhando da maneira que geograficamente esses dois sítios, esses dois monumentos históricos estão representados, nós podemos dizer que se for condições materiais, se forem condições estruturais, por exemplo, tem que se melhorar as vias de acesso. Sabe-se que, para se chegar ao porto de Mpinda atualmente, aliás, para chegar-se a Ponta de Padrão neste monumento, a via talvez é fluvial. Via rio. E para se chegar ao rio, é preciso canoa, por exemplo. Então esta dificuldade de se chegar. Imagina se for um turista, um estrangeiro, um elemento que vem eventualmente e quer visitar, e dificuldades que nos encontramos para lá chegar, fica muito difícil. Então requer uma reorganização, um ajustamento, uma atualização, um melhoramento do ponto de vista estrutural e, sobretudo, material. Vamos supor que um indivíduo vá ao Ponto de Padrão e encontra, sendo uma aldeia remota, uma aldeia de estrutura de construção um pouco arcaica, não tem alojamento, não tem acomodação para um turista eventualmente, se for lá. Tudo isso faz com que, se calhar, seja não visitado. Se essas condições econômicas, sejam materiais, estruturais, forem melhoradas, certamente haveria mais adesão, pessoas visitarem e chegarem ao local. O porto de Mpinda também, quase que as vias de acesso não são tão favoráveis, mas são requeridas que sejam favoráveis para, eventualmente, se tudo ficar melhorado, o que vai acontecer? Vai permitir com que o estado, aliás, haja muitos turistas a visitar, uma importante fonte econômica ou turística, onde o estado também pode fazer grandes receitas e iniciativas financeiras, através dessa visita dos turistas. Portanto, condições devem ser melhoradas para eventual visita (entrevistado em junho de 2020).

Os apelos às entidades competentes não se fizeram esperar para que estes entes advoguem ou tenham, como uma das suas prioridades, buscar condições para tornar possível o acesso ao patrimônio histórico cultural local às novas gerações como forma de se apossarem de sua história e das narrativas em torno desta.

A. P. M.: Eu acho, na minha opinião, que se deve fazer mais para valorizar a Ponta do Padrão e o porto de Mpinda? O ministério da cultura e o ministério da educação devem andar juntos. Tanto a direção municipal aqui da cultura, a própria repartição, devem andar juntos, criarem atividades para que os professores possam estar explorando esses lugares. O próprio Estado, a administração do município ou o governo provincial do Zaire também tem que criar algumas infraestruturas próximas daquele lugar. Porque lá na Ponta do Padrão vivem pescadores. Pode-se criar algum ponto de chegada dos turistas, investigadores. Criar algum cenário naquele lugar para que as pessoas possam frequentar aquele lugar. Porto do Mpinda também a mesma coisa. Pode criar [...] ali já tem casas ao redor, mas em termos de frequência, pode-se criar algumas atividades. A área da administração, portanto a área da educação, podem promover palestras para ensinar algumas técnicas de como eles podem aproveitar esse lugar em termos de ensino. Porque o ensino sempre, a educação ou o processo de ensino e aprendizagem, sempre muito importante para que esses lugares possam ser preservados. Nossos alunos, de ensino de base até o ensino médio, devem já começar a ter conhecimento sobre esses lugares. Porque, muitos deles, se fizer uma avaliação, alguns até nem vão saber onde está localizado geograficamente. É preciso criar programas. Governo, ministério da educação e ministério da cultura, turismo, devem criar programas para que isso possa ser valorizado (entrevistado em junho de 2020).

Dya: Bem, o estado deve criar políticas para proteger esses lugares. Política para poder proteger esses lugares. Esses lugares devem ser transformados em lugares turísticos, que podem vir também a contribuir na arrecadação dos fundos para os cofres do estado. É isso aí. O estado deve valorizar esses lugares para o bem dos angolanos. (entrevistado em julho de 2020).

Entendemos, ao fim de toda esta jornada, que o exercício de escrever e conectar a “história oficial com a proximidade da experiência [...]”, não seja uma tarefa impossível ainda que, para isso, precisemos incluir elementos outros, mesmo que da periferia, para modificar o que foi firmado na escrita oficial de modo a evitar que “tenhamos a tendência de creditar os de baixo apenas com as emoções [...]” (PORTELLI, 2016, p. 152) sem, no entanto, percebermos que “a história vinda de cima não irá escutar” (PORTELLI, 2016, p. 152) e também, que “a narrativa vinda de baixo submete-se facilmente ao raciocínio mais alto da história de cima” (PORTELLI, 2016, p. 153). Pois deste modo é preciso e faz-se necessário (re)existir.

Ora a descolonização ou a proclamação das independências africanas, e nesse caso particular, a de Angola deve ser, em nossa análise, percebida como um momento sublime de tomada de uma nova consciência histórico cultural. E, portanto, a consequente ruptura com a potência colonizadora e exploradora tem a significação de uma “falência não só da ordem existente, mas do sistema de valores de toda uma civilização” (BARRACLOUGH, 1976, p. 229) e sua devida substituição por normas e valores endógenos das realidades sócio-culturais dos diversos povos e nações que formariam o novo ente territorial designado por Angola.

Só assim se poderá transpor “o problema da história vista de cima” apresentado por Portelli (2016), já que esta história “é incapaz de ouvir esta questão elementar, e busca esquecer o fato de ela um dia ter sido feita [...] dentro de um quadro global de guerra justa e de motivos políticos” (PORTELLI, 2016, p. 166).

[...], integrando as peripécias de Angola e do seu povo no contexto histórico que é o seu, de maneira que os que pouco ou nada souberem sobre Angola possam aprender, que os que souberem bastante possam compreender e que os que tiverem compreendido possam nela encontrar matéria para o aprofundamento da sua reflexão (JORGE, 1998, p. 18).

Em outros termos, “para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob forma material e sensível” (HALBWACKS, 2003, p. 31). Mesmo diante dessa necessidade de valorização, devemos nos afastar das tendências de determinadas correntes de pensamento que pensam a estagnação das culturas pouco afetadas pelo processo de civilização ocidental que se imprimiu nos países colonizados, procurando justificar a preservação com práticas humanas rudimentares, como se estivessem privadas

da dinâmica cultural, uma instância que nem sempre depende da influência da ação do homem (SOUSA, 2012, p. 32).

Quando consideramos o respeito mútuo entre culturas e das diversas expressões da criatividade e da tradição, estamos a considerar o valor que a sociedade atribui ao seu patrimônio cultural e histórico ou à sua memória como fator fundamental para evitar e prevenir o choque das civilizações mas, mais do que isso, para criar bases sólidas de entrelaçada e de entendimento. Impõe-se, deste modo, o reconhecimento mútuo do patrimônio inerente às diversas tradições culturais que coexistem no continente e uma responsabilidade moral partilhada na transmissão do patrimônio às futuras gerações (MARTINS, 2020, p. 8).

No entender de Sousa (2012, p. 35), “os países africanos devem e têm de reconstruir os espaços e tempos perdidos ou, simplesmente, dilapidados pelo sistema colonial”. Neste sentido, insiste que os pesquisadores e estudiosos das políticas culturais contribuam para que colaborem com políticas consentâneas que nos levem a um futuro onde se valorizem o patrimônio histórico, como são os casos da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda. Neste sentido, no entanto, alega:

A adoção em Angola da estatueta do pensador Samanyonga como símbolo nacional da cultura, a Palanca Negra como símbolo da fauna, o Imbondeiro, a Mulemba e a Welwitchia Mirabilis como símbolos da flora, os símbolos do poder, a língua portuguesa como língua oficial e do trabalho, são exemplos da construção ideológica da memória nacional (SOUSA, 2012, p. 35). (Grifos nossos)

A sobrepujança dessas ideias deve nos despertar para que “as resistências à preservação cultural são motivadas pelo espírito da manutenção da identidade cultural, uma construção de várias épocas e, portanto, constitutiva da memória de um grupo” (SOUSA, 2012, p. 33). No reforço a esta tese, atrelamos a ideia segunda a qual é preciso que

[...] não esqueçamos o contributo da património cultural para a sociedade e o desenvolvimento humano, no sentido de incentivar o diálogo intercultural, o respeito mútuo e a paz, a melhoria da qualidade de vida e a adoção de critérios de uso durável dos recursos culturais do território (MARTINS, 2020, p. 8).

Assim impera,

[...] a necessidade de incitar os educadores a instruir a infância e a juventude no respeito pelos monumentos, qualquer que fosse a civilização ou época a que pertencessem, e que essa ação educativa dos Estados deveria dirigir-se ao público em geral para o envolver na proteção de todas as civilizações (MARTINS, 2020, p. 17).

Insistimos em políticas que compreendam a cultura e o patrimônio como recursos estratégicos das sociedades, permitindo que estas se capacitem, gerem riquezas e acumulem conhecimentos e, assim, promovam diferentes manifestações e produtos artísticos fazendo com sejam “capazes de gerar riqueza e acumular conhecimentos, prover diferentes manifestações e produtos artísticos que constituem, objetivamente, recursos turísticos (LA CALLE e GARCÍA, 1998 *apud* DE CASTRO, 2019, p. 148)

Portanto cabe aqui, também, frisar que ao nos referirmos aos símbolos, não estamos pensando no esvaziamento proposto por Kafka - “os símbolos são inúteis na vida cotidiana, que é a única vida que temos” (BARRACLOUGH, 1976, p. 227) - pois, ao contrário “exprimem, simplesmente, o fato de que o incompreensível é incompreensível, e nós já sabíamos isso” (BARRACLOUGH, 1976, p. 227). Para nós, os objetos de nosso estudo, assim como tantos outros relegados à periferia das políticas culturais, não são inúteis, pois reforçam o sentimento de pertencimento e das identidades que jazem nas memórias das diversas populações e povos. Por fim, cremos que “a civilização do futuro, [...], está tomando forma como civilização mundial, na qual todos os continentes desempenharão sua parte” (BARRACLOUGH, 1976, p. 252).

E, a África e Angola não podem fugir à regra, pois:

na atual conjuntura em que o país político dá passos agigantados na implementação da consolidação da nação, socialmente dilacerada pela guerra civil de 30 anos, a bandeira da dimensão africana da cultura angolana confere aos cidadãos orgulho nacional, patriotismo, sentimentos de solidariedade (MACEDO, 2010, 11)

Tudo isto significa, para nós, um alerta de tamanha importância, sempre atual e de utilidade para toda e qualquer forma de gizamento de políticas públicas da cultura, das identidades e do patrimônio cultural em Angola. E quando nos referimos ao patrimônio cultural pensamos em atualização criadora pois não é apenas o passado que importa, mas sim uma responsabilidade presente que se renova e atualiza a fidelidade à herança recebida (MARTINS, 2020, p. 10).

No entender de Martins (2020), o trabalho de memória exige assumir o tempo próprio e outros tempos, o lugar próprio e o lugar dos outros. E isto implica, longe das simplificações, encararmos a exigência de sabermos compreender, pondo-nos na posição do outro. Ou seja, estando na posição do outro as identidades se nos revelam e, portanto, só assim a identidade pode tornar-se um fator de ligação e de respeito, de diálogo e de partilha, de responsabilidade e de compreensão. E mais ainda:

[...] a preservação dos lugares de memória e do patrimônio comum apenas poderá ser assegurada se ao ressentimento, à autossatisfação, ao unilateralismo

e à absolutização das interpretações soubermos contrapor o respeito, a alteridade, os pluralismos e a diversidade do conhecimento. Longe de criar lugares de ninguém, trata-se de preservar lugares de hospitalidade e acolhimento para todos. E esta capacidade de acolhimento preserva o diálogo, a consideração mútua, o lugar dos outros e a abertura de horizontes de procura de verdade (MARTINS, 2020, p. 29).

Esta constatação do autor nos estimula a demandar pelas políticas patrimoniais e por equilíbrios nos diálogos e nas trocas simbólicas, pois “urge desenvolver a ligação entre o património comum, os valores humanos universais e o equilíbrio entre a diferenças, complementaridades e subsidiariedades” (MARTINS, 2020, p. 32).

Impõem-se, pois, o reconhecimento mútuo do património inerente às diversas tradições culturais que coexistem no continente e uma responsabilidade moral partilhada na transmissão do património às futuras gerações (MARTINS, 2020, p. 56). E não esqueçamos **o contributo do património cultural para a sociedade e o desenvolvimento humano**, no sentido de incentivar o diálogo intercultural, o respeito mútuo e a paz, a melhoria da qualidade de vida e adoção de critérios de uso durável do território (MARTINS, 2020, p. 56-57. Grifos nossos).

Além disto é preciso reconhecer a necessidade de cooperação responsável na sociedade contemporânea, através da ação conjugada dos poderes públicos, do mundo da economia e do voluntariado (MARTINS, 2020, p. 57). Assim se deve entender que

O património comum abrange ‘todas as formas de património cultural [...] que, no seu conjunto, constituam uma fonte partilhada de memória, compreensão, identidade, coesão e criatividade, bem como os ideais, princípios e valores resultantes da experiência adquirida com progressos e conflitos passados, que favoreçam o desenvolvimento de uma sociedade pacífica e estável, baseada no respeito dos direitos do homem (MARTINS, 2020, p. 57).

Mesmo não fazendo referência a uma realidade africana, consideramos válido o estudo e as ideias de Martins, por tratarem de um mesmo objeto, o património histórico cultural. E, por isso, concordamos em muitos dos aspetos frisados pelo autor na medida que reforça a ideia, basilar para nós, da importância da “responsabilidade de respeitar quer o património cultural dos outros quer o seu próprio património e, conseqüentemente, o património comum” (MARTINS, 2020, p. 57). Porém, e atendo-se às deliberações estabelecidas na base da convenção de Faro, o autor ressalta a importância de:

[...] reconhecer o interesse público inerente aos elementos do património cultural em função da sua importância para a sociedade; valorizar o património cultural através da sua identificação, estudo, interpretação, proteção, conservação e apresentação; [...], promover a proteção do património cultural como elemento central dos objetivos conjugados do desenvolvimento sustentável, da diversidade cultural e da criação contemporânea (MARTINS, 2020, p. 58).

Desta maneira referimos ao património cultural “[...] como um modo de facilitar a coexistência pacífica, promovendo a confiança e compreensão mútuas, tendo em vista

a resolução e prevenção de conflitos” (MARTINS, 2020, p. 58). E, por isto, “impõe-se, assim, o respeito da integridade do património cultural, com compreensão dos valores culturais que lhe são inerentes, uma gestão sustentável e a salvaguarda das necessidades específicas da conservação, [...] (MARTINS, 2020, p. 59). Mesmo que não pareça,

[...]. O certo é que os valores, quando reconhecidos socialmente, adquirem um carácter de permanência, tornam-se expressão da memória e do movimento, da tradição e da criação, e aliam-se às constantes e invariáveis axiológicas numa relação complexa em que o património e a herança culturais tornam-se fatores de liberdade, de responsabilidade, de emancipação, de afirmação da dignidade humana e de respeito mútuo. (MARTINS, 2020, p. 65)

Deste modo, “o património é considerado como realidade da maior relevância para a compreensão, permanência e construção da identidade nacional e para a democratização da cultura” (MARTINS, 2020, p. 67). Desta maneira, urge sempre, no quadro angolano, saber que o património é uma realidade viva e que, nos tempos atuais, se estabelece na relação entre memória e vida, pois:

A historiografia não visa trazer o tempo antigo aos nossos dias, nem proceder a um julgamento moral do que ocorreu no passado. Importa, sim, conhecer o tempo que nos procedeu, usar a memória como fator de compreensão da humanidade, de modo que a capacidade criadora das pessoas seja fator de emancipação. (MARTINS, 2020, p. 73)

Contrariamente, “em lugar da indiferença, há o apelo à distinção” ou seja, distinguir/diferenciar para unir e “à complementaridade incindível entre razão e fé, como antídoto contra a magia, a irracionalidade e a ausência de hierarquia de valores” (MARTINS, 2020, p. 81). Assim sendo, consideramos que o “património cultural não é, em suma, um tema do passado” por isso, “não é demais insistir, uma vez que envolve uma dinâmica e a compreensão da complexidade” da qual “[...] temos de tratar de diferenças e complementaridades e de uma hierarquia de princípios e valores” (MARTINS, 2020, p. 84), por isso:

Património cultural envolve o que é material e construído, o que é imaterial e tem que ver com tradições e vivências, o que diz respeito à natureza e também às paisagens (lembremo-nos da qualidade nas cidades ou dos jardins históricos), bem como o que se reporta às ciências e tecnologias e à emergência do digital, além da importância da criação contemporânea (MARTINS, 2020, p. 84).

Em acordo com as ideias acima queremos crer, como denuncia Fonseca (2017, p. 42) que “a escola cumpre muito precária e limitadamente uma das suas funções principais, que é a de formar cidadãos com base cultural comum, e onde o hábito de consumo de bens culturais é incrivelmente restrito.” Embora esta denúncia se refira ao Brasil, ela se coaduna à perfeição à realidade angolana, onde a questão da recepção sobre

os bens culturais praticamente inexistem e não existem demandas do Ministério da Educação para que emergjam iniciativas que permitam o acesso e a divulgação da arte, da cultura e das tradições mesmo em contradição com a constituição que plasma tais direitos entre os fundamentais.

É preciso não esquecer que “todo receptor é, na verdade, um produtor de sentido, e toda leitura é um ato de apropriação” (FONSECA, 2017, p. 42). Por isso pensamos que é preciso oportunizar e potencializar as comunidades e as novas gerações para que sejam receptores ativos, e se assim forem, a apropriação sobre os bens culturais e patrimoniais estará garantida.

5.1.1 A adoção monocrática nas políticas identitárias e de patrimônio em Angola

A ciência não é só de uma cabeça, o saber não é só de um homem²⁰⁴

A reflexão exposta e mobilizada pelas autoras Souza e Mortari (2016) pode parecer desfocada da realidade a que se refere a nossa pesquisa por tratarmos de questões ligadas ao patrimônio e à identidades. Mas, na verdade, sua interpretação e alcance ultrapassam o uso oral pois quer, somente, expressar a necessidade de decisões partilhadas e a aceitação de outros pontos de vista. Como fizemos referência no capítulo anterior, é necessário que o Estado crie condições que permitam e favoreçam a participação de outros entes e sujeitos, assim como as comunidades locais na tomada de decisões e na busca de políticas mais consentâneas na questão do patrimônio histórico e da cultura.

E, por outro, enunciar que o saber não é só de um homem equivale a dizer que o patrimônio histórico e cultural não pertence só a uma comunidade ou a um Estado mas a todos e a toda humanidade e, por isso mesmo, deve ser partilhado. Considerar os bens patrimoniais como coletivos implica corroborar o saber ovambu²⁰⁵ como expoente da existência de formas distintas de perceber o cosmo, onde se manifestam divindades outras e diversas. Portanto, podemos também considerar que:

L. L.: Portanto, o porto do Mpinda, numa parte ele representa a importância maior porque é um porto que também se comercializava, ou transportava-se os escravos que vinham de outros territórios de Angola. Ali era o centro maior e,

²⁰⁴ Frutos do saber ancorado na oralidade tópica das sociedades africanas, os provérbios carregam cargas valorativas e espelham visões de mundo diversas. Da mesma forma como os Ovambu, desejamos perceber que o conhecimento, dotado de múltiplas procedências, só pode ser edificado a partir de diversas perspectivas e experiências.

²⁰⁵ Também chamados de Ambó (ou ainda Oshiwambo), são povos do grupo e de origem Bantu, falantes de língua ovambu, que habitam as regiões do sudeste de Angola e parte do norte da Namíbia.

também, onde nós podemos encontrar mais sítios, mais vestígios históricos relacionados com o que aquilo que os nossos antepassados faziam antigamente. Lá podemos encontrar o famoso Cemitério dos Reis, onde podemos encontrar também o Malu mama Madia, não é? E também há muitos sinais, há muitos símbolos que podemos encontrar lá. O Padrão, o próprio Padrão onde identifica o local onde ocorreu o primeiro batismo, dos primeiros missionários (entrevistado em abril de 2020).

Encontramos, assim, pontos de convergência entre as apropriações que as comunidades locais fazem, distanciando-se de ideias unicistas e precárias de quem tutela a área cultural e que, por sua única exclusividade, define e elege um patrimônio histórico, sua preservação, conservação e restauração. A expressão de nosso interlocutor, ele mesmo sujeito de patrimonialidade, exprime e mostra o poder e a convicção que os akwasoyo têm quando se referem aos bens patrimoniais existentes na região. Podemos constatar que não são expressões vazias de sentido, porque representam “[...] expressões de ser e estar no mundo e de conhecimento” (SOUZA & MORTARI, 2016, p. 12).

Mesmo quando trazem as memórias dolorosas por causa da “[...] parcela da população que foi desumanizada e objetivada pelos processos da modernidade colonial europeia” (SOUZA & MORTARI, 2016, p. 21), ainda assim, as autoras têm a plena consciência que importa valorizar e conservar estes sítios e lugares em nome e em homenagem dos que partiram. Na problemática sobre as apropriações dos bens patrimoniais preocupa-nos a ideia da

negação da existência daquele construído como outro sendo, porém, sua cultura, seus bens patrimoniais e suas formas de manifestar sua cultura e seus afetos aos lugares, sítios e monumentos como anormais, produzindo hierarquias baseadas numa suposta superioridade racial, física e intelectual (SOUZA & MORTARI, 2016, p. 25-26).

É de sua importância perceber que práticas, comportamentos e atitudes dos Estados atuais e suas instituições assemelham-se àquelas que o antigo colonizador praticou em África. Mesmo as recentes vagas de ideologias neocoloniais quando atuam e participam dos espaços e áreas do patrimônio, criam uma intensa disputa sobre as relações de poder, por isso, não se deve admitir práticas de

Tais formas de atuação, se não forem rechaçadas e repudiadas no interior das práticas e políticas culturais sobre o patrimônio podem inibir a aceitação das diferenças, do diferente e dos diversos agenciamentos possíveis. Outrossim, se as comunidades locais compactuarem com estatização dos bens patrimoniais e sua homogeneização, estaríamos concordando com a exclamação óbvia de Fanon (1990, p. 23) quando afirma que : “ [...] infelizmente, compreendo que há nisso uma fonte de conflitos. Então tento destruir essa

fonte”, pois, continua, “é preciso dizer certas coisas se não quisermos falsear o problema” (FANON, 1980, p. 24).

Ainda assim, continuando no encaixo de uma desconstrução do monocrático poder do Estado sobre os bens culturais e patrimoniais, tomamos a analogia de que se uma dor não for superada pode tornar-se numa “história esquartejada e sangrenta” (FANON, 1980, p. 35), onde os povos e as comunidades locais nada mais serão peões à mercê dos interesses ideológicos do Estado que tende, sempre, a homogeneizar sem compreender que suas ações podem levar “à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência,” onde “a linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados” (FANON, 1980, p. 37). Esperemos que não se chegue a ponto da necessidade da “escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (FANON, 1980, p. 37), pois compreendemos a intenção do legislador que aponta para um caminhar mais conciliador e que advoga e almeja, nas políticas culturais estabelecidas, uma Angola pluricultural e pluriversal.

Outra advertência, não menos importante, encontra-se no apelo de Fanon (1980, p. 37), no sentido de que é preciso destruir os sistemas de referências que afetam e influenciam nos jogos de poder no que ao patrimônio histórico e cultural diz respeito e, especificamente, dos bens patrimoniais do Soyo. Pois estes, “sistemas de referências” podem e levam muitas vezes a “mumificação cultural” que desemboca na “[...] mumificação do pensamento do indivíduo” (FANON, 1980, p. 38), o que não é de tudo salutar para as políticas patrimoniais. Estamos cientes, porém, que uma melhor atuação dos entes de tutela cultural em Angola pode modificar as ideias da construção da nação, por não convir que estas políticas traduzam, não só aparentemente, um respeito pela tradição, pelas especificidades culturais, pela personalidade do povo. Não se advoga e nem se pretender advogar práticas que configuram pseudo-respeito, do contrário, isto identificar-se-ia, com efeito, como um “desprezo mais consequente, com o sadismo mais elaborado” (FANON, 1980, p. 38).

Entendemos e defendemos que “a característica de uma cultura é ser aberta, percorrida por linhas de força espontâneas, generosas, fecundas” (FANON, 1980, p. 38) e que a preocupação, constantemente afirmada, de “respeitar a cultura das populações autóctones” deve ser um valor a ter em conta na atuação dos poderes públicos e das políticas culturais.” (FANON, 1980, p. 38-39). Neste sentido, urge extirpar o pensamento de comunidades-objetos, para que o homem-objeto, sem meio de existir, sem razão de ser

seja destruído no mais profundo da sua existência (FANON, 1980, p. 39) para dar lugar a um homem-sujeito, e promova o aparecimento de um homem mais digno, conforme consignado no Princípio da Igualdade do art. 2º da Constituição da República de Angola (CRA) que passo a transcrever:

1. Todos são iguais perante a Constituição e a lei.
2. Ninguém pode ser prejudicado, privilegiado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão da sua ascendência, sexo, raça, etnia, cor, deficiência, língua, local de nascimento, religião, convicções políticas, ideológicas ou filosóficas, grau de instrução, condição económica ou social ou profissão. (ANGOLA, 2021, p. 6486)

Mesmo que em determinado período da história colonial de Angola se tenha verificado que:

[...] o autóctone assistido à liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabar dos seus esquemas culturais, já não lhe resta senão reconhecer com o ocupante que Deus não está do seu lado. O opressor, pelo seu caráter global e terrível da sua autoridade, chega a impor aos autóctones novas maneiras de ver e, de forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir. (FANON, 1980, p. 42)

Essa constatação é possível na relação estabelecida com as divindades negro-africanas do Kongo (no Soyo) e a subordinação desses entes ao cristianismo o que ocorreu, também, com a crença de uma superioridade do rei de Portugal sobre o rei do Kongo. Temos, porém a feliz percepção de que é preciso invocar novas formas de ser cultural, pois “[...] a cultura se vive, mas não se fragmenta. Não se põe entre lâmina e a lamela” (FANON, 1980, p. 46), daí que o autor considera que “reencontrando a tradição, vivendo-a como mecanismo de defesa, como símbolo de pureza, como salvação, o desculturado dá a impressão de que a mediação se vinga substancializando-se” (FANON, 1980, p. 46). Mais do que isso, “os costumes, tradições, crenças, outrora negados e silenciados, são violentamente valorizados e afirmados.” (FANON, 1980, p. 47)

Outra das análises que aqui nos interessa é construída a partir da Encíclica sobre a Doutrina Social da Igreja Católica que se funda em um liame consagrado, advogando que é

Na diversidade das culturas, a lei natural liga os homens entre si, impondo princípios comuns. Porquanto a sua aplicação requeira adaptações à multiplicidade de condições de vida, segundo os lugares, as épocas e as circunstâncias, ela é imutável, permanece ‘sob o influxo das ideias e dos costumes e constitui a base para o seu progresso [...]. Mesmo que alguém negue até os seus princípios, não é possível destruí-la, nem arrancá-la do coração do homem. Sempre torna a ressurgir na vida dos indivíduos e das sociedades (CATÓLICA, 2004, pp. 43-44)

No entanto, é preciso entender que:

Os direitos das nações não são outra coisa senão os direitos humanos compreendidos neste específico nível da vida comunitária. A nação tem um fundamental direito o direito à existência; à própria língua e cultura, mediante as quais um povo exprime e promove ... a sua originária soberania espiritual; a modelar a própria vida segundo as suas tradições, excluindo, naturalmente, toda a violação dos direitos humanos fundamentais e, em particular, a opressão das minorias; a edificar o próprio futuro, oferecendo às gerações mais jovens uma educação apropriada. A ordem internacional requer um equilíbrio entre particularidade e universalidade, ao qual são chamadas todas as nações, para as quais o primeiro dever é o de viver em atitude de paz, respeito e solidariedade com as outras nações. (CATÓLICA, 2004, pp. 47-48)

É preciso que se destruam, mesmo nos Estados pós-independentes de África, as ideias de um colonialismo como organização de dominação de uma nação, no sentido de se conjugarem esforços para as reformas, cujo alicerce deve estar no “esforço grandioso de um povo, a quem mumificaram, para reencontrar o seu gênio, para retomar em suas próprias mãos a sua história e instalar-se como soberano” (FANON, 1980, p. 93). Interessante considerarmos que “todo o impulso para uma expressão de si próprio conforme à sua história, fiel à sua tradição e ligado à seiva do seu próprio solo, encontra-se limitado, parado, quebrado” (FANON, 1980, p. 139). Tomando em nota a mobilização feita pelo pensador martinicano:

Quando nos dirigimos aos povos coloniais e mais especialmente aos povos africanos, é ao mesmo tempo porque temos de nos apressar para construir a África, para que ela se exprima e se realize, para que enriqueça o mundo dos homens e possa ser autenticamente enriquecida pelos contributos do Mundo. (FANON, 1980, p. 139)

Neste intento devemos, ainda, considerar a direção de seu discurso para a juventude africana no sentido em que “[...] devemos, todos juntos, cavar a sepultura onde o colonialismo será definitivamente enterrado!” (FANON, 1980, p. 143). É importante afirmarmos que hoje não se trata de uma luta contra o colonialismo, mas contra as ideias coloniais sobre o patrimônio histórico cultural que precisa ser decolonizada quer em seus instrumentos legais, quer na percepção que se tem e na atuação muitas vezes veiculada sob a rubrica dos primórdios da patrimonialização porque o que as comunidades locais, em caso particular dos Akwasoyo querem, hoje, é “dizer os seus projetos, querem afirmar os seus valores, querem definir as suas relações com o Mundo.” [...] (FANON, 1980, p. 151). Por isso, apelamos para a quebra da monocrática ideia de uma única tutela e valoração possível sobre o patrimônio histórico cultural.

5.1.2 No rescaldo sobre cultura nacional: previsões anunciadas, perspectivas e desafios assumidos

Sempre acreditamos, tal como Scifoni (2019), que um dos grandes erros da construção da jovem nação angolana prendia-se, e até hoje se prende, à reprodução social das ideias europeias sempre em sentido impróprio, ou seja, partindo de uma visão ocidentalizada:

Um modo torto de olhar a realidade a partir de um pensamento produzido de fora, a partir de realidades que nos são exteriores. Pode-se dizer que a estas ideias fora do lugar se somam as ideias fora do tempo, aquelas que também comportam sentidos indevidos, uma vez que, retiradas do passado, de determinados contextos ou situações históricas, são reproduzidas no presente, de maneira acrítica e pouco reflexiva como se fossem verdades universais e explicassem a realidade atual. (SCIFONI, 2019, p. 17)

No entanto, há a necessidade de se engendrar

ações educativas no campo do património como solução redentora da preservação, e, em contraposição, situá-la na perspectiva da educação como direito social fundamental e como possibilidade de apropriação social de um património do qual a população foi apartada. (SCIFONI, 2019, p. 18)

Outrossim, ao nos aproximarmos do pensamento do autor, percebemos que toda assunção de determinado conjunto de ações vincula-se, sempre, a contextos e tempos e isso acontece porque

[...] o conhecimento sobre o património levaria a um sentimento profundo de apego aos bens culturais, o que, por sua vez, conduziria necessariamente ao impulso, quase instintivo, da preservação. Nasceu assim, a tríade que fundamentaria a ideia do conhecer para preservar: conhecimento → apego → preservação (SCIFONI, 2019, p. 18)

E importa, nesse sentido, estabelecermos conexões e analogias para o nosso caso, aprendendo com os estudos feitos no Brasil, ou seja, nos apropriamos de contribuições que, cada vez mais, permitem entender o património histórico e cultural do Soyo, nos casos da Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda sobre os quais

a ideia da herança coletiva trazia a concepção do interesse coletivo, de que a destruição destes bens significaria a perda, para todos, de relíquias da história do país. [...], e acreditava-se que era preciso ensinar/educar/esclarecer para gerar novos comportamentos frente ao que se entendia como património. (SCIFONI, 2019, p. 20)

Assim nos impõe apelar, tal como faz a autora, para esclarecer aos governos locais (provinciais e municipais), que se “a opção pela preservação era sinónimo de civilidade e cultura” (SCIFONI, 2019), principalmente nos séculos passados, hoje se tende a ir além desta visão, ou seja podemos, em Angola, partir da institucionalização de

“uma espécie de campanha de conscientização, com sentido patriótico e cívico” e sobre a qual deve ficar explícito que “só há um meio eficaz de assegurar a defesa permanente do patrimônio de arte e de história do país: é o da educação popular.” (SCIFONI, 2019, p. 21)

No entanto convém não nos esquecermos que podem existir perigos associados “as próprias instituições públicas responsáveis pelo patrimônio [que], muitas vezes, ignoram e desconsideram tais demandas populares, causando um estranhamento, afinal, quem deve ser educado sobre a preservação?” (SCIFONI, 2019, p. 24). Esta importante chamada de atenção de Scifoni (2019) leva-nos, também em Angola, no Zaire e no Soyo a concluirmos que se nossas instituições e os detentores de poder não estiverem conscientes do valor patrimonial e educados em questões de educação patrimonial, pouco ou nada conseguirão fazer para preservarem o nosso patrimônio histórico e cultural.

Há que se criar um equilíbrio, como aponta Scifoni (2019), entre a população angolana que “precisa adquirir a compreensão viva e atuante do valor inestimável do acervo cultural que possui e de que não se deve deixar despojar” (SCIFONI, 2019, p. 24) e, por outro, as nossas instituições públicas precisam adquirir a capacidade de ouvir as demandas legítimas das populações e dos cidadãos e abraçá-las, produzindo um patrimônio com maior sentido social para quem com ele trava uma interação cotidiana, proporcionando ressonâncias e sendo afetado pelos bens patrimoniais.

Em Angola, um dos primeiros passos no sentido de promover o conhecimento sobre os bens patrimoniais para a sua restauração e preservação foi empreendido no ano de 1984, com a realização do I Simpósio sobre Cultura Nacional, onde Afonso Van-Dúnem Mbinda,²⁰⁶ em certo momento do discurso de abertura, salientou que “sem essa afirmação de uma identidade própria e dinâmica, que acompanhe e reflita as condições materiais em transformação e o conseqüente surgimento de uma nova consciência, [...] (ANGOLA, 1984, p. 21), dificilmente será favorecida a construção de uma identidade cultural.

Esse tipo de discurso, mesmo da parte das autoridades do partido no poder e que, até hoje, ocupava o governo, contradiz sua prática pois pouco ou nada se fez em termos de conscientização, inclusão e valorização nas instituições e estruturas públicas, desenvolvendo políticas mais duradouras que levem à implementação de ações em

²⁰⁶ Secretário do Comitê Central do Mpla para as Relações Exteriores que apresenta o seu discurso em representação ao então presidente do MPLAT-PT E DA RPA, José Eduardo dos Santos.

benefício da cultura angolana em seu todo. Esquecem-se, porém, que é na diversidade e na inclusão das diferentes sensibilidades e entes que se reforçará cada vez mais a consciência de pertencimento, por assim se dizer:

Cada pessoa traz uma herança cultural significativa, experiências práticas, valores, características e formação específica para o exercício de suas funções e para o viver de sua própria existência, e isso determina a comunicação que trava no seu cotidiano, em todos os níveis e dimensões. (DEBUS, 2012, p. 134)

Mesmo assim, no ano de 1984, pensou-se que uma política de “massificação cultural implica falar das estruturas implantadas nas províncias. [...]. Acresce que as dotações orçamentais das delegações provinciais não correspondem nunca às crescentes necessidades” (ANGOLA, 1984, p. 34).

Anteriormente à criação da Lei das Políticas Culturais, um ano antes do I Simpósio sobre Cultura Nacional, a juventude havia sido chamada a não se distanciar dos valores que conformam as sociedades, povos e diversas nações que constituem Angolan já que afirmava “[...] valores e modas que só contribuem para o desapego [...]em relação às manifestações culturais. Só uma visão distorcida do universalismo poderá estar na origem desta inversão de valores” (ANGOLA, 1984, p. 34). Propondo, assim, que era necessário:

[...] desenvolver massiva e prioritariamente as manifestações e expressões culturais e artísticas tradicionais e populares, nomeadamente a música, a dança e o teatro; as línguas nacionais; o canto e a pintura, a escultura, a cerâmica e outras formas de arte. A divulgação constante e frequente destas manifestações e expressões culturais e artísticas portadoras dos valores culturais nacionais, componentes de uma identidade cultural africana, são formas de combate contra as sequelas da assimilação cultural europeia. (ANGOLA, 1984, p. 34-35).

Aqui questionamos sobre o que chamariam de identidade africana? Quais seus elementos essenciais? Em quais bases ou princípios se assentam a formação dessa identidade africana? Se tais questões não forem respondidas de forma clara e objetiva, despidendo-se das ideologias políticas e de políticas exclusivistas, não se alcançará uma identidade que não pode ser única e homogênea, mas múltipla e oriunda de múltiplos lugares e sociedades complexas.

A não definição do que devem ser, por exemplo, os conteúdos escolares, as bases legislativas e os conteúdos televisivos também pode ser referida como falhas, bem como obrigar a falar e dar exclusividade à língua portuguesa como língua de ensino, de trabalho e do funcionalismo de todas as instituições e órgãos estatais, público-privados e privados.

Ainda hoje deveria ecoar e reforçar o que seria um princípio basilar, mas devidamente situado: “a cultura angola é africana e é dentro da nossa realidade cultural, necessariamente africana, que se nos afigura dever inserir-se a ação principal no domínio da massificação cultural” (ANGOLA, 1984, p. 35). também não se pode pensar que será de ânimo leve que se conseguirá a renúncia por uma “vocação universalista da nossa cultura, pois uma cultura que se isola, que evita o diálogo com outras culturas é uma cultura condenada à morte” (ANGOLA, 1984, p. 35). Neste sentido,

[...] o diálogo só pode ser harmonioso quando os interlocutores estão em pé de igualdade, quando os valores culturais de um são assimilados pelo outro sem causar distorção. O caminho certo parece-nos ser o que vai do nacional para o universal. Se não soubermos assumir profundamente os nossos valores culturais em nada poderemos contribuir para a cultura universal. A nossa vocação universalista deve inscrever-se harmoniosamente no contexto da nossa realidade cultural africana (ANGOLA, 1984, p. 35).

Tais ideias servem, também para se pensar e se reforçar o valor e o conhecimento mais aprofundado sobre o nosso patrimônio histórico e cultural, por este ter vivido e sobrevivido a práticas contrárias à conservação, pois “[...], uma certa desorganização esteve na origem do desaparecimento de peças de valor museológico (ANGOLA, 1984, p. 35) [como a] “destruição do Museu do reino do Soyo” (ANGOLA, 1984, p. 35). Fica claro que ninguém assume essa responsabilidade preferindo, no entanto, dizer “por razões alheias à nossa vontade” não indicando, também soluções e alternativas para a devida reposição” (ANGOLA, 1984, p. 35).

Já nessa altura se colocará a situação nada simples para o patrimônio histórico cultural:

quanto à recuperação e restauração dos monumentos nacionais e históricos considerados de primeira grandeza e ameaçados de danos irreparáveis, será fácil adivinhar-se as dificuldades de se pensar na carência em materiais de construção que o país atravessa (ANGOLA, 1984, p. 36).

O que nos faz concordar com a ideia de que

É nossa obrigação evitar que essa deriva alienante se imponha. Certamente, é preciso responder às demandas da sociedade, e a vida acelerada nos obriga a algum pragmatismo. Mas não se pode comprometer o essencial, e o essencial é a construção de discursos plurais, mas racionalmente coerentes e fundamentados, sobre o passado (OOSTERBEEK, 2012, p. 145)

Ainda assim, busca-se o reconhecimento e da “[...], importância da reabilitação da história dos nossos antepassados” (ANGOLA, 1984, p. 36). Deste modo, podemos encontrar uma base de sustentação para a nossa tese, através da inquietação explicitada nesse simpósio, o que demonstra que esta preocupação não é nova nos meandros das

instituições públicas do Estado angolano quando se sustenta que: “[...] carecem de revisão os critérios de classificação de monumentos nacionais e históricos” (ANGOLA, 1984, p. 36). Nestes termos, tal preocupação não é apenas nossa, visto que já se propunha uma classificação que

deveria priorizar os monumentos que nos lembram o nosso passado de resistência secular contra a ocupação colonial, por um lado, e, por outro, os monumentos que são a expressão dos valores da cultura tradicional” (ANGOLA, 1984, p. 36)

Sobretudo no que diz respeito ao que ficou expresso, também se reconheceu a necessidade de realização de uma “campanha de sensibilização sobre o patrimônio cultural, tendo em vista chamar a atenção do povo para a necessidade de conservação do patrimônio cultural nacional” (ANGOLA, 1984, p. 36), um assunto que foi largamente discutido no capítulo anterior. Chama-se, ainda, a atenção para que “retardar o investimento neste domínio poderá significar uma perda inestimável” (ANGOLA, 1984, p. 36). Podemos dizer que os investimentos para a área da cultura teimam a chegar de forma a satisfazer os desafios atuais da cultura angolana,²⁰⁷ não se implementando políticas públicas culturais apesar da cultura poder ser considerada fator de desenvolvimento econômico e social pelo que deve ser considerada como uma das componentes dos planos de desenvolvimento nacional” (ANGOLA, 1984, p. 39).

Mesmo quando se faz alusão à importância da cultura nacional, como enfatizou o primeiro presidente de Angola independente, António Agostinho Neto - “a cultura evolui com as condições materiais e em cada etapa corresponde a uma forma de expressão e de concretização de atos culturais. A cultura resulta da situação material e do estado de desenvolvimento social” (ANGOLA, 1984, p. 39) - não se vislumbrou, nas hostes governamentais, medidas efetivas e execução de políticas que galvanizassem o apoio às diversas atividades e manifestações artísticas. Como rara exceção poderíamos citar a festa do carnaval. Ou seja, estamos perante um embate que exige de cada um de nós, das comunidades locais e do Estado uma postura que favoreça os valores da nossa cultura, por entendermos que

reabilitar os valores da nossa cultura, [...] é, como se diz, entendermos a significação necessária de uma assimilação crítica dos valores culturais, através do estudo, investigação e ampla difusão do folclore e outras formas de cultura tradicional (ANGOLA, 1984, p. 40)

²⁰⁷ Só para termos uma referência, do OGE para o ano de 2022, foram consignados para a proteção da Biodiversidade e da Paisagem um valor de 47.707.283,00 (AOA) que corresponde ao 0,24% e para ‘Valorização e Dinamização do Património Histórico e Cultural’ foi disponibilizado um valor de cerca de 385.137.923,00 (AOA), o que corresponde 1,91% do valor total alocado para o Ministério de tutela.

E, ainda, pela necessidade de “[...] estabelecimento de um programa de ação que vise a conservação e a preservação do nosso patrimônio cultural (ANGOLA, 1984, p. 40).

Percebemos assim, que no I simpósio nacional foram estabelecidos alguns alicerces que deveriam significar o avanço da cultura angolana, pois foram salientadas ideias claras sobre o termo identidade cultural. Senão vejamos:

Nós aceitamo-lo sem reservas quando for sinónimo de personalidade cultural, de especificidade dos valores culturais. No aspecto singular, irredutível e específico de cada cultura está fundamentada a sua identidade. Há, [...], características através das quais se identificam pontos comuns (língua, história, geografia, economia, etc.) em relação a povos do nosso continente (ANGOLA, 1984, p. 41).

Em seguida se esclarece que:

A identidade cultural não exclui nem se opõe à diversidade cultural. Pelo contrário, antes a sugere e nela se enriquece e ganha dimensão. Não significando oposição nem luta entre grupos étnicos, a identidade cultural realiza-se harmoniosamente na base da diversidade cultural quando há um projeto comum que interessa e mobiliza todos quanto integram a Nação (ANGOLA, 1984, p. 40).

Por fim, referiu-se neste evento que:

A identidade cultural nacional forja-se na luta. Na luta contra o obscurantismo; na luta pela elevação do nível cultural do povo; no esforço coletivo de reconstrução nacional; [...] na defesa das nossas conquistas revolucionárias. Revelando-se num dado contexto histórico, econômico e social, a identidade cultural nacional, assente na aspiração coletiva a uma sociedade nova, será sempre um fator de Unidade Nacional. A Identidade Nacional do povo angolano forja-se com base na sua capacidade de transmitir a sociedade e de fazer História. (ANGOLA, 1984, p. 41)

E, ao final, assumimos aqui aflorar, em concordância com os ditames do I Simpósio sobre Cultura Nacional, dois importantes eixos estruturantes nessa pesquisa e nas ideias que trazemos à reflexões: as ideias de Patrimônio Cultural e de Identidade Cultural. Porquanto entendermos que da primeira, em especial neste caso, se constrói e se molda a segunda, que estabelece os limites e o alcance da primeira. Assim, o Patrimônio Cultural pode ser entendido

Como a expressão máxima da experiência histórica de cada povo, da sua personalidade coletiva, e que por isso constitui o próprio fundamento da identidade cultural, da consciência do indivíduo e da comunidade e que todos os povos têm o direito e o dever de defender e de preservar o seu patrimônio cultural (ANGOLA, 1984, p. 48).

Já o conceito de Identidade Cultural derivaria dos traços culturais que, mesmo não sendo os mesmos em todo território nacional, são fundamentais para se pensar uma

identidade cultural angolana. Esta noção é muito mais maleável e também complexa, dependendo do lugar que se constrói e das leituras ou influências podendo ser entendida, portanto, como a afirmação de uma heterogeneidade étnica e de culturas. Na identidade cultural os sujeitos podem se firmar, também, sob dominação de um poder político, originando um conceito que desemboca no que é considerado Identidade Nacional. Ou como muitos poderiam, de forma globalizante, exprimir uma Identidade Cultural Nacional expressando-se no que se chamou de Angolanidade.

A identidade cultural se apresenta forçosamente como coisa diversa; diz que todos os membros de uma coletividade partilham do mesmo patrimônio cultural, que neles dá origem a um conjunto de valores e de crenças que os tornam *sui generis*, e que muitas vezes está perfeitamente inconsciente (QUEIROZ, 1989, p.43)

Reafirmamos, para não criarmos confusão na assimilação de duas diferentes noções, que “a identidade nacional se origina e se expressa pela identidade cultural” (QUEIROZ, 1989, p. 44). Portanto, precisamos asseverar que a identidade cultural não deve ser confundida com a identidade nacional e nem mesmo com o nacionalismo. É, portanto, ponto assente que “estes conceitos estão constantemente a serem definidos para se adaptarem às peculiaridades do país” (QUEIROZ, 1989, p. 45)

Nisto, e retomando a questão do patrimônio cultural, chamam especial atenção algumas recomendações e sugestões:

- a) que se tomem medidas possíveis para a conservação dos monumentos que atualmente estão votados ao abandono, [...] (ANGOLA, 1984, p. 51);
- que se faça o levantamento de todos os sítios com interesse arqueológico e histórico, para posterior classificação (ANGOLA, 1984, p. 52);
- b) que se reveja toda a problemática relativa à definição da categoria dos monumentos e sítios, tendo em conta os diferentes projetos existentes (ANGOLA, 1984, p. 52);
- c) continuar a trabalhar no sentido do estabelecimento de um thesaurus para os domínios das ciências sociais, priorizando a História de Angola; (ANGOLA, 1984, p. 53);
- d) que o problema do retorno dos bens culturais do povo angolano não sejam esquecidos e se envidem esforços para a sua recuperação. (ANGOLA, 1984, p. 57)

Nesse sentido, encontramos o reconhecimento, neste primeiro simpósio do Estado angolano, de que:

O patrimônio cultural nacional ainda hoje não assumiu todo o poder da sua representatividade. Para o efeito torna-se necessário atribuir aos organismos encarregues da sua recolha e valorização a dimensão orgânica e material que corresponda à importância da sua tarefa (ANGOLA, 1984, p. 75).

A tudo isto pretendemos juntar esta tese, ainda que passadas mais de três décadas, para que efetivamente se avance nessas discussões e que o patrimônio cultural

nacional assuma todo seu poder para a edificação e o engrandecimento não só da cultura angolana, mas de Angola como um Estado e uma nação no contexto nacional e internacional.

5.2 A sociedade que se transforme e que se quer a partir da (res)significação dos seus patrimônios históricos e culturais

Segundo Fanon (1980), “não é verdade que precisemos constantemente de ir a reboque, de seguir, de depender, de quem quer que seja” [pois] “o futuro de cada homem tem atualmente relações de estreita dependência com o resto do universo. É por isso que os povos coloniais devem redobrar de vigilância e de vigor” (FANON, 1980, p. 151). Ou seja, tal como podemos entender no âmbito das políticas culturais que se quer em Angola pela (res)significação do patrimônio histórico e cultural, particularmente os que dizem respeito aos *akwasoyo*, isto porque “os povos querem-no, o processo histórico exige-o” (FANON, 1980, p. 151). Assim:

A sociedade tradicional concebe-se a partir das experiências do homem concreto e, de forma decisiva, a partir de uma dessas experiências: a do poder extraordinário do homem de engendrar [...]. A sociedade surge assim, antes de mais, como sendo essa vida: a vida dos vivos, das crianças que a recebem e a receberão e, sobretudo, dos antepassados que nô-la transmitiram. A sociedade representa, antes de mais, a experiência, a circunstância de viver com os seus, os parentes próximos. A sociedade é essencialmente a família, o conjunto de membros descendentes dos mesmos antepassados e do mesmo antepassado fundador. (ELUNGU, 2014, p. 35)

A realidade cultural africana está enraizada na realidade geográfica da própria Angola. É de notar que difere das outras realidades culturais existentes em África em que aparece como um ponto de partida para a formação de uma estrutura civilizacional nova (JORGE, 1998, p. 56). Percebe-se isto a partir das seguintes expressões:

L. L.: Podem me representar. Primeiro, tem a ver com o Padrão, e depois a representação em si tem a ver com o Padrão que os portugueses deixaram pela primeira vez. E o porto de Mpinda tem lá também esse sítio, esses sinais materiais que também os mesmos deixaram (entrevistado em abril de 2020).

M. F.: Quanto ao Ponto de Padrão, o que representa? Basicamente eu teria de forma holística, ou mesmo concisa, dizer que Ponto de Padrão é a simbologia da colonização, ou da presença colonial. Pela colonização portuguesa em Angola, especificamente aqui, quando chegam no reino do Congo. Isto que traduz. Simbologia, ou então imagem da colonização e presença portuguesa. E do outro lado, eu também poderia dizer que também traduz o contato do reino do Congo, ou de Angola especificamente, com a civilização branca. Quanto ao porto do Mpinda, posso ainda voltar a dizer quase a mesma coisa. Parece que as perguntas quase que se aproximam. Simplesmente o local onde se revê o sofrimento do tráfico de escravos. Onde começa, e em todas as suas manifestações (entrevistado em junho de 2020).

Nestas afirmações fazem-se presentes preocupações que devem ser levadas em conta quando se busca entender a história de Angola e do seu patrimônio histórico e cultural. De outro modo não se pode prescindir de uma “[...] solidariedade interafricana [que] deve ser uma solidariedade de fato, uma solidariedade de ação, uma solidariedade concreta em homens, em material, em dinheiro” (FANON, 1980, p. 208). Esta sociedade, tal como a do Soyo, como pudemos perceber, “está longe da concepção de uma sociedade alicerçada no contrato, conjunto de regras conceptualmente definíveis e tecnicamente realizáveis, de uma sociedade assente no trabalho” (ELUNGU, 2014, p. 35-36). Perpassa por essas sociedades, na expressão de Elungo (2014, 36), uma “mentalidade negro-africana” segundo a qual o indivíduo só é pensado enquanto parte de um grupo e não de forma isolada, embora o grupo não iniba e nem retire a individualidade de seus membros-

Assim sendo, e se não temos em conta as especificidades culturais e os valores ancestrais que as sociedades negro-africanas veiculam entre si, “a África não será livre pelo desenvolvimento mecânico das forças materiais, mas é a mão do africano e o seu cérebro que desencadeiam e levarão a bom termo a dialética da libertação do continente” (FANON, 1980, p. 208). É preciso que se efetive “[...] a ligação através da qual os membros vivos se unem concretamente aos seus ascendentes e também a ligação através da qual a sociedade se constitui, se estrutura e se hierarquiza” (ELUNGU, 2014, p. 37), valorizando, no caso concreto, os seus elementos culturais e os seus bens patrimoniais. Vejamos o que nos dizem:

A. P. M.: Ponta do Padrão e o porto do Mpinda, o que representam para nós? Portanto, esses lugares representam, como patrimônios culturais, a história de Angola, a história da África, e claramente a história do povo... do subgrupo solongo, estamos a falar de um subgrupo do povo do Congo. Esses lugares representam um tanto como um arquivo histórico do nosso povo. Um arquivo histórico do nosso povo (entrevistado em junho de 2020).

Dya: [...] Para mim, a Ponta do Padrão representa a porta de entrada para a civilização do povo de Angola. E o porto do Mpinda, fala-se de intercâmbio comercial. Intercâmbio comercial entre os europeus e o povo de Angola (entrevistado em julho de 2020).

Assim fica clara a demonstração de que na “África de todos os dias, oh! Não a dos poetas, não a que adormece, mas a que não deixa dormir, porque o povo está impaciente por fazer, atuar, dizer. O povo diz: quero construir-me como povo, quero edificar, amar, respeitar, criar” (FANON, 1980, p. 215). O que nos faz ainda crer que há nas expressões um valor inestimável de busca de valorização sobre os bens patrimoniais que reificam o devir no entender de que “era, pois, a África, esta África que tínhamos de

lançar no sulco continental, na direção continental. Esta África que tínhamos de orientar, mobilizar, lançar na ofensiva. Esta África futura.” (FANON, 1980, p. 215)

Portanto, aliada a essa crença e essa esperança, há que se despertar e fugir daquilo que nos prende a um abismo planejado, já que “[...] o grande perigo que ameaça a África é a ausência de ideologia” (FANON, 1980, p. 223). Percebe-se que muitos dos países africanos colocaram-se na contramão dos ideais que nortearam a libertação do continente, tornando-se meros receptores de políticas engendradas pelas antigas metrópoles. Assim estes “[...] países que se tornam independentes são tão instáveis como as suas novas burguesias ou os seus príncipes renovados [...]. E, como não têm ainda prática política, entendem conduzi-los como um negócio” (FANON, 1980, p. 223). Ao confundirem a direção e a gestão da coisa pública dos Estados essa burguesia tem levado à deriva todo um planejamento possível de ser realizado a curto, médio ou longo prazo para a África.

No entanto, as políticas públicas sobre os bens culturais e, sobretudo, sobre o patrimônio histórico e cultural envolvem, sempre, uma grande quantidade de questionamentos e de intervenções com interesses muitas vezes discordantes. Do mesmo modo que podemos encontrar lutas entre diferentes gerações sobre o que preservar, como preservar e o que pode ser entendido como patrimônio. Mesmo assim, vale recordar que

Entre os vivos, os jovens mantêm-se subordinados aos adultos e aos iniciados, as quais devem obediência e respeito. Os próprios adultos permanecem sob a autoridade dos velhos e, entre estes, o mais velho do segmento mais velho do clã e, com frequência, o patriarca, o chefe, que está no final de uma série (ELUNGU, 2014, p. 37).

Faz-se necessário não ignorar o poder da fala e das crenças de que se alimentam os habitantes de uma determinada localidade e as apropriações que fazem sobre o patrimônio, por assim acharmos que a forma como se envolvem com o bem patrimonial reflete sua própria participação na transformação do seu meio e das ressignificações que se lhe atribuem

Automaticamente, o pensamento mítico imagina-o e entende-o como símbolo da própria vida, que é, em si, laço de união; imagina-o e entende-o como de união entre os vivos e os mortos [...]. É o chefe, o mestre das cerimônias em que, através dos ritos, se exerce a atividade mistificadora, em permanente procura de mais vida, de mais força para os membros e mais força e maior coesão para o grupo (ELUNGU, 2014, p. 37).

Aqui se faz ver que a subordinação e a interdependência é fundamental para que todos participem na preservação e conservação do bem comum. Pois só pela participação de todos se entenderá que as políticas públicas não podem e nem devem ser pensadas e

geridas somente por entes públicos, muito menos resumir-se a estes. Embora seja comum uma visão histórica e sociológica que caracteriza as sociedades negro-africanas como sociedades fechadas e herméticas, podemos dizer que “do ponto de vista interior, na visão daqueles que as vivem, essas sociedades são, pelo contrário, sociedades abertas que seguem a própria expansão da vida, abrindo-se não apenas ao que é humano e clânico, mas a tudo o que é visível e invisível” (ELUNGU, 2014, p. 38).

No entanto, subsídios como os de Novais Reis; Andrade (2018), são também importantes ao nosso estudo, ainda que tratem de realidades diferentes. Deste modo, apontam que os sujeitos envolvidos sempre são afetados pelo intercâmbio cultural existente na zona de contato estabelecida no encontro entre as diferentes identidades culturais. Consideram, também, que isto pode produzir o fenômeno designado por transculturação.

Art.º 1º A Cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade manifesta-se na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõe a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras (UNESCO, 2001)

Pretende-se, assim, valorizar os intercâmbios que se produzem diante do patrimônio histórico cultural, o que pode enriquecer cada vez mais o capital cultural e simbólico das novas gerações. Portanto, quando se está em contato com determinado patrimônio histórico cultural, como os casos de Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda no Soyo, observa-se que se está diante de múltiplas camadas que revelam múltiplas realidades que passam despercebidos, o que nos permite aferir que “no fundo eram gentes multiculturais, produtos híbridos, mistos ou mestiços resultantes de cruzamentos [...] (ELUNGU, 2014, p. 51) que deram origem e configuraram o lugar e a permanência de um determinado patrimônio histórico e cultural. Neste sentido usamos o termo *mixité* para se referir a “todo o encontro entre seres humanos em particular entre seres de origens, de etnias, de raças diferentes, e a mistura fecunda, que engendra outros seres humanos (ELUNGU, 2014, p. 57).

Por outro lado, a cultura, [...], pertence ao domínio da positividade da ação, do domínio de tudo o que o homem concebe, faz e organiza” (ELUNGU, 2014, p. 57), o que nos permite valorizar “ [...] tudo aquilo que o homem concebe, faz e organiza, fá-lo no

prolongamento da vida tal como esta se engendra, se estrutura e se desenvolve” (ELUNGU, 2014, p. 57).

Com um espírito mais ousado, Macedo (2019) apontou para a juventude, neste caso angolana, quais devem ser as ações a serem perpetradas na busca pela dimensão africana. No entanto para ele “no que toca à nossa juventude, ela deve ser alvo de constantes e sonoros apelos no sentido de abraçarem a dimensão africana da cultura angolana, em profundo gesto de Renascença neo-africanista. [...]” (MACEDO, 2010, p.99). Por isso, espera que:

A dimensão africana da cultura angolana ou recupera o tesouro inalienável dos seus doirados usos e costumes, baseados no respeito mútuo, na veneração dos mais velhos, tronco das origens da pessoa humana entre os africanos, etc., ou verá perpetuar a crescente degradação dos bons usos e costumes angolanos e consequentemente dos seus valores éticos mais sagrados. A acontecer, que o diabo seja surdo e mudo, a cultura ver-se-ia para sempre desafricanizada e por consequência recheada de comportamentos e ideologias anti-culturais (MACEDO, 2010, p. 106)

Caminho não diferente fora tomado, já durante as lutas de libertação nacional, quando se apelou para que os chefes dos movimentos independentistas compreendessem que “a cultura é a própria vida do povo, pois, em última análise, a nação alimenta-se da sua cultura” (JORGE, 1998, p. 59). Fazendo, assim, jus ao pensamento de Prats (2000) sobre o qual assenta a ideia de que o património cultural só existe a partir do momento em que a sociedade o tenha como seu, integrando-o no seu *modus vivendi e operandi*, e por ainda se considerar ser o património histórico e cultural resultado de um processo onde a sociedade desempenha um papel ao definir o que considera digno ou não de ser conservado para lá da sua utilidade. Ainda neste sentido Prats abarca, em sua abordagem, o património do tipo natural por comportar, junto com o seu entorno, elementos naturais culturalmente seleccionáveis pela sociedade (PRATS, 2000, p.115 -135)

5.2.1 (In)diferenças no idealizado do centro (do poder) para as vivências na periferia

As políticas culturais públicas devem ter em conta os interesses das sociedades que visam garantir e não servir-se das sociedades, principalmente daquelas relegadas à periferia das decisões, como abordamos no item anterior. Pois apenas tendo em conta as demandas sociais e culturais provenientes dos vários extratos de cidadãos e comunidades e não as submetendo a burocracias exageradas podemos refletir como um engajamento que favoreça a mudança social. No entanto,

Toda e qualquer política cultural não poderá atingir os seus objetivos imediatos a longo prazo, sem que se verifique na prática uma profunda interação entre a cultura e as políticas que norteiam os setores da Educação, Ciência e Técnica, Meio Ambiente e Comunicação Social (ANGOLA, 1984, p. 23).

Como tal sublinhamos a fim de se salvaguardar o espírito das gentes dos lugares em que existam ou são edificados ou delimitados os patrimônios culturais, que se faz necessário “também a valorização dinâmica das línguas nacionais [que] representa uma etapa fundamental para a definição da personalidade cultural do homem angolano [...]” (ANGOLA, 1984, p. 23). Isto deverá fazer que compreendamos que, quando isoladas ou distanciadas tendem as culturas locais e, conseqüentemente, o seu patrimônio cultural perderem o vigor e o rigor necessários para os tempos modernos, pois “as culturas nacionais que se pretendem isolar do seu contexto regional, continental e universal, acabam por perder o seu dinamismo e por perecer” (ANGOLA, 1984, p. 25). Entendemos, porém que

As culturas, assim como as sociedades, podem integrar elementos contraditórios e dominar até certas incompatibilidades. Enquanto que, por um lado, as classes dominantes impõem os seus sistemas de valores às classes dominadas, estas vão, no seu combate libertador, criando os seus valores que um dia constituirão a base de um sistema de valores duma sociedade. (ANGOLA, 1984, p. 30)

Mesmo quando se refere a Agostinho Neto, segundo o qual “a cultura do povo angolano, é hoje constituída por pedaços que vão das áreas urbanas assimiladas às áreas rurais apenas levemente tocadas pela assimilação cultural europeia” (ANGOLA, 1984, p. 31) é necessário levar em conta, também, as influências que se exercem sobre a comunidade e como esta se encontra mais para o centro ou mais para a periferia das decisões sobre as políticas patrimoniais.

A participação na vida comunitária não é somente uma das maiores aspirações do cidadão, chamado a exercitar livre e responsabilmente o próprio papel cívico com e pelos outros, mas também uma das pilastres de todos os ordenamentos democráticos, além de ser uma das maiores garantias de permanência da democracia (CATÓLICA, 2004, p. 56)

Mormente a isso, um dos grandes problemas é “que há sérias dificuldades de se fazerem levantamentos e de se terem dados confiáveis sobre os diversos patrimônios fora de Luanda, pois as direções provinciais não colaboram e reclamam constantemente por falta de condições.²⁰⁸ Por assim se dizer, acreditamos que ao se dar um papel de maior destaque às comunidades locais e às zonas mais próximas a determinados patrimônios,

²⁰⁸ Depoimento de L. S, responsável pelo INPC, em de 28 de fevereiro de 2019).

estes podem fazer mais do que os órgãos estatais definidos para tal atividade. Podemos acrescentar, ainda que:

A participação pode ser obtida em todas as possíveis relações entre o cidadão e as instituições: para tanto, particular atenção deve ser dada aos contextos históricos e sociais em que esta pode verdadeiramente atuar-se. A superação dos obstáculos culturais, jurídicos e sociais que não raro se interpõem como verdadeiras barreiras à participação solidária dos cidadãos à sorte da própria comunidade exige uma autêntica obra informativa e educativa. (CATÓLICA, 2004, p. 56)

Há que se ter em atenção e se permitir que todos os cidadãos possam participar na ativação e na definição das políticas públicas sobre identidades e patrimônio cultural, como a nossa legislação o permite, mas é preciso evitar hiatos com “os quais a elephantíase do aparato burocrático nega de fato ao cidadão a possibilidade de se propor como um verdadeiro ator da vida social e política” (CATÓLICA, 2004, p. 56)

Pensamos, porém, que ao Estado de Angola deve competir as estratégias de conciliar os cidadãos e as comunidades periféricas (neste caso, as tradicionais, ou outras a que se aplicam a exclusão e a invisibilidade) na promoção de políticas consentâneas ao bem comum e de manifesta vontade que favoreça a participação de todos os seus cidadãos nas diversas atividades culturais.

Creemos que o que não pode faltar é o pacto de subsidiariedade do Estado enquanto autoridade pública competente para legislar e permitir o desenvolvimento das diversas formas de arte, de manifestação cultural e de promoção do patrimônio cultural (material, imaterial e natural). E, com os quais as comunidades locais se identificam, preservando suas memórias a partir dos significados e sentidos que atribuem aos seus bens, sujeitos ou não de patrimonialização por parte do ente estatal. Daí que deva obstar qualquer intervenção que se constitua no pleno condicionamento da harmonia social e os ímpetos de forças e dos interesses que veiculam somente usos indevidos o que ocorre, muitas vezes, por causa dos lucros, no caso da gentrificação. Neste sentido, fazemos o alerta:

[...]. Há algumas categorias de bens, coletivos e de uso comum, cuja utilização não pode depender dos mecanismos do mercado e não é nem mesmo de exclusiva competência do Estado. O dever do Estado, em relação a estes bens, é antes o de valorizar todas as iniciativas sociais e econômicas que têm efeitos públicos, promovidos pelas formações intermédias. A sociedade civil, organizada nos seus corpos intermédios, é capaz de contribuir para a consecução do bem comum pondo-se em uma relação de colaboração e de eficaz complementaridade em relação ao Estado e ao mercado, favorecendo assim o desenvolvimento de uma oportuna democracia econômica. Em um semelhante contexto, a intervenção do Estado deve ser caracterizada pelo

exercício de uma verdadeira solidariedade, que como tal nunca deve ser separada da subsidiariedade (CATÓLICA, 2004, p. 96).

Para isso se consigna a responsabilidade compartilhada dos interesses públicos quanto ao patrimônio histórico e cultural, onde:

[...]. Torna-se por isso necessária e urgente, uma grande obra educativa e cultural, que abranja a educação dos consumidores para um uso responsável do seu poder de escolha, a formação de um alto sentido de responsabilidade nos produtores, e, sobretudo, nos profissionais dos *mass-media*, além da necessária intervenção das autoridades públicas (CATÓLICA, 2004, p. 101)

Também e quanto à globalização, advertem-nos que:

A globalização não pode constituir um novo tipo de colonialismo. Pelo contrário, deve respeitar a diversidade das culturas que, no âmbito da harmonia universal dos povos, são as chaves interpretativas da vida. De forma especial, não deve privar os pobres daquilo que lhes resta de mais precioso, inclusive os credos e as práticas religiosas, porque as convicções religiosas genuínas constituem a manifestação mais clarividente da liberdade humana. (CATÓLICA, 2004, p. 98)

Por isso, apelamos para que sejamos capazes de construir sociedades harmoniosas onde se olha o patrimônio histórico e cultural como um bem congregador. Acreditamos, também, que se possa reservar particular atenção à Ponta do Padrão e ao Porto do Mpinda atendendo às especificidades locais e às diversidades culturais que em seu entorno se fazem presentes pois, se assim não acontecer pode-se correr o risco de serem comprometidos por uma vaga de processos econômicos e financeiros motivados pelo turismo que só tende a lucros.

Também, advogamos a importância de se olhar por estes bens ou pelo patrimônio histórico e cultural do Soyo, muito dissociados das elites governativas, mas que simbolizam a perpetuação de uma ancestralidade, imaginária ou não, consciente ou não, dos lugares a que pertencem e se identificam os povos, neste caso particular os asolongo.

Ademais, as minorias têm o direito de manter a sua cultura, incluindo a língua, bem como as suas convicções religiosas, incluindo a celebração do culto. Ao reivindicar legitimamente os próprios direitos, as minorias podem ser levadas a procurar uma maior autonomia ou até mesmo a independência: em tais delicadas circunstâncias, diálogo e negociação constituem o caminho para alcançar a paz [...] (CATÓLICA, 2004, p. 104)

Isso não implica que as comunidades locais tenham somente direito de usufruto sobre o patrimônio histórico e cultural mas, outrossim exige-se, também, o dever de cooperar com as instâncias que velam pelo seu bem estar e do seu patrimônio.

[...]. As minorias também deveres a cumprir, entre eles, antes de mais, a cooperação para o bem comum do Estado em que estão inseridas. Em

particular, um grupo minoritário tem o dever de promover a liberdade e a dignidade de cada um dos seus membros, e de respeitar as opções de cada indivíduo seu, mesmo quando alguém decidisse passar à cultura majoritária (CATÓLICA, 2004, p. 104)

No entanto, prodigar uma cultura de liberdade e de paz é fundamental para que se tenha o patrimônio histórico e cultural como esteio de mudança e sobre o qual se pode promover o bem-estar da sociedade angolana. Tendo uma sociedade segura, estável e sustentável, sem dúvida ocorrerá a valorização de todo o patrimônio histórico e cultural e a incrementação de políticas que tendam a atender às idiossincrasias locais. Veja-se que:

A plena realização do bem comum requer que a comunidade política desenvolva, no âmbito dos direitos humanos, uma ação dúplice e complementar, de defesa e de promoção: Evite-se que, através de preferências outorgadas a indivíduos ou grupos, se criem situações de privilégio. Nem se venha a instaurar o absurdo de, ao intentar a autoridade tutelar os direitos da pessoa, chegue a coarctá-los (CATÓLICA, 2004, p. 104)

Hoje, mais do que nunca, estamos a dar a nossa contribuição na edificação e na construção de uma Angola melhor para se viver, pois entendemos que o tema se reveste de tamanha importância, por nos fazer recordar que somos, também,

[...] herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós aumentar o círculo da família humana. A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever [...]. (CATÓLICA, 2004, p. 123)

Importante sublinhar que a cultura não se faz de forma isolada e o patrimônio histórico e cultural não se ergue ou não se institucionaliza de forma isolada ou fora da sociedade dos homens pois “[...] a cultura é aquilo pelo que o homem se torna mais homem, é mais, aproxima-se mais do ser” (CATÓLICA, 2004, p. 143) já que, “a perfeição integral da pessoa e o bem de toda a sociedade são os fins essenciais e o bem de toda a sociedade são os fins essenciais da cultura [...]” (CATÓLICA, 2004, p. 143). Contudo, há que se ter atenção às tendências nefastas presentes no que algumas agendas culturais possam veicular pois:

[...] Uma cultura pode tornar-se estéril e encaminhar-se para a decadência, quando se fecha em si própria e procura perpetuar formas antiquadas de vida, recusando qualquer mudança e confronto com a verdade do homem. A formação de uma cultura capaz de enriquecer o homem exige, ao contrário, o envolvimento de toda a pessoa, que nela desenvolve a sua criatividade, a sua inteligência, o seu conhecimento do mundo e dos homens, e investe, ademais, a sua capacidade autodomínio, de sacrifício pessoal, de solidariedade e de disponibilidade a promover o bem comum. (CATÓLICA, 2004, p. 143)

O que fica claro é o entendimento de que “as culturas das diversas nações constituem fundamentalmente modos diferentes de enfrentar a questão sobre o sentido da existência pessoal” (CATÓLICA, 2004, p. 143). Por isso acrescentamos, de forma significativa, que

[...] O desafio da racionalidade encontra-se no cerne das escolhas de valor, bem como dos processos de reapropriação da identidade africana num contexto histórico em que a geração de Césaire e de Senghor foi levada a redefinir-se em relação à imagem do Negro perante o olhar do Ocidente. (ELA, 2016, p. 15)

Palavras essas que, escritas em outros tempos, sempre se tornam tão presentes nas comunidades africanas hoje, porque precisamos recordar e tornar presentes este desafio e a compreensão para que não nos distraiamos com o alto modernismo que nos pode levar à “cultura do simulacro” (APPIAH, 1997, p. 198-199). De igual modo, devemos evitar a mercadologização (APPIAH, 1997, p. 199) que se traduz em um permanente perigo a ser evitado quando tratamos de questões ligadas à patrimonialização dos bens culturais locais pois importa mais o valor simbólico e os significados que lhes são atribuídos do que o valor econômico.

Assim, são feitas críticas à atuação de pesquisadores e de historiadores que, ao se despir do seu papel para o enaltecimento da cultura nacional, primam mais pelos ganhos econômicos que lhes é propiciado do que pela oportunidade de reforçarem as ações culturais que levem à valorização e à preservação do patrimônio histórico e cultural para a salvaguarda e afirmação das identidades culturais.

5.3 Patrimônio enquanto desterritorialização simbólica e o seu território de fato

Entendemos por desterritorialização simbólica o fato de um determinado patrimônio não representar apenas as práticas de uso ou atribuições locais, mas quando passa a representar uma coletividade cada vez maior, ou seja, seu deslocamento do local para o nacional e deste para o global. Exatamente sobre isto incide nossa preocupação, pelo fato de que muitos dos Estados africanos, e particularmente o de Angola, terem massificado um conjunto de ações e legislações para tornar alguns bens patrimoniais como patrimônio histórico da humanidade²⁰⁹ quando deveríamos, nesta fase, nos

²⁰⁹ Conforme o Despacho Presidencial conferido na Lei nº 25/18, de 05 de março de 2018, que dá conta da Criação da Comissão Nacional Multisectorial para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Mundial em Angola.

preocuparmos mais por tornar esses bens como partes da identidade cultural angolana, fazer com que fossem ensinados, partilhados e reconhecidos por diferentes espaços sócio-educativos dentro do país e por diferentes comunidades.

Terminada a Guerra Civil (1975-2002), é hora de pensarmos por uma verdadeira reconciliação nacional e galvanizar-se todos os esforços para termos as bases de construção da nação angolana. Neste intento, nada nos apraz termos patrimônios reconhecidos mundialmente, quando as nossas gentes nada sabem, não conhecem e não se beneficiam do valor paisagístico, histórico-cultural ou arquitetônico dos distintos patrimônios. Aqui vale ressaltar, o patrimônio material pois sendo o patrimônio uma construção social, torna-se necessário considerá-lo no contexto das práticas sociais que o geram e lhe conferem sentido. A preservação, como toda prática, consiste em ações simbólicas, desenvolvidas em arenas ou situações sociais por sujeitos (indivíduos e instituições) estruturalmente posicionados a partir de motivações e estratégias referidas a sistemas de forças sociais (ARANTES, 2006, p. 426). Por outro lado consideramos, ainda, o patrimônio imaterial, também conhecido como patrimônio vivo, composto pelas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas, junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados, que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (GONÇALVES, 2007, p. 28).

Há uma discussão, atualmente, que opõe duas formas de se pensar os territórios, destacando-se a multiterritorialidade, que se dá pela visão moderna e a pós-moderna.²¹⁰ A visão moderna tem priorizado aqueles que são do agrado das elites governativas do país e permitem a arrecadação de receitas, levando-os à gentrificação²¹¹ (DELGADILLO;

²¹⁰ Sinalizadas por Haesbaert, são consideradas como importantes características. Para ele, a moderna é zonal e hierarquizada; organizando-se político-administrativamente pela lógica dos Estados modernos e dos blocos econômicos, permitindo a sobreposição/ligação em rede de territórios-zona com diferentes relações de interdependência. Já na pós-modernidade, a multiterritorialidade é promovida de forma reticular ou pelos territórios-rede, demarcando-se um contexto descontínuo, fragmentado e de simultaneidade entre territórios [...]. Indiscutivelmente, esta nova multiterritorialidade com toda sua flexibilidade territorial não deve ser vista, como algo homogeneamente difundido ao redor do mundo. Na prática, vê-se que indivíduos e grupos privilegiados (atores hegemônicos) têm acesso quase que ilimitado a uma “multiplicidade inédita de territórios”, sejam eles sobrepostos no mesmo espaço, seja por meio de conexões em rede com diferentes realidades mundiais. Disponível em: <http://www.seer-adventista.com.br/ojs/index.php/formadores/article/viewFile/455/419>. Acesso: 15/Julho/2018.

²¹¹ Originalmente definida como um processo de reestruturação urbana e substituição de classe social em que um forte capital é investido em um território (antigo e deteriorado) para conduzir negócios privados e destinar esses locais ao consumo (habitação, serviços, comercial, etc.) da população e produzindo mais renda do que os antigos residentes e usuários; com o conseqüente aumento das rendas urbanas e o deslocamento (in)direto da população residentes com menor renda que os novos usuários e residentes (Tradução livre).

DIAZ; SALINAS, 2015, p. 116). Podemos, a título de exemplo, citar diferentes casos: de um lado temos, a máscara dos Bakama e o próprio grupo dos Bakama²¹² (ZINGA, 2015, p. 202), “as ruínas da igreja de kulumbimbi²¹³” (BATSÍKAMA & CAMPELO, 2011b), e as máscaras de Tchinganje²¹⁴ que, embora reconhecidos como patrimônio nacional, e pertencendo a determinados povos e territórios, não têm seu reconhecimento a nível nacional e não fazem parte das matérias escolares, não sendo ensinados em Angola. Nesse sentido, as políticas estatais sobre o patrimônio não têm funcionado como um elemento galvanizador desta coesão e construção de uma nação angolana multiétnica e multicultural. Não há políticas que valorizem e alimentem um sentimento de pertença, nem o de aproximação de um mesmo território, ou seja, quando determinados objetos ou crenças são impostas por ideologia político-partidária isto leva ao estranhamento do povo ou da comunidade, o que faz com que estes

É neste quadro que apresentamos os casos da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda (Município do Soyo/Zaire, Angola), como elementos patrimoniais que carecem de maiores debates e discussões, abarcando acadêmicos e políticos numa abordagem sobre o que devem representar as políticas públicas sobre o patrimônio histórico e cultural de Angola.

É importante destacar, de acordo com a Abreu (2012, p. 19) que

novas concepções do patrimônio enquanto ocupação dos espaços passaram a ser relacionados ao coletivo entendidos como nacional; estabelecendo um movimento de duas forças, a de preservação e a de destruição.

Nestas circunstâncias, “todas as aquisições artísticas e culturais de diferentes grupos sociais a partir daquele momento passavam a pertencer a um coletivo maior, a nação” (ABREU, 2012, p. 19).

Já em relação ao conceito de nação acolhemos as palavras de Benedict Anderson: “não é possível elaborar nenhuma definição científica de nação; mas o fenômeno existiu

²¹² Para uma melhor compreensão sobre o assunto, pode ser consultada a tese de doutorado.

²¹³ Kûlumbîmbi quer dizer o que restou dos ancestrais. Trata-se das ruínas de uma igreja do século XVI em Mbânz’a Kôngo. Consideradas como ruínas da catedral de São Salvador de Angola, e sendo um lugar relacionado na sua origem ao antigo reino do Kôngo.

²¹⁴ Figura mítica do cotidiano das populações do Leste angolano que pode ser entendido através do poema de Edgardo Xavier, sobre: TCHINGANJE – Hoje estou preso na que, ainda, é a minha casa. Nada me impede de sair mas sei que, nesta pele, é melhor ficar a ver o dia daqui. E, este dia, traz gente consigo: a multidão que vem, carregada com os poucos bens que possui e que vai enchendo os caminhos. Ninguém sabe o que vai acontecer, mas todos sabem que é melhor sair da cidade onde o pipocar das armas anuncia as mudanças. À noite colocarei a máscara e o traje de sisal e, como nos antigos rituais da nossa terra, assumirei o poder dos deuses. O medo de todos me dará passagem para a vida. Espero-te lá. Tu não precisas de disfarces. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/contosdeterror/4176175>, Acessado em 16 de junho de 2018.

e continua a existir” (ANDERSON, 2008, p. 29). O autor afirma, ainda, que estes fenômenos “são produtos culturais específicos” e que, “para bem entendê-los, temos de considerar, com cuidado, suas origens históricas, de que maneiras seus significados se transformaram ao longo do tempo [...]” (ANDERSON, 2008, p. 30). Assim oferece uma definição operacional em termos antropológicos ao propor a nação como “uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32). No entanto, podem surgir novos e outros processos que se dão pela desapropriação de sujeitos e permitem a (re)apropriação por outros²¹⁵ (BERNARDES; OLIVEIRA; MOREIRA, 2014).

Ou seja, estamos tentando demonstrar que a questão da definição de um patrimônio nacional é sempre envolvida por determinantes políticos e que não perpassa os interesses de todo um povo. Ainda, em nosso contexto, precisamos responder à pergunta - o que faz de um patrimônio um símbolo nacional? Talvez não se tenha uma resposta, mas se possa dizer que essa pretensão carece, ainda, de maiores ações e investimento de políticas públicas muitas vezes negadas por projetos de Estado-nação que de forma errônea não estabeleceram bases para a sua materialização em vários países no pós-independência.

O patrimônio histórico e cultural a que nos propusemos estudar, casos da Ponta do Padrão e do Porto do Mpinda, podem representar “um memorando sobre um tempo suspenso e um lugar de transição quase esquecidos pela história” (PORTELLI, 2016, p. 124). Daí que ao trazê-los à nossa discussão e ao debate acadêmico, estamos a evidenciar “[...] o valor cognitivo e educativo dos monumentos como portadores de uma pedagogia geral do civismo.” (DE CASTRO, 2019, p. 58)

Somos assim imbuídos a (re)pensar no conjunto de políticas públicas sobre o patrimônio histórico e cultural angolano desde as pluriperspectivas alicerçadas em

²¹⁵ Quando um Patrimônio é classificado, ao mesmo tempo que se reconhece o seu valor, também a ele se atribui valor que advém da própria classificação e não dos seus atributos intrínsecos. Sendo a natureza deste reconhecimento e do próprio valor em causa, intrinsecamente públicos, assim também o bem torna-se, neste sentido, público, mesmo quando a sua propriedade jurídica não o é. Mas é sobretudo de natureza pública o direito de o conhecer e a garantia legal da continuidade deste usufruto por sucessivas gerações. O que implica, por um lado, um direito de cidadania e, por outro, um dever geral e público de fiscalização, no sentido da responsabilidade última do Estado. Não fosse esta expressão ter outros usos, poder-se-ia dizer que o patrimônio classificado é de domínio público, ou deveria sê-lo, não no sentido de ser passível de ser usufruído sem o pagamento de direitos, mas num sentido mais literal de **ser exatamente aquilo que o próprio público reconhece como seu, que pode identificar como o seu domínio comum, cuja posse, pertença e responsabilidade são partilhadas por todos** (Grifos nossos)

múltiplos olhares sobre as quais nos apoiarmos enquanto ideias sobre um pensamento presente e emergente nesta tese, na qual invocamos:

[...], o pensamento decolonial e a política sobre os patrimônios culturais [...] podem confluir, abrindo a possibilidade não só para a valorização de manifestações culturais antes ocultadas, mas, sobretudo, para que estas não sejam fetichizadas, esvaziadas de seu sentido histórico, perdendo o viés decolonial que tiveram e o potencial decolonial que têm, suas idiossincrasias, devires e possibilidades de futuro (AMARAL, 2020, p. 22)

Esta nota importante proposta por Amaral (2020), em Notas para um giro decolonial sobre a preservação dos patrimônios culturais no Brasil, traz a ideia cujo desenrolar aponta para o cerne desta pesquisa e, também, para a epígrafe deste capítulo. Reparemos que, como escreve Didi-Huberman (2013, p. 105), “a cultura, portanto, não é a cereja do bolo da história; desde sempre é um lugar de conflitos em que a própria ganha forma e visibilidade no cerne mesmo das decisões e atos, por mais bárbaros ou primitivos que estes sejam.” Não à toa nas abordagens iniciais apontamos, claramente, as intenções dos nacionalistas angolanos pois, para eles, [...] a identidade cultural apresenta-se então sob o seu aspecto mais ativo, isto é, como elemento principal da identidade nacional (JORGE, 1998, p. 59).

Neste sentido, há todo um esforço desenvolvido pela classe intelectual angolana no sentido da afirmação da realidade cultural africana, embora se tenha esbarrado num “duplo obstáculo: a ausência de instrumentos e de um quadro autônomo de e para a respectiva expressão.”²¹⁶ (JORGE, 1998, p. 59). Motivos pelo qual e, tendo em conta as nossas análises, deixou de fazer parte das prioridades e se tornou cada mais desinteressante aos interesses do partido no poder e dos seus governos, acomodando-se aos *status quo* e às regalias advindas de um conhecimento mais próximo às culturas ocidentais, já e de grosso modo,

a colonização portuguesa impunha uma dupla limitação a todos os que pretendessem representar os valores locais: não só a língua empregue devia ser a do colonizador, mas também, e sobretudo, o pensamento expresso devia estar em consonância com os princípios da colonização portuguesa (JORGE, 1998, p. 59-60).

Há ainda, neste interpelar de ideias, um longo caminho a ser percorrido, mas que não deixa de ser animador, pois efetivamente ligado aos anseios de afirmação de todo um povo. Entendemos, ainda, que tendo a nossa realidade constitucional estabelecido e

²¹⁶ Estes dois obstáculos identificados, poderiam e podem ser elementos desequilibradores ainda hoje, ao se pensar em investir cada vez mais em políticas de inclusão assente na (re)valorização do mosaico cultural angolano a partir das ressonâncias que causam o património nas comunidades em que estão localizados.

assumindo o português como língua oficial de Angola, acentuou o entrave à aceitação de outras realidades linguístico-culturais do país já que a língua sempre foi usada como o “veículo da cultura portuguesa instrumento de dominação, a língua portuguesa não sai, no entanto, indemne do combate que um meio em encarniçada oposição aos seus assaltos conduz contra o seu uso” (JORGE, 1998, p. 61).

Portanto, mesmo que não pareça, é um fato que “a complexidade interna do patrimônio cultural angolano e a diversidade etnolinguística são asseguradas pela ancestralidade histórico cultural orgulhosamente partilhada” (PEQUENINO; SAPALO; DOS SANTOS, 2014, p. 15). E nem se deve defender a ideia de que a existência das línguas nacionais se deva a um corolário colonial, pois é deselegante e nada cortês, mas sabe-se que pelas suas dinâmicas próprias, “a língua nacional, adaptando-se a todas as latitudes, adquiriu novas ressonâncias, perdeu consoantes, abriu vogais, imitou novos sons, empobreceu-se, enriqueceu-se [...] para o bem da comunidade” (JORGE, 1998, p. 61).

Mesmo com todos esses louros que sempre se atribuiu e se atribuem à língua portuguesa fato é que, a exemplo da transformação no Brasil, o mesmo está acontecendo em Angola, ainda que de forma contrária, e isso percebe-se pela força e o uso que os nativos africanos assumem e dão à língua do colonizador ou das antigas metrópoles, o que ocorre, também porque “os colonizadores portugueses não negam a existência de uma cultura negra mas, em contrapartida “a única coisa que eles negam, por meio de uma argumentação dita científica e definitiva e, mais, por meio de ações, é que essas culturas possam servir de base a verdadeiras novas civilizações” (VIRIATO CRUZ citado por JORGE, 1998, p. 62).

Mas não é só a língua que se verga às exigências do meio. O próprio homem não pode furtar-se à atração da terra e das gentes. Enraizado na terra e na cultura angolanas, o homem europeu, que umas vezes lá se instalou sem esperança de regressar e outras vezes nunca sonhou sair de Angola onde nasceu, é um homem cada vez menos europeu (JORGE, 1998, p. 62).

No entanto, para reforçar seus posicionamentos Jorge (1998) apoia-se na obra de Fanon (*Les damnés de la terre*), onde registra que “o intelectual colonizado dar-se-á conta, mais cedo ou mais tarde, de que não se põe a nação à prova a partir da cultura, mas que ela se manifesta no combate que o povo trava contra as forças de ocupação” (JORGE, 1998, 62). Ainda assim, deixa claro o autor que “era preciso preparar o futuro de Angola” (JORGE, 1998, p. 62) apelando para maior intervenção dos intelectuais, pois considera que “nesse combate, o papel dos intelectuais era fundamental” (JORGE, 1998, p. 62),

tendo por consideração tratar Angola como um país de “encruzilhada de povos, de raças, culturas de ideais” (JORGE, 1998, p. 62), ponto assente para ele e tantos outros que ousam sonhar com um país de futuro. E, mesmo neste pensar ainda adverte que este “futuro está intimamente ligado à qualidade das opções que forem feitas.” (JORGE, 1998, p. 62)

Podemos reafirmar os apelos e as advertências acima apresentados e acrescentar as grandes recomendações advindas da Comissão Internacional de Cooperação Intelectual da Sociedade das Nações (SDN) à qual Martins (2020) faz referência quando da aprovação de uma moção que incita,

os educadores a instruir a infância e a juventude no respeito pelos monumentos, qualquer que fosse a civilização ou época a que pertencessem, e que essa ação educativa dos Estados deveria dirigir-se ao público em geral para o envolver na proteção de todas as civilizações (MARTINS, 2020, p. 17).

Por isso acreditamos que serão as nossas opções, amadurecidas em diálogo de forma inclusiva e pluriversal, que deverão assumir a tarefa de uma mentalidade na qual “[...] os angolanos, todos, sem exceção, devem olhar-se permanentemente com os olhos democráticos, olhar que consiste em respeitar as identidades culturais uns dos outros e não agredí-las, reprová-las e o pior, menosprezá-las” (MACEDO, 2010, p. 13).

5.3.1 Patrimônio cultural, riqueza de valores e base pela diversidade da cultura em Angola

Relativamente à riqueza de valores culturais e à sua relação ou influência na diversidade cultural de Angola, fica claro conforme os depoimentos e os documentos que os diversos valores impregnados no patrimônio cultural podem, devem e vêm contribuindo de forma gradual para que o país tome novos rumos naquilo que o desenvolvimento sustentável diz respeito.

Faz-se recordar, também que, como apresentado no primeiro capítulo,

o território atual de Angola, à semelhança de quase a totalidade dos países africanos, é produto das decisões saídas da Conferência de Berlim, realizada em 1884-1885 [...], que alterou profundamente as relações socioculturais das diferentes etnias e tribos, contribuindo para os diferentes focos de instabilidade e conflitos internos e transnacionais. (DE CASTRO, 2019, p. 95).

Como consequência deste fato, “as fronteiras político-administrativas definidas separaram tribos e famílias e colidem até hoje com o percurso histórico das comunidades. (DE CASTRO, 2019, p. 95)

Mesmo que não se queira e se busquem as ideologias político-partidárias que alicerçam a construção do Estado-nação, não se pode esconder uma realidade tão evidente. Assim, há que se aceitar políticas públicas mais consecutivas e compreender

que Angola é constituída por uma multiplicidade de realidades e culturas, o que torna tão diverso o seu património cultural e nos leva a uma manifesta preocupação de tornar visível os patrimônios de grupos, muitas vezes e de forma involuntária, marginalizados social e/ou culturalmente. O que se nota, como escreve Debus (2012), quando faz sua crítica às tendências homogeneizantes da cultura, é que

[...] estamos muito longe daquilo que seria ideal para compreender essas manifestações culturais. Ao mesmo tempo, necessitamos de uma práxis que permita às gerações futuras um diálogo aberto a novos valores no universo da diversidade cultural e os desafios a preconceitos ligados a gênero, etnias (cor da pele), religião, padrões culturais e minorias. (DEBUS, 2012, p. 133)

Para o caso de Angola, enquanto herdeira de uma divisão e imposição coloniais, a compreensão, a aceitação e a massificação ou divulgação dos diferentes prismas e das diferentes realidades dos povos que se conformam “por áreas ou espaços socioculturais diversos” e que manifestam características diversas “de acordo com as similitudes mais relevantes quanto aos costumes, língua e religião” (DE CASTRO, 2019, p. 96), devem ser tidas como a grande riqueza e a representação do seu grande poder cultural.

Riqueza essa estabelecida na “encruzilhada de civilizações e culturas milenares” dos povos de origem Bantu que povoam Angola, “cuja etnia mais expressiva são os Ovimbundu, Ambundu, Bakongo e Lunda-Cokwe” (DE CASTRO, 2019, p. 96), o que nos permite afirmar que:

O conjunto de etnias e sub-etnias representam a diversidade e a riqueza da cultura angolana e o principal suporte do seu património cultural e imaterial. Assim, o património cultural do país precisa ser constituído pelo conjunto das expressões e representações, não apenas dos povos Bantu, mas de todos os espaços socioculturais que o compõem. (DE CASTRO, 2019, p. 96)

Talvez não seja de bom alvitre utilizar-se da expressão sub-etnias por razões óbvias que não serão aqui discutidas, mas que contrariam os valores dessas mesmas culturas. Respeitá-las e promovê-las a partir de suas diferenças, minoritárias ou não, deve ser a chave para que cada vez mais tenhamos um país inclusivo e multicultural. Não obstante, também é mister entender que muito da “cultura angolana está arraigada na língua portuguesa e nas edificações antigas herdada do regime colonial português” (DE CASTRO, 2019, p. 96), que se juntam às outras valências criativas e culturais de nossos povos como

as estações de arte rupestres e sítios arqueológicos espalhados pelo país; na gastronomia – enquanto legado cultural valorizador do espírito de lugar e marca de autenticidade [...] e nos diversos artefatos da cultura popular, simbolizamos nos pouquíssimos espaços museológicos existentes. (DE CASTRO, 2019, p. 96).

Ainda adiante, Castro (2019) reforça a ideia de que a naturalidade e a vitalidade da cultura angolana estão sustentadas, sobretudo, na oralidade e na palavra, considerando-os como “o instrumento maior do pensamento, da emotividade e da ação na cultura Bantu” (DE CASTRO, 2019, p. 96) e que são traduzidos ou veiculados

nas línguas nacionais, narrativas e memórias coletivas, religião, músicas, danças, cantos, provérbios, adivinhas, rituais, mitos e outras performances culturais que representam o fundamento da afirmação e identidade do país. (DE CASTRO, 2019, p. 96)

Assim, tal como aponta De Castro (2019, p. 97), hoje e nas políticas públicas atuais, os lugares, sítios e monumentos como os de Mbanza Kongo, Tchitundu-Hulu e o corredor do Kwanza se tornam já, por ingerência do poder político ideológico-partidário, as grandes referências do patrimônio cultural de Angola. E isso se justifica, como escreve Gonçalves (2007, p. 28), porque “as ações que levariam a tais escolhas seriam conscientes e intencionais, visando propósitos ideológicos e políticos em contextos sociais marcados pelos conflitos de interesses e valores”

Podemos, então, imaginar os cuidados a serem tomados, por não acharmos que as políticas públicas culturais sejam campos amorfos mas que, pelo contrário, constituem lugares de efetivos conflitos de interesses e jogos de poder, daí entender-se o campo da cultura, de acordo com a visão de Melo (2019, p. 4), como uma arena de elementos conflitivos que imperam na base da pressão de grupos para se assumir como um sistema. Constituem exemplos disso o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa. Por mais que nossa intenção seja a de pensar a cultura, a patrimonialização e o patrimônio histórico cultural como área de representações simbólicas é importante não perder de vista esta concepção.

Mesmo que se levantem questões como as de que “o conflito armado que se seguiu a independência nacional arruinou grande parte das edificações patrimonializáveis das restantes províncias” (DE CASTRO, 2019, p. 97), ainda assim, pouco ou nada se fez para a sua recuperação ou restauração. E, também, essa questão do conflito armado poderia ser vista como uma fonte que tivesse gerado novos tipos de patrimônios, daqueles sensíveis e que precisam ser protegidos, transmitidos às novas gerações para que não se esqueçam e não permitam nunca mais um conflito entre irmãos angolanos. Mais ainda, temos de estar convictos e atentos ao que podemos chamar, conforme Fanon (1980) de “[...] empreendimento da desculturação que apresenta-se como o negativo de um

trabalho, mas gigantesco, de escravização económica e mesmo biológica” (FANON, 1980, p.35).

Pensamos, ainda, como refere De castro (2019) que “[...] a rede museológica nacional alberga os artefatos, símbolos, documentos e outros objetos etnográficos, **apesar de pouco representativa para algumas etnias e tribos** (DE CASTRO, 2019, p. 97)(Grifos nossos). O trecho ressaltado aponta um viés que demanda maiores aprofundamentos, e constitui um sinal de que nossa pesquisa e nossa contribuição tende para este sentido.

Por fim, reafirmamos, com De CASTRO, que em relação “à cultura imaterial, não obstante a riqueza das performances dos diferentes grupos etnolinguísticos, há todo um trabalho a realizar de legislação, inventariação e classificação para a salvaguarda dessa riqueza nacional” (DE CASTRO, 2019, p. 102). Esta observação implica que todos unamos sinergias para que a história de Angola se construa na coletividade, nos embates possíveis e necessários, mas que seja uma história que a todos orgulhe.

5.4 Contribuições para a história de Angola

Pensamos que o presente estudo, ao trazer reflexões sobre o patrimônio histórico e cultural, acentua o “caráter de reforço da coesão social, considerando a nação [angolana] como um grupo cuja memória - nacional - constituiria a forma mais plena de memória coletiva” (CHUVA, 2017, p. 60). Hoje se entende cada vez mais que,

o patrimônio tem sido um campo de atuação para o historiador, e não se trata de uma área nova que tenha inserido o trabalho deste profissional nas últimas décadas. [...], muitos dos historiadores que atuaram nesse campo foram responsáveis, juntamente com outros profissionais, pela definição do patrimônio cultural e identidade nacionais (GUILLEN, 2018, p. 123).

Nossos argumentos, como afirmam Ferreira; Serres (2018, p. 101), “trazem consigo problemas de representação e de inserção no contexto social que os justifica,” ora considerando-os como lugares de memória²¹⁷ (Pierre Nora), ora como dever de memória (Paul Ricoeur). Estamos, assim, diante de uma situação que nos leva a salientar que:

A ação de proteção ao patrimônio histórico e artístico nacional, selecionando e garantindo a permanência, no tempo e no espaço, de objetos

²¹⁷ Conceito muito mais associado aos museus e suas respectivas coleções mas que aqui alargamos sua compreensão por considerarmos que também os sítios, monumentos e os diversos patrimônios histórico-culturais podem ser enquadrados numa compreensão mais ampla.

monumentalizados, engendra uma territorialização particular da nação, adequando-se a um projeto próprio do Estado novo, pela manutenção de espaços - cheios e vazios -, isto é, de uma paisagem arquitetônica (CHUVA, 2017, p. 62).

E em nossa convicção subjaz o sentimento de um porvir mais airoso para Angola pois, como enfatiza Carneiro (2018):

Temos um projeto de país viável e assumido já como seu pelos nossos filhos e netos. Eles estão transformá-lo, com orgulho, num projeto de futuro, de um país para os nossos bisnetos e tetranetos, no qual se integrarão angolanos de toda condição, sem reticências. E viverão com satisfação da nossa história, apesar das exigências que a contemporaneidade globalizada e pós-moderna lhes impõem. (CARNEIRO, 2018, p. 46)

No entanto, entre os “intelectuais angolanos existem, defensores de ideias exógenos do ego africano dos seus compatriotas” (MACEDO, 2010, p. 10). tratando-se, “de uma mobilização para que todos não se vistam de sentimentos patrióticos, nacionalistas e que não abracem a sua rica História e a sua personalidade africana” (MACEDO, 2010, p. 10). Contrariamente, Parker; Rathbone (2016, p. 48-49), afirmam que “para os historiadores de África, não menos do que para o passado e o presente dos africanos, a identidade pode ser uma questão intelectual complexa.” Assim advogam que “os africanos são, como toda a gente noutros lugares, compilações de muitas identidades, algumas das quais são pessoal ou coletivamente reivindicadas, outras impostas por estranhos” (PARKER E RATHBONE, 2016, p. 49).

Assim e como nos recorda Halbwachs (2003, p. 29) “podemos reconstruir um conjunto de lembranças de maneira a reconhecê-lo porque eles concordam no essencial, apesar de certa divergência.” Por isso, a “identidade, por outras palavras, é tão fluída quanto multifacetada” e que, em uma menor escala, pode-se perceber que “as identidades, mesmo identidades familiares, muitas vezes não são tão evidentes como parecem” (PARKER e RATHBONE, 2016, p.51). Estes dois últimos autores afirmam, ainda, que “outros tipos de identidades - racial, política, cultural, religiosa - não são mais evidentes e menos políticas e debatíveis. E por vezes são potencialmente muita perigosas” (PARKER e RATHBONE, 2016, p. 52). Não obstante, Macedo (2010, p. 10), propõe que “refletir sobre a dimensão africana da cultura angolana constitui, no mínimo, um ato de coerência identitária, um contributo para uma tomada de consciência da personalidade africana por todos os agentes culturais, vetores de ideias, de consciência”. E nisso, podemos dizer que nascemos como país e como Estado com ajuda de outros e estamos absoluta e eternamente gratos a isso, mas existimos por nós próprios (CARNEIRO, 2018, p. 44)

E, por assim dizer “os factos passados assumem importância maior e acreditamos revivê-los com maior intensidade, porque não estamos mais sós ao recuperá-los para nós” (HALBWACKS, 2003, p. 30). Isto pode ajudar a ultrapassar o fenômeno da “alienação da personalidade africana do *ethos* angolano” que corresponde a “uma gritante despersonalização” (MACEDO, 2010, p.10-11). Por isso:

A falta de assumpção de *ethos* cultural próprio, apátrida, subserviente, falho de consciência da dimensão da cultura angolana deve interessar sobretudo os intelectuais, visto serem vulneráveis à adoção de ideias acadêmicas ou não que jogam contra a despersonalização cultural de seu povo, transmitindo-lhe com a autoridade de mestre, quase sempre conceitos de cultura dominadora (MACEDO, 2010, p. 11)

Precisamos entender, porém, que não se trata de uma revanche contra “[...] as próprias identidades dos africanos, as identidades que reivindicam para si mesmos, visto que têm a ver com aquelas que lhes foram impingidas por outros” (PARKER e RATHBONE, 2016, p. 52). Porém,

o consenso acadêmico atual diz respeito a identidades não biológicas como sendo, de uma forma ou de outra, produto de processos históricos. São, por outras palavras, construídas por ação humana seja deliberada ou inadvertidamente. E, depois de construídas, as identidades raramente são estáticas: podem ser alteradas. As circunstâncias podem obrigar ou encorajar o povo a mudar as suas identidades (PARKER e RATHBONE, 2016, p. 52)

Vale ressaltar que o patrimônio histórico e cultural, assumido aqui, no caso de Angola, não muito distante dos estudos feitos no Brasil, presentifica um passado e, ao mesmo tempo, o concretiza, cotidianamente, por estar inserido na própria paisagem, como afirma Chuva (2017). Por essa ordem, a autora nos faz saber,

as práticas de preservação cultural, abordadas como dispositivos de integração de estratos/segmentos de uma população contida pelo território delimitado como nacional, fazem com que sejam reconhecidos marcos referenciais que, na qualidade de bens simbólicos, conferem materialidade às representações da nação (CHUVA, 2017, p. 64).

A partir de um diálogo que se estabelece com Hartong, a referida autora enfatiza que “a valorização dos vestígios e a preocupação em guardá-los para a posteridade são estratégias que visam estabelecer elos com um momento originário, que teria sido rompido e transformado” (CHUVA, 2017, p. 347). Assim, não deixa dúvidas que estas ações se estabelecem por meio do sentimento de pertencimento a um novo tempo no qual, argumenta a autora, é possível demarcar dois momentos precisos:

- a) O **originário**, que constitui a ancestralidade da nação;
- b) O **momento presente**, de refundação, que é capaz de reconquistar o elo perdido constituinte do ser nacional, qual seja, o espírito de invenção, a seiva

criadora, o sentido plástico real e a espontaneidade – e reconhecer, nesse gesto, a ruptura (CHUVA, 2017, p. 347).(Grifos nossos).

A construção da nação angolana não teve e não tem, como outra face, a industrialização, como os casos da América e da Europa (CHUVA, 2017). Já para os países africanos devem ser arrolados outras determinantes históricas que permitiram que estas sociedades africanas emergissem de um contexto para outro, transformando-se ou herdando estruturas já existentes e pré-estabelecidas. E como tal, ao pensarmos em “processos de longa duração, as nações, ou as ideologias nacionais, são construções recentes, historicamente determinadas, embora com pretensões a uma grande profundidade temporal” (CHUVA, 2017, p. 53). Nesta profundidade temporal podem se enquadrar, em nossa compreensão, os casos da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda, já que “uma cultura verdadeira está enriquecida pelas melhores tradições nacionais e universais. A cultura como elemento integrante da nacionalidade nutre-se das raízes de que esta se forma.” (ANGOLA, 1984, p. 17)²¹⁸

Quando abordamos a questão da “construção de uma memória histórica” (CHUVA, 2017, p. 54), para o caso de Angola, também podemos dizer que a mesma está, inexoravelmente, ligada ao contato entre os reinos africanos com o ocidente²¹⁹ (ARÁNGUIZ, 2019), o desbravamento de seus territórios pelos exploradores a mando e financiamento das potências imperialistas ocidentais, bem como a usurpação, ocupação e a colonização de suas gentes e territórios. Outrossim, também está ligada às resistências ao imperialismo, às lutas pelas independências e à capacidade de se ultrapassarem os conflitos armados étnicos, tribais motivados por ideologias ocidentais para o alcance de uma verdadeira paz e a construção das nações africanas. De realçar que,

as autoimagens das nações, recorrentes em qualquer parte do mundo ocidental, são representações construídas e reconstruídas, reproduzidas e multiplicadas, reafirmadas permanentemente, por infinitas redes de agentes e agências de poder, com base em inúmeras frentes temáticas e em diferentes suportes materiais capazes de fazê-las circular, divulgando-as e vulgarizando-as, como se pudessem espelhar o próprio real. (CHUVA, 2017, p. 54)

Nessa perspectiva, podemos observar:

A história, assim, confunde-se com a biografia da nação, criando temas instituidores da nacionalidade que legitimam uma ideia de imemorialidade que

²¹⁸ I Simpósio Sobre Cultura Nacional, 1984, p. 17.

²¹⁹ Há sempre uma ideia de se legitimar a história dos vencedores e de uma supremacia ocidental da qual as estruturas dos governos africanos e, também das Américas, buscam seus fundamentos e negligenciado ou “falsificando” uma história para os povos ou para a imposição de uma origem comum da nação (como se pode ver, no caso do Chile).

não pode afirmar suas qualidades adormecidas, se não inatas, apenas devido a forças externas. Não se pode, portanto, desconsiderar o papel decisivo do conceito de nação como base da organização política dos Estados territoriais no sentido de se tornarem Estados mononacionais e para a garantia do seu monopólio da violência legítima (CHUVA, 2017, p. 54-55).

Portanto, temos ciência de que o patrimônio nacional pode ser considerado uma grande coleção de “semióforos manumentais” (CHUVA, 2017, p. 61).

Embora hoje não se possa falar de um projeto modernista, no qual se propõe um resgate, uma (re)apropriação e uma modernização desse saber esquecido (CHUVA, 2017, p. 215), a autora ainda exprime a impressão de que tais projetos tendiam a uma sobreposição de valores e a uma higienização do patrimônio. Porém, uma proposta de crença,

na existência de uma memória e de uma identidade nacionais a serem desvendadas (e não construídas pelos agentes em relação ao mundo social e constituintes do processo histórico de formação do Estado [...]) fundamentou a concepção de nação como sujeito - **eu nação** - , entidade viva, que devia ser conhecida (CHUVA, 2017, p. 215). (Grifos nossos)

Nestes termos, discordamos da ideia de uma descoberta ou de uma nação a ser desvendada, pois torna-se mais evidente a ideia de uma construção, ou melhor ainda, de uma construção conjunta, onde a força das partes e do conjunto faz nascer e estabelecer um nós-nação (Angola).

Orientar um trabalho de preservação a partir da noção de referência cultural — tal como é entendida neste texto — significa buscar formas de se aproximar do ponto-de-vista dos sujeitos diretamente envolvidos com a dinâmica da produção, circulação e consumo dos bens culturais. Ou seja, significa, em última instância, reconhecer-lhes o estatuto de legítimos detentores não apenas de um saber-fazer, como também do destino de sua própria cultura (FONSECA, 2000, p. 92).

Nosso entendimento por fim, corrobora a ideia de que

[...], qualquer governo que não tenha em conta a importância do conhecimento e da investigação, dificilmente evita erros, e por vezes bastaria estudar experiências similares, que hoje são profusamente divulgadas em todo mundo, para delas aprender e apreender lições e boas práticas (PACHECO, 2011, p. 102).

O que nos permite, então, postular por uma imperiosa necessidade de se propagar elementos assentes numa memória da libertação tendo em conta, como nos assevera Portelli (2016) que esta “apaga a memória da destruição; a imputa a algum outro agente; ou lida com ela como o apreço fatal da guerra, como o custo necessário para a libertação” (PORTELLI, 2016, p. 170). Somos levados a concordar sobre a necessidade de um ensino de história que também veicula uma memória de conciliação e de preservação dos valores

ancorados na nossa ancestralidade, nos valores, usos e costumes que reforçam a identidade de cada povo neste mosaico cultural que se chama Angola, uma nação em construção por diversas nações.

5.4.1 A margem do tear as (in)visibilidades na historiografia em Angola

Negar e invisibilizar as comunidades é uma forma de perpetuar a posição de dominação do Estado sobre o indivíduo.²²⁰

Se estivermos atentos às diferentes histórias e realidades históricas de Angola não será difícil nos darmos conta de que as “invisibilidades”²²¹ (BATSIKAMA, 2011a, p. 102) produzem-se de múltiplas formas. Dentre estas podemos observar a não citação, o silenciamento, a não nominação, a inexatidão do local e do espaço, a falta de reconhecimento e a ausência de narrativas, dentre outras. Caso excepcional e raro de encontrar é o enunciado que se faz no trabalho de Martins; Tavares:

para a contextualização histórica é importante referir que, no final do século XV, aquando da chegada dos portugueses a Santo António do Zaire, todos os terrenos para norte, sul e interior do rio Zaire formavam o Reino do Kongo” (MARTINS;TAVARES, 2017, p. 84).

Contrariamente ao enunciado, o que se verifica na escrita sobre a história de Angola, quer na produção nacional ou na estrangeira e em muitos segmentos dessa produção historiográfica, assim como no ensino da história de Angola, é uma total ausência desta localização espacial. Esse paradoxo fica nítido se nos ativermos à breve descrição que fizemos sobre os dois bens do património histórico e cultural angolano. Ou seja, a literatura ocidental e as potências colonizadoras de outrora deram maior importância aos marcos que compõem não só suas conquistas mas, também, a celebração de sua amizade e do seu contato com os povos autóctones da África, no caso particular de Angola.

Nosso estranhamento decorre do fato de haver uma legislação que aponta para um sentido contrário ao que se verifica na realidade, ou seja, a Lei nº14/05, Lei do

²²⁰ Ideia tomada da Introdução da obra de Cooper, F.; Holt, T. e SCOTT, R., 2005.

²²¹ Uma opinião de relevante importância é a do historiador angolano que aponta que a reconstrução de velhas sociedades é uma tarefa da História e da Antropologia como ciências. A cosmogonia de um povo retrata o mundo físico real e o mundo mítico que faz parte do seu imaginário histórico. A exploração do mundo mítico faz-se com a ajuda da arqueologia, tal como aconteceu com Egito, os Maias, a China, etc. Ora, não obstante sua importância central na reconstrução da identidade histórica de Angola, o reino do Kongo ainda está longe de ser privilegiado por tais estudos especializados.

Patrimônio Cultural, no item 1 do artigo 4º, atinente à salvaguarda e valorização, prescreve:

O levantamento, estudo, proteção, valorização do Patrimônio Cultural incumbem especialmente ao Estado, aos Governos Provinciais, as administrações locais, as autarquias locais, aos proprietários possuidores ou detentoras de quaisquer suas parcelas e, em geral, as instituições culturais, religiosas, militares ou de outro tipo, as associações para o efeito constituídas e ainda aos cidadãos.

Ainda no item 2

O Estado, através do Ministério de tutela, [...] devem procurar promover a sensibilização e a participação dos cidadãos na salvaguarda do Patrimônio Cultural e assegurar as condições da sua fruição.

É a partir desta força legal que tentaremos alçar nossa bandeira, no sentido de usá-la como um dos argumentos para arguir e empreender nossos estudos em torno dos patrimônios da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda no município do Soyo (Zaire/Angola), por entendermos terem não só uma dimensão simbólica, mas também histórica, cultural e identitária. Temos, porém, de compreender se as permanências da memória ainda estão presentes na historiografia portuguesa, salvo *in contrarium*, o mesmo não se pode dizer na de Angola.²²² Sabemos, porém que,

a definição e conservação dos lugares da memória são sempre permeadas por relações de poder, envolvendo tensões e conflitos. De um modo geral, valorizam-se as obras e as práticas culturais materiais e imateriais das classes ou ideologias dominantes, obscurecendo-se o valor das obras das classes subalternizadas e suas práticas culturais materiais e imateriais. Nesse sentido, não podemos desprezar o aspecto ideológico que envolve a definição, a proteção e a conservação dos lugares da memória (PEREZ, 2008, p. 21).

Contudo, é nos lugares de poder e nas disputas de poder que se reproduzem e se instituem as invisibilidades ou, mesmo, contenham elementos invisíveis que podem ou não aparecer (BURNS, 2010). Nestas circunstâncias, a imposição de novas leituras historiográficas exige a produção de uma série de silêncios (TROUILLOT, 1995). Outro ponto de nosso argumento ancora-se no item 4 do já citado artigo da Lei do Patrimônio Cultural, onde se incetiva que “[...]as populações devem ser associadas às medidas de proteção e de conservação e solicitadas a colaborar na dignificação, defesa e fruição do Patrimônio Cultural”

Tal mandamento legal não se verifica nas políticas criadas por muitos dos órgãos do Estado angolano. O que há, e o que percebemos, é uma falta de vontade política e um

²²² Uma chamada de atenção sobre este tipo de abordagem, pode ser consultada no texto autor O impacto de contra-discurso permanece limitado (TROUILLOT, 1995, p. 62).

verdadeiro anarquismo em busca, apenas, de ganhos eleitorais e econômicos. Percebe-se, ainda, que os principais utentes e/ou detentores dos patrimônios não são tidos nem achados, ou seja, suas opiniões nem sempre servem, não são acatadas por quem estabelece as políticas públicas, nem muito menos são feitas consultas populares sobre matérias e objetos que a eles dizem respeito. Muitas vezes são realizadas iniciativas por instituições e órgãos do poder central (PEQUENINO; SAPALO; DOS SANTOS, 2014), onde se divulgam determinadas ideias contrárias ao que a própria legislação sobre os bens patrimoniais estabelece. Percebemos, ademais, que se promovem certas invisibilidades e silenciamentos, o que escapa à lógica de uma coesão para a valorização da diversidade cultural angolana e não para a homogeneidade. A título de exemplo, citamos alguns trechos do colóquio realizado pelo ministério da Cultura de Angola:

Em toda angola encontramos estes elementos identitários da nossa cultura; como por exemplo, alguns santuários são pertenças de família singular e outras pertenças das comunidades tais como: árvores grandes ‘Imbondeiros Sagrados’, Pedras do Pungo-a-Ndongo, Bunkeres, Montanha do Chimbango/Chinguar, Caves no Uíge, na Muxima/Luanda, nas Águas Quentes do Balombo, Largo da Independência, Ilha de Luanda. Os angolanos prestam um certo respeito a estes lugares (PEQUENINO; SAPALO; DOS SANTOS, 2014, p. 12-13).

Ainda, e de igual modo se pode constatar que

[...] pode parecer não ter existido uma nação angolana de referência porquanto cada grupo etnolinguístico foi nação, ou seja, estados federados com instituições culturais fundamentalmente enraizadas [...] Mas o gigantesco movimento de resistência à ocupação colonial criou bases sócio-organizativas para o seu nascimento [...] para que hoje pudéssemos falar da nação angolana que aglutina todos os povos em **‘Um Só Povo e Uma Só Nação’**²²³ (PEQUENINO; SAPALO; DOS SANTOS, 2014, p. 14-15). (Grifos nossos).

Nestes enunciados existem generalizações graves sobre a realidade histórica angolana, já que os reinos existentes nestes territórios não foram e nunca se constituíram como estados federados, pois eram independentes ou mantinham relações entre si e até de vassalagem e domínio. Já a ideia de nação²²⁴ (CARVALHO, 2014, p. 35-42) nunca existiu e precisa ser ainda construída com diálogo e inclusão de todos os segmentos e

²²³ Estes autores assumem uma postura que satisfaz os interesses do partido no poder em Angola desde 1975, um discurso que pauta pela uniformização da cultura e constrói a ideia de que somente estes pensam e representam a angolanidades e as aspirações de todos que se sentem e se identificam como angolano. Pois, precisamos desconstruir esses discursos, esses ideários politizados e revestidos de políticas partidárias e que, imbuídos de certas verdades, se naturalizam e propiciam ou agudizam os vários silenciamentos que invisibilizam as contradições decorrentes destes processos.

²²⁴ Um tema que vem incentivando e trazendo várias reflexões sobre a afirmação de que Angola é um só povo, uma só nação e que ainda precisa ser debatido sem tabus.

partes angolanas. Assumir tais representações constitui a mais pura ideologia de exclusão das diferentes realidades culturais. Como podemos ver:

A. P. M.: [...] O ministério da educação pode explorar bem esse lugar. Os professores de história terem mais trabalho, a fim do lugar ser mais aproveitado. Depois é uma zona... a Ponta do Padrão é um lugar, em termos, turístico. Porque o turismo, e alguns patrimônios, andam juntos. Mas nós aqui não vimos isso. Há uma necessidade de ser mais explorado para que possa consolidar o nome de patrimônio cultural (entrevistado em junho de 2020).

A falta destas ações leva a tentativas de silenciar a diversidade e negar o reconhecimento daquilo que é a essência verdadeira do mosaico cultural angolano.²²⁵ Não se pode silenciar outros povos e suas culturas para se impor a ideia de vários povos e nações para um só povo! Ao invés de contradizer a Revolução Francesa, que concebia a nação como fonte de coesão dos cidadãos, devemos propor assumir a nação angolana como uma coesão das diferentes nações culturais, ou seja, de diferentes reinos e culturas. E, por isso, nas entrevistas realizadas, foi nítida a percepção dos entrevistados:

L. L.: Evidentemente. Evidentemente. Algo que até hoje não temos esse privilégio, ainda não temos esse privilégio de ser considerado como um patrimônio. Aliás, os verdadeiros soyenses conhecem a verdadeira história desses dois locais, e alguns valorizam. Demos uma grande importância porque lá representa a própria história do Soyo. Lá podemos encontrar histórias relacionadas com o nosso passado. Por que eu digo isso? Porque, também, é só ver que antigamente a população bantu, população bantu, a imigração das populações bantu. Eles buscavam a penetração ou ocupavam sítios onde tivesse aproximação dos mares, dos rios, para que houvesse uma boa prática da agricultura. [...] (entrevistado em abril de 2020).

M. F.: Muito bem. Sim, podem ser considerados como patrimônio para o povo soyense, porque tem um grande significado histórico para esse povo (entrevistado em junho de 2020).

A. P. M.: [...] Isso é um patrimônio cultural histórico. Patrimônio... agora precisamos criar mais programas. A própria direção da cultura. É por isso que a área da cultura tem que ter indivíduos, quem está lá trabalhando a frente disso devem ser homens formados na área da antropologia, na história. Nós vimos que pessoas que estão trabalhando nesses lugares não tem formação, nem em história, nem antropologia. Quer dizer, não tem... o que ele estudou na vida é técnico médio. Tem que ter indivíduo que entende da área para que esse lugar possa criar outras atividades, explorar mais o lugar [...]. (entrevistado em junho de 2020).

Dya: Olha, esses patrimônios são patrimônios que não podem servir só, ou que não está servindo só para o povo do Soyo, mas sim para todos os angolanos. Quando se fala da civilização que nós temos hoje, europeia, mas uma civilização para todos os angolanos. Quer dizer, não só para Soyo, mas esse porto serve para a história do povo angolano. É isso aí. (entrevistado em julho de 2020).

²²⁵ Abordagem apresentada no Colóquio Sobre Identidade Cultural; Identidade Nacional (MinCult, 2014).

Essas ideias demonstram que afirmar regionalismos e valorizar as diferenças regionais, bem como as assimetrias sociais e culturais que existem em Angola,²²⁶ é fundamental e, mesmo, a única razão e o fundamento válido para a construção de uma verdadeira angolidade, onde não existam imposições políticas ou ideológicas que levem aos silenciamentos ou invisibilidades de outras realidades culturais, o que propusemos fazer, pretendendo que os processos histórico-antropológicos sejam o nosso baluarte tendo em vista a expressão de diferentes povos em uma só Nação²²⁷.

5.4.2 Educar em torno do patrimônio para a Identidade - local, nacional ou cultural

A. P. M.: Esses dois lugares são mesmo um patrimônio, só que agora precisamos valorizar, consolidar aquilo que... Ele é patrimônio. Patrimônio ele é, agora precisa-se fazer mais trabalho, porque, eu acho que o nosso governo está trabalhando pouco. Trabalhando pouco. O ministério da Educação deveria já vendo alguns mecanismos para que esse lugar fosse mais explorado, mais estudado. Então há pouco trabalho. Pouco trabalho. Por isso que, às vezes, fica só naquilo. Patrimônio não é [...] ele é patrimônio. Ele é patrimônio mesmo local, e a nível da África. Para não falar a nível do mundo (entrevistado em junho de 2020).

Há, nesta medida, um apelo e uma grande responsabilidade para se pensar o patrimônio histórico e cultural como fundamental para a educação quer de crianças, jovens e adultos, quer da própria sociedade em geral. Nesse intento, para que os diálogos fluam e sejam cada vez mais concretas as ações educacionais entre os diversos atores angolanos, devemos ter a plena consciência do papel de cada um e em como se deve ou se pode assumir determinadas tarefas e compreender o legado patrimonial existente. No entanto, concordamos que “a nossa existência é muito notável, desde o ponto de vista de processos culturais, cuja natureza é mais lenta. É mais fácil construir um país que encarnar uma nação” (CARNEIRO, 2018, p. 45) mas também é possível fazer-se a nação tendo em conta as heranças culturais comuns.

Precisamos entender que a “cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante”

²²⁶ Onde não há liberdade política não pode haver interesse pelo Estado, porque só temos interesse por aquilo em que atuamos e em sua defesa. Na ausência da cidadania, ou da esfera pública que assegure o livre debate das ideias, o objetivo da vida passa a ser meramente ganhar o pão de cada dia, com maior ou menor grau de conforto ou luxo. Disponível em: <https://outraspalavras.net/brasil/sergio-buarque-o-homem-cordial-e-uma-critica-inepta/>. Acesso em 17 de junho de 2018.

²²⁷ Podemos aqui entender que uma nação poder ser constituída, não só por um mesmo povo, mas por diferentes povos que partilham uma história comum e fronteiras que lhes foi imposta para coabitarem.

(FANON, 1980, p. 36). E, ainda melhor, associarmos a ideia de um reforço à identidade, entendendo este como:

[...] um processo contínuo e complexo de construção do sujeito individual em relação ao outro, de constituição de identidades grupais definidas por meio de critérios como a aceitabilidade e credibilidade que se firmam por meio de negociações diretas com os outros e seus respectivos universos culturais, tornando-os reciprocamente unificados diante de determinados interesses (PELEGRINI, 2009, p. 32).

Isso nos permitirá, de certo ponto, trabalhar para que se evitem contradições na leitura dos objetos etnográficos como patrimônio de um povo, tal como defende De Castro (2019, p. 101) e, em consequência, se inibirá a falsificação dos símbolos (DE CASTRO, 2019, p. 101). Não obstante, podemos destacar que o

desenvolvimento dos sítios arqueológicos como recurso [...] cultural é visto como solução efetiva para reavivar a cultura e a sua preservação, negligenciada e desprezada pelos próprios africanos com a criação de novos símbolos e a criação de novos valores (DE CASTRO, 2019, p. 101).

A destarte, temos de ter em atenção que os contextos também se mudam, tal como apresenta um dos nossos interlocutores quando aponta a mudança do lugar operado pelos povos do Mpinda:

L. L.: [...] Portanto, quase praticamente a população do Mpinda que estão mais em cima, viviam naquelas baixadas para terem... viviam lá de modo que pudessem ter uma boa prática agrícola. Portanto, tem uma grande importância e já deveria mesmo ser considerado como um patrimônio (Entrevistado em abril de 2020).

Nesta fala, se manifesta uma preocupação no sentido de valorização de um local onde no passado foi referência para as populações e por isso, carregado de certo simbolismo. Percebe-se, assim, a partir das referências, existir pontos convergentes entre o autor e a fala do nosso entrevistado, o que evidencia que precisamos galvanizar mais estudos e interesses aos lugares, os sítios, monumentos e os bens patrimoniais que nos levam ao objetivo de dar a conhecer a história de Angola (DE CASTRO, 2019, p. 100). Nisso, desempenham especial papel também os museus “como a representatividade cultural enquanto espaços de trocas simbólicas, rituais, partilha de saber e costumes da memória coletiva (DE CASTRO, 2019, p. 101).

Ainda nessa perspectiva, afirmamos que Angola, cuja história atual repousa praticamente nos fatos identificados no segundo milênio da nossa era, tem alargado significativamente a sua historicidade (DE CASTRO, 2019, 2019, p. 101). E, partindo desta constatação, De Castro (2019) faz um apelo à valorização da diversidade cultural angolana e, a fim de que se efetivem e se reconheçam tais riquezas, “precisa-se que seja

feito um consistente trabalho de investigação, pesquisa, registo e inventariação deste acervo para a sua classificação, preservação e valorização” (DE CASTRO, 2019, p. 102). Ou seja, percebe-se, aqui, a importância da nossa pesquisa, o que também encontra respaldo nas palavras de muitos dos nossos entrevistados.

Por outro lado, “[...] quando falamos de cultura temos de nos reportar sempre ao ato de educar, que permite relacionarmo-nos com a natureza aproveitando-a, protegendo-a e desenvolvendo-a” (MARTINS, 2020, p. 26). Tal entendimento ajuda-nos a encetar uma compreensão sobre como a educação patrimonial, formal ou informal constitui uma prática educativa e social que visa à organização de estudos e atividades pedagógicas interdisciplinares e transdisciplinares (PELEGRINI, 2009, p. 36).

Portanto, educar e tendo como base valores culturais localmente aceites e que também transbordam nos patrimônios históricos e culturais constitui, na verdade, uma tarefa densa e tensa. Vive-se essa tensão desde o global ao local, trazendo à baila, por exemplo, o conceito de *glocalisation* (MALET, 2004, s/p.) o que pode ajudar na integração e, ao mesmo tempo, na fragmentação de acordo com as dinâmicas de cada região. O que é certo é que não há contradição, na realidade, pois a transformação local não deixa de ser parte da globalização tanto quanto a ampliação lateral das relações sociais que se estabelecem por meio do tempo e do espaço (MALET, 2004, s/p.).

Para além do mundo das representações, é preciso considerar que a cultura, [...], parte da materialidade do social e é, geralmente, acionada como mecanismo de reivindicações por justiça e igualdade. A cultura tem sido um mecanismo usado, sobretudo pela classe subalterna em distintas partes do Sul global para demandar e acessar políticas públicas de diferentes naturezas (MELO, 2019, p. 5)

Trazendo esta visão para a educação ou para o ensino podemos dizer que, ao se tratar do domínio da investigação sobre a história de Angola, podemos assinalar muitas iniciativas, desde “as missões etno-históricas do Soyo e etnográfico do Bengo que possibilitariam a recolha de elementos de grande valor para o estudo da História de Angola, [...]” (ANGOLA, 1984, p. 37). Entristece-nos, no entanto, não conseguirmos ter acesso aos resultados dessa primeira missão de investigação, pois poderia contribuir para o conhecimento dos processos históricos ocorridos nessa região da província do Zaire e trazer vários outros elementos para se abordar a questão, no caso particular, das relações entre os autóctones e os europeus nos primórdios dos contatos, pois sobre essa matéria muito pouco se sabe e quase nada se ensina.

No entanto e, ainda hoje podemos dizer que “[...], muito pouco foi realizado no que tange à recolha da tradição oral, indispensável fonte para o conhecimento da nossa história e cultura” (ANGOLA, 1984, p. 37). O que seria importante, como metodologia, mas que ao ser esquecida e desincentivada acaba não produzindo efeitos almejados, ou seja, “esta prática dos encontros populares tem o mérito antes de mais nada de avivar a memória coletiva” (ANGOLA, 1984, p. 37). Por isso, se não se agir rapidamente no sentido da coleta da tradição oral, teremos perdido fontes e informações irrecuperáveis (ANGOLA, 1984, p. 37-38).o que já se tornou uma realidade, por nos esquecermos que “o passado é um terreno minado” (MARS, 2010, p. 259).

No Soyo, no caso particular do Porto do Mpinda, podemos considerá-lo como a “porta do não regresso” (MARS, 2010, p. 260) por ser, para muitos escravizados traficados, o lugar da “última etapa dos cativos africanos para um destino funesto” ou ainda como a “última imagem da terra de África antes de embarcar a bordo de negreiros que zarpavam para a América” (MARS, 2010, p. 260) - só aqui já se teria um mote para a discussão da história que, infelizmente, não é ensinada.

Fica evidenciada uma negação da história daqueles que, traficados, partiram para o mundo, por se pensar que estes “outros são menos outros” e que em relação aos que permaneceram no território não serem mais iguais “o mesmo não é mais o mesmo”, assim esta identidade que os unia “se torna mais complexo, divide-se, diferencia-se” (MALET, 2004, s/p.). Por isso

A globalização e a fragmentação, isto é, o crescimento de reivindicações particularistas de reconhecimento e de identidade de comunidades imaginárias [...], participam na verdade de um mesmo processo de ampliação dos quadros espaciotemporais construídos pela modernidade, que se tornaram "pequenos demais para os grandes problemas da vida, e grandes demais para os pequenos problemas da vida" [...], e dos quais o Estado-Nação, única organização política que a modernidade tenha produzido,[...], constitui um dos pilares (Kastoryano, 1998 *apud* MALET, 2004, s/p.)

Podemos então trazer a ideia de De Castro (2019) segundo a qual “[...] Angola tem muita cultura e pouco património, na medida em que os instrumentos de salvaguarda e valorização que, vão muito além da produção legislativa, estão ainda bastantes fragilizados” (DE CASTRO, 2019, p. 103). Deste modo:

A preocupação apresentada pelos diferentes autores nacionais no sentido de incorporar e realçar a intangibilidade das comunidades apresenta-se como a base de (re)construção e identidades e do sentido de pertença, elementos basilares para a constituição de um acervo que seja, pela sua, exemplaridade, singularidade ou expressividade, um património cultural autêntico a disponibilizar aos visitantes e gerações futuras. (DE CASTRO, 2019, p. 103)

Por isso deve a história e seu ensino valerem-se de todas as possibilidades aqui afloradas para que, em nossa perspectiva, possa se moldar uma nova visão que atenda a dimensão do “patrimônio cultural”²²⁸ (GONÇALVES, 2007, p. 5). O mesmo pode dar-se a partir da “própria noção do patrimônio histórico” (DE CASTRO, 2019, p. 136) que

está em mudança como resultado de uma certa crise de identidade de cidades territorialmente extensas, indiferenciadas e deficitárias de elementos d identidade nos seus ícones arquitetônicos [...], assiste-se hoje a um valorização de outras memórias urbanas e de novos símbolos materiais [...] (DE CASTRO, 2019, p. 136)

É preciso reforçar o trabalho com o patrimônio histórico e cultural para que o ensino da história em Angola saia mais fortalecido e que, assim, possa contribuir para o fortalecimento da identidade cultural local, bem como para o reforço na construção de uma identidade que se queira nacional.

5.4.2.1 Educação, memória e patrimônio: ações para ressignificar a história de Angola.

A Lei nº 205/15, de 29 de outubro de 2015, no seu artigo 6º, alínea k, estabelece, como atribuições do INPC, a necessidade de se

promover campanhas de sensibilização, educação e formação das populações nos diferentes domínios do patrimônio cultural, que visam fomentar o interesse, o respeito e a salvaguarda dos bens patrimoniais.

Porém tal atribuição, que não pode ficar restrita apenas ao instituto nacional, não vem sendo executada a contento. Daí considerarmos a necessidade de ações mais concretas e multidisciplinares, capazes de agregarem ou congregarem diferentes entidades e estratos da sociedade.

Neste sentido o alerta quando, em um dos pontos da sua obra, Manipulação dos conhecimentos sobre a realidade e naufrágio da Memória Nacional, Coelho (2010, p. 259) questiona se é

ignorância ou má fé? A ignorância cultural de muitos de nossos cidadãos que se tornaram manipuláveis por falta de conhecimento sobre a realidade objetiva e com o qual se criam e se promovem novas (mas falsas) identidades, por ausência de uma leitura crítica ou por cópia de que tudo aquilo que vem de fora (neste caso do ocidente) é bom e é melhor.

²²⁸ Para o autor Reginaldo Gonçalves (2007), a ‘invenção dos patrimônios’ vem se tornando uma verdadeira obsessão propondo assim em vez de se pensar a ‘invenção das tradições’, pensar-se-ia na ‘inventividade das tradições’. Ou seja, por este concluir que são afinal os ‘patrimônios culturais’ que nos ‘inventam’ (no sentido de que constituem nossa subjetividade). O que nos permite olhar por um prisma na qual a categoria ‘patrimônio cultural’ assume uma dimensão universal, tendo em conta os processos sociais e culturais que levam à escolha desses objetos escaparem em grande parte às nossas ações conscientes e propositais de natureza política e ideológica.

O referido autor afirma que isso só é possível pelo desnorreamento total e pela “rápida perda de valores e ignorância das heranças do passado [...], que os angolanos têm vivido desde há muito tempo a esta parte” (COELHO, 2010, p. 259).

Adiante Coelho aponta como uma das causas:

A ausência de um **Programa Nacional para salvação geral do patrimônio cultural**, e em particular, do patrimônio artístico literário veiculado pela tradição oral, através da recolha, tratamento sistematizado, estudo, projeção e utilização dos cantos, danças, músicas [...], textologia oral e outros gêneros de saber e conhecimentos [...], partindo do princípio de que os contextos de criação, produção e de projeção estão imbuídos pelas línguas maternas (usáramos aqui, línguas locais de matriz africana) [...], e só poderão sobreviver, nessa condição se os seus utilizadores fizerem, de fato, o uso correto e apropriado dessa forma de conhecimento e arte (COELHO, 2010, p. 263). (Grifos nossos).

Porém vivemos um período de inconstâncias, onde o maior ator, a globalização, não obstante as reiteradas ameaças às tradições culturais e ao meio, vem abalando a própria sobrevivência humana. Assim, concordo que:

Agentes sociais distintos, profissionais das mais diversas áreas do conhecimento e admiradores dos múltiplos tesouros da humanidade se movimentam para garantir a salvaguarda de paisagens naturais e culturais, das festas profanas e religiosas, dos vestígios arqueológicos, das obras de arte, dos monumentos e bens culturais imateriais. (PELEGRINI, 2009, p. 14-15)

Outrossim, pensamos ser importante que estes estudos se intensifiquem e cada vez mais venham a contribuir para a melhoria do processo de ensino angolano. Ademais, que estes sujeitos que o fazem e interagem no dia-a-dia e cotidianamente no ensino, absorvam estes conhecimentos, que os complete nos seus aprendizados escolarizados e os ajude a “aprofundar os conhecimentos suplementares sobre as suas raízes, com o intuito de perceber a natureza e o grau de profundidade da sua história e cultura” (COELHO, 2010, p. 29). Como se evidencia na Lei n° 14/05, de 07 de outubro de 2005, Lei do Patrimônio Cultural, no seu artigo 52, relativo à promoção de ações educativas:

1. O Governo deve empreender e apoiar ações educativas capazes de fomentar o interesse público pelo Patrimônio Cultural, como testemunho de uma memória coletiva definidora da identidade nacional.
2. Devem ser tomadas medidas adequadas à promoção e realce do valor cultural e educativo do patrimônio cultural, como motivação fundamental da sua proteção, conservação, revalorização e fruição, sem deixar de ter em conta o valor sócio-econômico desse mesmo patrimônio, na sua qualidade de recurso ativo a ter em conta na dinâmica de desenvolvimento do país (ANGOLA, 2005, p. 2487).

O mesmo artigo também legisla:

3. O governo deve facilitar e estimular a criação de organizações voluntárias destinadas a apoiar as autoridades nacionais e locais no exercício pleno dos

seus poderes e objetivos de salvaguarda e vitalização em matéria de proteção do patrimônio cultural, de forma a regulamentar posteriormente;

4. Devem ser asseguradas as modalidades de informação e de exposição destinadas a explicar e divulgar as ações projetadas, em curso ou realizadas no campo do estudo e da salvaguarda do Patrimônio Cultural, designadamente a promoção da publicação de inventários do Patrimônio Cultural (ANGOLA, 2005, p. 2487).

Todas estas ações podem ser correlacionadas no sentido de evitar uma “colonialidade que nos prende na confrontação entre levar uma vida sem sobressaltos e uma realidade surpreendida pelas contingências que vagam pelas nossas sociedades instáveis e inseguras” tal como escreve Achinte (2017, p. 449). O autor compreende que ser estável é a premissa obrigatória para se estar bem em um mundo que pressiona e desqualifica se a rota é desviada pelos caminhos do imprevisível, do impreciso, do suporte e do paradoxo.

Assim, exorta o autor a “emanciparmo-nos do hegemonicamente racional” e a valorizarmos as “contra-narrativas,” (ACHINTE, 2017, p. 450), o que poderá nos levar à possibilidade de decolonizar nossas mentes na medida que a educação torna-se uma verdadeira prática reflexiva capaz de trazer uma “auto representação, auto ressignificação e a construção de novas simbologias que visibilizam e põem em evidência a pluralidade de existências que se encontram e desencontram em um cenário multicolor da contemporaneidade” (ACHINTE, 2017, p. 452).

Entendo que elucidar as relações entre o patrimônio cultural, as memórias e as identidades pela educação escolarizada é, porém, necessário para propiciarmos novos debates e uma tomada de consciência, tornando tal discussão uma preocupação cidadã. Nestes termos, o pensamento só fruirá e só será possível a partir de uma construção identitária, inteligível a todos, numa articulação entre as políticas públicas, a educação e a consciência da salvaguarda deste mesmo patrimônio demonstrado, enfim, por um “compromisso com um processo educativo prazeroso e empenhado na reflexão sobre as questões do nosso tempo.” (PELEGRINI, 2009, p. 11)

De uma maneira que, provavelmente, não é alheia ao enfraquecimento das ideologias, outros espaços de comparação emergem, divididos entre o nível global e o nível local, entre, por um lado, a exigência de levar em conta a intensificação da circulação da cultura e das pessoas e, por outro, a influência recíproca entre contextos socioculturais afastados, o que leva menos a uma uniformização transnacional dos modelos sociais do que a formas singulares de apropriação, por comunidades interpretativas, de fenômenos convergentes [...] e, além disso, à necessidade correlata de ver reconhecidos e tomados em consideração espaços identitários mais restritos que o espaço nacional (MALET, 2004, s/p.)

A ideia de uma angolanidade deve ser sustentada pela aceitação da partilha de uma variedade de bens culturais e patrimoniais, fazendo emergir muitos desses e daqueles que apenas jazem em certos lugares ávidos de serem resgatados, tal como escreve o mesmo autor:

a mistura étnica resultante do violento processo de colonização,” [aliada à] riqueza cultural que nos preenchem de um sentimento vigoroso que nos vinculam às tradições e nutre o sentido de pertença aos nossos lugares de origem (PELEGRINI, 2009, p. 14).

Portanto, conforme questiona Malet (2004, s/p.), se “o Estado-Nação constituiu o princípio organizador dos sistemas nacionais de educação”, então caberá a ele, nos termos das políticas públicas, asseverar a implementação e o reforço de uma legislação prática e que contextualize as identidades e o patrimônio cultural em Angola.

Pelo nosso lado, pensamos ser nossa contribuição como professor de história que estuda o patrimônio tentar inseri-lo numa visão mais ampla que valorize as diferenças e onde cada um possa, com a sua consciência cultural e histórica, contribuir para a promoção e salvaguarda mas, também, para o bem-estar de si e de afirmação de seu grupo, de sua comunidade e da nação, em geral. Aqui, interessa manter um diálogo com Pelegrini (2009), por entendermos que o patrimônio histórico e cultural é sempre vivenciado no presente pela comunidade, tornando-se um legado vivo a ser transmitido às gerações futuras.

A valorização do patrimônio histórico e cultural em Angola só fará sentido se nos pautarmos por uma educação patrimonial que explicita aos sujeitos, humanos e jurídicos, suas responsabilidades pela perda ou não do patrimônio, compreendendo a complexidade que envolve esses bens, problematizando sua vitalidade e importância para a memória e a identidade dos povos e para o fortalecimento da identidade nacional pelo espírito de pertença. Deste modo, rechaçamos qualquer leitura ingênua sobre o patrimônio histórico e cultural onde quer que esteja ou se encontra, fazendo-se crer que todo patrimônio se conecta e faz ressonância com suas gentes e se localiza em algum lugar datado e experimentado historicamente e não em um não lugar.

Do contrário, o poder público e as próprias instituições que deveriam elevar, valorizar e preservar o patrimônio histórico e cultural acabam sendo sujeito da destruição do patrimônio, na medida em que se opta por favorecer determinados interesses econômicos ou políticos em detrimento da missão que é a proteção aos valores culturais”, como enfatiza Scifoni (2019, p. 27). Somos, assim, instados a compreender a educação não mais como “redentora da preservação ou como necessária para resolver os problemas

do patrimônio” mas nos focarmos na educação como “direito social e, ainda, como o direito de promover a apropriação social do patrimônio” (SCIFONI, 2019, p. 27).

Portanto, é preciso que se crie, como afirma Scifoni (2019, p. 28), “relações de encantamento ou de sensibilidade” pois, entende a autora que, a ser assim, estes dois elementos tornam-se “em essência, o fator motivador da proteção aos bens culturais” (SCIFONI, 2019, p. 28). Podemos, no entanto, dizer que, no caso de Angola, contrariamente a outras realidades, além do conhecimento é preciso, também, encantamento e sensibilidade sobre os bens patrimoniais. O que se demonstra na seguinte equação: conhecimento + encantamento + sensibilidade = valorização/salvaguarda-respeito (SCIFONI, 2019, p. 28).

Ou seja, tomados como patrimônio histórico e cultural, estes bens passam a ser chamados de objetos biográficos por adquirirem “algum sentido e significado para os indivíduos e grupos sociais, transformando-se, assim, em objetos existenciais e insubstituíveis” (SCIFONI, 2019, p. 28).

Enfim, nesse estudo nos propomos “antes de tudo, problematizar esse patrimônio, buscar um olhar capaz de produzir um novo sentido sobre sua existência. Mudar a perspectiva, superando a visão celebrativa do poder” (SCIFONI, 2019, p. 28). Para esta autora:

A sensibilização e apreço a esses bens passa, portanto, pela sua problematização como patrimônio, transformando a visão daquele passado que se apresentava como drama e espetáculo, em possibilidade de reflexão crítica sobre o que fomos e somos como nação (SCIFONI, 2019, p. 29)

Não nos aprofundamos no mérito sobre os dois conceitos, identidade e cultura²²⁹ (BAUMAN, 1999), por considerá-los categorias ou ideias que se sobrepõem, o que uma e outra representam e como os dois conceitos estão sempre entrelaçados (BAUMAN, 2012). A noção de cultura não reúne, até hoje, consenso e, no entanto, fala-se de cultura sempre que a vida produz certas formas pelas quais se expressa e se realiza - obras de arte, religiões, ciências, tecnologia, leis e uma infinidade de outras (BAUMAN, 2012).

²²⁹ Vivemos, como diz Anthony Giddens, numa sociedade pós-tradicional. Temos que ter o cuidado, no entanto, de não interpretar essa frase contundente como afirmação de uma suposta perda de autoridade da tradição ou falta de respeito por ela, como se houvesse esgotado ou fenecido a nossa demanda de herança e memória histórica ou como erosão da crença de que o velho é belo e deve ser venerado exatamente por ser velho, embora tais explicações sejam comuns nas definições de modernidade como estilo de vida fundamentalmente hostil a tudo o que é antigo, um estilo no qual velho, ultrapassado e obsoleto são sinônimos e que se recusa a aceitar a longevidade como direito à autoridade. A idéia de sociedade pós-tradicional é melhor entendida como referência não a ter saído de moda a tradição, mas a um excedente de tradições: o excesso de leituras do passado competindo pela aceitação, a ausência de uma leitura única da história merecendo possivelmente a confiança universal ou quase universal.

Estamos, deste ponto de vista, a enfatizar que a identidade, não sendo estática, não mais é a mesma como a do passado, adquire novas performances, novas ressignificações que a tornam dinâmica, ainda e enquanto processo que se vislumbra no patrimônio cultural como essência para a sua construção e dinâmica (VELHO, 2006, p. 239). Porquanto, se pode afirmar que nossa sociedade é uma sociedade de optantes que, em geral, aprendem a fazer dessa necessidade uma virtude (BAUMAN, 1999). Uma contribuição importante sobre as identidades consiste em entendê-las como um fenômeno de diferentes intersecções e complexidade, considerando:

A crise de identidade é social, porque essa identidade deve ser encontrada dentro da comunidade à qual o indivíduo pertence e depende durante toda vida do suporte de modelos sociais. Aqui, revela-se o lado psico-histórico da crise de identidade, pois os modelos sociais correspondem a uma respectiva época histórica (NOACK, 2007, p. 136).

Ainda e de acordo com esta abordagem, ressaltam-se dois aspectos quando quisermos compreender as identidades que conformam e condicionam a cada um de nós, ou seja,

o psíquico e o social, revelam porque o problema de identidade é tão difícil de determinar, pois estamos tratando de um processo que está **localizado no âmago do indivíduo e também no âmago de sua cultura social**, um processo que fundamenta de fato a identidade dessas duas identidades, a pessoal e a cultural/social (ERIKSON, 1988 *apud* NOACK, 2007, p. 136). (Grifos nossos).

Entendemos que a identidade é construída de forma situacional, englobando os aspectos pessoal, cultural e social, resultando de uma tomada de consciência das diferenças e não sendo essência em si, fixa ou estática, mas resultado de contradições, uma construção de efeito inacabado²³⁰ (BAUMAN, 2005, p. 83-84). Outra das motivações encontra sua justificativa na seguinte explicação:

[...] a seleção dos aspectos culturais construtores da ideia de identidade nacional seria segundo os critérios definidos por aqueles que proferiam os discursos identitários. Portanto, será necessário entender que, mesmo que se afirmasse que a legítima cultura angolana seria a base da identidade nacional, a construção desta foi certamente uma seleção dos aspectos culturais que os próprios construtores desta ideia consideravam ser legitimamente angolano (PINTO, 2016, p. 17).

Neste quesito, apresenta-se uma ideia de angolanidade imposta por uma certa elite que detinha o poder e que legitimara todo um discurso sobre os símbolos e a

²³⁰ A Identidade é um conceito altamente contestado. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega.

identidade nacionais, forjando a ideia de uma nação una e indivisível a partir da data da proclamação da independência nacional.²³¹ Contrariamente, Lilia Schwarcz apresenta a ideia de que, “as nações não possuem data de nascimento identificada num registro oficial e que a morte delas, quando ocorre, nunca tem uma causa natural” (SCWARCZ *apud* ANDERSON, 2008, p. 9). Neste caso, e para os países africanos, forçosamente lhes foi imposta uma ideia de nação, instituída no momento de ascensão e proclamação das independências, por exemplo: 11 de novembro de 1975, data da independência de Angola. E a subsequente criação da nação angolana sem que isso fosse resultado de um processo de negociação natural de suas forças (art. 5º, nº 1 CRA).

Nestas circunstâncias, Schwarcz afirma que a ideia das nacionalidades é marcada por algumas lembranças e muitos esquecimentos [...] e que nação é “uma comunidade politicamente imaginada; quase uma questão de parentesco ou religião” (SCWARCZ *apud* ANDERSON, 2008, p. 12). Ou seja, as nacionalidades são concebidas como estruturas de camaradagem horizontal onde se estabelece a ideia de um nós coletivo, irmanando relações em tudo distintas. Normalmente, os discursos da nacionalidade são caracterizados pela noção de simultaneidade, que inaugura uma ideia de tempo vazio e homogêneo (SCWARCZ *apud* ANDERSON, 2008, p. 12). Pela mesma linha, Hall (2006, p. 49), considera que uma nação é uma comunidade simbólica o que explica seu “poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade.”

A partir de tal noção de identidade²³² (BAUMAN, 2005, p. 16-22), entendemos no caso angolano, ser uma realidade ainda muito conflituosa e que, embora generalizada, não reúne unanimidade. Situações similares ocorreram e ocorrem noutras regiões colonizadas: suas identidades foram sendo forjadas a partir do contato com as forças invasoras coloniais, contato que desestruturou os modos de vida das suas populações autóctones, despossuindo-os de suas terras e não respeitando os limites territoriais de suas cosmogonias. De igual modo, essa presença constante e colonial foi incorporando novos hábitos aos angolanos e reestruturando novos modelos de vida que passaram a fazer parte

²³¹ Constituição da República de Angola. art. 3º, nº1 e art. 5º, nº 6, 2010.

²³² A identidade é um tema de graves preocupações e agitadas controvérsias. [...]. Advoga existirem mais como uma ideia para evocar e manter unida a ‘comunidade fundida por ideias’ a que se é exposto em nosso mundo de diversidades e policultural [...]. Deste modo, ‘as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolhas, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas a nossa volta’. Pois, assim sendo, a ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não a ser descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre as alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta.

do cotidiano de muitas dessas populações, que se viram obrigadas a partilharem os mesmos espaços, assim como a língua, alimentação, o vestuário e outros usos que com o tempo lhes foi moldando o ser e forjando novas identidades²³³ (CUNHA, 2018).

Estes processos de formação de identidades são, muitas das vezes, antagônicos à expectativa do próprio indivíduo, já que a identidade pode incluir o indivíduo em uma determinada cultura, mas também o excluir (CUNHA, 2018, p. 45). Pode-se, então, afirmar que a identidade cultural²³⁴ moderna, de acordo com a visão de Hall (2006, p. 7-22) é aquela formada através de pertencimento a uma cultura nacional. E isso se explica pela modernidade, sendo que:

A marca da modernidade é a **ampliação do volume e do alcance da mobilidade**, e, por conseguinte, de forma inevitável, o **enfraquecimento da influência da localidade e das redes locais de interação**. Mais ou menos pela mesma razão, a modernidade é também uma era de **totalidades supralocais**, de **comunidades imaginadas** orientadas ou aspiradas, de construção de nações – e de **identidades culturais** compostas’ postuladas ou construídas [...]. Com efeito, a característica mais preeminente da vida contemporânea é a **variedade cultural das sociedades**, e não a **variedade de culturas numa sociedade**: aceitar ou rejeitar uma forma cultural não é mais algo negociável (se é que já foi); não exige a aceitação ou rejeição de todo o estoque nem significa uma **conversão cultural** (BAUMAN, 2012, p. 42). (Grifos nossos).

Pensamos que não se pode definir uma única identidade cultural, senão nuances identitárias que se atrelam a diferentes patrimônios locais e de diferentes comunidades, passíveis de dialogarem entre si. Por este anseio Benedict Anderson (2008, p. 28) escreve: “a realidade é muito simples: não se enxerga, nem remotamente, o fim da era do nacionalismo que por tanto tempo foi profetizado.” Em outras palavras, “a identidade nacional passa a ser compreendida a partir da diversidade interna que a conforma” (ZACCHI, 2015, p.112).

5.4.2.2 Cidade e cidadania no cenário da patrimonialização no Soyo

Abordar questões sobre o patrimônio histórico e cultural implica atravessar inúmeras barreiras pois na busca pelo desenvolvimento da cidade, os seus próprios cidadãos, neste caso os soyenses, asolongos ou akwasoyo travam conflitos relativos à

²³³ Semelhantes processos se deram na América e Ásia.

²³⁴ A definição mais proeminente que se pode ter sobre a Identidade Cultural está postulada na obra de Stuart Hall, Identidade Cultural na pós-modernidade, a partir de três enunciados que o autor advoga sobre o sujeito: a) Iluminismo: único, individual e unificado; b) Sociológico: mediação entre o eu e o outro, ser de relações; c) Pós-moderno: sem identidade fixa, identidades diferentes e em diferentes momentos.

igualdade social e, neste sentido, são impelidos a novas apropriações e interpretações dos processos culturais e do seu patrimônio histórico cultural local.

É preciso que todos - não apenas intelectuais e políticos - sejamos ou tenhamos consciência de “um compromisso com a construção da nação e com a luta pela cidadania.” (FONSECA, 2017, p. 19)

Ao fim e ao cabo, não estamos defendendo o contrário da legislação, simplesmente refletimos sobre os diversos questionamentos possíveis e recomendamos que se reforce e se dinamize as ações para “a legitimação do patrimônio pelo valor de nacionalidade” (FONSECA, 2017, p. 58-66). Mas, que esta legitimação nacional não exclua e nem torne vaga e desnecessária as legitimações locais e regionais como elementos do nacional.

Atualmente é necessário desvincular o patrimônio histórico e cultural da visão que o associa somente à história institucional e situá-lo, também, junto às visões e símbolos de uma maioria da população ou seja, nas vivências das comunidades locais. E, segundo as diretrizes do centro do Patrimônio Mundial da Unesco (2021), isso é possível a partir do melhoramento do conhecimento e do saber sobre a preservação, a restauração e a conservação do patrimônio histórico e cultural local numa perspectiva, também, de reforço e de projetos colaborativos para o desenvolvimento sustentável, como os propostos pelo Centro do Patrimônio Mundial²³⁵ (UNESCO, 2021 p. 8). Com este fito, organizou-se alguns eventos com o envolvimento dos jovens na gestão do patrimônio em África, a celebração do Dia do Patrimônio Mundial Africano e o Fórum da Juventude Africana sobre o Patrimônio mundial (UNESCO, 2021 p. 8).²³⁶

Também quanto à consciencialização e à cidadania podemos referenciar, a nível africano, exemplos como a concessão de bolsas para a elaboração de dissertações e teses

²³⁵ Le Centre du patrimoine mondial, ainsi que le Fonds pour le patrimoine mondial africain, les universités du Kent (Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord) et du Cap (Afrique du Sud), et le Musée de Robben Island (Afrique du Sud) ont organisé un atelier sur la mise en oeuvre de la WH-SDP en août 2019 afin de développer des orientations concernant les projets de collaboration entre les universités africaines et les sites du patrimoine mondial dans l'optique de la mise en oeuvre de la WH-SDP, de l'Agenda 2063 de l'Union africaine et du Programme de développement durable à l'horizon 2030 dans et aux alentours des sites du patrimoine mondial en Afrique. L'ICOMOS a pleinement participé à l'atelier

²³⁶ L'UNESCO et le Fonds pour le patrimoine mondial africain ont célébré la Journée du patrimoine mondial africain les 5 mai 2020 et 2021 en organisant des activités en ligne, et notamment un grand webinaire sur l'engagement des jeunes et la gestion du patrimoine en Afrique (<https://awhf.net/african-world-heritage-day-celebrations-zoom-webinar-seminar-5th-may-content/>). Le Fonds pour le patrimoine mondial africain avait prévu, en partenariat avec l'ICCROM et le Musée de Robben Island, que le Forum africain des jeunes sur le patrimoine mondial se tiendrait en 2020 à Robben Island (Afrique du Sud). Dans le contexte de pandémie mondiale, il s'est déroulé sous la forme de webinaires, avec un concert virtuel et un forum des jeunes virtuel.

de qualidade onde são tratadas questões práticas sobre a conservação, gestão e sustentabilidade de propriedades e sítios do Patrimônio Mundial inscritos nas Listas Indicativas na África²³⁷ (UNESCO, 2021 p. 8).

A estas iniciativas juntam-se também, a nível nacional, alguns posicionamentos recomendáveis por lei, ou seja, a previsibilidade de sanções administrativas e penais quando não se cumpre com o dever de cuidar do patrimônio cultural. A título de exemplo, tomemos as alíneas c) e d) do item 3 do artigo 56 da Lei do Patrimônio Cultural:

3. Constituem infrações graves:

a) [...];

b) [...]

c) a falta de conservação de um bem classificado como Patrimônio Cultural, nacional ou local e quando tenha existido apoios efetivos para a sua recuperação;

d) a sonegação de bens que, pela sua natureza, sejam de qualificar como Patrimônio Cultural e, quando o infrator seja um cidadão que saiba ler e escrever ou que pela sua posição social tenha o dever de divulgar o bem em causa; [...] (ANGOLA, 2005, p. 2488).

Infelizmente, não se vê com real ênfase na prática a efetivação destas medidas, e tais penalidades quase não existem por falta de eficácia jurídica, não são efetivas e não são executadas em Angola. Neste sentido, como demonstram Afonso; Ramos (2007), há que reconhecer e valorizar o papel ativo das pessoas e dos grupos na conformação dos Estados-nação ao longo do tempo, não se descartando outras perspectivas e processos sociais que contribuam para a construção da cidadania, por entenderem que:

A cidadania é também (e sobretudo) uma conquista das classes populares e não uma mera concessão do Estado. Portanto, são as lutas sociais que se produzem ao longo da História, e que têm uma expressão mais forte entre os séculos XIX e XX, as que conduzem a uma concepção de cidadania ampliada, significando agora não apenas direitos cívicos e políticos, mas também direitos sociais dos trabalhadores e trabalhadoras, das mulheres e das pessoas que chegam a determinados Estados-nação provenientes de outros Estados-nação, ou seja, de outras culturas e formas de vida (AFONSO; RAMOS, 2007, p. 81-82).

Os autores continuam, reforçando o aspecto segundo o qual

a construção da cidadania ou o processo de chegar a ser cidadão e cidadã é também um processo épico e histórico que tem a ver com a vitória frente ao poder instituído e que, seguramente, tem a ver com a **educação e com a capacidade de ter voz e usar a palavra**, e de agir de acordo com ela. (AFONSO; RAMOS, 2007, p. 82) (Grifos nossos)

Em Angola, no nosso caso particular, faz-se uma crítica em relação às esferas do poder e às aberturas passíveis de intervenção dos intelectuais, académicos e das

²³⁷ Le Fonds pour le patrimoine mondial africain a établi le programme de bourses de recherche Moses Mapesa pour inciter les jeunes professionnels du patrimoine à rédiger des mémoires et des thèses de qualité traitant des questions pratiques de la conservation, de la gestion et de la durabilité des biens et des sites du patrimoine mondial inscrits sur les Listes indicatives en Afrique.

comunidades culturais, por se entender, tal como em outros lugares desse mundo outrora colonizado que, em nosso país

ainda, não se nota o papel da academia no domínio das questões relacionadas com o desenvolvimento - nem sequer na recolha de tais experiências e sua sistematização para tentar produzir novo conhecimento ou na utilização do conhecimento anterior -, quer por falta de iniciativa própria, quer porque o governo e outros órgãos não fazem geralmente recurso a ela para fundamentarem as suas decisões nos mais diversos domínios (PACHECO, 2011, p. 102)

O que, em certa medida, vem impedindo a divulgação dos vários conhecimentos apreendidos e acumulados ao longo dos tempos. Ainda assim, há a esperança de que o expansionismo cultural se dê, também, pelo enfraquecimento da centralidade do Estado-nação (MALET, 2004, s/p.). Sobre isso, escreve:

[...] Marcado pelo expansionismo cultural do pós-guerra, o período contemporâneo seria caracterizado pelo enfraquecimento da vocação inclusive do Estado-Nação. Essa intensificação da difusão cultural e do desenvolvimento de redes de interdependência transnacionais tornaria caduca a compreensão dos fenômenos educativos na única luz das formas societais e políticas construídas pela modernidade [...]. Caberia então, [...], repensar os quadros espaciais da educação [...] em função das novas formas de regulação política e de difusão cultural e educacional (MALET, 2004, s/p.).

E isto, dito de outro modo, é possível através de apoio em organizações de difusão e de informação significativas, como a Unesco e Banco Mundial, dentre outros. (MALET, 2004, s/p.). Uma clara evidência está na propalada ideia da Unesco que considera o patrimônio histórico, cultural e natural como uma fonte insubstituível de vida e inspiração, que se faz nossa pedra do toque e ponto de referência à nossa identidade.

De tal ponto que os sistemas educativos que promovam o bem-estar das comunidades e divulguem ou ensinem sobre o patrimonio cultural na tendência do desenvolvimento sustentável, trazem a consciência da cidadania e, por isso, não podem permanecer em inércia. Ao contrário, devem mobilizar-se para a transformação que inclua novos espaços culturais em contextos sociais mais ricos. Indispensável, ainda, perceber que o desenvolvimento sustentável e a preservação dos bens culturais só se efetivarão e serão consistentes se existir um conhecimento e a devida apropriação do patrimônio cultural de forma que constituam o esteio do fortalecimento das identidades e, por isso, a razão de ser e de existir de um sentimento de pertença e de cidadania.

Ao fim, podemos dizer que o que se quer é nada mais e nada menos que uma construção cidadã para todos os angolanos, partindo de um pressuposto no qual se decide, também, “considerar a cultura como direito do cidadão, o direito de ter acesso aos bens patrimoniais, o direito de produzir cultura e o direito de participar das decisões na política

cultural” (FONSECA, 2017, p. 49). E com isso, como afirma Fonseca (2017, p. 49) em uma referência a Marinela Chauí (1990, p. 32) “o nosso projeto é um projeto de cidadania cultural” Por isso, é de suma importância entendermos que:

A noção de cidadania envolve, atualmente, uma gama diversificada de direitos: direitos políticos (de primeira geração, fundados no valor da liberdade); direitos economicos, sociais e culturais²³⁸ (de segunda geração, fundados no valor da igualdade); e direitos de solidariedade (da terceira geração, fundados no valor da fraternidade) (FONSECA, 2017, p. 74)

E, assim sendo, podemos ver que a diversificação dos direitos humanos corresponde, hoje, a uma crescente particularização dos sujeitos e que, além destes, “de certo ponto de vista, os componentes do meio ambiente (fauna, flora, biosfera, etc.) assumem, também, o status de sujeitos, na medida em que passam a ser objetos de proteção específica” (FONSECA, 2017, p. 74).

É preciso extirpar a ideia de que “a verdadeira cultura era aquela importada das metrópoles europeias” (FONSECA, 2017, p. 76). Embora reconheçamos a precariedade da consciência porque entre nós “a noção de direitos culturais é, portanto, [...], carente de sentido para a maior parte da população” (FONSECA, 2017, p. 76) por isso, “aos olhos da maior parte dos políticos [...], esse não é um campo propício ao exercício e à afirmação do poder” (FONSECA, 2017, p. 77)

Podemos mesmo dizer, tal como no Brasil, como em Angola (que sempre o plasmou em suas cartas magnas), os direitos culturais não passam daquilo que a autora considera direitos fracos, ou seja, configurando-se como meras declarações de boas intenções por não terem ainda grande impacto nas políticas públicas “e essa postura fica evidente na ausência do tema em programas de partidos e plataformas de eleições” (FONSECA, 2017, p. 77).

5.4.3 Soyo e seu lugar na história contemporânea de Angola

Sabemos, porém, que uma das difíceis questões de serem abordadas está relacionada às identidades nos tempos atuais, por se tornarem tão líquidas e tão maleáveis a vários outros tipos de apropriações e lutas. Aqui nos limitamos a contribuir para uma reflexão à volta das identidades construídas na base da cultura, cujo suporte para a sua

²³⁸ Pelo que se saiba a expressão direitos culturais surgiu pela primeira vez na Constituição da URSS de 1918, mas só foi reconhecida, em nível internacional, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU, em 1948 (artigo 22).

veiculação e transmissão é a história, considerada como ciência e como disciplina a ser ensinada. Também queremos (re)posicionar e contribuir para um possível olhar da história de Angola, no sentido de captar o seu ponto inicial de contemporaneidade a partir das terras do Soyo.

Até a atualidade, a História não tem ajudado ao desenvolvimento da consciência nacional e da integração regional conservando a sua identidade, ora porque se ensinava em Angola sobretudo a História de Portugal, ora porque a história foi usada como arma ideológica. Daí a disciplina de História ter sido considerada como instrumento político, carregada de interpretações cujo conteúdo tem sido recebido com reserva e cepticismo (NSIANGENGO, 1995, p. 5).

Desta perspectiva há que se sublinhar

porém, não basta a História bem contada na escola para se obterem os objetivos preconizados. A eficiência deve ser procurada na continuidade da aprendizagem e sobretudo na idade em que se inicia o ensino da História” (NSIANGENGO, 1995, p. 7).

Nesta medida, o autor faz apologia ao pensamento de Marc Ferro para que “ninguém se iluda: a imagem que temos dos outros povos, ou de nós próprios, está associada à história que nos contaram quando éramos pequenos. Ela marca-nos para o resto da vida” (NSIANGENGO, 1995, p. 7). Desta maneira indica um ensino mais contextualizado e despido da carga ideológica partidária.

O argumento ajuda a embasar nosso propósito ao tomarmos, por exemplo, o local do Soyo pois está inscrito nos anais da história que neste local e nesta região produziu-se uma relação entre os dignitários locais e os navegadores lusitanos, mormente no estabelecimento das primeiras relações entre os lusitanos e congueses. Assim, cremos que a história de Angola deve se pautar por um reconhecimento de todas as suas partes, agentes e autores, o que fica expresso nos seguintes termos:

A nossa salvação depende de nós mesmos, do que nós somos, da nossa cultura, da nossa mentalidade, das nossas crenças, da nossa solidariedade e da forma como conseguimos integrá-los no mundo à nossa volta, a enriquecê-los ao confrontá-los com outras realidades. (MARS, 2010, p. 264)

Partimos, pois, dessas premissas alavancadas pelo autor para rechaçar toda a “síndrome do afropessimismo” (MARS, 2010, p. 264) e afirmar que

É altura de fazer uma outra leitura da História. Devemos a verdade às gerações futuras. Devemos a África a nossa verdade. E é precisamente porque esta História foi deformada pelos vencedores e sabiamente salpicada por eles de lapsos de memória que é vital, para África e para a sua diáspora, reescrevê-la, remoê-la, [...], para transmitir verdades essenciais às gerações futuras (MARS, 2010, p. 266).

Temos a convicção de que um estudo mais pormenorizado e políticas públicas sobre os patrimônios histórico e culturais presentes no Soyo, valorizados, preservados e restaurados, permitiriam contribuições inefáveis para a história de Angola, por considerarmos que é preciso não deixar esvanecer os “[...] nossos assuntos de memória, o único sítio onde nós ainda queríamos decidir por nós mesmos? [...], e querem apropriar-se até desta última parte de nós próprios” (MARS, 2010, p. 267). É esta parte de nós mesmos que buscamos nos sítios, lugares e monumentos históricos dos Soyo. Se, “ a análise concreta de uma situação nunca é neutra e pressupõe sempre, implicitamente, uma teoria” (AMIN, 1981, p. 7). aqui nos fundamentamos na necessidade do ensino da história local de Angola imbuído de um propósito, ou seja:

A reflexão geral sobre a História a que nos dedicamos aqui tem a pretensão de propor algumas conclusões de âmbito geral e teórico referentes às relações entre lutas de classes [...]. Este quadro parece-nos ser definido principalmente pelo Estado, cuja realidade suscita ou não, consoante as circunstâncias, outras realidades, a da nação ou da etnia (AMIN, 1981, p. 9-10).

Há, no entanto, um grande desejo e uma força de vontade para que esta nação ou esta etnia²³⁹ (CHIWALE, 2008, p.173) angolana se construa, também, pelo suporte da história. Ainda assim, temos a plena consciência e está presente em nós e durante essa pesquisa que

A nossa inspiração advém de preocupações políticas atuais. As recentes evoluções do nosso mundo dos factos nacional e estatal. Se a tua classe é o motor da História, ela inscreve-se num quadro estatal-nacional que orienta a sua envergadura, modalidades e resultados (AMIN, 1981, p. 10).

Mesmo que discordemos do enquadramento estatal-nacional, não deixa de ser uma realidade e uma verdade, porém é preciso que na atuação deste ente supra nacional, não se esvazie o poder e a possibilidade de uma participação das sociedades e dos povoados locais, sendo que “[...] esta ordem encontra-se no polo oposto da nossa investigação, que partiu de reflexões e observações concernentes ao mundo contemporâneo [...] (AMIN, 1981, p. 10). Mas sabendo da intrínseca realidade a que se articulam questões como a que aqui nos propusemos abordar.

A História serve a luta ideológica que opõe os que querem mudar a sociedade e os que querem perpetuar as suas características essenciais. Não acreditamos nas profissões de fé daqueles que pretendem situar-se acima da questão, porque os homens são os que fazem a sua história, ainda que em condições determinadas objetivamente. As leis da sociedade não atuam como as da

²³⁹ Na concepção do nacionalista angolano, a etnia é, para ele, a base de onde provem uma sociedade. Afirma no entanto, que reconhecer e valorizar as etnias não pode, de forma alguma, ser confundido com tribalismo ou etnocentrismo [...]. Muito longe disso: reconhecer as etnias é valorizar os usos, hábitos e costumes de cada grupo étnico, de modo a que cada um se possa rever no projeto de sociedade que estes perspectivaram desde Muangai.

natureza, e não acreditamos numa cosmogonia que englobe a Natureza e a Sociedade (AMIN, 1981, p. 11)

No entanto, “[...] só o presente permite dar um sentido ao passado” (AMIN, 1981, p. 11). Por isso, temos que nos cuidar contra as influências do pensamento ocidentocêntrico (AMIN, 1981, p. 11) que visa atender às demandas e aos interesses capitalistas, tomando consciência de que

[...] há uma outra história do continente, a transmitida em especial pelas tradições orais, ainda muito vivas e ativas nas culturas africanas, mesmo até ao início do século XX, ao ponto de suscitar inquietude por parte dos colonizadores” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 69).

Propomos, então, um ensino de história de Angola que galvanize os autores na implementação de políticas sociais mais igualitárias e que possam promover o bem-estar social em detrimento daquelas que servem de “[...] instrumentos de controlo social e formas de legitimação da ação do Estado e dos interesses das classes dominantes” (AFONSO & RAMOS, 2007), mas que seja vista numa nova perspectiva apontada pelos autores, onde

também não deixam de poder ser vistas como estratégias de concretização e expansão de direitos sociais, económicos e culturais, tendo, neste caso, repercussões importantes (embora conjunturais) na melhoria das condições de vida dos trabalhadores e dos grupos sociais mais vulneráveis às lógicas da exploração e da acumulação capitalistas (AFONSO; RAMOS, 2007, p. 85).

No entanto, acredita-se que

As políticas sociais (e a conseqüente expansão de direitos de cidadania) foram, neste sentido, um dos pilares do Estado-providência, que se caracterizou, sobretudo em alguns dos países capitalistas avançados e num contexto histórico particular, pela capacidade de gerir as contradições e tensões resultantes das exigências da legitimação democrática e da acumulação capitalista [...] (AFONSO; RAMOS, 2007, p. 85)

Mesmo que pareça óbvio, os autores fazem uma chamada de atenção:

Porém, falar de crise do Estado-nação não nos deve levar a pensar nem na morte anunciada do Estado como organização política nem, muito menos, no anacronismo da ideia de nação, mas antes, numa forma de enunciar a existência de novos fatores subnacionais, globais e transnacionais que condicionam os campos da autonomia relativa dos Estados e que, entre muitas outras expressões concretas, podem traduzir-se em tensões e desconexões, mais ou menos evidentes, entre, por um lado, as identidades culturais, linguísticas, étnicas, religiosas e raciais e, por outro, as soberanias territoriais [...] (AFONSO & RAMOS, 2007, p. 87)

Ainda assim, os autores fazem uma apologia deveras interessante ao se apoiarem nas ideias de Appadurai segundo a qual

o território como base para a lealdade e o sentimento nacional está cada vez mais divorciado do território como lugar da soberania e controlo estatal da sociedade civil. Os problemas de jurisdição e lealdade estão cada vez mais desvinculados. Isto não é um bom presságio sobre o futuro do Estado-nação na

sua forma clássica, na qual os dois são imaginados como coexistentes e sustentando-se mutuamente (APPADURAI, 1997, p. 37-38 *apud* AFONSO; RAMOS, 2007, p. 87)

Não obstante, é deveras necessário estarmos ciente de que

continuarão a persistir as contradições entre o local e global, entre tendências centrífugas (e eventualmente totalizadoras das consciências e das condutas) e as reações localistas de busca e afirmação das identidades e da sua defesa frente às tentativas de imposição de um modelo unificador e despersonalizador das pessoas e das comunidades (AFONSO; RAMOS, 2007, p. 87)

Por isso é inegável, tal como as nossas fontes bem apontaram, que toda a história dessa massa continental hoje chamada Angola passa, precisamente, pela província do Sonho, condado de Soio e município do Soyo hoje. Senão vejamos:

O desembarque dos marinheiros de Rui de Sousa e, assim, a cristianização do país, bem como a ação política dos portugueses, iniciaram-se pela província do Sonho. Uma mulher do rei do Kongo e este eram, pouco depois, solenemente batizados. Leonor e João, em honra, claro, dos soberanos de Portugal, foram os nomes que se escolheram (GONZAGA, 1963, p. 61)

É então imperdoável, no âmbito da história de Angola, não demarcar e não situar este fato, no qual este território (Soyo) e suas gentes (akwasoyo ou asolongos) estejam vinculados ao que hoje temos como herança comum. Não se pode olvidar e não deve a história se perder entre as ideologias no plano de narrativas dominantes para colocar de lado fatos que contribuem para a sua contextualização e divulgação. Por este sentido, hoje em dia afirma-se que “os africanos prestam-se a escrever uma outra história, através dos arquivos e dos museus da Europa, os arquivos orais dos povos e sobre o que ainda resta, sob os escombros de séculos de ocupação e destruição” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 70).

O autor nos lembra de que “é preciso rejeitar as explicações unilaterais” ou mesmo a ideia de história única trazida à reflexão por Chimamanda Adichie (2019), embora reconheça que há uma imperiosidade da qual não se pode chegar ao desenvolvimento de forma enclausurada e “sem negar as influências exteriores” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 70).

[...] as categorias do tempo estão inscritas na língua, em todas as línguas, e são mais as que exprimem o passado do que as que exprimem o presente ou o futuro! Esta expressão do tempo é uma condição necessária da vida das sociedades e da vida dos indivíduos em sociedade (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 71).

Se partimos do Soyo para se pensar a história de Angola a partir do seu patrimônio histórico e cultural é porque cremos que “a função desta narrativa criadora é

a de fornecer ao individuo uma base, mental e afetiva, a partir da qual dá sentido ao presente e projeta-se no futuro” (BOUCHENTOUF-SIAGH, 2010, p. 71). Por isso, faz-se necessário e urgente buscarmos a essência das diversas contribuições, ainda que marginalizadas, que tornam a nossa história como povo detentora de uma identidade compartilhada.

Figura 42 - Marcos na área circunvizinha ao Padrão de São Jorge no Soyo



Marco com o Grifo: “**Aqui Passam os Caminhos da História (1490 – 1491)**”

Fonte: Créditos e Montagem do pesquisador, abril de 2019.

M. F.: Ponta do Padrão... Como eu estava a falar. Ponta do Padrão é o padrão. É o início, o lugar de referência onde os portugueses colocaram esse padrão para... colocaram a referência que é o lugar onde eles partiram, começam já a partir, ou começam já a sair para o interior. Então é um lugar que nos identifica, é um lugar que nós, sempre que vamos para lá, pensamos na chegada dos portugueses na nossa localidade (entrevistado em junho de 2020).

Estas reflexões impõem a necessidade de uma revalorização da história pelo seu passado e, ao invés de trazermos outras perspectivas sobre o passado, pretendemos pensá-lo na visão de Elungo (2014):

o passado não como apreendido de forma abstrata e independente do homem vivido que relaciona o corpo e a alma, de facto com as suas origens, mesmo que cada vez mais remotas. Esse passado não é de modo algum definido; não é simplesmente pensado, mas verdadeiramente pensado, vivido e imaginado como se emanando realmente do passado” (ELUNGU, 2014, p. 29).

Isto nos pode levar a concluirmos, com efeito:

Se o passado permanece essencial e determinante, é porque serve de ponto de apoio, e mesmo de norma de instância moral, ao presente. No entanto, uma vez

que não possui qualquer forma de existência objetiva²⁴⁰ nem qualquer tipo de existência dissociada do presente, e dada a sua constante reutilização e atualização por parte dos vivos, esse passado assegura, à partida, o futuro. (ELUNGU, 2014, p. 30)

Porém, “invocar o passado na historiografia é também ir ao encontro ao culto dos antepassados”, isto é, “os antepassados têm de ser atendidos, aplacados e propiciados, em suma venerados” (ALTUNA, 2014, p. 466). Tal percepção é ainda significativa se compreendemos a sua essência vital, já que a própria natureza do mito consiste em ser ele próprio, à partida, uma criação intelectual, uma narrativa feita em contato permanente - diria mesmo em continuidade direta - com as outras atividades de qualquer homem: sensações, sentimentos e emoções. Essa indagação e essas assunções se tornam evidentes entre os asolongu/akwasoyo, talvez porque se crê na potencialidade do devir a partir das nossas tradições africanas:

Nas nossas tradições africanas essencialmente orais, em que narrativas não eram, de modo algum, fixadas pela escrita de forma objetiva, clara e objetivamente comunicável, o mito, a narrativa mítica, consistia forçosamente em discurso alicerçado nos sentidos, nos sentimentos e nas imagens que continuamente o alimentam, discurso que incessantemente expõe na intersubjetividade necessária. (ELUNGU, 2014, p. 26)

De tal modo que, preservar nossas tradições é preservar a continuidade da nossa história, trazendo ao conhecimento de gerações vindouras o que a história registrou como marcas do nosso passado. E, assim, também é importante entender:

O culto aos antepassados decorre logicamente da ontologia bantu. Não é uma superstição, uma idolatria, nem uma decisão angustiante de uma mentalidade primitiva. Brota como um ato de fé na sobrevivência da pessoa e no dinamismo vital. (ALTUNA, 2014, p. 468)

E, mais bem como enfatiza Hampâté Bâ (2010) “[...] tudo isso é guardado pela memória coletiva, a verdadeira modeladora da alma africana e arquivo de sua história.” Deste modo, precisamos nos assegurar para que nestes embates não nos percamos naquilo que já nos advertira Abranches (1991, p. 31) pois

toda narrativa está marcada por uma complicada simbologia que, contudo, faz parte dos componentes da consciência solongo e se torna de uma maneira qualquer inteligível diante dos ouvintes que são seus portadores.

De um lado precisamos nos acautelar contra os chamados assassinos de memória que tentam, a todo custo, levar ao descrédito as potencialidades e a pujança da consciência

²⁴⁰ Em seu rodapé, escreveu nenhuma escritura podia, no contexto tradicional, transformá-lo numa história objetiva – dada a sua densidade e, conseqüentemente, uma certa autonomia em relação àqueles que a contariam e a estudariam: pelo contrário, passando de boca em boca e de geração em geração, é, de fato, o verbo dos defuntos na boca dos vivos, um eterno presente

africana. Mesmo assim, importa compreender o sentido no qual foi criada a consciência negra-africana, isto é, "a consciência negra é inseparável de uma imaginação da liberdade, que é um presente para o mundo. É uma cultura moderna que tem a mesma magnitude do terror que a produziu." (PORTO, 2021, s/p)

Com a ideia de um ensino de história vinculado ao ensino dos bens patrimoniais, como no caso do Soyo, pretendemos fazer coabitá-la como uma perspectiva da política cultural de Angola, assentada em três princípios estruturantes fundamentais:

- A preservação da diversidade cultural;
- Igualdade no tratamento das diversas culturas a preservar;
- Reconhecimento de pertença de diversas culturas a uma comunidade comum e a um destino comum, o da nação angolana; (DE CASTRO, 2019, p. 78)

Esses princípios podem ser combinados com os “objetivos da proteção e valorização do patrimônio cultural” definidos no artigo 11 da Lei do Patrimônio Cultural, onde se estabelece, em seu item 1, como tarefa fundamental do Estado e dever dos cidadãos, a proteção e valorização do patrimônio cultural visando:

- a) incentivar e assegurar o acesso de todos à fruição cultural;
- b) vivificar a identidade comum do povo angolano e fortalecer a consciência e a participação histórica do povo angolano em realidades culturais de âmbito regional e internacional;
- c) promover o bem-estar social e econômico e o desenvolvimento regional e local;
- d) defender a qualidade ambiental e paisagística (ANGOLA, 2005, p. 2480)

Aliada a estes temos o item 2, que indica que “constituem objetivos da política cultural, o conhecimento, a proteção, a valorização e o crescimento dos bens materiais e imateriais” (ANGOLA, 2005, 2480). Como discutimos anteriormente, “a noção de patrimônio não permanece a mesma ao longo da história (SIQUEIRA & SIMÃO 2021, p. 2). Ou, seja, estamos em presença de uma noção que de maneira geral,

caminhou de um caráter mais nacional, formado por um conjunto de bens culturais monumentais que consagravam a memória das elites, para adquirir **um caráter mais amplo e diversificado**, formado por bens culturais que se constituem em referência para grupos distintos e que são de natureza variada; atualmente, o que convencionalmente chamamos de **patrimônio** é um conjunto de bens que está sob proteção – frequentemente, por legislação oficial – e que comporta, entre outros: vestígios arqueológicos, edificações, rituais, manchas urbanas, manifestações artísticas, documentos, conhecimentos tradicionais, coleções de artefatos musealizados. (SIQUEIRA; SIMÃO 2021, p. 2).(Grifos nossos)

Mais do que isso, o patrimônio histórico e cultural vem assumindo um papel preponderante na estruturação das sociedades contemporâneas pela memória que preservam e transmitem de tal modo que, hoje, são considerados como conjunto dos bens

que podem estar sob proteção oficial, desde o estadual ao infra ou supra estadual ou mesmo internacional, por meio da Unesco. Há, no entanto:

[...] o patrimônio material, que é protegido pelo tombamento e identificado por meio de edificações, conjuntos arquitetônicos, centros históricos, sítios arqueológicos, bens móveis e integrados, etc.

[...] o patrimônio imaterial, que designa saberes, ofícios, celebrações e também lugares que abrigam práticas culturais coletivas, como mercados, feiras e santuários, protegidos pelo instrumento de registro.

[...] o patrimônio natural, que diz respeito às áreas de diversidade biológica e da paisagem, protegidos por mais de um tipo instrumento jurídico. [...] (SIQUEIRA & SIMÃO 2021, p. 2-3)

No âmbito do estudo que produzimos, podemos identificar todas essas formas de patrimônio, latentes e presentes nas mais diversas dimensões em que se podem considerar a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda, bem como o entorno a partir, também, de como são apropriados, vivenciados ou como a comunidade se relaciona com estes bens culturais que manifestam a pluralidade do patrimônio local.

Por outro lado, a partir deste estudo ficou visível uma situação que queremos aqui sinalizar como uma preocupação, mas também uma crítica que possa servir efetivamente para alterar a atuação do INPC. Prende-se ao que observamos em decorrência do DP n.º 205/15, de 29 de outubro, no seu art. 22 sobre Quadro de pessoal e Organograma, fica nítido que ao tomar este artigo, notamos um vazio (ou até mesmo uma omissão - que esperamos não seja proposital -, pois há uma manifesta falha quanto ao recrutamento ou admissão de especialistas profissionais ao seu quadro de pessoal, além de não privilegiar profissionais formados na área de História. Ou seja, para o INPC, não há necessidade e não é importante ter historiadores entre os seus especialistas.

É preciso não esquecer, como está advertido no manual Política Cultural da República de Angola (ANGOLA, 2014, p. 1) que

Angola está sujeita aos processos de globalização que lhe trazem elementos estranhos, enriquecendo ou debilitando aos seus valores culturais, normas culturais e normas sociais. Deste modo, o desenvolvimento e o fomento da Cultura Nacional deverão permitir que o nosso Povo e as suas instituições dotem de capacidade para fazer face a todas as consequências daí decorrentes [...]

Um ambiente cultural saudável permite libertar e estimular as energias criadoras de um povo, bem como preservar e desenvolver a sua cultura nacional. Para que tal aconteça, os jovens angolanos devem ter à sua disposição infraestruturas e serviços que lhes permitam a auto expressão, a satisfazer as suas necessidades materiais e espirituais, a receber uma educação que favoreça uma expressão artística livre e responsável, bem como a sua inserção profissional e conveniente ocupação nos seus tempos de lazer (ANGOLA, 2014, p. 1)

O que torna importante esse documento é que ele ainda estabelece que:

deste modo preservar-se-á a sua identidade, sem recorrer a práticas contrárias aos Direitos Humanos ou aos valores essenciais da nossa memória coletiva que possam causar prejuízos à Nação e, particularmente, aos seus grupos sociais mais vulneráveis (ANGOLA, 2014, p. 1)

Outrossim, em ocasiões como as proporcionadas por esta pesquisa e que fundamentam diálogos entre o patrimônio histórico e cultural e as identidades, bem como possíveis contribuições para o ensino da história de Angola, fica registrado que “a cultura é o fundamento da integração” e que “as identidades culturais, sua riqueza mais valorizada” (BRASIL, 2017, p. 48)

[...] todas as culturas têm direito à sobrevivência, o que exige dos atores políticos a promoção de medidas tendentes a estabelecer uma sã convivência entre comunidades, dentro e fora das suas fronteiras, criando, assim condições para um enriquecimento das várias culturas (ANGOLA, 2014, p. 2)

Deste modo desembocamos numa ideia que serve aos intentos de Angola, pois como acreditamos que “a cultura que nos caracteriza é “una e plural” (BRASIL, 2017, p. 48)

A cultura parece também alentar processos que adquirem cada vez maior força: a consciência do particular, do local, em uma espécie de contrapartida à globalização. Sua luta para conseguir uma equidade na descentralização dos recursos que garantam o desenvolvimento dos próprios. (BRASIL, 2017, p. 48-49)

Para que efetivamente constitua-se uma Angola imbuída de um espírito identitário que valorize o seu patrimônio cultural, devemos reconhecer que:

[...] o espírito do lugar é essencialmente transmitido por pessoas e que a transmissão é parte importante de sua conservação, declaramos que é por meio da comunicação interativa e participação das comunidades envolvidas que o espírito do lugar é preservado e realçado da melhor forma possível. A comunicação é, de fato, a melhor ferramenta para manter vivo o espírito do lugar (BRASIL, 2017, p. 88)

A destarte, a partir de sua complementariedade podemos dizer que “[...] a transmissão intergerações e transcultural desempenha um papel importante na disseminação sustentada e na preservação do espírito do lugar” (BRASIL, 2017, p. 88) e, por isso, recomenda-se “a associação e o envolvimento das gerações mais novas, bem como o de grupos culturais associados ao lugar, na tomada de decisões políticas e gestão do espírito do lugar.” (BRASIL, 2017, p. 88). Tomando, ainda, a resolução de Paris de 2015, nela se afirma “a importância da cultura em suas diversas formas no tempo e no espaço”, bem como “o benefício que os povos e sociedades obtêm desta diversidade, e a necessidade de incorporar estrategicamente a cultura, em sua diversidade, nas políticas

nacionais e internacionais de desenvolvimento, em benefício das comunidades, povos e países (BRASIL, 2017, p. 89)

Portanto, hoje, se entende melhor o alargamento da noção do patrimônio cultural em consideração, como nos fala Fonseca (2017, p. 77), ou seja, “sua inserção em contextos mais amplos - o dos organismos internacionais - e em contextos mais restritos - o das comunidades locais.” Portanto é essa a noção que, extrapolando o “domínio tradicional, o dos Estados nacionais” [passou] a “envolver outros autores que não apenas burocratas e intelectuais” (FONSECA, 2017, p. 77). No entanto

O problema da identidade deve ser resolvido com novo pacto identitário que busque contemplar a formação da população [...]. Naquilo em que ela se assemelha e naquilo em que se diferencia. A identidade não necessita de modelos ou padrões; precisa, sobretudo, do sentimento de pertença (BASTOS, 2012, p. 99)

Que não haja intenção de se alijar do processo de valorização patrimonial a grande parte da população, e no caso deste estudo, em particular os akwasoyo, seja porque as elites “não serem representadas nos bens escolhidos, seja por não possuírem uma ligação de pertencimento com os mesmos” (NASCIMENTO, 2012, p. 107). já que este último elemento tem sido a pedra de calcanhar nas políticas públicas angolanas. E, no entanto, “hoje construímos e interpretamos nossa identidade em termos narrativos: somos aquilo que nos aconteceu, o que fizemos e o que outros fizeram a nós.” (BASTOS, 2012, 101). Continuando, o autor escreve: “se é isso o que somos, então a memória é essencial. A memória nesse caso é nossa identidade. Se você perde sua memória, perde seu eu.” E, por isso mesmo, “o dever de todo angolano é contribuir para a consolidação da nação e salvaguardar os resultados positivos já conquistados, sobretudo, a paz, a reconciliação e harmonia nacional, provendo assim, o desenvolvimento sustentável generalizado” (ALBERTO, 2014, p.73).

Deste modo, nossas análises e contribuições para o ensino da história de Angola não são anacrônicas, por serem sustentadas por um conjunto de evidências e por se notar a superação do patrimônio de pedra e cal de um lado, e do outro, a assunção de autores que agenciam e vem se tornando cada vez mais conscientes de suas memórias, - não mais aquelas estabelecidas ou representadas por um patrimônio elitizado mas trazendo-se novas perspectivas que tomam o patrimônio histórico cultural como representação de uma memória coletiva que mereça ser veiculada e ensinada as novas gerações.

5.5 A caminho e o trânsito em latência para as considerações da tese

Neste ponto, apraze fundamental considerar que urge patrimonializar os bens histórico-culturais, como são os casos da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda, porque estes remetem à memória. Uma memória que se vai constituindo como base e referência para as identidades marcadas e demarcadas no interior e em lugares de fronteira, para se exprimir sua territorialidade. Patrimônios são marcas e registros de manifestações e de relações que as diferentes etnias estabelecem com o meio e podem marcar diferentes ciclos que se influenciam e interagem. Neste sentido, precisamos diversificar a forma como se concebe a cidadania e as identidades, tendo em conta que na modernidade líquida elas tendem a ser fluídas. Ademais Longo (2017, p. 263), citando Stuart Hall (2003), enfatiza sobre as identidades:

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural, mas abarcar os processos mais amplos o jogo - da semelhança e da diferença - que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da 'diáspora', que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. Isso pode parecer a princípio igual mas, na verdade, é muito diferente do velho internacionalismo do modernismo europeu (LONGO, 2017, p. 263).

Podemos, enfim, propor pensar estes patrimônios de acordo com as ideias de Lilia Schwarcz, na apresentação da edição brasileira do livro *Comunidades Imaginadas*:

Não se imagina no vazio e com base em nada. Os símbolos são eficientes quando se afirmam no interior de uma lógica comunitária afetiva de sentidos e quando fazem da língua e da história dados naturais e essenciais'; pouco passíveis de dúvida e de questionamento (SCHWARCZ *apud* ANDERSON, 2008, p. 16).

E para não pensarmos em casos excludentes, cremos que legitimar oportunidades para o conhecimento de diferentes espaços, territórios e obras como patrimônio pode contribuir para conclamar esse imaginário de uma identidade cultural, num processo que pretende ser inclusivo, dialógico e de reconhecimento de múltiplas realidades sócio-culturais. E como destaca Hall (2006),

quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, [...], mais as identidades se tornam desvinculadas - desalojadas - de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem flutuar livremente. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha (p. 75).

Destas reflexões podemos compreender que as identidades são processos que resultam de escolhas. Essas escolhas são, muitas vezes e com o decorrer do tempo,

naturalizadas ou essencializadas, o que não deixa de ser questionado de tempos em tempos. Por isso, mesmo que a identidade cultural tenha uma definição unânime e aceite, devemos reconhecer que tais fenômenos existiram e continuam a existir e que a modernidade nos impõe modelos de sociedades como “produtos culturais específicos” (ANDERSON, 2008). Assim, precisamos descobrir os objetivos da lógica da racionalidade que guiam as identidades através dos meios que possuímos. Diríamos que entre uma miríade de oportunidades (BAUMAN, 2005, p. 55) de nossa reflexão, apontamos o patrimônio histórico e cultural angolano por sua ressonância. E ainda, pensando a partir do patrimônio, entendemos que essas identidades são construções, processos sempre inacabados, sempre “sendo feitos” (HALL, 2000). Porém, reconhecendo-se neles os multideterminantes que influem nas identidades, não pela unidade, mas por cruzamento de relações, que podem formatar-se numa construção flexível, aberta, aleatória e provisória de sentidos e significados.

Todos esses enunciados de que nos apropriamos nos fazem perceber as discontinuidades presentes nas sociedades contemporâneas, muitas devidamente articuladas que demarcam limites, margens e fronteiras que nos ajudaram a pensar as conexões e os diálogos que nos fazem (re)pensar as identidades culturais em Angola, como sendo pluriétnicas e multiculturais - uma característica das novas sociedades complexas. Estes marcos, quer o dos descobrimentos portugueses, quer o de embarque e tráfico negreiro, constituem elementos que tocam a vida dessas populações e, portanto, obrigam maior equidade no tratamento, valorização e preservação de ambos.

Por último, e não menos importante, nossa contribuição no sentido de se pensar Angola como um Estado pluriétnico e plurilinguístico implica que as diferentes realizações do Estado - nos referimos aos bens culturais e ao patrimônio cultural - devem apontar para uma federação de culturas na qual seriam representadas as diferentes manifestações e se valorizassem as vivências e as identidades de diferentes povos e culturas de forma pacífica e equilibrada para uma identidade cultural angolana.

Ainda que de forma tímida estamos traçando nosso percurso na escrita da história marcada nessa fase, ainda e de forma incipiente, por uma necessidade de enquadramento e de escolhas de posições nas discussões teórico-metodológicas sobre o nosso tema. Mas concordamos que deste estado da arte poderá se brotar atitudes para que se compreenda que os lugares de memórias são espaços-momentos, que possibilitam a conservação, a discussão e a socialização das memórias individuais e coletivas (PEREZ,

2008) tão necessárias para que Angola caminhe e se solidifique como um Estado, um país pluriétnico e plurilinguístico, tal como nos faz entender Trouillot (1995) quando aponta que cada narrativa histórica renova uma reivindicação.

Isso nos remete à necessária e constante reflexão de que o patrimônio cultural é importante pois implica representações sociais que resultam de uma interação social, sem perder de vista, contudo, a questão da individualidade (MORAES, 2013). Neste jogo, é importante que os povos africanos compreendam que “não são vítimas, são atores que inventam” (M’BOKOLO, 2017). No entanto, compreender o projeto do país no pós-independência é, ainda hoje, um desafio

[...] a todos construtores da Nação angolana de que se não houver um permanente diálogo cultural e político público para o desenvolvimento integral do país, o projeto de formação e consolidação da Nação continuará adiado e substituído pelo processo de desintegração e de etnicidades (CARVALHO, 2014, p. 41).

Pensamos, ainda, que o caminho a ser trilhado nesta pesquisa e nesta formação deve ser o de confrontar ideias, de questionar os silêncios produzidos. E o de buscar compreender como determinados patrimônios e lugares de memórias são reproduzidos e reproduzidos pelo poder estatal que busca sempre tornar legível para as suas aspirações diferentes formas de manifestações culturais, questionando ou silenciando aquelas que não se adequam à sua forma. Ademais, temos de concordar que “a República de Angola, é um Estado multirracial. Portanto, verifica-se uma diversidade cultural no seio do Estado” (ALBERTO, 2014, 75). e, portanto, é preciso “respeitar todos os povos de acordo as suas realidades culturais.” Deste modo o autor conclui que “Angola é um Estado multicultural e multirracial” (ALBERTO, 2014, 75). Para tal desiderato:

[...] urge mobilizar todos os angolanos para que arripiem caminho da atual onda de depredação de valores socialmente desejáveis, rumo a um país cuja paz não resida nas palavras do belo efeito retórico, mas que facilmente caiem por terra, desacompanhadas de ação coerente que dia a dia deite uma pedra mais nos alicerces do desenvolvimento humanizado e humanizante, que tarda a dar os primeiros passos (MECEDO, 2010, p. 107)

Embora nossos propósitos possam ir mais além vale lembrar, tal como menciona e nos elucida Portelli (2016), que em abordagens sobre questões patrimoniais a síntese leva-nos a combinar o melhor do envolvimento ativista com as pessoas e as comunidades e o melhor da metodologia acadêmica, de modo que “o resultado dialógico do trabalho que produzimos conjuntamente não seja um mero espelhamento daquilo que a comunidade já sabe, mas uma articulação ulterior desse conhecimento e sua inclusão.” (PORTELLI, 2016, p. 25)

É de extrema importância e necessidade compreender-se o valor do patrimônio e o dever de cuidar do nosso patrimônio histórico e cultural como um dever de todos no uso de nossa liberdade de nos envolvermos e de nos comprometermos. Devemos, assim, evitar tendências à homogeneização, pautando-nos pela valorização da diversidade das culturas e do seu patrimônio, que não se deve considerar como monopólio dos estados, mas de uma “dupla legitimidade” (MARTINS, 2020, p. 46) - dos Estados e dos cidadãos ou povos.

Nesse sentido e no desfecho de nossa pesquisa na área de História, subsumidos pelos desafios atuais e sempre, sabermos ser e compreender que “o patrimônio é uma realidade viva” e que devemos nos estabelecer na relação entre memória e vida, pois:

A historiografia não visa trazer o tempo antigo aos nossos dias, nem proceder a um julgamento moral do que ocorreu no passado. Importa, sim, conhecer o tempo que nos procedeu, usar a memória como fator de compreensão da humanidade, de modo que a capacidade criadora das pessoas seja fator de emancipação (MARTINS, 2020, p. 73)

Portanto, os estudos nos apontaram que a questão do Porto do Mpinda e a da Ponta de Padrão ou de São Jorge, no município do Soyo, está cercada por um descaso total das autoridades de direito a quem compete velar por sua manutenção, preservação e patrimonialização, e isto se requer investimentos destinados a dinamizar e revitalizar tais lugares. Observamos que nestes lugares de memória existem disputas que perpassam as noções de tempo e desociedades, já que se um lado suas gentes e populares se referem a eles ora com nostalgia, ora com veemente respeito e sacralização, do outro lado o Estado, enquanto garante da estabilidade, criação e aplicação das políticas públicas, deixa-os entregue à destruição do tempo.

Ademais, no plano étnico, conforme demonstra Jorge (1998), devemos reconhecer o direito à diferença dos diversos componentes da nação, fundando a ideia central que comanda tal opção a partir do seguinte postulado:

Os membros da nação são, ao mesmo tempo, iguais e diferentes. Se são iguais perante a lei, também são diferentes pela origem, pela cultura e pela psicologia. É preciso, por conseguinte, reconhecer de facto a multiplicidade étnica da nação e, sobretudo, afirmar o princípio segundo o qual não há uma etnia dominante no território. (JORGE, 1998, p. 78)

Por outro, há uma imperiosa necessidade de se estimular a participação de todos os cidadãos na vida política do Estado, sendo esta “uma das exigências da democracia moderna” (JORGE, 1998, p. 79).

Consideramos que a organização da democracia em Angola não será, portanto, possível enquanto os mecanismos institucionais não estiverem aptos a facilitar o debate e a discussão. O Estado moderno não pode ignorar a necessidade de organizar a participação política dos cidadãos. Essa é uma condição essencial do cumprimento da obrigação política, isto é, do “**dever de ser um cidadão, dever de cidadão**” (JORGE, 1998, p. 79). (Grifos nossos)

Neste sentido, o ente estatal deve assegurar, a todos e sem exceção, o reconhecimento e a possibilidade de serem sanadas todas as possibilidades de expressão real dos conflitos interindividuais e intersociais, propiciando “a livre manifestação dos acordos, dos antagonismos e das comunhões de interesses e de ideais” [que podem] galvanizar a ação participativa e levar os cidadãos a sentirem-se em comunhão com o Estado” (JORGE, 1998, p.79)

Aliado a esses propósitos, também constitucionalmente garantidos, torna-se imprescindível que no plano social se reconheça o que ao longo da sua história o povo angolano vivenciou e testemunhou e, nestas condições, faz-se sentir

a necessidade de uma política que responda à busca de justiça social e favoreça o desenvolvimento individual. Equacionar o problema da questão social angolana é encontrar uma das sete chaves que abrem as portas para o futuro de Angola (JORGE, 1998, p. 83).

E, através do enorme potencial cultural e do seu patrimônio histórico, cultural e artístico, fomentar uma

integração cultural e mental das populações de maneira a realizar [...] a completa adesão às constantes nacionais do espírito das elites, em primeiro lugar, e das massas, a seguir. Levar a guerra aos espíritos e vencê-la lá constitui a vitória definitiva.” (JORGE, 1998, p. 128)

É, preciso que se planejem políticas públicas culturais que visem dirigir o patrimônio cultural para o fomento do ensino da história de Angola e o reforço para as identidades culturais. Não se pode mais pensar na coisa pública como um bem à mercê dos interesses individuais ou a consorte de uma determinada elite governativa mas para a satisfação do povo e de suas comunidades. Outrossim, se não nos preocuparmos quer com a igualdade política, quer com a igualdade econômica, social e cultural principalmente, estaremos evidenciando uma “[...] reprodução do sistema social de desigualdade [...]” (JORGE, 1998, p. 147) tendo, como decorrência que “excluído o interesse da nação, restam então o interesse de classe, o interesse do povo (JORGE, 1998, p. 148). De mesmo modo, nossa empreitada durante a pesquisa foi e é um esforço para a

abominação e o questionamento sempre presente da ideia do culto ao patrimônio histórico e cultural

Daí que importa ressaltar a noção de que o objeto de pesquisa não se encerra aqui e que não podemos apontar onde terminarão as abordagens sobre estes bens que se revelam não lineares e, portanto, não importam em respostas claras e assertivas.

No entanto, talvez hoje não mas amanhã ou em um futuro próximo, se dê conta de que o que apresentamos como resultado dessa pesquisa permanece como um conhecimento adquirido e como uma maneira de ajuntar memórias fragmentadas não só pelo processo histórico do tráfico desumano de pessoas negras, da colonização e da modernidade mas, também, das lutas pós-coloniais, das políticas públicas patrimoniais e culturais mal engendradas, assumidas e tomadas pelo Estado após a independência, neste caso, a 11 de novembro de 1975.

Nossa cota e nossa contribuição a esta parte se define na historiografia e na história de Angola como apelo para reconstruir, reconstituir e restituir as identidades locais que reforçam e mantêm a pluralidade étnica-linguística e cultural que se quer da identidade angolana. Enfim, a escrita e a pesquisa de um historiador, por nunca esgotar o assunto em sua essência, deve manter o gosto do inacabado, como comenta Paul Ricoeur (2007). Assim como aponta Fonseca, “este trabalho não pretende - nem seria de sua atribuição - oferecer resposta [...], mas apenas contribuir com alguns subsídios para a formulação de propostas” (FONSECA, 2017, p. 48) que levem em consideração a história, a cultura, as vivências e os pertencimentos de cada comunidade, região ou etnia para a educação de novas gerações quanto ao valor de nosso patrimônio histórico cultural e a concepção de melhores políticas públicas em Angola.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gesta de um trabalho acadêmico e científico e que satisfaça aos cânones da ciência nunca é um empreendimento fácil, pois eivado de crenças e descrenças, certezas que no decorrer do tempo se desfazem e que, ao se aproximar do término dos prazos, tornam-se incertezas. E assim (sobre)vivemos e assim (re)existimos e, diante de um mundo abalado pela pandemia da Covid-19 não perdemos o foco e nos apresentamos como quem alcança a meta ao reafirmar que “o trabalho do historiador não é meramente acessório, mas adquiriu locus próprio no qual é possível estabelecer um frutífero diálogo com outras áreas do conhecimento” (GUILLEN, 2018, p. 132).

O estudo Patrimônio Cultural, Memória e Identidades em disputas: a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) - invisibilidades, sentidos e significados historiográficos em Angola, 1975-2015, não foi uma simples escolha mas surgiu de questionamentos pessoais e interrogações profissionais que nos foram sendo postos. Neste intuito, fica-nos no fim um gosto de poder dizer, como frisado pelo conselheiro Carlos Leão a quem tomo de empréstimo a expressão, que “não se trata de comparar os nossos monumentos com grandes obras da Grécia, França ou Itália, mas sim de proteger nosso patrimônio histórico e artístico” (CHUVA, 2017, p. 237).

A escolha e a definição do patrimônio histórico-cultural em Angola pode ter, em sua base, argumentos como “a busca de uma ancestralidade” (CHUVA, 2017) que nos faça repensar os sentidos que estamos dando a cada um desses bens patrimoniais e em como estão sendo ressignificados nas práticas cotidianas de cidadania.

Pensarmos, também, que esta escrita e esta pesquisa se redefinem a partir do momento em que nos empenhamos na reivindicação consciente e dialógica do reconhecimento sobre a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda como demarcadores que expressam vivências e experiências do vivido, por serem uma forma de patrimônio que pode contribuir para a produção de marcas da nação e como estratégias de “construção de sentimentos de pertencimento a um todo nacional” (CHUVA, 2017, p. 59).

Tomo, como necessário ao nosso juízo de conclusão, a premissa de pensar a preservação de bens culturais a partir da identificação de referências culturais pois trata-se de identificar, na dinâmica social em que se inserem bens e práticas culturais, sentidos e valores vivos, marcos de vivências e experiências que conformam uma cultura para os sujeitos que com ela se identificam (FONSECA, 2000, p. 93). E, com isto, podemos

expressar que “a identidade nacional passa a ser compreendida a partir da diversidade interna que a conforma” (ZACCHI, 2015, p. 112). Nos alegra, contudo, e nos torna otimistas nessa empreitada, perceber que não estamos sós e que nossa contribuição une-se a outras vozes que vivem e levam as mesmas preocupações, como as manifestas pelo antropólogo angolano Virgílio Coelho (COELHO, 2010, p. 28).

Se assim for, julgamos que o nosso esforço estará largamente recompensado e, conseqüentemente, estarão explicadas algumas das principais razões que terão constituído o móbil fundamental que nos levou à reunião e à organização de tais estudos em tese e, conseqüentemente, à estruturação das ideias que lhe são subjacentes.

Também ficou nítida a existência de uma determinada romantização do patrimônio histórico e cultural angolano, que tomamos como uma preocupação presente nas bases que fundam e alicerçam Angola como um Estado democrático e de direito. Percebemos o contraste entre a legislação existente em relação às vivências culturais e as práticas cotidianas onde se verificam e se observam, continuamente, ações de exclusão, de marginalização e de silenciamentos que tendem a enegrecer outras culturas locais em detrimento de uma forjada como nacional. Pois, não concordamos com as ideias de homogeneização cultural bem como a de universalidade de uma cultura angolana, pois ela é pluriversal e Angola, um Estado de várias nações, de várias línguas e povos e, por isso, um Estado de várias culturas. Cabe dentro desse mosaico pluripatrimonial abrirem-se espaços de diálogos, de trocas simbólicas que elevem o espírito de comunhão.

Uma outra alternativa, que achamos válida pela diversidade patrimonial existente em Angola, é começar a pensar em patrimônios locais com uma classificação que perpassa pelo patrimônio municipal e o patrimônio provincial, bem como pelo patrimônio nacional e ou internacional, tal como está assegurado na Lei 14/05, de 07 de outubro de 2005, no item 3 do artigo 7º.

Nossa conclusão reforça e responde às questões da pesquisa, demonstra o alcance de seus objetivos e a confirmação das hipóteses através do trabalho metódico a que nos dedicamos. E, como não poderia deixar de ser, parte do que aqui apresentamos se impõe como desafios futuros para novas abordagens, novos olhares e reflexões outras. Pelo que o processo de patrimonialização dos bens culturais do Soyo (Zaire) constitui, também, uma forma de se reconhecer o papel que os asolongo cumpriram e desempenharam na construção do que é Angola hoje, um meio de restauração e uma forma de reparação e restituição dos valores dos akwasoyo como agentes e parte da

história de Angola através da promoção de ações educativas que facilitem e levem ao público mais amplo, além do escolar, uma conexão cada vez maior com o patrimônio histórico e cultural.

Ao chegarmos até aqui resta-nos reconhecer que os enunciados que apresentamos não dão conta de tudo o que diz respeito à complexidade do tema da pesquisa, ou da sua temática e da sua problematização, porém esta é apenas uma parte da contribuição possível para “um equilíbrio de Histórias” (ADICHIE, 2019).

Compulsados, numa primeira análise, os documentos legais, as produções relativas aos arquivos, particularmente no que se refere à definição do que pode e deve ser considerado com patrimônio histórico e cultural, achamos ser importante uma educação patrimonial que discuta os problemas de valorização dos bens patrimoniais materiais e imateriais. Torna-se, ainda, importante valorizar as práticas de preservação adotadas pelas comunidades, as reinvenções e adaptações que os povos fazem para significar e ressignificar os bens patrimoniais como os seus sítios, monumentos e locais de cultura e história.

Somos, como ficou demonstrado no presente trabalho, a partir das entrevistas e depoimentos, de que é possível pensar a cidadania a partir das apropriações que se realizam sobre os bens patrimoniais públicos, conservando as memórias como elementos de enriquecimento cultural dos angolanos e que permita uma coabitação cívica dos diversos valores impregnados na ancestralidade e capazes de serem transmitidos às novas gerações sendo elas geradoras de consciência de pertença, do sentido crítico e das liberdades, mas também de representação e responsabilidade cidadã para com a sua comunidade e a sociedade de seu país.

Ora, estamos cientes da incompletude do nosso estudo e, muitas vezes da ineficácia da implementação de políticas públicas culturais em Angola, o que nos impõe desafios e nos aponta a necessidade de continuidade de mais pesquisas e estudos sobre o tema e os objetos em apreço sem, no entanto, perdermos de vista as reais motivações que pulsam nas gentes e nas populações ainda marginalizadas ou subalternizadas na escrita da história de Angola.

Pudemos, assim, entender que os espaços de memória que perseguimos nos possibilitaram visitar os arquivos, com diálogos envolvendo diferentes atores e não descurando da nossa análise crítica sobre a história local. É que os arquivos são permeados de múltiplas relações entre o público e o privado, demandando uma

reelaboração para se pensar as pesquisas sobre o patrimônio. Assim, os arquivos em Angola podem ser um locus de potencialidades para outros e novos estudos. Nos apraz, no entanto, ver os arquivos de Angola como uma possibilidade de vir a ser e uma oportunidade para se sensibilizar a quem de direito sobre a valorização dos sujeitos pesquisadores e outros atores que pensam e empreendem seus estudos sobre os bens culturais.

A utilização das imagens não buscou a simples representação de lugares que se pretendia fotografar pois uma fotografia “não passa de uma palavra incipiente” que “pede para ser situada na frase” e como tal, “a frase não é outra senão meu relato por inteiro, relato feito de palavras e imagens inconsúteis” (DIDI-HUBERMAN, 2013, 117). O que nos proporcionou experiências ao associá-los às informações coletadas e à bibliografia consultada, permitindo que as heranças se traduzissem em sensações e experiências de vivências de seus ancestrais pelos lugares que constituíram objetos da pesquisa e, também, para dizer sobre os trânsitos em que a pesquisa nos levou.

Sua importância é ainda desvelada por Flores (2018) quando nos apresenta a ideia de que as imagens permitem “dar voz ao silêncio” (FLORES, 2018, p. 234) e nada é mais potente nesta tarefa do que estas, porque muitas vezes tornam-se tão essenciais em uma modernidade em que jaz a capacidade da comunicação.

No entanto, a conclusão é como quem volta ao princípio, mas volta-se sempre às ideias iniciais e se conjectura novas possibilidades, enunciam-se outras entrâncias e novos devires, pois cremos que abordar patrimônio cultural, memórias e identidades, não significa exprimir obviedades mas construções e narrativas históricas temporais e espaciais, assumidas por um grupo, uma comunidade ou um Estado que lhes atribuem sentidos e os ressignificam em suas práticas.

Ao chegarmos nesse estágio importa realçar que a Ponta do Padrão e o Porto do Mpinda não constituem, apenas, um patrimônio que representa um cortejo do triunfo ocidental mas devem ser, também, um lugar da resistência e da existência, um marco da hospitalidade de sua gente nestas terras africanas. Por outro lado, consistem em balizas para rememorar o sangue derramado daqueles que foram silenciados e marginalizados ou mesmo apagados e que a história não registrou senão nas memórias de suas gentes.

Percebemos, durante toda a problematização apresentada, que os sentidos e os significados destes bens patrimoniais não se circunscrevem apenas aos bens materiais, mas também propiciam e criam a valorização do patrimônio histórico e cultural imaterial

e natural que, ressignificados cotidianamente, nos levam a conhecer as identidades e as ressonâncias sobre os quais os akwasoyo ou asolongos transformam as suas heranças em memórias.

Por fim é também nosso propósito, ao incorporarmos esses patrimônios e seus sujeitos histórico e culturais, outrora esquecidos, numa narrativa historiográfica para Angola e de Angola, não nos limitarmos a criar um espaço para que se façam presentes mas, principalmente, empoderá-los diante de suas consonâncias. Estamos criando espaço em que estes sujeitos e suas agências apresentem e sejam apresentados por aquilo que é seu patrimônio histórico local, viabilizando maior abertura e diálogos passíveis de aberturas complementares que desestruturam toda e qualquer atenção ao exotismo, arranjos e acomodações periféricas que se acobertam em nome de uma falseada legalidade. Queremos, nesses termos, garantir que continue o debate e as reflexões sobre o lugar desse patrimônio histórico e cultural da Ponta de Padrão e do Porto do Mpinda como espaços de narrativas nacionais congregadores para a construção de uma nação multi-cultural e pluri-étnica, Angola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Henrique. **O Mito Solongo De Diogo Cão, e o Seu Contexto**, disponível em: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/91-o-mito-solongo-de-diogo-c%C3%A3o-e-o-seu-contexto>, acessado em 22 de novembro de 2021.
- ABRANCHES, Henrique. **Sobre os Basolongo: Arqueologia da Tradição Oral**, Luanda (Angola): Ed. Fina Petróleos de Angola, 1991.
- ABREU, Regina. Colecionando Museus como Ruínas: percursos e experiências de memória no contexto de ações patrimoniais. In: **ILHA - Revista de Antropologia**/Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v.14, n. 1, p. 17-35 (2012) - Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2012.
- ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogias de Lá Re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, Catherine (ed). **Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**, Tomo I, p. 443-468, 2017,
- ADELINA, Casimiro Paulo. **As Tradições Históricas e Culturais dos Basolongo (séculos XV-XVII)**. (Monografia) Trabalho de Fim do Curso apresentado ao ISCED-Cabinda (ISCED-UON/Angola), 2012.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O Perigo de uma História Única**, trad. de Julia Romeu, 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AFONSO, Almerindo Janela; RAMOS, Emílio Lucio-Villegas. Estado-nação, educação e cidadanias em transição, **Revista Portuguesa de Educação**, CIED - Universidade do Minho, 2007, 20(1), p. 77-98, 2007, disponível em: <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/7564/Estado-na%C3%A7ao.pdf?sequence=2>, acessado em 14 de outubro de 2019.
- AFONSO, Camilo. **A Educação Tradicional do noroeste de Angola: Formas de transmissão de Saberes e sua presença na Bahia**. (Tese) Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia, 2016.
- ALBERTO, Eduardo Peres. Angola: Povos e Culturas. In: **Colóquio Sobre Identidade Cultural e Identidade Nacional**, Ministério da Cultura, Luanda (Angola): EAL-Edições de Angola, Lda, p. 61-74, 2014,.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: redemoinhos que atravessam os munturos da memória**, Natal: 2006, disponível em <http://www.cchla.br/ppgh/durval>, acesso em: 10.nov.2017.
- ALEXANDRE, Agripa Faria. **Metodologia Científica e Educação**, 2ª edição revista, Florianópolis, SC: Editora USFC, 2014.
- ALSTON, Ashanti. **Anarquismo Negro**, trad. de Mariana Santos (das Lutas), Porto Alegre/RS: Deriva, 2014.
- ALTUNA, Pe. Raul R. de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**, 2ª edição, Luanda (Angola): Paulinas, 2014
- AMARAL, Ilídio do. Sobre Culturas e Intercâmbios Culturais, in: **Boletim da Academia Internacional da Cultura Portuguesa**, Lisboa (Portugal), n. 36, p. 51-66, 2009

- AMARAL, João Paulo Pereira do. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial**, Dissertação (Mestrado) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2015.
- AMIN, Samir. **Classe e nação** - na História e na crise contemporânea, Trad. de Eduardo Saló, 1ª edição, Lisboa (Portugal): SAFIL, 1981.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad. Denise Bottman, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANGOLA, Diário da República - Órgão Oficial, **Decreto n. 14/05** de 07 de outubro de 2005, **Lei do Patrimônio Cultural, I Série**, n. 120, Luanda (Angola): Imprensa Nacional –EP, sexta-feira, 07 de outubro de 2005
- ANGOLA, Diário da República de. **Constituição da República de Angola (CRA)**, n.º 23, I Série. Assembleia Nacional, 1ed., Luanda: Imprensa Nacional- E. P., de 5 de fevereiro de 2010.
- ANGOLA, Linhas Aéreas de. **Austral - Revista da Taag**, nº120\2017, maio\abril, Luanda (Angola): Edicenter-publicações lda, 2017.
- ANGOLA, Ministério da Cultura da República de. **Colóquio sobre a Identidade Cultural e Identidade Nacional**, Instituto Nacional das Indústrias Instituto Nacional das Indústrias Culturais, Luanda (Angola): EAL-Edições de Angola, 2014.
- ANGOLA, Ministério da Cultura da República de. **Lei do Patrimônio Cultural**, Centro de Documentação e Informação, Lei nº14/05 de 7 de outubro, Luanda: Imprensa nacional, 2005.
- ANGOLA, Ministério da Cultura de. **I Simpósio sobre Cultura Nacional**, Mincult – CDI (Centro de Documentação e Informação), Luanda de 1 a 6 de outubro de 1984
- ANGOLA, Ministério de Economia e Planeamento de. **Plano de Desenvolvimento Nacional de 2018-2-22**, Vol. I, Luanda (Angola): Imprensa Nacional, 2018.
- ANGOLA, Ministério dos Petróleos. Assembleia Nacional, **Lei de Bases do Ambiente** (Lei nº 5/98 de 19 de junho de 1998), disponível em: [https://dw.angonet.org/sites/default/files/19980619 - lei no 5-98 de19 de junho - lei de bases do ambiente.pdf](https://dw.angonet.org/sites/default/files/19980619_-_lei_no_5-98_de19_de_junho_-_lei_de_bases_do_ambiente.pdf), acessado em 23 de dezembro de 2021.
- ANGOLA, Política Cultural da República de - PCRA -**Decreto Presidencial nº15/11, de 11 de janeiro de 2011, DR, n.6-I Série**, Ministério da Cultura. Centro de Documentação e Informação, 1ª ed., Luanda (Angola): Damer Gráfica, 2014.
- ANGOLA, República de Angola. Diário da República - Órgão Oficial, Lei nº 205/15, de 29 de outubro de 2015, **Estatuto Orgânico do INPC**, I Série, n.º 149, Luanda (Angola): Imprensa Nacional –EP, quinta-feira, 29 de outubro de 2015.
- ANGOLA, República de Angola. Diário da República – Órgão Oficial, **Decreto Presidencial n.º 18/21 de 16 de agosto, Lei de Revisão Constitucional**, I Série, n.º 154, Luanda (Angola): Imprensa Nacional –EP, segunda-feira, 16 de agosto de 2021.

- ANGOLA, República de. Governo Provincial do Zaire. **Centro Histórico de Mbanza Kongo e o seu Desenvolvimento Urbano e Arquitetônico**, 08 de novembro de 2016.
- ANGOLA. Conselho de Ministros de. **Diário da República**, Estatuto Orgânico do Arquivo Nacional de Angola. Decreto Lei nº51/09, I Série – Nº176 – de 16 de setembro de 2009.
- ANGOLA. Diário da República - Órgão Oficial, **Decreto n.º 80/76** de 03 de setembro de 1976, **Lei de Confisco, Conservação e Proteção do Patrimônio Histórico-Cultural**, I Série, n.º 244, Luanda (Angola): Imprensa Nacional –EP, quinta-feira, 14 de outubro de 1976.
- ANGOLA. Ministério da Cultura MINCULT de Angola. **Catálogo de Exposição Permanente do Museu Nacional da Escravatura**, Luanda: Fenacult/MNE, 2014
- ANGOLA. Ministério da Cultura. Centro Nacional de Documentação e Investigação Histórica, **C.N.D.I.H.e a Sua História**, Luanda (Angola), s/d.
- ANGOLA. Ministério das Finanças de. **Lei do Orçamento Geral do Estado**, para o ano de 2022, p. 218, disponível em: <https://www.ucm.minfin.gov.ao/cs/groups/public/documents/document/aw4x/nzc/y/~edisp/minfin1772130.pdf>, acessado aos 12 de janeiro de 2022.
- ANGOLA. Ministério de Economia e Planeamento. **Orçamento Geral do Estado: Dotação orçamental por órgão - 2022**, disponível em: https://www.minfin.gov.ao/PortalMinfin/?fbclid=IwAR1C597oUjdNas8WFrR9R4u0B_1gb_NH-82fQEVyUG152HUBcazWITEYo4I#!/materias-de-realce/orcamento-geral-do-estado/oge2022, acessado em 05 de janeiro de 2022.
- APPADURAI, Arjan. **A Vida Social das Coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural, trad. Agatha Bacelar, Niterói: Editora da UFF, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: A África na filosofia cultural, trad. Vera Ribeiro, rev. trad. Fernando Rosa Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARÁNGUIZ, Christian. A história dos esquecidos - descobertas arqueológicas reescrevem passado do Chile, In: **National Geographic**, publicado a 04 de setembro de 2019. Disponível: https://www.nationalgeographicbrasil.com/fotografia/2019/09/historia-dos-esquecidos-descobertas-arqueologicas-reescrevem-passado-do-chile?fbclid=IwAR24ZfgBXIMDxy_2qNFvoho31S6KPbjASsbaso6CoeCLoM2mDANQck1Ty_8, acessado em 02 de junho de 2021.
- ARANTES, António. **O patrimônio cultural e seus usos**: a dimensão urbana. Goiânia v. 4. n1.p. 425-35, jan-jun.2006.
- ASSUNÇÃO, Luiz; CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. Patrimônio afro-religioso: acervos, preservação e fonte de conhecimento, In: **Vivências – Revista de Antropologia**, n. 55, 2020, p. 11-17. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/23529/13532>, acessado em 16 de dezembro de 2020.
- AZIKIWE, Nnamdi “Zik”: Discurso na Conferência de Paz Britânica, (1949). In: ROCHA, Carlos R. (Org). **Palavras de Independência da África**: Nnamdi Azikiwe, Sekou Touré, Julius Nyerere e Samora Machel, p. 5-6, 2020, , disponível em: <https://insurreicaocgpp.blogspot.com/>, acessado em 17 de junho de 2021.

- BARRACLOUGH, Geoffrey. **Introdução à História Contemporânea**, 4ª ed., trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- BARROSO, Véra Lucia Maciel *et al.* (org.) Ensino de história: desafios contemporâneos, Porto Alegre: **Est-Exclamação-ANPUH/RS**, 2010. 296, ISBN 978-85-62141-14-0
- BARTH, Frederik. **Ethnic Groups and Boundaries**. Tradução e impressão: Poutignatm Philippe, São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.
- BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**, tradução Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates; 24 / dirigida por J. Guinsburg).
- BASTOS, Rossano Lopes. Patrimônio, Memória, Direito Cultural e Território. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia (orgs). **Patrimônio Cultural, Territórios e Identidades**, Florianópolis, SC: Atilênde, p. 85-104, 2012,
- BATISTA, Gabriel Lopes. Narrativas documentárias em asilos colônias paulistas: Patrimonialização e memória. In: BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (orgs.) **História Oral e Patrimônio Cultural: Potencialidades e transformações**, São Paulo: Letra e Voz, , p. 73-90, 2018.
- BATSÍKAMA, Patrício C. M. **Nação, Nacionalidade e Nacionalismo em Angola**. Luanda (Angola): Mayamba Editora, 2016.
- BATSÍKAMA, Patrício C. M. **O Reino do Kôngo e a sua Origem Meridional**, 1ª ed., vol. 2, Luanda (Angola): Universidade Editora, 2011.
- BATSÍKAMA, Patrício Cipriano Mampuya. **As Origens do Reino do Kongo**, 1ª edição, Luanda (Angola): Mayamba editora, 2010
- BATSÍKAMA, Patrício Cipriano Mampuya; CAMPELO, Álvaro. A Catedral de São Salvador de Angola: História e Memória de um Lugar Mítico, in: **sÆculum - Revista de História** [25]; João Pessoa, jul./ dez. 2011a. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/13999>, acessado em 18 de agosto de 2019.
- BAUER, L.; BORGES, V. B. Outras Memórias. Outros patrimônios: Desafios do fazer com e para os sujeitos envolvido. In: BAUER Leticia; BORGES, Viviane Trindade (org.) **História Oral e Patrimônio Cultural: Potencialidades e transformações**, São Paulo: Letra e Voz, p. 31-53, 2018,.
- BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (org.) **História Oral e Patrimônio Cultural: Potencialidades e transformações**, São Paulo: Letra e Voz, 2018.
- BAUMAM, Zygmunt. **Em Busca da Política** (E-book). Tradução: Marcus Penche, RJ: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BAUMAM, Zygmunt. **Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BAUMAM, Zygmunt. Introdução: Cultura e Identidade, In: **Ensaio sobre o Conceito da Cultura** (e-book), Trad. Carlos Alberto Medeiros, RJ: Jorge Zahar Ed., 2012.
- BENDER, Gerald J. **Angola sob o Domínio Português: Mito e Realidade**. 3ª edição, Luanda (Angola): Mayamba editora, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**, trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2011.

- BERNARDES, João Pedro; OLIVEIRA, Luís Filipe; MOREIRA, Ricardo (coords). **Patrimônio e Território (Relatório Final)**, Secretaria de Estado da Cultura do Governo de Portugal. Gabinete de Estratégia, Planeamento e Avaliação Culturais, Universidade de Algarve, 2014.
- BINEY, Ama. **Revisitar Thomas Sankara 26 anos depois**: ousar inventar o futuro, traduzido do Inglês por Alyxandra Gomes Nunes, Disponível em: http://www.thomassankara.net/revisitar-thomas-sankara-26-anos-depois-ousar-inventar-o-futuro/?lang=es&fbclid=IwAR31WIGBCMC9C4mZjW0Woi4SwrPauOSAgUke40tx15UCCS0QSE9_sqiKBRs, acessado em 20 de outubro de 2019.
- BIROLI, Flávia. **Democracia, Diversidade e Desigualdades no Multiculturalismo**. In: MIGUEL, Luis Felipe (org.), *Desigualdade e democracia: O debate da teoria política*, 1ª ed., São Paulo (Brasil): Editora Unesp, p.259-285,2016,
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886-1944. **Apologia da História, ou O ofício de historiador**, apresentação à edição brasileira, Lilia Moritz Schwarcz, trad. André Telles, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BORUKI, Alex. Rumo ao Rio da Prata, trad. Carolina Ferro, in: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, RJ: Biblioteca Nacional Ano 10, n.º108, p. 34-37, , setembro de 2014
- BOUCHENTOUF-SIAGH, Zohra. Duplicidade Tráfico da História, In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola): INIC, p. 55-78, 2010
- BRASIL **Gestão do patrimônio mundial cultural**. Brasília : UNESCO, Iphan,. 163 p., 2016. – (Manual de referência do patrimônio mundial).
- BRASIL, República Federativa do. O patrimônio Natural no Brasil, in: **Portal do IPHAN**, Brasília: IPHAN, 2006, pp. 1-20 Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio_Natural_no_Brasil.pdf, acessado em 14 de março de 2022.
- BRASIL. Câmara dos deputados, Edições Câmara **Legislação sobre museus**, Lei nº 11.904, de 14 de janeiro de 2009, que institui o Estatuto de Museus, Lei nº 11.906, de 20 de janeiro de 2009, que cria o Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), e legislação correlata, 3ª ed., Brasília:, 2017.
- BRÁSIO, António. **Monumenta Missionária Africana**, vol. I: África Ocidental (1500-1569), 1951.
- BRIGADEIRO 10 PACOTES. **Carta para o Senhor Presidente** (música), [1:14-1:144]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3RGy99H0nY0&list=RDTj2iO59ID_A&index=8, acessado em 29 de outubro de 2020.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, SP: n-1 edições, (2017 [2000]).
- BUENO, Mónica. La forma de una vida literaria: Ricardo Piglia, in: **Revista Landa**, v. 5, nº 2, 2017, p. 240-260, Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/177417/16%20DOSSIER%209%20Monica%20Bueno%20->

[%20La%20forma%20de%20una%20vida%20literaria%20Ricardo%20Piglia.pdf?sequence=1&fbclid=IwAR2L7k7WOzgGD8OwOcsDis4vd6kqkIXxeyDC_X0Cn4KjIEauhYFke3tVewo](#), acessado em: 20 de setembro de 2019.

- BURNS, Kathryn, Power in the Archives e Archives as Chessboards in: **Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru**. Durham: Duke University Press, p. 95-147, 2010..
- CADETE, Bernardino (org.). **Os descobrimentos portugueses no século XV: Actas do II Simpósio de História Marítima**, 20/22 de abril de 1994, Lisboa (Portugal): Instituto Hidrográfico, 1999.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de mil faces**, trad. Adail Ubirajara Sobral, São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1949.
- CAPOCO, Zeferino. **O nacionalismo e o estado: um estudo sobre a história política de Angola (1961-1991)**, Tese de Doutoramento, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, abril de 2013.
- CARNEIRO, Emmanuel Moreira. A rendição rendeira da África subsaariana: Uma abordagem através da economia política, In: CEA, Centro de Estudos Africanos. **África Sub-sahariana, meio século depois**. Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais, Luanda: CIS, p. 66- 96, Maio de 2011
- CARNEIRO, Jaime Madaleno da Costa. Reflexões sobre a situação em Angola, 1ª edição, Lousa (Portugal): Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Ltda, 2018
- CARVALHO, Tânia de. Um só povo, uma só nação: Projeto ou Realidade? In: **Colóquio sobre a Identidade Cultural e Identidade Nacional**, Luanda (Angola): EAL-Edições de Angola, Instituto Nacional das Indústrias, p. 35-42, 2014,
- CASA NOVA, Vera. Cascas sobre o papel: memória do dilaceramento, In: **Aletria: Revistas de estudos de Literatura**, maio - ago., n . 2 , v. 2 4 , p. 65-75, 2014., <https://doi.org/10.17851/2317-2096.24.2.65-75>.
- CATÓLICA, Pontifício Conselho « Justiça e Paz » da igreja. **Compêndio da doutrina social da igreja: A João Paulo II, mestre de doutrina social testemunha evangélica de justiça e de paz**, Vaticano: Secretaria do Estado, 2004.
- CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, P^e José António. **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices pelo Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Introdução biobibliográfica por F. Leite de Faria, v. I e II, Lisboa (Portugal): Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- CHIMBUTANE, Feliciano. Políticas e práticas linguísticas e formação do Estado-nação em Moçambique: da unidade na uniformidade à unidade na diversidade. In: PINTO, Paulo Feytor & MELO-PFEIFER, Sílvia (coord). **Políticas Linguísticas em Português**, Lisboa (Portugal): Lidel, p. 106-123, 2018.
- CHIWALE, Samuel. **Cruzei-me com a História**. 1ª edição, Porto (Portugal): Sextante editora, 2008.
- CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**, 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.
- CICCO, Cláudio de. **Dinâmica da História**, 2ª edição revista e ampliada, São Paulo: Palas Athena, 1985.

- CICLO DE LIVES || **Patrimônios em redes:** Direitos e Resistência, disponível em: <https://web.facebook.com/1206092862750143/videos/212852350693830>, acessado em 30 de Junho de 2021. Ou <https://web.facebook.com/GT-Nacional-Hist%C3%B3ria-e-Patrim%C3%B4nio-Cultural-ANPUH-1206092862750143/>, acessado em 30 de Junho de 2021.
- COELHO, Virgílio. **Os Túmúndongó, os gênios da natureza e o Kílambà:** estudos sobre a sociedade e a cultura Kímbúndù. Luanda (Angola): EAL edições, 2010.
- COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca. **Além da Escravidão:** Investigações sobre Raça, Trabalho e Cidadania em Sociedades Pós-Emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2005.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Uma mirada insular ao continente africano: a África no PPGH/UFSC. In: PAULA, Simoni Mendes; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs). **Nossa África:** Ensino e Pesquisa. e-book, São Leopoldo: Oikos, p. 68-78, 2016
- CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. Nas Fronteiras da Cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África Centro – Ocidental. **Clio - Revista De Pesquisa Histórica:** Universidade Federal Fluminense, n. 30.2 ISBN 0102-9487, p. 01, 2012, <http://www.revista.ufpe.br/revistaclioidex.php/revista/article/view/276/164>, acesso 18/agosto/2015.
- COSTA, Carina Martins *et al.* (Coletivo Estágio História UERJ). Quais os desafios do trabalho com narrativas de dor no ensino de história? in: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; RODRIGUES, Rogério Rosa (orgs.). **História pública em movimento**, São Paulo, SP: Letra e Voz, p-185-198, 2021.
- COSTA, Luciana de Castro Neves; SERRES, Juliane Conceição Primon. **Memória, Identidade e Paisagem Cultural:** Interfaces na Constituição do Patrimônio Brasileiro, São Paulo, Unesp, v. 12, n.1, p. 158-178, janeiro-junho, 2016, ISSN – 1808–1967.
- COSTA, Pedro. Soyo (um pouco de história), **Vistocadecima (blog)**, disponível em: <http://vistocadecima.blogspot.com/2010/06/soyo-um-pouco-de-historia.html>, acessado em 06 de junho de 2018
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu: Introdução ao Pensamento Filosófico Bantu, **Educação em Debate**, Fortaleza, v. 1, n.º 59, ano 32, p. 25, 40, 2010,. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385/751375140988>, acessado em 18 de julho de 2021.
- CUNHA, Fátima Cristina Duarte Ferreira. **Identidade Terena:** a valorização do passado e o olhar para o futuro - estudo relacional de aldeias Terena em Aquidauana e Anastácio (Tese de Doutorado), Programa Doutoral em Educação Artística da Universidade do Porto, Faculdade de Belas Artes, Porto, 2018. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/111741/2/263243.pdf>.
- CUNHA, Raquel Basílio. A relação significativa e significado em Saussure. **ReVEL. Edição especial**, n. 2, 2008. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br]. Disponível em: http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_esp_2_a_relacao_significante_e_significado_em_saussure.pdf.

- CURTO, José C. Álcool e. **Escravos**: O comércio Luso-brasileiro do Álcool em Mpinda, Luanda e Benguela durante o tráfico Atlântico de Escravos (c. 1480-1830) e o seu Impacto nas Sociedades da África Central Ocidental. Coleção Tempos e Espaços Africanos, Lisboa (Portugal): Editora Vulgata, 2002.
- DA SILVA, Daniel B. Domingues. Investimento de Risco, in: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Ano 10, n. 108, p. 31-33, RJ: Biblioteca Nacional, setembro de 2014.
- DAVIS, Natalie Zemon, **Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DE CASTRO, Bumba. **Património Cultural e a Reabilitação urbana**: Um caminho para o desenvolvimento do turismo em cidades históricas, 1ª ed., Lisboa (Portugal): Lisbon International Press, 2019.
- DE LIMA, Juliana Domingos. O que é Patrimônio Sensível e o caso de Bento Rodrigues. in **Nexo** [jornal online], 08 de jul de 2019, Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/07/08/O-que-%C3%A9-patrim%C3%B4nio-sens%C3%ADvel.-E-o-caso-de-Bento-Rodrigues?utm_medium=Social&utm_campaign=Echobox&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR0mZc0zrOE1g5dqV_GSD6ae43s3emUN4xdUnFgppoRkM1ZF4nqdJHAuBNk#Echobox=1562613398, acessado em 03 de outubro de 2021.
- DE OLIVEIRA, Luísa Tiago. A História Oral em Portugal. In: **Sociologia, Problemas e Práticas**, n.63, p. 139-156, 2010
- DEBUS, José Carlos dos Santos. Identidade cultural, Multiculturalismo e Patrimônio Cultural, in: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomásia do. **Patrimônio cultural, territórios e identidades**, Florianópolis,SC: Atilênde, p. 131-139, 2012,
- DELGADILLO, Víctor; DIAZ, Iban; SALINAS, Luis (coord.). **Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina**. México: UNAM, Instituto de Geografía, p. 113-132, 2015,
- DEMBELÉ, Demba Moussa. Deconhecimento ou Provocação propositada? In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy - Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola), p. 79-109,
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Cascas, trad. de André Telles, in: **Serrote**: uma revista de Ensaio, Artes Visuais, ideias e literatura, São Paulo, n.13, p. 99-133, mar., 2013.
- DULLEY, Iracema. **Fontes e contextos do Arquivo Nacional de Angola**: entrevista com Alexandra Aparício, n.12, p. 229-245, 2017, disponível em: http://wpro.rio.rj.gov.br/revistaagcrj/wp-content/uploads/2017/08/13_Dossi%C3%AA-2_Artigo-5.pdf, acessado em 15 de setembro de 2019.
- ELA, Jean-Marc. **As Culturas africanas no âmbito da racionalidade Científica, Livro II**. Luanda (Angola): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2016.
- ELIAS, Norbert, 1897-1990. **O Processo Civilizador**, 2ª ed., I vol., trad. Ruy Jungman, rev. e apresentação Renato Janine Ribeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2011.

- ELISA, Armando *et al.* **Estudo Preliminar do Local de Desembarque de Diogo Cão** (texto policopiado), Trabalho de investigação desenvolvido na disciplina de Arqueologia, Cabinda (Angola): ISCED/UON, 2010
- ELUNGU, P.E.A. **Tradição Africana e Racionalidade Moderna**, (coleção Reler África), trad. Narrativa Traçada, Luanda (Angola): Edições Mulemba e edições Pedagogo, 2014.
- FAGE, John D. **História da África**, trad. Aida Freudenthal e Georgina Segurado, Lisboa (Portugal): edições 70, 1997.
- FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução africana**, Trad. Isabel Pascoal, 1 ed., Lisboa (Portugal): Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. Trad. Fátima Murad. São Paulo, EDUSP, 2009.
- FELGAS, Hélio. **As Populações Nativas do Norte de Angola**, Lisboa (Portugal): Tipografia da L.C.G.G., 1965
- FERNANDES, José Manuel. Soyo [Santo António do Zaire], Zaire, Angola: Enquadramento Histórico e Urbano. Disponível em: <https://hpi.org/pt/Contents/Place/305>, acessado em 22 de novembro de 2021.
- FERNANDO, Emídio. **Jonas Savimbi - No lado errado da História**, 3ª edição, Alfragide (Portugal): Dom Quixote, 2013.
- FERREIRA, Anna Cristina Andrade. Engenhos: O doce patrimônio de Areia. In: **Programa de Especialização em Patrimônio**: artigos (turma 2007), Beatriz Adams Landau (org), Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, p. 43-64,2015.
- FERREIRA, Frederico António. O Tráfico Brasileiro de Cativos na Foz do Rio Kongo 1780 a 1830: Entre Velhos e Novos Paradigmas, **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 1, p. 25-46, jan-jul., 2017
- FERREIRA, Leticia Mazzucchi; SERRES, Juliane Conceição Primon. Museu e Narrativas do Sofrimento: Reflexões sobre os limites do dizível. In: BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (orgs.) **História Oral e Patrimônio Cultural**: Potencialidades e transformações, São Paulo: Letra e Voz, p. 91-112,2018.
- FLORES, Maria B. R. A voz do silêncio na arte de Edward Hopper, in: **Xul Solar e Ismael Nery entre outros místicos modernos**. Campinas/SP: Mercado de Letras, p. 231-258,2017.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos; PETERLE, Patricia. **História da Arte: Herança, Memória e Patrimônio** (orgs), São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2014.
- FONSECA, António, **O Mundo dos Akongo**. Academia de Letras de Angola, apresentação/comunicação. 16 de dezembro de 2021.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em Processo**: Trajetória da política federal de preservação no Brasil, 4ª ed. ver. ampl., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências Culturais, In: **O Registro do Patrimônio Imaterial**, Brasília, p. 83-93, 2000,. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/3%20-%20FONSECA.pdf>, acessado aos 08/agosto/2019.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**, tradução de Raquel Ramallete, 27ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- FRANÇA, Fagner Torres de. Metodologias Decoloniais: um museu de grandes novidades? In: **Cadernos de estudos culturais**, Campo Grande, MS, v. 2, p. 77-88, jul./dez. 2020.
- FREUDENTHAL, Aida. A Baixa de Cassanje: algodão e revolta. **Revista Internacional de Estudos Africanos** n.º. 18-22, p. 245-283, 1995-1999, , disponível em: https://www.cecult.ifch.unicamp.br/pf-cecult/public-files/projetos/9585/freudenthal_revistainternacionalestudosafricanos_1995-99_-_revolta_na_baixa_de_cassange_1.pdf, acessado em 19 de outubro de 2021.
- GASSAMA, Makhily. A armadilha infernal de Makhily Gassama, in: **A África Responde a Sarkozy – Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola): INIC, p. 10-53, 2010.
- GLISSANT, Edouard. Le Même et le Divers (O mesmo e o diverso), Tradução: Normélia Parise, in: GLISSANT, Edouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, p.190-201, 1981., disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>, acessado em 22 de junho de 2018.
- GODINHO, Jacinto. O desvio do Santa Maria e o Princípio da guerra do ultramar, **RTP-Ensina**, 2007, disponível em: <https://ensina.rtp.pt/artigo/desvio-santa-maria-principio-guerra-ultramar/>, acessado em 19 de outubro de 2021
- GONÇALVES, António. Navegação Portuguesa (Cão, Diogo), Instituto Camões, 2003, disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/mapa.html>, acessado aos 14 de agosto de 2021 <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/mapa.html>
- GONÇALVES, Janice (org). Pierre Nora e o Tempo Presente: Entre a Memória e o Patrimônio Cultural, **Revista Historiae**, Rio Grande, n.º 3, p. 27-46, 2012.
- GONÇALVES, Janice. **História do Tempo Presente: Oralidade - Memória - Mídia**, Itajaí, SC: Casa Aberta, 2016.
- GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. In: **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro. 2007. p. 211-234.
- GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro, 2007.
- GONZAGA, Norberto. **História de Angola (1482-1963)**, Luanda (Angola): Edição C.I.T.A – Centro de Informação e Turismo de Angola (Fundo de Turismo e Publicidade), s/d.
- GRACIA, Gerardo Necocechea. Historia del Presente, Historia Oral y Memoria de la Izquierda em México. In: GONÇALVES, Janice (org), **História do Tempo Presente: Oralidade - Memória - Mídia**, Itajaí, SC: Casa Aberta, p. 17-18, 2016.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Entre Bordados, Costuras e Tambores: A Oralidade nos Maratus-Nação do Recife, Pernambuco. In: BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (orgs.) **História Oral e Patrimônio Cultural: Potencialidades e transformações**, São Paulo: Letra e Voz, p. 113-136, 2018.,

- HALBWACHS, Maurice,. **A memória Coletiva**, trad. de Beatriz Sidou, São Paulo: Centauro, 2003.
- HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e Etnias Africanas nas Américas**: Restaurando os elos, Trad. Fábio Ribeiro, rev. da trad. Alexandre dos Santos, Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**, Trad. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, 11ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis. Vozes, 2000.
- HAMILTON, Academics Center. **Writing a Good History Paper**, 2008, disponível em <https://www.hamilton.edu/academics/centers/writing/writing-resources/writing-a-good-history-paper>, acessado em 28 de setembro de 2019.
- HAMPÂTE BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África**, Coord. Geral da edição e atualização: Valter Roberto Silvério, 2ª ed. rev., Brasília: UNESCO/MEC/UFScar, p. 167-212, 2010,.
- HARTOG, François. **Crer em História**, trad. Camila Dias, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Coleção História e Historiografia).
- HARTOG, François. **Os Antigos, o Passado e o Presente**. Organizado por José Otávio Guimarães, trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu José Otávio Guimarães, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: Presentismo Experiências do tempo**, 1ª edição, 2.reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção História e Historiografia).
- HARTOG, François. **Tempo e História: Como Escrever a História da França Hoje?** Revista de História Social, Campinas - SP, nº3, p. 127-154,1996.
- HERNANDEZ, H. G. Afinal, África é Patrimônio de Quem? In: PAULA, Simoni Mendes; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs). **Nossa África: Ensino e Pesquisa**. e-book, São Leopoldo: Oikos, , p. 31-40, 2016.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**, São Paulo: selo Negro, 2005
- HEYMANN, Luciana, ALBERTI, Verena. Acervos de História Oral: Um patrimônio silencioso? In: BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade (orgs.) **História Oral e Patrimônio Cultural: Potencialidades e transformações**, São Paulo: Letra e Voz, p. 11-29, 2018,.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: O breve século XX: 1914-1991**, trad. Marcos Santarrita, rev. téc. Maria Célia Paoli, São Paulo (Brasil): Companhia das Letras, 1995.
- ÍCOLAS. **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa** [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/%C3%ADncolas>, acessado em 23 de dezembro de 2021.

- INVERNO, Liliana. Contato linguístico em Angola: retrospectiva e perspectivas para uma política linguística. In: PINTO, Paulo Feytor; MELO-PFEIFER, Sílvia (coord). **Políticas Linguísticas em Português**, Lisboa: Lidel, p. 82-105, 2018.
- IPHAN. **Patrimônio Cultural Imaterial da humanidade**, disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/71>, Acessado em 15 de julho de 2018. (s/d)
- IPHAN. **Programa de Especialização em Patrimônio**: artigos (turma 2007), organização de Beatriz Adams Landau, Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.
- JAHN, Janheinz. **Muntu**: las cultura de la negritud, Trad. Daniel Romero, Madrid, 1970, p.113-122, Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/ntu_filosofia-africana_-jahn.pdf, acessado em 5 de agosto de 2021.
- JARDIM, José Maria. A Invenção da Memória nos Arquivos Públicos. **Ciência da Informação** - v. 25, número 2, p. 1-13, 1995. Disponível em: http://www.brapci.inf.br/repositorio/2010/03/pdf_cfb64eeaa1_0008801.pdf, Acesso: 08/dezembro/2017.
- JOHN, Naiana Maura. O entorno da Igreja Nossa Senhora da conceição de Viamão. In: **Programa de Especialização em Patrimônio**: artigos (turma 2007), organização de Beatriz Adams Landau, Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, p.155-179, 2015
- JORGE, Manuel. **Para Compreender Angola**: da política à economia. 1 ed., Lisboa (Portugal): Publicações Dom Quixote, 1998. ISBN: 972-20-1479-X.
- JÚNIOR, Miguel. **Análise da História Geral das Guerras angolanas (1575-1680) de António Oliveira de Cadornega**, 1ª ed., Luanda: Mayamba editora e Instituto do Pensamento, 2011.
- KARPINSKI, Cezar. Patrimônio natural, documentação e pesquisa, in: **Transinformação**, Campinas, v.30, n.3, p. 314-323, set./dez., 2018, <http://dx.doi.org/10.1590/2318-08892018000300004>, disponível em: <https://www.scielo.br/j/tinf/a/g9FCYpfXpDFthydvWCY5qMb/?format=pdf&lang=pt>, acessado em 14 de março de 2022.
- KARPINSKI, Cezar. Patrimônio natural, documentação e pesquisa, in: **Transinformação**, Campinas, v.30, n.3, p. 314-323, set./dez., 2018, <http://dx.doi.org/10.1590/2318-08892018000300004>, disponível em: <https://www.scielo.br/j/tinf/a/g9FCYpfXpDFthydvWCY5qMb/?format=pdf&lang=pt>, acessado em 14 de março de 2022.
- KULEMEYER, Jorge. Cambios en el concepto de patrimonio de la mano de las actuales modalidades de los procesos de patrimonialización, In: CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de; KULEMEYER, Jorge Alberto (comp.), **O Lado Perverso do Patrimônio Cultural (El Lado Perverso del Patrimonio Cultural)**, ISBN: 9788582384039; E-book 9788582384046, Edição: 1, p. 17-25, 2018.
- KUNZIKA, Emanuel. **Dicionário de Provérbios kikongo**: traduzidos e explicados em português, francês e inglês, Luanda: Editorial Nzila, 2008.
- LARA, Sílvia Hunold. **Fragments Setecentistas**: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa, São Paulo: Companhia das Letras, 2007

- LEAL, Bruno. Estudo propõe novo olhar para as capitanias hereditárias, in: **Café história**, 7 de julho de 2021, disponível em: https://www.cafehistoria.com.br/estudo-propoe-novo-olhar-para-as-capitanias-hereditarias/?fbclid=IwAR1_44taSin4bvrAfgmojK6LqKOEEdG_sCAv4sLY_nn2_QY2v9tIPmWSXR6c, acessado em 26 de dezembro de 2021.
- LEANDRO, Jesuína Flores de Jesus. **Marketing das Cidades: Proposta De Modelo de Felicidade validado para o Soyo**, dissertação (mestrado em gestão de empresas) - Departamento de Ciências Económicas e Empresariais, Lisboa (Portugal): Universidade Autónoma de Lisboa Luís de Camões, janeiro de 2020
- LEITE, Rogerio Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo , v. 17, n. 49, p. 115-134, June 2002. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-690920020002000008&lng=en&nrm=iso. Acesso: 15/julho/2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200008>.
- LIENHARD, Martin. **O Mar e o Mato: Histórias da escravidão**, pref. de Emmanuel Dongala, Lunada (Angola): editorial Kilombelombe, 2005.
- LONGO, Isis Sousa. Permanências de estereótipos étnico-raciais nos discursos e imagens de livros didáticos, **Odeere: Revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB**. ISSN 2525-4715. DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i3.1580>, Ano 2, número 3, volume 3, p. 251-277, Janeiro – Junho de 2017. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1580/1363>, acesso 11/Jul/2018.
- LOPES, Gustavo Acioli; CANDIDO, Mariana P., Reflexões sobre uma carreira dedicada ao passado angolano. Entrevista com a historiadora Beatrix Heintze, in: **Tempo (Niterói, online)**, v. 22, n. 39, p.196-215, DOI: 10.20509/TEM-1980-542X2016v223911, jan-abr., 2016, Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/9cx949FrNNg5WVWLW68vtFF/?lang=pt&format=pdf>, acessado em 06 de dezembro de 2021.
- LUÍS, João Baptista Gime. **Comércio e poder nos territórios do kongo, kakongo, ngoyo e loango: da escravatura ao Marfim (1796-1825)**, Beau Bassim, Mauritius: Novas edições acadêmicas, 2021
- MACEDO, Jorge. **A Dimensão Africana da Cultura Angolana**. Coleção Estudos & Documentos, Luanda (Angola): Ministério da Cultura de Angola (Instituto Nacional das Industrias Culturais - INIC), 2014.
- MACHEL, Samora. Posse como Presidente da República Popular de Moçambique, (1975). In: ROCHA, Carlos R. (org). **Palavras de Independência da África: Nnamdi Azikiwe, Sekou Touré, Julius Nyerere e Samora Machel**, 2020, p. 5-6, disponível em: <https://insurreicaocgpp.blogspot.com/>, acessado em 17 de junho de 2021.
- MALET, Régis. Do Estado-Nação ao Espaço-Mundo: as condições históricas da renovação da educação comparada. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 25, n. 89, p. 1301-1332, dez. 2004, <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-73302004000400011>. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302004000400011&lng=pt&nrm=iso, acessado em 14 jun. 2021.

- MANSO, Levy Visconde de Paiva. **História do Congo (Documentos, 1482-1772)**.. Lisboa (Portugal): Typographia da Academia, 1877.
- MARQUES, Alexandra. **Segredos da descolonização de Angola: toda verdade sobre o maior tabu da presença portuguesa em África**, (Portugal): Publicações Dom Quixote, 2013. ISBN: 978-972-20-5233-7.
- MARS, Kettly. Ressonâncias Ultra-atlânticas, In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy - Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola): INIC, p. 258-269, 2010
- MARTINS, Guilherme d'Oliveira. **Patrimônio Cultural - Realidade Viva**, Lisboa (Portugal): Fundação Manuel dos Santos, 2020.
- MARTINS, Maria do Rosário Antunes Rodrigues; TAVARES, Ana Cristina Pessoa. Singularidades museológicas de uma tábua com esculturas em diálogo: do alambamento ao casamento em Cabinda (Angola), **Anais do Museu Paulista**. v. 25. n.2. Mai.-Ago., p. 83-115 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v25n2/1982-0267-anaismp-25-02-00083.pdf>, Acesso 15. Junho de 2018.
- MASSANGA, Joaquim Paka. **Diversidade Cultural em Cabinda: Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi**, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação - Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da UFMG, Belo Horizonte, 2014.
- MATA, A.F. Padrão de S. Jorge, Ponta Padrão foz rio Zaire ou Congo, In: **Tropicalia**, 29 de maio de 2010, disponível em: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com.br/2010/05/o-padrao-s-jorge.html>, acessado em 21 de agosto de 2016.
- MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. **Angola 61 - Guerra Colonial: Causas e Consequências**, Alfragide (Portugal): Texto Editores, 2011
- MATTOS E SILVA, João de. **Contribuição ao Estudo Região de Cabinda**, Memória apresentada, l'OR, S. S. G. L, Lisboa (Portugal): Typographia universal/Congresso Colonial Nacional, 1904, Reeditada pela Forgotten Books (September 17, 2018), ISBN-10: 02260793655, ISBN-13: 978-0260793652
- MÁXIMO, Bruno Pastre. **Um lugar entre dois mundos: paisagens de Mbanza Kongo**, (Dissertação) Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016.
- MAZRUI, A. A. (ed.). **História Geral da África VII: África desde 1935**, Coord. Geral da edição e atualização: Valter Roberto Silvério, Brasília: UNESCO/MEC/UFSscar, 2010
- MBEMBE, Achille. **A Crítica da Razão Negra**, Trad. Sebastião Nascimento, Instituto Francês do Brasil, n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África Descolonizada**, trad.: Narrativa Traçada, Luanda (Angola): Edições Mulemba/Edições Pedagogo, 2014.
- MELO, Aldina da Silva. **Políticas Culturais na África do Sul: A patrimonialização da Zulu Dance em Kwazulu-Natal**, in ANPUH-Brasil – 30º Simpósio Nacional de História, Recife (Pernambuco), p.1-18, 2010, , disponível em:

https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565317016_ARQUIVO_ArtigoFinalSTAfricaContemporanea-AldinaMelo.pdf, acessado em 06 de janeiro de 2022

- MILANDO, João, **Desenvolvimento e Resiliência Social em África: Dinâmicas Rurais de Cabinda-Angola**, 1ed., Luanda (Angola): Mayamba editora/Imprensa Nacional, 2013.
- MOERBECK, Guilherme. História Antiga no ensino fundamental: um estudo sobre os mitos gregos antigos e a consciência histórica, In: **Revista História Hoje**, v. 7, n. 13, p. 225-247 – 2018, disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/issue/view/13/showToc>, acessado em 27 de novembro de 2018
- MORAES, Patrícia Regina de *et al.* **As Teorias de Representação social**. Disponível: http://unifia.edu.br/revista_eletronica/revistas/direito_foco/artigos/ano2013/teoria_representacoes.pdf, acesso 02/fevereiro/2018).
- MORTARI, Claudia. O equilíbrio das histórias: reflexões em torno de experiências de ensino e pesquisa em História das Áfricas. In: PAULA, Simoni Mendes; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs), **Nossa África: Ensino e Pesquisa**. e-book, São Leopoldo: Oikos, , p. 41-53,2016.
- MPLA. **Sobre o desenvolvimento Social e a Elevação do Nível de vida do Povo** (Tese). Luanda (Angola), 1985.
- NASCIMENTO, Tânia Tomázia do. Patrimônio cultural: Conceituações e questionamentos, in: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomásia do. **Patrimônio cultural, territórios e identidades**, Florianópolis,SC: Atilênde, 2012, p. 105-115
- NASCIMENTO, Washington. **Jogo nas sombras realidades misturadas, estratégias de subjetivação e luta anticolonial em Angola (1901-1961)**, Vitória da Conquista: Edições UESB, 2020.
- NGALASSO, Mwatha Musanji. **Eu vim dizer-vos... Anatomia de um discurso neocolonial em linguagem elástico**. In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy - Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola), p. 271-309, 2010
- NIANE, Djibril Tamsir. O homem negro culpabilizado, In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy - Contra o discurso de Dakar**. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola), p. 325-348, 2010
- NOACK, Juliane. Reflexões sobre o acesso empírico da teoria de identidade de Erik Erikson, **Revistas.ufpr: Interação em Psicologia**, p. 135-146, 2007, Disponível: <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/viewFile/6543/6781>.
- NOVA, Vera Casa. Cascas sobre o papel: memória do dilaceramento, In: **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, n.2, v. 24, p. 65-75, maio-ago, 2014, disponível: https://www.researchgate.net/publication/287730142_Cascas_sobre_o_papel_memoira_do_dilaceramento, acessado em 23 de abril de 2021.

- NOVAIS REIS, Maurício de; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas, in: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 202, p. 01-11, março/2018, mensal, ano XVII - ISBN 1519.6186, disponível: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070/21945?fbclid=IwAR1obcugwz5xAG565qVIRnuKJiO9lyCsMQsaZQNdnigCJuVgYzAqH8iBB9k>, acessado em 16 de dezembro de 2020.
- NSIANGENGO, Pedro. **Currículo de História no ensino básico angolano** - influências, divergências e problemas atuais, Dissertação para a obtenção do grau de mestre em Análise Social e Administração da Educação, especialidade de Administração da Educação, apresentada na Universidade de Aveiro, 1997)
- O APOSTOLADO, disponível em: <http://apostoladoangola.com/missao-recebe-visita-pastoral/>, acessado em 26 de novembro de 2021
- OBENGA, Théophile. Africanismos Eurocentristas: Fonte principal dos Males em África, In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy** - Contra o discurso de Dakar. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola): INIC, p. 349-372, 2010.
- OHIRA, Maria L. B. et al. Arquivos Públicos Estaduais Do Brasil: Avaliação Das Funções - Conteúdo Dos Sites”, **Rev. ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina**, v.10, n.1, p. 50- 75 , jan./dez., 2005. Disponível em: http://www.brapci.inf.br/repositorio/2010/06/pdf_a259d3d4f2_0011163.pdf, acessado em 07 de agosto de 2019.
- OOSTERBEEK, Luiz. Arqueologias atravessando o atlântico. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomásia do. **Patrimônio cultural, territórios e identidades**, Florianópolis,SC: Atilênde, , p. 143-152, 2012
- ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das Massas**, trad. de Filipe Denardi, Campinas, SP: Vide Editorial, 2016
- PACHECO, Fernando. Por África e para os africanos, In: **África Sub-sahariana, meio século depois**. CEA, Centro de Estudos Africanos. Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais, Luanda: CIS , p. 99-118, maio de 2011
- PAOLI, Maria Célia. Memória, História e Cidadania: O Direito ao Passado. In. HARTOG, François. **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, p. 25-28, 1992. Disponível em: <http://gpaf.info/dtd/ArqPerm/MCPaoli.pdf>.
- PAREDES, M. de M. Da desconstrução dos Estereótipos às Peculiaridades da Construção nacional nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). In: PAULA, Simoni Mendes; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (orgs), **Nossa África: Ensino e Pesquisa**. e-book, São Leopoldo: Oikos, p. 54-6, 2016
- PARKER, John; RATHBONE, Richard. **História de África: Uma Breve introdução**. Trad. Inês Guerreiro, Lisboa (Portugal): Quimera Editores,. ISBN: 978-972-589-252, 2016
- PAULO, Heloisa. O assalto do Santa Maria e o desmoronar do regime salazarista em Portugal, dossiê, in: **História Revista**, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 53-80, jan./jun. 2011, DOI: 10.5216/hr.v16i1.14704, Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/14704/11050>, acessado em 23 de outubro de 2021

- PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio Cultural: Consciência e Preservação**, São Paulo: Brasiliense, 2009.
- PÉREZ, Carmen Lúcia Vidal. Patrimônio e Memória, In: MEC-Secretaria da Educação à Distância (Brasil), **Salto para o Futuro: A Cidade Como Espaço Educativo**, Ano XVIII, boletim 03- abril, (ISBN1982-0283), , p.15-26, 2008.
- PINTO, Alberto Oliveira. **Angola e as Retóricas Coloniais**, 1 ed., Luanda (Angola): Chá de Caxinde, 2012
- PINTO, Alberto Oliveira. **Cabinda e as Construções da sua História (1783-1887)**, 1 ed., Luanda (Angola): Chá de Caxinde/Dinalivros, 2006
- PINTO, Alberto Oliveira. **História de Angola: da pré-história ao início do século XXI**, 1 ed., Lisboa (Portugal): Mercado de Letras Editores, 2015.
- PINTO, João Alberto da Costa. O Sequestro do Santa Maria - resenhas e críticas, **Revista UFG**, Ano XIII n. 12, p. 205-209, Julho 2012
- PINTO, João Paulo Henrique. **A Identidade Nacional Angolana - definição, construção e usos políticos**. Apresentado ao programa de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de mestre em História, Niterói, 2016.
- PINTO, Paulo Feytor; MELO-PFEIFER, Sílvia (Coord). **Políticas Linguísticas em Português**, Lisboa (Portugal): Lidel, 2018
- PORTELLI, Alessandro. **História Oral como Arte da Escuta**. Tradução Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- PORTO, Walter. Quem é Saidiya Hartman, que revoluciona a história que se conta da escravidão, in: **Folha de São Paulo**, 16:34,22 de outubro de 2021, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/10/quem-e-saidiya-hartman-que-revoluciona-a-historia-que-se-conta-da-escravidao.shtml>, acessado em 22 de outubro de 2021
- PORTUGAL, Boletim Oficial das Colónias de. A Homenagem aos pioneiros da Civilização, in: AVEIRO, Universidade de. Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, **Memórias d'África e d'Oriente**, 1963, disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>, acessado em 07 de agosto de 2019.
- PORTUGAL, Secretaria de Estado da Cultura do Governo. Gabinete de Estratégia, Planeamento e Avaliação Culturais, **Património e Território** (Relatório Final), - João Pedro Bernardes; Luís Filipe Oliveira; Ricardo Moreira, Universidade de Algarve, 2014
- PORTUGAL. Blogue. **Angola Portuguesa através dos Séculos**, disponível em: <https://angolaportuguesaatravesdosseculos.blogspot.com/2019/07/nos-caminhos-da-historia-1.html>, acessado em 17 de dezembro de 2021.
- PORTUGAL. Livros Ultramar (Blogue). **Guerra Colonial**. Disponível em: <http://livrosultramarguerracolonial.blogspot.com/2017/02/ultramar-livro-historia-de-angola-1482.html>, acessado em 28 de novembro de 2021
- PRATS, L. O conceito de patrimônio cultural, in: **Cadernos de antropologia social**, n. 11, 11, p. 115-135, 2000, disponível em: <https://doi.org/10.34096/cas.i11.4709>, acessado em 17 de setembro de 2019.

- PRINCE, Richard. Um grande Negócio, trad. Rodrigo Elias. in: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, RJ: Biblioteca Nacional, Ano 10, n. 108, p. 23-25, setembro de 2014,
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil, **Tempo Social**, Rev. Social, USP, S. Paulo, 1(1): 29-46, 1.sem. 1989
- RAHARIMANANA, O Silêncio Francês In: GASSAMA, Makhily (dir.). **A África Responde a Sarkozy** - Contra o discurso de Dakar. Trad. Idalina Morgado, rev. Sara Travassos, Instituto Nacional das Industrias Culturais (INIC), Luanda (Angola): INIC, p. 373-387, 2010
- RAMOS, Mauro (prod. e loc.). O Massacre da Baixa de Cassange, in: **Brasil de Fato**, 2017, disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/01/02/hoje-na-historia-or-massacre-da-baixa-de-cassange-em-angola>, _ acessado em 19 de 2021.
- REPÚBLICA PORTUGUESA. **Divisão Administrativa de Angola (província de Angola)**. Portaria nº- 18 137, de 13 de dezembro de 1971, suplemento ao boletim oficial nº- 290, Luanda (Angola), 1971.
- RESTAURAÇÃO. **Michaelis**: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa [Online], disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=ney4A>, acessado em 13 de outubro de 2019.
- RIBEIRO, Alexandre Vieira. Tradição do Açoite in: **Revista de História da Biblioteca Nacional**, RJ: Biblioteca Nacional, Ano 10, n. 108, p. 26-30, setembro de 2014,.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Tarrativa**, Tomo III, trad. Roberto Leal Ferreira, Campinas (S.P): Papyrus, 1997.
- RUSSEN, Jorn. **A Reconstrução do Passando**. Teoria de História II, trad. Asta-Rose Alcaide, Fundação Universidade de Brasília, Brasília: Editora UnB, 2007.
- RUSSEN, Jorn. **História Viva**. Teoria de História III: Formas e funções do conhecimento, trad. Estevão de Rezende Martins, Fundação Universidade de Brasília, Brasília: Editora UnB, 2007b.
- SALAZAR, Oliveira. Documentos: 4 de fevereiro de 1961. Disponível em: https://oliveirasalazar.org/download/documentos/4%20DE%20FEVEREIRO%20DE%201961_B5C2524F-4ABB-4D82-916F-BFBD45E3348F.pdf, acessado em 19 de outubro de 2021.
- SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca in: **Como pensam as imagens**, 1 ed., Campinas: Unicamp, 2012.
- SAPEDE, Thiago Clemêncio. Negociar como dantes: católicos e protestantes no trato de escravizados no reino do Congo do século XVIII. 1752-1800, in: **História e Economia**: Revista Interdisciplinar, ISBN 1808-5318, ISBN-e 2596-0121, v. 12, n. 1, p. 15-36, 2014
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de Linguística Geral**. Org. Charles Bally e Albert Sechehave, com a colaboração de Albert Riedlinger, Prefácio à edição brasileira: Issac Nicolau Salum, São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

- SAVIMBI, Jonas. Uma vida por Angola e pelos angolanos, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZCz-CoCgjw>, acessado em 14 de junho de 2021.
- SAVIMBI, Jonas. Uma vida por Angola e pelos angolanos, PLODK Produções, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZCz-CoCgjw>, acessado em 14 de junho de 2021.
- SCHWARTZ, Joan M. **Special Section on Archives: Space and Power** “Having New Eyes”: Spaces of Archives, Landscapes of Power, 2006.
- SCIFONI, Simone. Conhecer para preservar: uma ideia fora do tempo, **Rev. CPC**, São Paulo, n.27 especial, p.14-31, jan./jul. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i27espp14-31>
- SCIFONI, Simone. Os Diferentes Significados do Patrimônio Natural, in: **Diálogos** - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 10, núm. 3, 2006, pp. 55-78, Maringá, Brasil: Universidade Estadual de Maringá, disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3055/305526866004.pdf>, acessado em 28 de março de 2022.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis. Vozes, 2000.
- SILVÉRIO, Walter Rogério (Ed.). **Síntese da Coleção História Geral de África** - séculos XVI ao século XX. UNESCO - UNESCO no Brasil, Ministério da Educação, Universidade Federal de São Carlos (UFScar), 2013.
- SIQUEIRA, Lucília Santos; SIMÃO, Thainá. O patrimônio cultural nos livros didáticos de História. **Revista de História** (Coleção História, sociedade & cidadania), UFBA, v. 9, p. 1-19, 2021
- SOUSA, Fonseca. **Etnografia de Angola** - entre a Pesquisa e o Desenvolvimento de Políticas Culturais, 1ª edição, Luanda: Mayamba editora, 2012.
- SOUZA, Fábio Feltrin de; MORTARI, Cláudia (orgs). **Histórias africanas e afrobrasileiras: ensino, questões e perspectivas**, Tubarão, SC: Copiart; Erechim, RS: UFFS, 2016.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar, **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, n. 2, p. 1-17, 2001, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000200005&script=sci_arttext/ <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2001000200005>, acessado em 18 de agosto de 2015.
- SOYO. Wikipedia., Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Soyo>, acesso em 19 de agosto de 2015.
- STOLER, Ann Laura, **Along the archival grain; Epistemic anxieties and colonial common sense**, Princeton: Princeton University Press, 2009
- SUPERINTENDÊNCIA DE DOCUMENTAÇÃO ARQUIVOS. disponível em: <http://arquivos.uff.br/glossario-de-terminologia-arquivistica/>, acessado em 15 de outubro de 2019.
- TATI, Raul. **Incidências da Guerra Fria na Política Externa de Angola (1975-1992)**, Tese de Doutorado, Lisboa (Portugal), Universidade Católica Portuguesa, Junho de 2018.

- TAYLOR, Diana. **O arquivo e o reportório: Performance e a memória cultural nas Américas**, trad. Eliana Lourenço de Lima Reis, Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2013.
- TCHIWEKA. **Associação Tchiweka de Documentação (ATD)**, disponível em: <https://www.tchiweka.org/>, acessado em 28 de novembro de 2021 (s/d)
- TORRES, Adelino. Crise ou renascimento em África? In: **África Sub-sahariana, meio século depois** CEA, Centro de Estudos Africanos. Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais, Luanda: CIS, p. 7-25, maio de 2011
- TROITIÑO VINUESA, Miguel Angel. El Turismo en las ciudades Históricas. In: **Polígonos - Revista de Geografía**, Universidad de León, n.5, p. 49-65, 1995, disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/poligonos/article/view/1131/930>, acessado em 17 de janeiro de 2022
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing The Past: Power and the Production of History**, Boston (USA): Beacon Press, 1995.
- UNESCO, **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**, 2001
- UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**, disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000133369_por, acessado em 14 de março de 2022.
- UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**, Paris, 17 de outubro de 2003, Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.
- UNESCO. **Convention Concerning The Protection Of The World Cultural And Natural Heritage**, World Heritage Committee: Extended forty-fourth session, Fuzhou (China) / Online meeting, 16 - 31 July 2021, disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379162?21=null&queryId=N-EXPLORE-09b422ee-2883-4fc7-836e-56761a63c49e>, acessado em 28 de novembro de 2021.
- UNESCO. **Convention Concernant La Protection Du Patrimoine Culturel Et Naturel Mondial**, COMITÉ DU PATRIMOINE MONDIAL, Quarante-quatrième session élargie, Fuzhou (Chine) / Réunion en ligne 16-31 juillet 2021, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379162_fre?3=null&queryId=N-EXPLORE-770443fd-8f38-4416-98b8-394067366448, acessado em 28 de novembro de 2021.
- UNESCO. **Patrimônio Mundial no Brasil**, Disponível em: <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>, acessado em 15 de novembro de 2019. <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/world-heritage-brazil>,
- VARINE, Hugues de. Patrimônio e educação popular. In: LEITE, Pedro Pereira. **Museologia Social e Educação Popular Patrimonial**, Lisboa: Marca D'Água, p. 38-4, 2017
- VELHO, Gilberto. Patrimônio negociação e conflito in: **Mana: Estudos de Antropologia Social**. v. 12, n.1, p. 237-248. 2006.

- VENTURA, Renata. **A Atuação dos Arquivos Públicos Estaduais do Brasil nas Atividades de Representação da Informação para Atendimento da Lei de Acesso À Informação**, (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/186801/PCIN0175-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>, acessado em 07 de agosto de 2019.
- VIEIRA, Laurindo. **Angola: A Dimensão Ideológica da Educação**, Luanda (Angola): editorial Nzila, 2007.
- VIEIRA, Natália Miranda. Autenticidade x exploração imagética do patrimônio cultural. In: **Ilha Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Florianópolis, SC, Brasil, v. 8, n. 1, 2, p. 275-294, 2006.
- VIEIRA, Nívea Muniz. Nos Trilhos do Patrimônio: Estrada de Ferro Vitória a Minas e seu processo de Identificação. In: **Programa de Especialização em Patrimônio: artigos (turma 2007)**, Beatriz Adams Landau (org), Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, p. 201-233, 2015.
- VISTOCADECIMA. Blog. Disponível em: <http://vistocadecima.blogspot.com/2010/06/soyo-um-pouco-de-historia.html>, acessado em 26 de novembro de 2021
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Dinâmicas Históricas de um Porto Centroafricano: Ambriz e o Baixo Congo nos Finais do Tráfico Atlântico de Escravos (1840 - 1870). **Rev. Hist.** (São Paulo), São Paulo , n. 172, p. 163-195, June 2015 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003483092015000100163&lng=en&nrm=iso. Acesso: 27/setembro/2017. Epub Mar 06, 2015. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.89698>.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis. Vozes, p. 73-102, 2000.
- ZACHI, Marina Sallovtz. O valor em perspectiva: o caso do não tombamento da capela de Ivaporunduva. In: **Programa de Especialização em Patrimônio: artigos (turma 2007)**, Beatriz Adams Landau (org), Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, , p. 109-13, 2015.
- ZENICOLA, Denise Mancebo. **Performance e Ritual: a dança das Iabas no Xirê**, 1 ed., Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014.
- ZINGA, Miguel Raul Mazissa. **Formas de Representação da Cultura Tradicional de Cabinda em Processos Educacionais Das Bakama**, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação - Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, BELO HORIZONTE, 2015. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-AA2GL2/tese_zinga..._pdf.pdf?sequence=1

GLOSSÁRIO

Entendemos ser necessário proporcionar este glossário a fim de ajudar nossos leitores na familiarização de possíveis termos estranhos ao seu léxico, pois em muitas ocasiões não tivemos em atenção a devida nota explicativa, no intuito de “não sobrecarregar o texto com lexicológicos” (LIENHARD, 2005, p. 23). Os termos em línguas locais africanas estão em diferentes grafias ou, dependendo das normas em vigor, outras podem ter escapado ao nosso crivo, mas atenção foi dada, principalmente aqueles das línguas Kikongo (kissolongu) e/ou kimbundu.

Muitos desses termos foram extraídos do glossário apresentado por Lienhard (2005, p. 147-158), com algumas correções e alterações quanto ao real sentido e significado por nossa familiaridade com as línguas locais.

Angola: Área de colonização portuguesa na África central. Seu nome provém do Kmb.

Banguì: Testemunha; kmb – *mbángui* (plural em *ji*); testemunha.

Bassolongu: Conjunto de naturais e originários do Soyo; (*N’solongo* - de onde derivou, também do aportuguesamento vulgar, o termo Mussorongu).

Ex: Manikongo (*Mani Kongo*; *Mueni Kongo/Mwene Kongo*) – Senhor do Kongo; Rei do Kongo.

Fwa: morrer (kk: *fwá/fuidi*) morrer/morto/morte.

Kalunga: Mar, oceano, país dos mortos; do kmb: (1) morte; (2) *ku’alunga*, residência dos mortos; (3) *mu’alunga*. o Oceano; (4) senhor (ver: LIENHARD, 2005, p. 150).

Kk: Kikongo.

Kinêngwa: linhagem matrilinear (Abranches, 1991, p. 61)

Kitata; linhagem patrilinear (Abranches, 1991, p. 61)

Kmb: Kimbundu.

Kongo di(a) Ntótíla/Kongo-dya-Ntótíla (kk): O Kongo do rei, o reino histórico do Kongo Kongo (Kongo). kk Ntótíla (pl. ban-), aquele que reúne as pessoas em torno de si, rico, rei (LIENHARD, 2005, p. 151).

Kongo: Refere-se aos Bakongo da África. Os verdadeiros ou supostos bakóngos da América e os descendentes deles recebem o nome de Kongos (LIENHARD, 2005, p. 151).

Kûlumbîmbi: quer dizer o que restou dos ancestrais (BATSÍKAMA & CAMPELO, 2011b, p. 166)

Lango (*nlángu*) (kk - *Nlángu* ou *m'lángu*): água, líquido.

Loanda (kmb- *luánda*): Embaixada, mensagem a um soberano; ou ainda o tributo pago por tradição ao rei do Ndongo por seu povo (HEINTZE apud LIENHARD, 2005, p. 151).

Màmbu (kk) -pl. de *diàmbu*): Negócio, palavra, processo, relato e/ou problema.

Mani (de *mwéné*, Kk): Senhor, título político no antigo reino do Kongo. Também, pode ser “a alma dos ancestrais” (KOUROUMA, 2009, p. 157).

Mbú (Kk): Mar.

Mènga (Kk): Sangue.

Mpági (Kk): Irmão, irmã, primo (ex.: *mpágui ame* - sufixo possessivo 1ª pessoa singular) - meu irmão, minha irmã;

Mpúngu: Supremo, todo-poderoso.

Mundele (Kk - *múndélé*): Branco, europeu.

Mùntú: (homem), que forma o plural *bàntú*; enquanto em kimbundu, *mútu* (homem) – que forma o plural *àtu*.

MuxiKongo: Habitante do reino do Kongo.

Ndoki: Suposto autor de um sortilégio nefasto, bruxo, feiticeiro. Na cultura Kongo *ndoki* é o feiticeiro por excelência.

Nfinda/Mfinda: Mato, floresta, morada dos espíritos mortos, bosque.

Nganga (Kk): Experto, mago, adivinho, médico, sacerdotes (ex.: *Nganga Zambi* – padre e/ou missionário católico)

Ngôla (pl. *ji-*), rei do Dongo [Ndongo]. Nome adotado ou assumido pelos angolanos nos limites traçados como um país independente.

Ngunga (kmb - *ngúnga* /pl. em *ji-*): Qualquer instrumento sonoro; kk *ngùngá*: campainha, sinete, seu som ou chamado.

Nkisi (*inquice*) (Kk fetiche, *Nganga*); talismã, feitiço, medicamento, ídolo de pau entre os cabindas. *Nkisi* (Kk): *mukisi*, pl. *mikisi*: Gênio da natureza, fetiche

Nkondo (kiKongo/kissologo); *Mbòndò*, plural: *ímbòndò* ou *jímbòndò*, é a *Adansonia digitata*, L. : O(s) imbondeiro(s).

Nongo (Kmb / pl. *ji-*): Sugestão, inspiração, conselho, lembrança, (Kk) (*nóngo*) dito picante, canto de zombaria por apólogo, copla irônica.

Nongonongo (kmb/Kk): Advinha, provérbios.

Ntótla (Kk): Aquele que reúne as pessoas em torno de si, rico, rei.

Nvúmbi: Cadáver.

N'zadi: Rio (ABRANCHES, 1991, p. 48)

Nzámbi-ya-Mpungu (N'Zambi a Mpungu Tulendu) (Kk): Deus Todo-Poderoso, Deus criador.

Nzíla/N'jila (Kk): Caminho, vereda, estrada, passagem.

Soba (kmb- sôba /pl. ji-): Nome genérico de representantes da autoridade gentílica em determinada região, como duques e grandes senhores; Ou como régulos, senhores absolutos de suas terras. Existem uns tantos sobas que têm outros sobas debaixo de seu mando.

Tâta (Kk): Pai, sacerdote, parente paterno, mestre, título de respeito.

Váta (kk /forma o pl. di-; ma-): Casa, casa, lugar de habitação de indivíduos de uma família.

Zambi (Kk): Deus, ser supremo.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Cartas de Apresentação e Termo de Consentimento

Carta de Apresentação e termo de Consentimento

Prezados/as e estimados/as,

Meu nome é Joaquim Paka Massanga, estudante de doutorado e estamos realizando um estudo sobre Identidades, Memórias e o patrimônio local, no programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob as orientações da professora Doutora Bernardete Ramos Flores, cujo tema: **PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: A Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) – (In)visibilidades, sentidos e significados historiográfico em Angola, 1975-2015**, cujo objetivo geral é: compreender os sentidos e os (res)significados atribuídos ao patrimônio histórico-cultural angolano, a partir da história da Ponta de padrão e do Porto de Mpinda enquanto lugares de memória e de construções identitárias no Angola pós-independência. Consideramos de extrema importância perceber e ouvir de nossos interlocutores as visões, entendimentos e percepções sobre a temática.

Garantimos desde já que os dados sobre a identificação não serão usados durante a elaboração da escrita da referida tese. A confidencialidade e anonimato sobre as respostas: realçamos que vossa participação e os depoimentos colectados serão sigilosos e os dados se manterão resguardados para fins e uso meramente acadêmico e científico.

Com isto, coloco-me a disposição para quaisquer questionamento e esclarecimentos que acharem pertinente e necessário.

Identificação

Nome: (Fictício ou próprio) Lawrence Zinga André Luis
 Naturalidade: Soyo
 Idade (pode colocar entre intervalos. Ex.: de 40 a 45 anos de idade): 40A
 Género: M Função social: Professor
 Residência actual: Nkundu Gwenguele

Eu Lawrence Zinga André Luis, estou ciente e considero as informações prestadas como idôneas e válidas, expressas de livre e são consciência pelo que autorizo o pesquisador para o seu uso ou sua utilização na escrita da tese e sua divulgação nos círculos científicos e académicos.

Soyo aos 08/04/2021 pelas 18h 30 min.

Contactos: 929637975/913178320 (WhatsApp)
 E-mail: jpakamassanga1@hotmail.com / j.pakamassanga@gmail.com
 Facebook: Joaquim Paka Massanga

Fonte: Arquivos do pesquisador, 2021.

APÊNDICE B – Guião produzido para as entrevistas

Guião de Entrevista

Prezados/as e estimados/as,

Meu nome é Joaquim Paka Massanga, estudante de doutorado e estamos realizando um estudo sobre Identidades, Memórias e o património local, no programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob as orientações da professora Doutora Maria Bernardete Ramos Flores, cujo tema: **PATRIMÔNIO CULTURAL, MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM DISPUTAS: A Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda (Soyo/Zaire) - (in)visibilidades, sentidos e significados historiográfico em Angola, 1975-2015**, cujo objetivo geral é: compreender os sentidos e os (res)significados atribuídos ao património histórico-cultural angolano, a partir da história da Ponta de padrão e do Porto de Mpinda enquanto lugares de memória e de construções identitárias no Angola pós-independência. Consideramos de extrema importância perceber e ouvir de nossos interlocutores as visões, entendimentos e percepções sobre a temática (e dos objetos definidos para o estudo).

Garantimos desde já que os dados sobre a identificação não serão usados durante a elaboração da escrita da referida tese. A confidencialidade e anonimato sobre as respostas: realçamos que vossa participação e os depoimentos colectados serão sigilosos e os dados se manterão resguardados para fins e uso meramente acadêmico e científico.

Com isto, coloco-me a disposição para quaisquer questionamento e esclarecimentos que acharem pertinente e necessário.

Questões:

- 1- Tem algum interesse em conhecer o património histórico cultural do Soyo?
Se sim, porque?
- 2- Sobre a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda, o que sabe sobre eles?
- 3- Achas que há uma valorização desses lugares históricos?
- 4- Qual é a sua ligação com esses lugares?
- 5- Com qual desses lugares históricos mais te identificas? Porque?
- 6- O que representam ou podem representar para si, a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda?

Contactos: 929637975/913178320 (WhatsApp)
Email: jpakamassanga1@hotmail.com / i.pakamassanga@gmail.com
Facebook: Joaquim Paka Massanga

APÊNDICE BA – Guião produzido para as entrevistas

7- Qual significado e importância têm a Ponta de Padrão e o Ponto do Mpinda para a História?

8- O Porto do Mpinda e a Ponta de Padrão podem ser consideradas como património para o povo do soyo?

9- O que se pode e deve fazer para se valorizar mais a Ponta de Padrão e o Porto do Mpinda?

Contactos: 929637975/913178320 (WhatsApp)
Email: jpakamassanga1@hotmail.com / i.pakamassanga@gmail.com
Facebook: Joaquim Paka Massanga

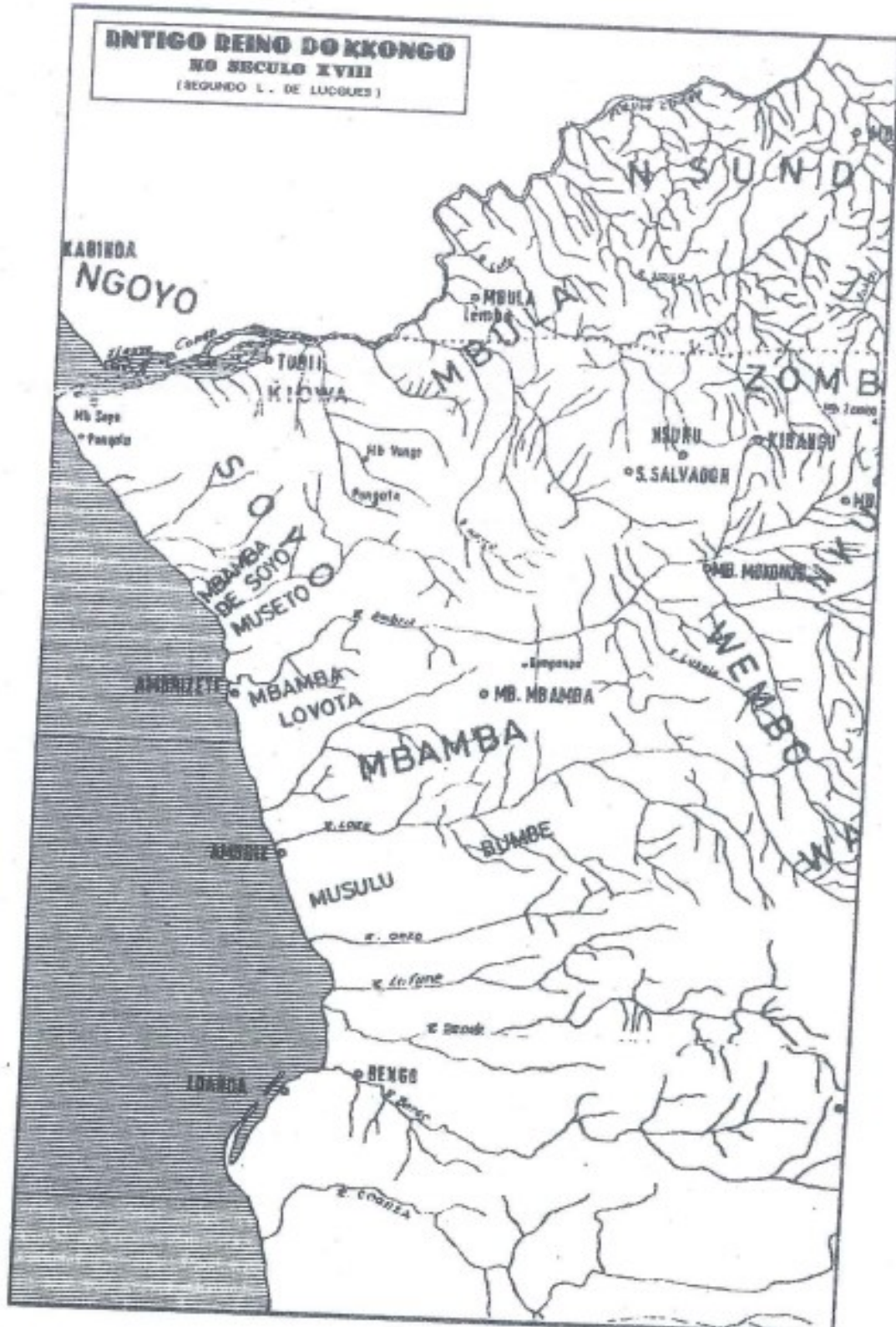
ANEXO(S)

ANEXO A – Mapa de Angola e Kongo no século XVII



Fonte: Gonçalves (2008, p. 16)

ANEXO AB – Mapa do Antigo Reino do Kongo (com realce a parcela pertencente a atual região da província do Zaire)



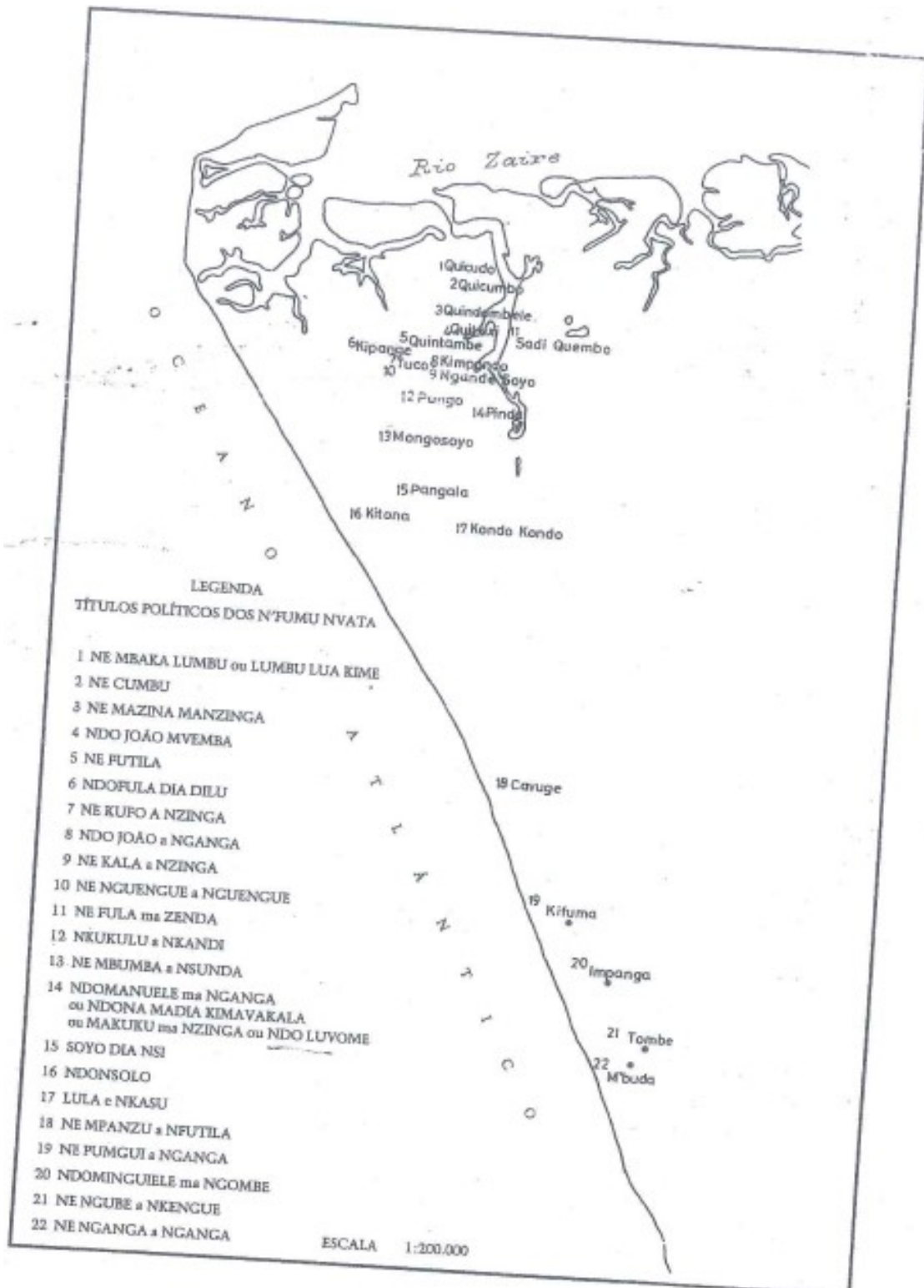
Fonte: Abranches (1991, p. 177)

ANEXO AC Mapa do Antigo Reino do Kongo e suas dependências



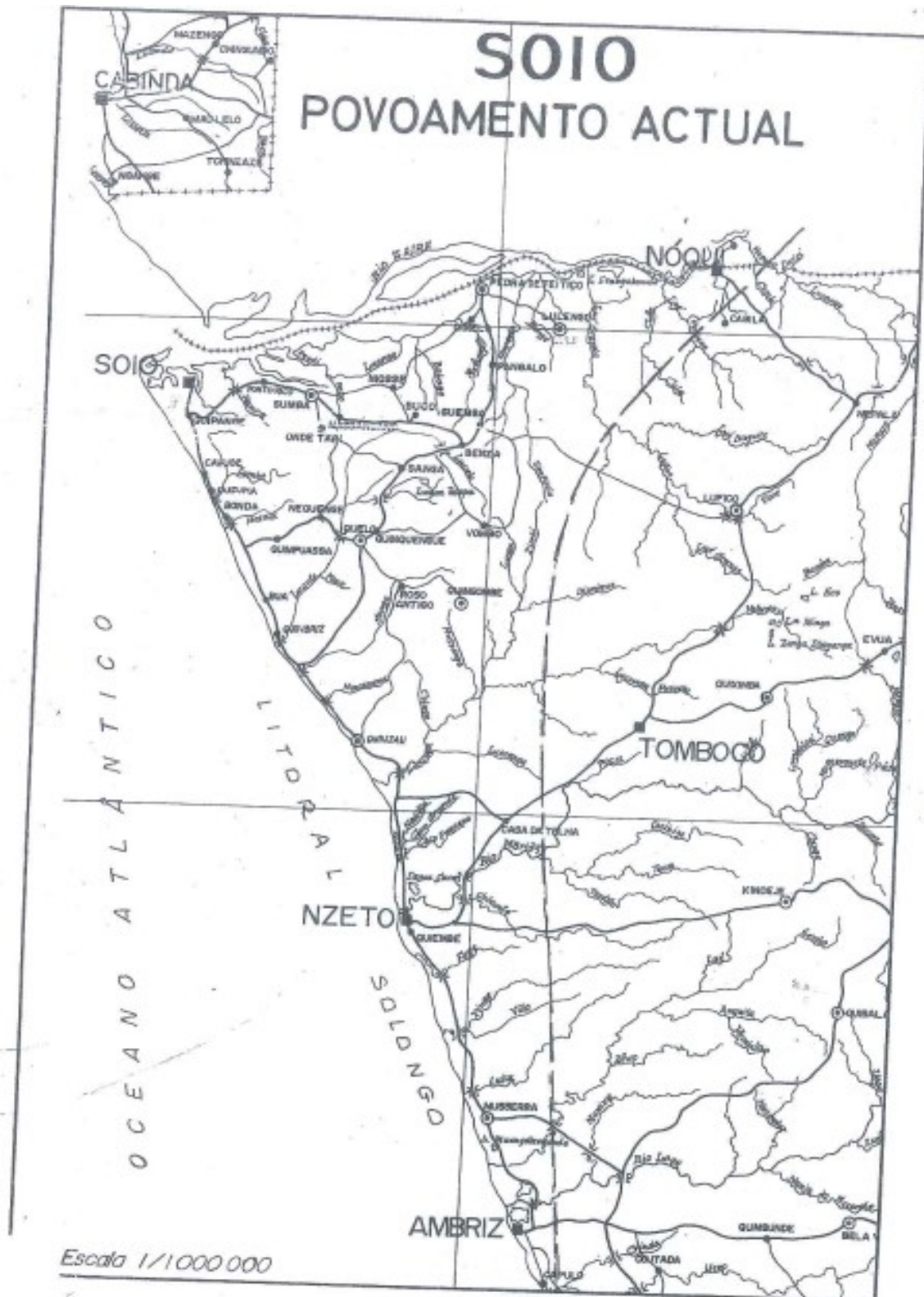
Fonte: Abranches (1991, p. 181)

ANEXO AD Mapas de povoados e chefaturas da região de Santo António do Zaire
(Município do Soyo)



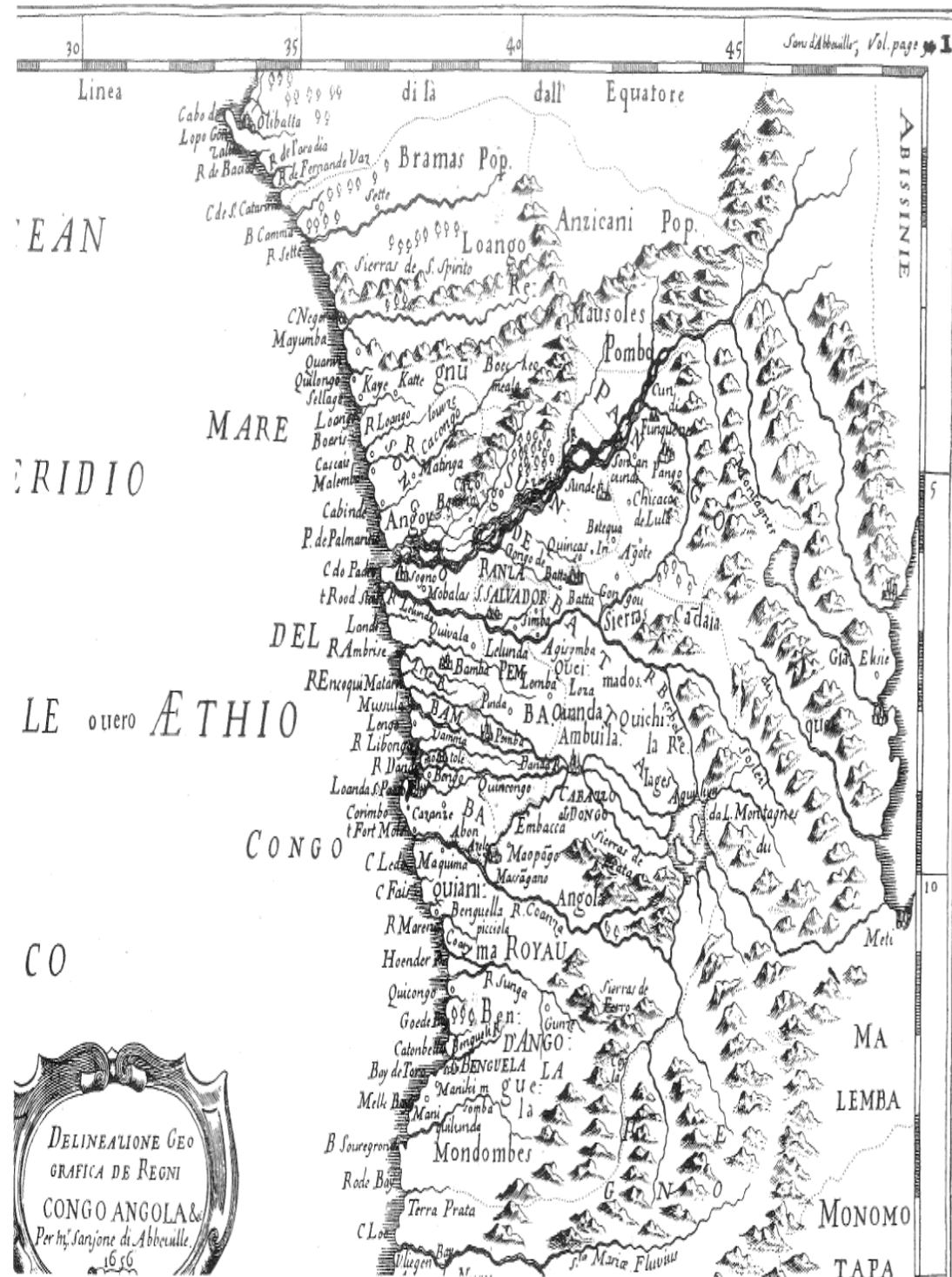
Fonte: Abranches (1991, p. 179)

ANEXO AE Mapas de povoados e chefaturas da região de Santo António do Zaire
(Município do Soyo) – Continuação



Fonte: Abranches (1991, p. 183)

ANEXO AF Mapa Ilustrativo da região dos Três Reinos (Kongo, Matamba e Angola/Ndongo)



Legenda: No primeiro plano apresentamos toda região que constituía o espaço do Reino do Kongo, Matamba e o de Angola (Ndongo), como figura na obra do missionário Padre Cavazzi de Montecúcolo, 1965.

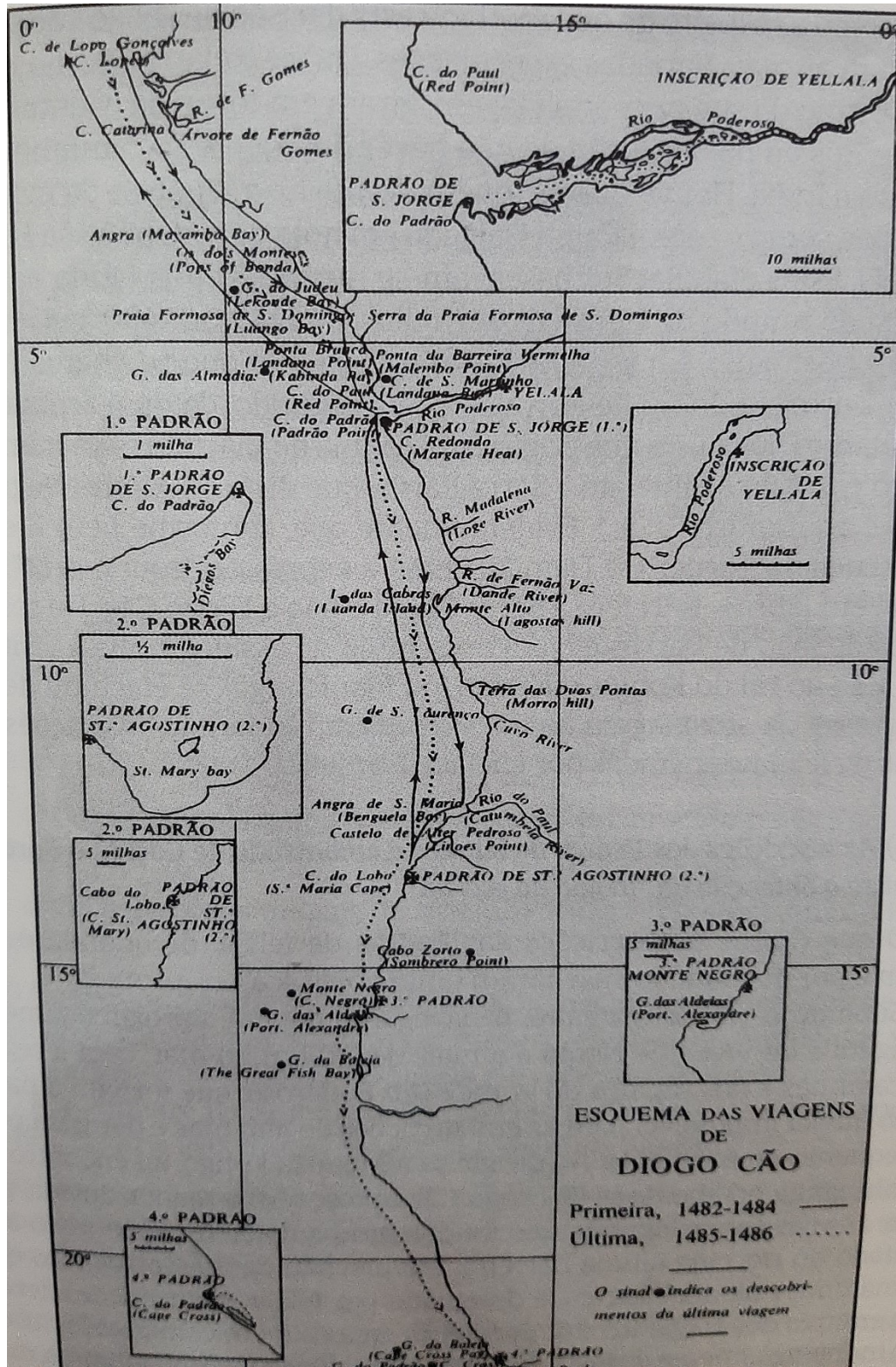
ANEXO AG Sinalização da área e dos objetos do estudo.



Fonte: CAVAZZI, 1965.

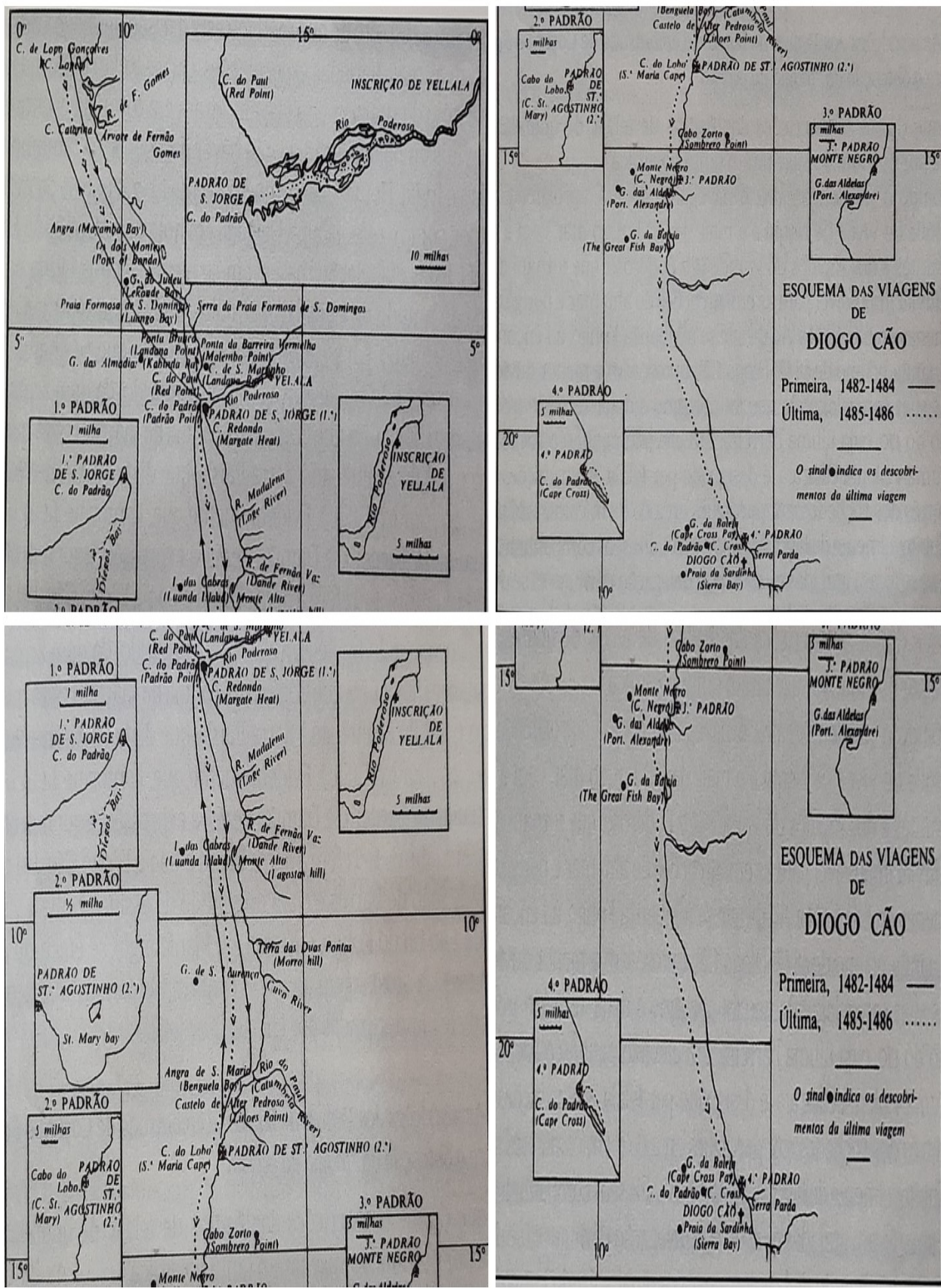
Legenda: Retirado de um recorte do mesmo mapa (Anexo AF) para apresentar de com uma maior visibilidade e sinalizar a região do Soyo onde se realizou parte da nossa pesquisa, e principalmente, onde se encontram os bens patrimoniais estudados.

ANEXO AH – Mapas de Roteiro das duas Viagens de Diogo Cão e os Padrões Fixados pelo Navegador Lusitano (1482-1483 e 1484-1486)



Fonte: PINTO (2015, p. 143)

ANEXO AI Roteiro das duas Viagens (Expandido)



Fonte: PINTO (2015, p. 143) (Montagem nossa)

ANEXO B Rota da Segunda viagem de Diogo Cão



Fonte: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com/2010/02/2-expedicao-de-diogo-cao-verdade-dos.html>, acessado em 12 de dezembro de 2021.

ANEXO BA Trajeto de navegabilidade do rio Zaire (destaque Ponta do Padrão e o Porto do mpinda)



Fonte: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com/2010/02/2-expedicao-de-diogo-cao-verdade-dos.html>, acessado em 12 de dezembro de 2021.

ANEXO C Fragmentos da descrição das relações estabelecidas em Diogo Cão e Kongueses (Solongos)



Fonte: Desconhecida (S/D, s/p)²⁴¹

²⁴¹ Várias são as imagens e elementos que nos foram fornecidos por colaboradores de nossa pesquisa cuja fonte também eles desconhecem, mas que por serem de extrema importância para a nossa análise os trouxemos nesta tese.

ANEXO C Narrativa sobre as viagens de Diogo Cão à Angola (1482-1483)

—PRIMEIRA VIAGEM DE DIOGO CÃO À ANGOLA
(1482-1483)

Temos na nossa frente a primeira *Década* de João de Barros, aberta no livro III e capítulo 3:

—E o primeiro descobridor, que levou este padrão, foi Diogo Cão, quando já pela Mina, como lugar onde se podia prover da alguma necessidade, e daí foi demandar o cabo de Lopo Gonçalves, que está um grau da banda do sul. Passado, o qual cabo e assim, o de Caterina, que foi a derradeira terra que se descobriu em tempo de el-rei dom Afonso V, chegou a um notável rio, na bôca do qual, da parte do sul, matou este Padrão, como quem tomava posse, por

DIOGO CÃO

35

párte de El-Rei, de tôda a costa que deixava atrás. Por causa do qual padrão, muito tempo foi nomeado este—*Rio-de-Padrão*, e ora lhe chamam *Rio-de-Congo*, por correr por um Reino assim chamado, posto que o seu próprio nome do rio entre os naturais é *Zaire*, mais notável e illustre por águas que por nome.—

Diogo Cão, quando empreendeu a sua primeira viagem, era cavaleiro da casa de el-rei dom João II e a sua frota, pelo menos, constava de três navios, onde trazia abundância de víveres e muitos artigos de comércio.

Trazia instruções não para navegar pelo pélago mas para vir descobrindo ao longo da terra, sabendo pouco e pouco o que nela havia e assim as suas réstas e conhecenças e cada provincia de que gente era, para verdadeiramente saberem o lugar em que estavam por onde podiam ser certos em terra que iam buscar, porque, de outra guisa, não podiam saber a região em que estavam. (*)

Descoberto assim o esteiro do rio *Zaire*, a seis graus e seis minutos de latitude sul, Diogo Cão ergue ali com tôda a solenidade religiosa e lusitana o seu primeiro padrão—*Padrão-de-Sam-Jorge*.(*)



El-Rei D. João II

ANEXO C Narrativa sobre as viagens de Diogo Cão [...] (Continuação)

Explorou o rio para o interior e estabeleceu relações de amizade com o régulo de Sôhno e com o potentado Nzinga-a-Culim do império indígena de Congo, à presença de quem mandou uma embaixada de emissários portugueses, como diremos nos §§ seis e nove. (?)

Prossegue Diogo Cão na descoberta da costa para o sul:

—Fundeou alguns dias, na foz do rio Loge, um pedaço ao norte da actual vila do Ambris, segundo consta nos apontamentos de Oliveira Martins.,

—A trinta e seis léguas, pouco mais ou menos, do rio Zaire ou

A PRIMEIRA VIAGEM DE DIOGO CÃO A ANGOLA(1482-1483)

36

DIOGO CÃO

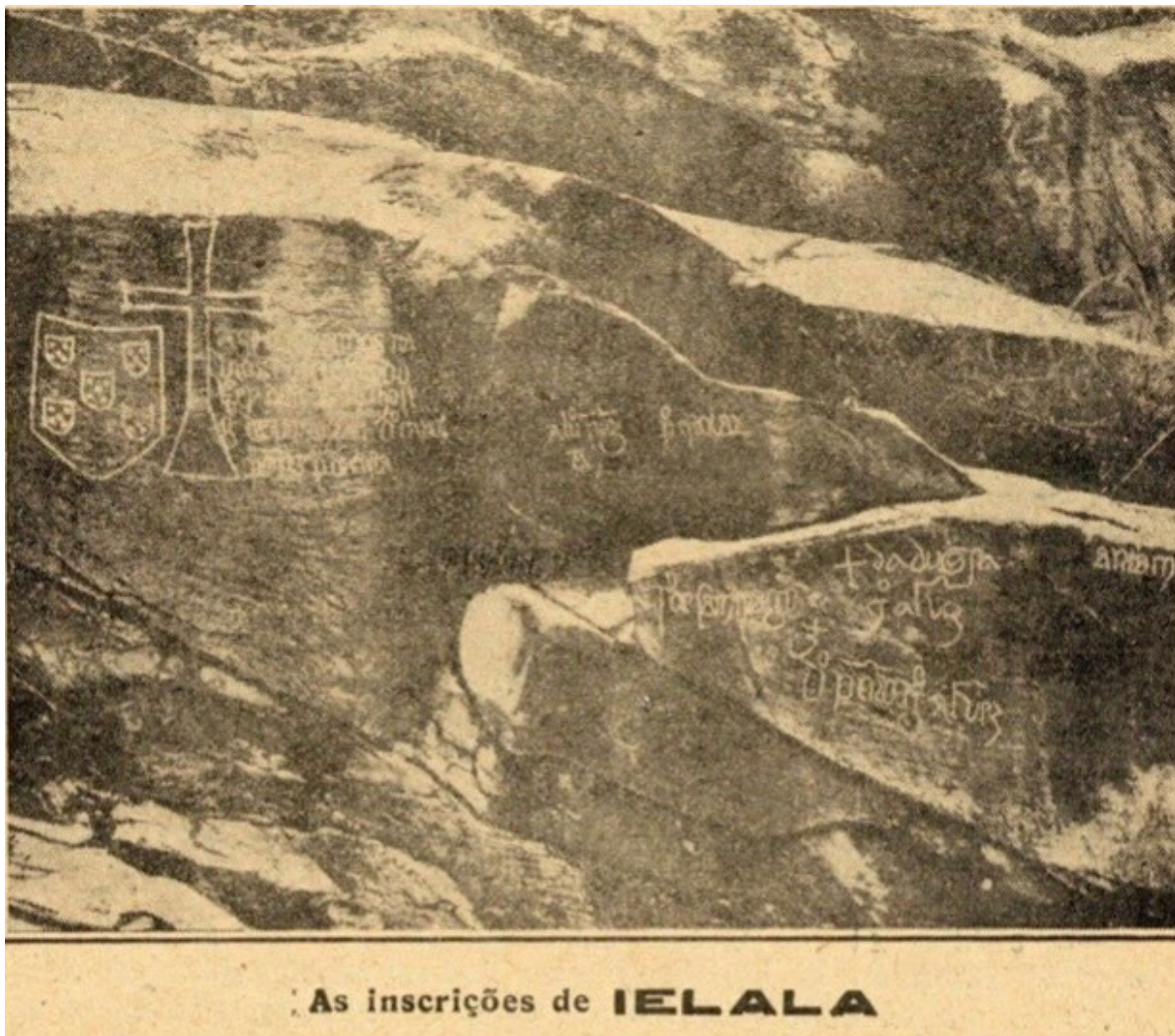
rio do Padrão, reconheceu Diogo Cão a enseada ou baía, que depois se chamou de Luanda, fez aguada na foz do rio Bengo e desembarcou nas ilhas da Moeda ou das Cabras (*Ilha-de-Luanda*) e de Casange (*San-João Baptista de Casanga*), separadas uma da outra pela chamada barra da Curimba, onde as águas se misturam

Aqui, a tripulação se abasteceu de caça de pêlo e de peixe fresco.

«Além do Rio-do-Padrão, ou Emzaze, de que atrás falamos, com 35 léguas de caminho, pouco mais ou menos, é achado um rio pequeno, que se chama rio de Mombengo e ali faz a terra uma enseada, que será pouco mais de uma légua, em rã da bõca da qual estão duas ilhas pequenas, baixas e rasas, de pouco arvoredo, que chamam as ilhas das Cabras, e estas estão muito próximas da terra e são povoadas por pretos do senhorio de Muenicongo, e ainda vai adiante a terra de Congo; e nestas ilhas apanham os ditos pretos uns búzios pequenos que não são maiores que pinhões com a sua casca, a que elles chamam *Zimbos*, os quais em terra de Muenicongo correm por moeda; e do Rio-do-Padrão até o rio Mombengo e Ilhas-das-Cabras, a terra, ao longo do mar, é baixa; e no mar destas ilhas, nas 30 braças, há muita infinda pescaria...»

Fonte: Desconhecida

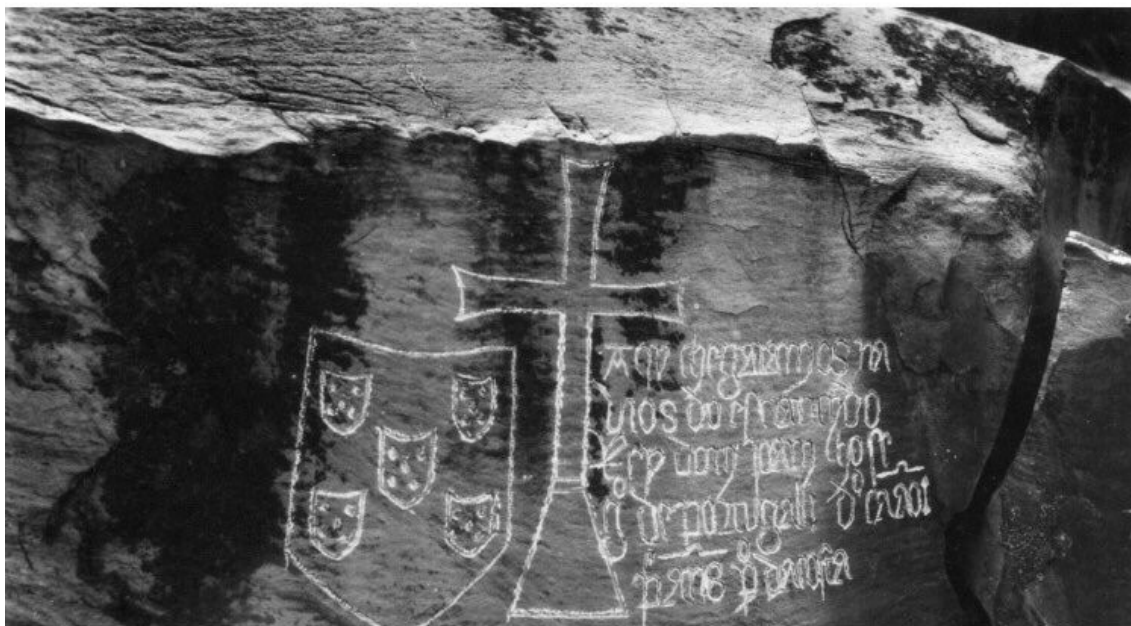
ANEXO D Escritas que os navegadores e tripulantes das viagens de Diogo Cão à Angola fizeram nas rochas de Yelala



Fonte: Desconhecida

ANEXO E Escritas que os navegadores e tripulantes das viagens de Diogo Cão à Angola fizeram nas rochas de Yelala (Continuação)

A inscrição das Pedras de Ielala, deixada pela tripulação de Diogo Cão aquando da exploração do Rio do Congo em 1485.



(Aqui chegaram os navios do esclarecido rei Dom João II de Portugal - Diogo Cão, Pero Anes, Pero da Costa)

Fonte: <http://afmata-tropicalia.blogspot.com/2010/02/2-expedicao-de-diogo-cao-verdade-dos.html>,

https://pt.wikipedia.org/wiki/Diogo_C%C3%A3o#/media/Ficheiro:Matadi,_Congo,_pedra_de_Ielala,_Diogo_C%C3%A3o.jpg, acessado em 12 de dezembro de 2021.

ANEXO F Descrição das Viagens de Diogo Cão e as escritas de Yelala

e o meridiano-de-referência do extremo W de Cabo Verde (Santo Antão = $25^{\circ} 22' W = 1.522'$ W) seria de umas 348 milhas ($1.870' - 1.522' = 348'$); equivalentes a 100 léguas, números redondos, num cálculo mental, prático.

É óbvio que o cálculo científico, trigonométrico, baseado nos triângulos esféricos, dá-nos um valor da ordem das 120 léguas — do módulo de 16 léguas e $2/3$ da légua, por 1° de um meridiano terrestre, então em uso.

Assim sendo, D. João II tinha garantido o comércio marítimo, atlântico, a norte do equador, atinente à sua maior empresa de Estado: o tráfego marítimo do ouro exportado de São Jorge da Mina para Portugal.

•
•

Ora, uma vez consolidado o negócio do **ouro sudanês**, logo o Príncipe Perfeito pensou atingir a costa do Malabar (Índia), navegando directamente do oceano Atlântico até àquele território, através do oceano Índico, para dali trazer a **especiaria** para Portugal, tão-só via marítima.

Para tal efeito, em 1482, D. João II envia Diogo Cão em viagem de exploração marítima ao longo da costa ocidental de África, a sul do equador.

Dado que foi também em 1482 que D. João II manda Diogo de Azambuja fundar e construir a fortaleza de São Jorge da Mina — símbolo maior da primeira grande empresa de comércio marítimo do Estado —, o sincronismo da dita viagem de Diogo Cão indicia que o projecto da expansão económica portuguesa:

Primeiro emergiu do **Tratado das Alcáçovas**, celebrado menos de três anos antes (1779); e,

Depois, envolvia uma economia de mercado diversificado e amplo — nomeadamente, do **ouro sudanês à especiaria do Oriente**.

Nessa sua (primeira) viagem Diogo Cão chega ao cabo Lobo ($13^{\circ} 25' S, 12^{\circ} 32' E$), na costa de Angola.

Em 1483, Diogo Cão efectua nova viagem de exploração da costa ocidental de África a sul do equador, e atinge a angra de João de Lisboa, hoje designada Lucira Grande ($13^{\circ} 51' S, 12^{\circ} 31' E$); e, em 1485, o mesmo navegador realiza a sua terceira e última viagem de descobrimento, para além donde antes chegara. Então, atinge o cabo Padrão, actual *cape Cross*, na costa da Namíbia ($21^{\circ} 49' S, 13^{\circ} 57' E$). De permissão, no decurso da sua terceira viagem — em que também participou o decantado Martinho da Boémia (*Martim Bebaim*), autor de um célebre globo terrestre, construído entre 1490 e 1493, segundo Luís de Albuquerque —, Diogo Cão, penetra no

rio Zaire, fronteira norte de Angola com a República do Zaire (c. $6^{\circ} S, 12^{\circ} 15' E$), e atinge as quedas de Ielala, onde, num rochedo, perpetua o grande feito náutico português com a memória seguinte: — «AQUI CHEGARAM OS NAVIOS DO ESCLARECIDO REI D. JOÃO II DE PORTUGAL: DIOGO CÃO, PERO ANES, PERO DA COSTA, ÁLVARO PIRES E PERO ESCOBAR.» à direita do que foi gravado uma cruz e o brasão de Portugal, segundo a figura seguinte, constante da rev. *Oceanos* n.º 8, p.40.

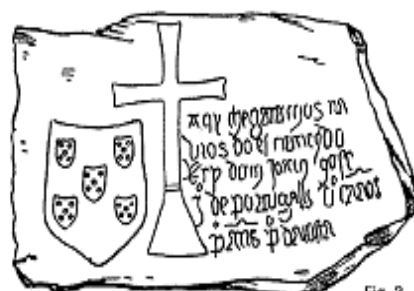


Foto de Ielalala de Cerveira

Fig. 3

ANEXO G Selo com imagem em xilogravura de Diogo Cão.



Fonte: <https://carreiradaindia.wordpress.com/2007/01/29/diogo-caoselo-%E2%80%9Cnavegadores-portugueses%E2%80%9D/>, acessado em 17 de dezembro de 2021.

ANEXO H Um selo dedicado as viagens de navegação e sua chegada as terras de Mani Soyo (Antigo Reino do Kongo – hoje parte de Angola)



Fonte: <https://www.facebook.com/HistoriaDeAngola/photos/descoberta-e-coloniza%C3%A7%C3%A3o-de-angola-pelos-portuguesesem-1482-as-caravelas-do-rein/557901964297045>, acessado em 17 de dezembro de 2021.

ANEXO I Efigie de Diogo Cão erguendo um padrão, no Padrão dos Descobrimentos, em Lisboa, Portugal.



Fonte:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Diogo_C%C3%A3o#/media/Ficheiro:Diogo_C%C3%A3o_-_Padr%C3%A3o_dos_Descobrimentos.png, 15 de dezembro de 2021

ANEXO J Rei do Kongo D. Pedro VII em presença do presidente português, Óscar Carmona, em Ponta do Padrão, 1938,



ANGOLA 1939

REI DO CONGO-DOM PEDRO VII SAÚDA O PRESIDENTE CARMONA



Fonte: Máximo (2016, p. 98)

ANEXO K: Parte da Lei de indigenato (Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique).

| ESTATUTO DOS INDÍGENAS PORTUGUESES |
| DAS PROVÍNCIAS DA GUINÉ, ANGOLA |
| E MOÇAMBIQUE |

| Decreto-Lei n.º 39.668, de 20 de Maio de 1954 |

CAPÍTULO I

**DOS INDÍGENAS PORTUGUESES
E DO SEU ESTATUTO**

Artigo 1.º Gozam de estatuto especial, de harmonia com a Constituição Política, a Lei Orgânica do Ultramar e o presente diploma, os indígenas das províncias da Guiné, Angola e Moçambique.

§ único. O estatuto do indígena português é pessoal, devendo ser respeitado em qualquer parte do território português onde se ache o indivíduo que dele goze.

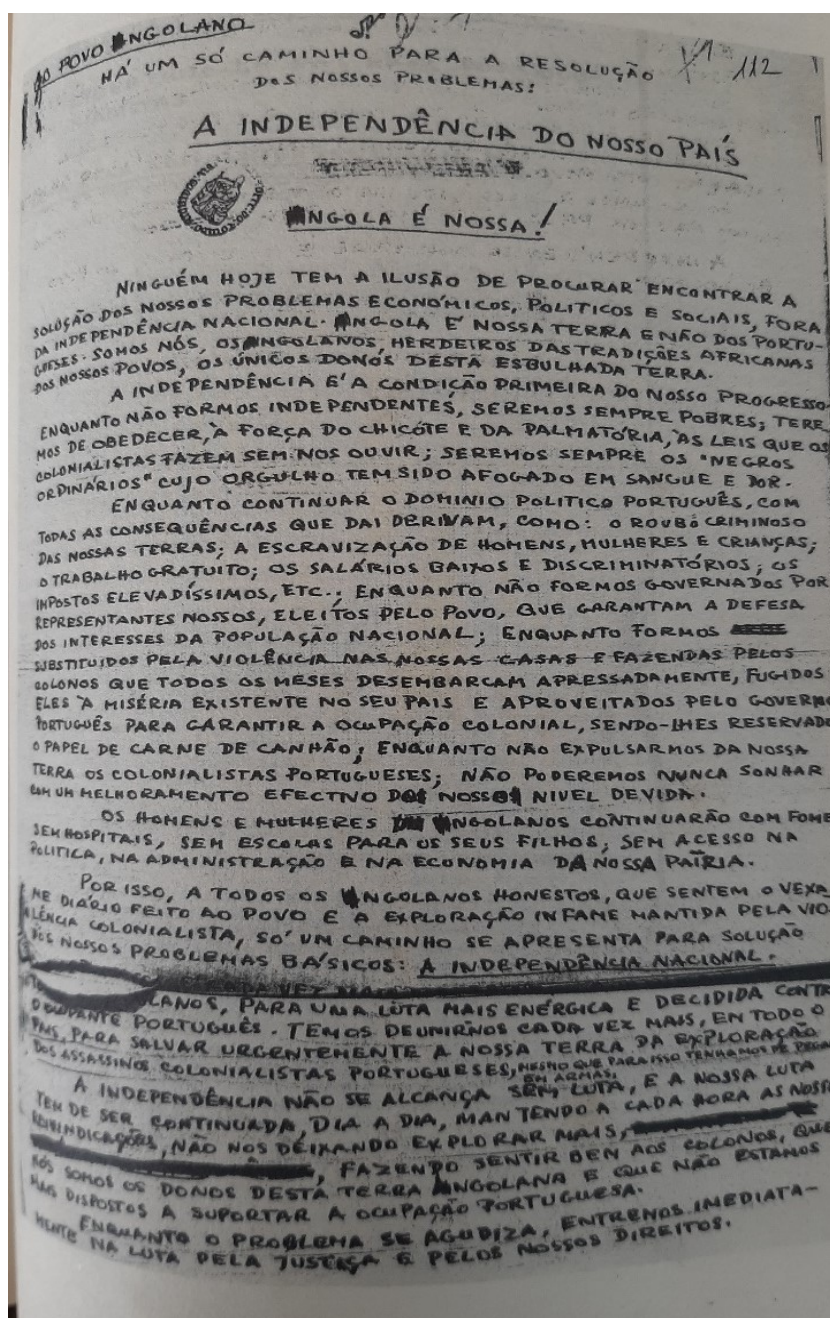
Art. 2.º Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses.

§ único. Consideram-se igualmente indígenas os indivíduos nascidos de pai e mãe indígena em local estranho àquelas províncias para onde os pais se tenham temporariamente deslocado.

Art. 3.º Salvo quando a lei dispuser doutra maneira,

201

ANEXO L Manifesto Carta dirigida ao Povo angolano pelo Manifesto do MPLA



Fonte: MATEUS & MATEUS (2011, p. 253)

ANEXO M Manifesto Carta dirigida ao Povo angolano [...] (Continuação)

EXIJAMOS A LIBERTAÇÃO IMEDIATA DE TODOS OS PRESOS POLÍTICOS.
 EXIJAMOS SALÁRIOS IGUAIS PARA BRANCOS E NEGROS; EXIJAMOS
 O ACESSO ÀS ESCOLAS PARA BRANCOS E PARA NEGROS; EXIJAMOS CONDIÇÕES
 DE TRABALHO IGUAIS.
 EXIJAMOS A DEVOLUÇÃO DAS TERRAS QUE NOS ROUBARAM.
 FAÇAMOS REVIVER AS NOSSAS TRADIÇÕES, O ORGULHO DA NOSSA
 RAÇA E DO NOSSO POVO. ~~XXXXXXXXXXXX~~
 FOMENTEMOS A SOLIDARIEDADE DE TODOS OS HOMENS DO NOSSO
 POVO, NA LUTA PELA LIBERTAÇÃO DO PAÍS. ~~XXXXXXXX~~
 A INDEPENDÊNCIA NACIONAL É A VONTADE DO POVO
 ANGOLANO.
ANGOLA É NOSSA; É A NOSSA PÁTRIA!
 LIBERTEMO-LA DAS MÃOS DOS COLONIALISTAS.
A LUTA PELA NOSSA INDEPENDÊNCIA É OBRIGATORIA!

Fonte: IAN/TT, Arquivos da PIDE, Processo 45/60, Adriano João
 Sebastião, 2.º volume, fl. 112.

Fonte: MATEUS; MATEUS (2011, p. 254).

ANEXO N Catálogo sobre a exposição Permanente (2014)

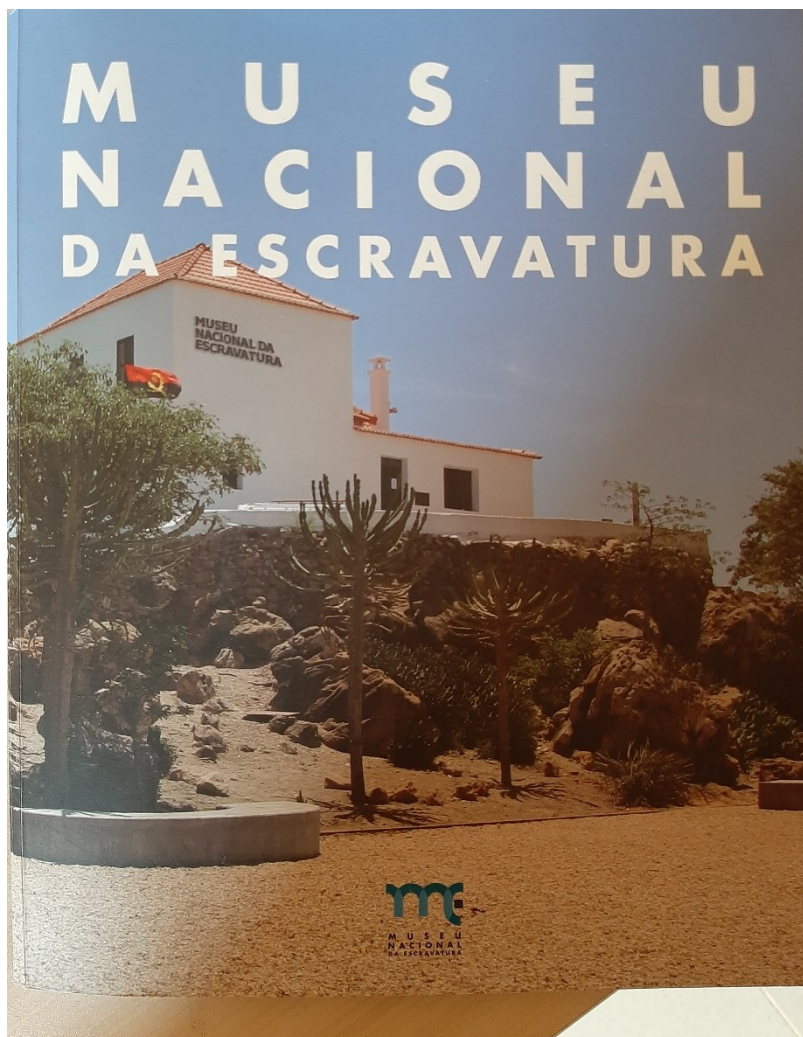


Foto: Mincult (2014)

ANEXO O Museu Nacional da Escravatura, em Luanda (vista parcial).



Fonte: Arquivos do pesquisador, setembro de 2021.

ANEXO P Placa da Classificação Patrimonial do Museu Nacional da Escravatura, em Luanda



Fonte: Arquivos do pesquisador, setembro de 2021.

ANEXO Q Placa do Memorial da Fundação do Museu Nacional da Escravatura, em Luanda



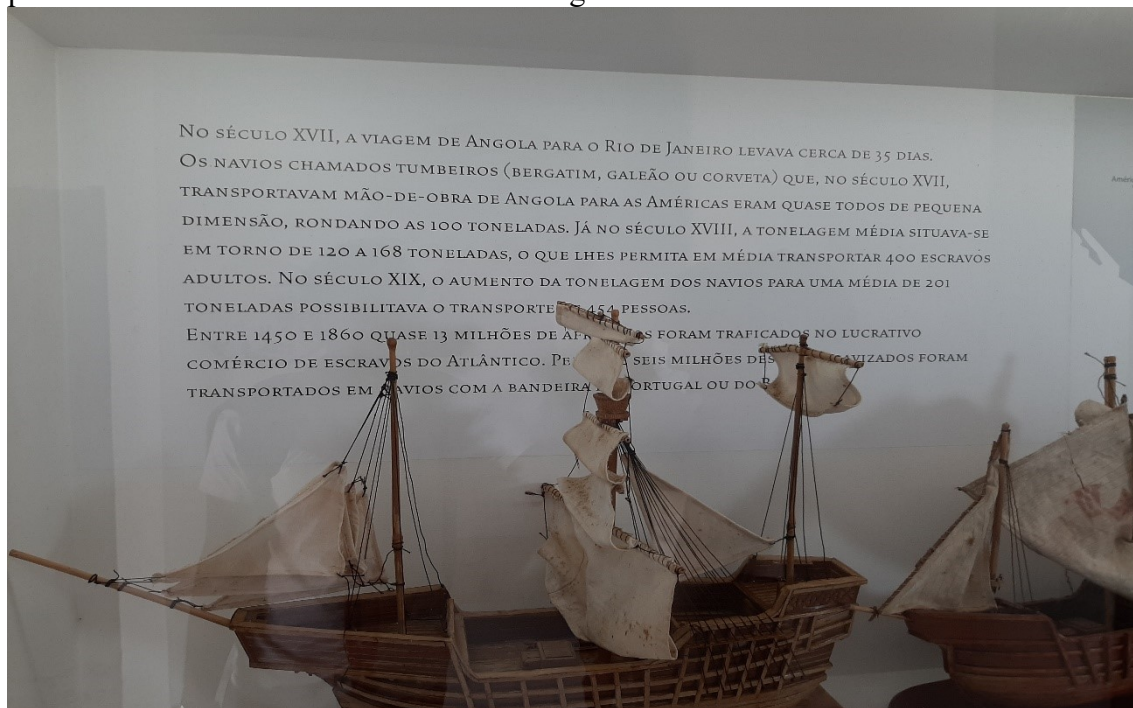
Fonte: Arquivos do pesquisador, setembro de 2021.

ANEXO R Exposição de alguns instrumentos usados durante o tráfico de escravizados em Angola.



Fonte: Arquivos do pesquisador, setembro de 2021.

ANEXO S Exposição de algumas caravelas/nau usados durante a transportação no processo de Tráfico de Escravizados em Angola.



Fonte: Arquivos do pesquisador, setembro de 2021.

ANEXO T Estatísticas apresentadas no Catálogo sobre de Tráfico de Escravizados

AS ESTATÍSTICAS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS, APOIADAS NOS ESTUDOS DE DAVID ELTIS (1995) E JOSEPH MILLER (1992), BEM COMO NO BANCO DE DADOS DE HARVARD, SUGEREM QUE POUCO MAIS DE METADE DOS ESCRAVIZADOS QUE ALCANÇARAM AS AMÉRICAS PROCEDIAM DE ANGOLA.

TABELA 1.2 – PERÍODOS, PORTOS E DESTINOS DA ESCRAVIDÃO ORIUNDA DE ANGOLA

FONTE: ANÁLISES DE INFORMAÇÃO: MUSEU DA ESCRAVATURA, SOBRE O THE ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE (2012)

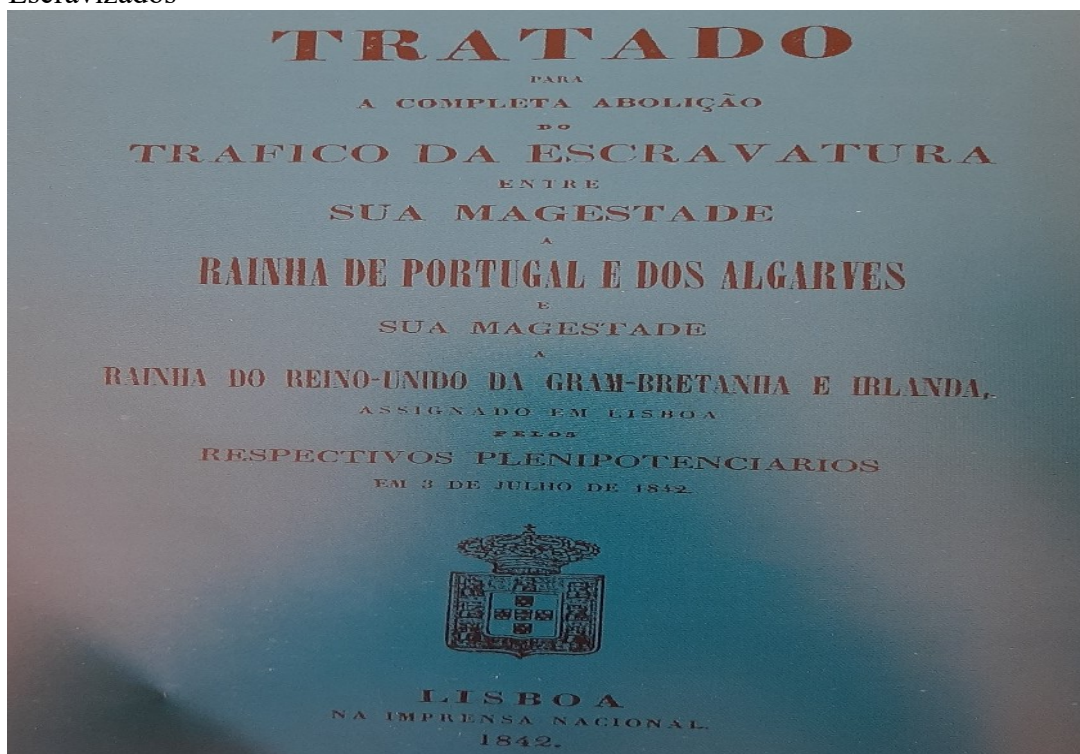
Períodos	Portos em Angola	Traficantes	Destino nas Américas
1500 - 1520	Mpinda/Soyo	Portugueses	S. tomé, Chana
1521-1575	Foz do Zaire	Portugueses	América Espanhola, Brasil
	Kwanza	Tomistas	São Tomé
1576 - 1640	Luanda	Portugueses	América Espanhola, Brasil
1619 - 1640	Luanda	Holandeses/Ingleses	N. Amsterdan (Nova York), Virginia
1641 - 1648	Luanda	Holandeses	Pernambuco, Bahia
1650 - 1700	Luanda /Benguela	Pernambucanos	Nordeste e Sudeste do Brasil
1670 - 1780	Loango, Angola	Holandeses	Suriname
1670 - 1790	Loango, Cabinda	Franceses	Caribe (Santo Domingos)
1670 - 1807	Loango, Angola	Ingleses	Jamaica, América do Norte
1713 - 1739		Ingleses	América Espanhola
1701 - 1760	Luanda	Portugueses	Minas Gerais (Rio de Janeiro)
1701 - 1810	Luanda /Benguela	Fluminenses	Brasil, Rio da Prata
1755 - 1765	Luanda	Portugueses	Nordeste do Brasil
1811 - 1830	Cabinda, Lda. Benguela	Pernambucanos	Nordeste e sudeste do Brasil
1831 - 1850	Cabinda, Ambriz, Beng.	Fluminenses	Sudeste do Brasil
1831 - 1867	Congo, Cabinda	Americanos/esp.	Cuba

TAB.1.1 – ORIGEM GEOGRÁFICA DOS AFRICANOS DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO

FONTE: BASE DE DADOS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS (20 DE MARÇO DE 2012). ESTIMATIVAS POR CENTENAS

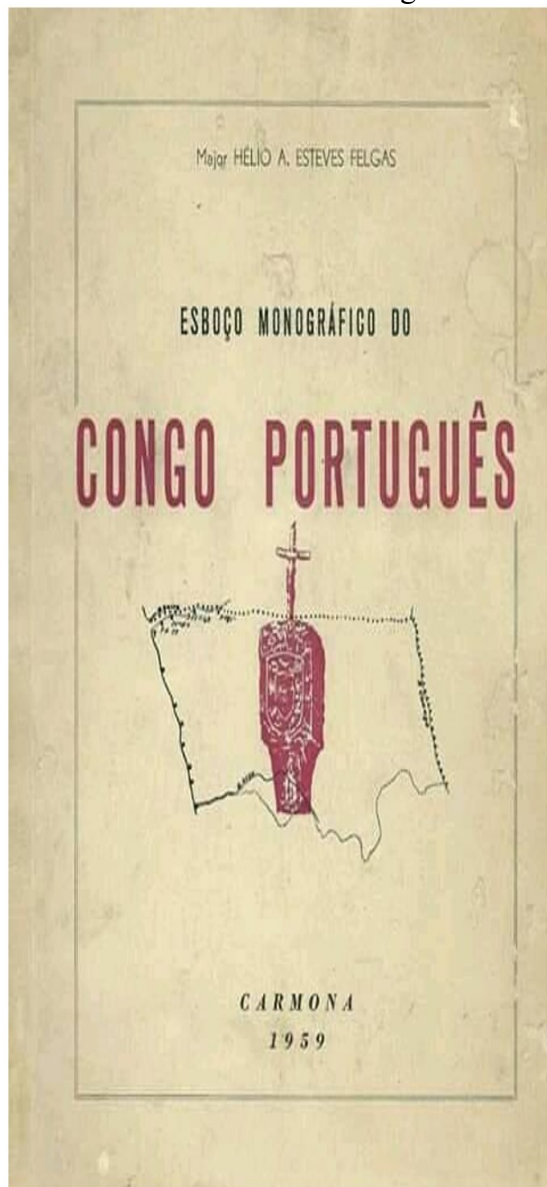
Fonte: MINCULT (2014)

ANEXO U Imagens sobre o Tratado para a Abolição Completa do Tráfico de Escravizados



Fonte: MINCULT (2014, p. 72)

ANEXO V Obras de Hélio Felgas sobre o “Kongo Português”



Fonte: ANA, 2019 (Nossa Montagem)

ANEXO X Modelos de periódicos existentes no ANA.

OS PERIÓDICOS COMO FONTE DE PESQUISA HISTÓRICA

A Imprensa Escrita de Angola do séc. XIX



Fonte: Arquivos do ANA.

ANEXO W Modelos de periódicos [...] (Continuação).

14 PROPAGANDA ANGOLANSE

O FUTURO D'ANGOLA depende só de um regimen de
liberdade e justiça.

CASA PORTUENSE

ATELIER de Barbeiro e Ca-
belleiro. Perfumarias de to-
das as qualidades e dos melhores
autores estrangeiros.

Artigos para toilette, gravatas,
camizas e seroulas.

Calçado para homem, senhora
e creança.

Afiação mechanica de toda a
qualidade de ferros cortantes. Ex-
tração de collos, tratamento de
dentes, e unhas encravadas.

Para evitar compleação de os-
cripta todas as vendas são effectua-
das a prompto pagamento.

101—Rua de Salvador Carreira—103
Francisco H. Duarte.

VENDEM-SE

DUAS malas, novas e sem
deleito. Afiançadas para
trem e cavallaria. Vende-se apa-
relhia ou separada.

Trata-se n'esta cidade, com os
abaixo assignados em Baba, com
Manoel Roberto da Cruz.

Louanda, 13 de novembro de 1898.
Agencia Republicana Thales & C^o.

CASAS PARA ALUGAR

A LUGAM-SE os dois
predios pertencentes
ao casal de Alfredo Mantua, as
Quipacas, tendo encimbas com mui-
ta boa agua e bombas montadas.

Trata-se com
A. Goudria

GÉLO

Deposito na cidade baixa, CERVEJAR A ARÊAS

• na cidade alta **CASCAES & C^o**

VENDAS A DETALHO N'ESTES ESTABELECIMENTOS

A venda ambulante de manã e de tarde continua sem alteração de preços

REFRESCOS NEVADOS, E SORVETES

Todos os dias na CERVEJARIA ARÊAS

Recebem-se encommendas de qualquer quantidade de gélo para
determinado dia e hora

Louanda, 1.º de dezembro de 1898.

ANEXO Z Divisão Administrativa do Distrito do Zaire.

DISTRITO DO ZAIRE

(S. Salvador)

Concelho ou Circunscção	Postos ou Freguesias	Corpo Administrativo
S. Salvador (Conc.)... ..	Sede	Câmara Municipal.
	Caluca (Cumbi).	—
	Luvo... ..	—
	Madimba... ..	—
St.º António do Zaire (Conc.)	Sede	Câmara Municipal.
	Porto Rico.	—
	Quelo	—
	Emílio de Carvalho (Pedra do Feitiço)	—
Ambrizete (Conc.)	Sede	Comissão Municipal.
	Bessa Monteiro.	—
	Musserra	—
	Loge (Quibala).	—
Cuimba (Circ.)	Sede	—
	Buela... ..	—
	Canda.	—
Nóqui (Circ.)	Sede	—
	Lufiço.	—
	Lué (Lulendo)... ..	—
Tomboco Circ.)	Sede	—
	Quinzau	—
	Quingombe.	—
	Quiximba	—

Fonte: República Portuguesa. Portaria N° 18 137 -A, 1971, p. 515.

ANEXO AA Divisão Administrativa do Distrito do Zaire (descrição).

Q — Distrito do Zaire

169.º O distrito do Zaire, com sede em São Salvador, compreende os concelhos de São Salvador, de Santo António do Zaire e do Ambrizete e as circunscrições do Tomboco, de Nôqui e do Cuimba.

§ único. Os limites do distrito do Zaire são os seguintes:

A linha de fronteira com a República do Zaire desde a foz do rio Zaire, no oceano Atlântico, até ser interceptada pelo curso do rio Luango; o curso do rio Luango desde a linha de fronteira até à sua nascente; a linha que une as nascentes dos rios Luango e Quissamba (ou Quizenza); o curso do rio Quissamba (ou Quizenza) até à sua confluência no rio Lufunde; o curso do rio Lufunde até à sua confluência no rio Lueca; o curso deste rio até à sua confluência no rio M'Bridge; o curso do rio M'Bridge entre as confluências dos rios Lueca e Lucoge; o curso do rio Lucoge até à sua nascente; a linha que une as nascentes dos rios Lucoge e Luaia; o curso do rio Luaia até à sua confluência no rio Loge; o curso do rio Loge até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do Oceano Atlântico compreendida entre a foz do rio Loge e a foz do rio Zaire.

170.º O concelho de São Salvador, com sede em São Salvador, tem os seguintes limites:

A linha de fronteira com a República do Zaire desde a sua intercepção pelo curso do rio Maiombe até ser interceptada pelo curso do rio Lufuce; o curso do rio Lufuce até à sua confluência no rio Luvo; o curso do rio Luvo até à sua nascente; a linha quebrada que une as nascentes dos rios Luvo, Fuma e Gongolo (ou Pongolo); o curso do rio Gongolo (ou Pongolo) até à sua confluência no rio Mebridege (ou M'Bridge); o curso deste rio, para sul, até à confluência do rio Tufuba; o curso do rio Tufuba até à sua nascente; a linha que une esta nascente à nascente do rio Colo; o curso do rio Colo até à sua confluência no rio Lua; o curso deste rio até à confluência do rio Massonguila; o curso do rio Massonguila até à sua nascente; a linha que une esta nascente à do rio Luso; o curso do rio Luso, para norte, até à sua

confluência no rio Mepozo (ou M'Pozo); o curso do rio Mepozo até à confluência do rio Maiombe; o curso deste rio até interceptar a linha de fronteira com a República do Zaire.

§ 1.º O concelho de São Salvador compreende as áreas dos postos administrativos da Sede, do Luvo, de Caluca e de Madimba.

§ 2.º O posto da sede, com sede em São Salvador, tem os seguintes limites:

A linha quebrada que une a confluência do rio Cuanza no rio Lucossa, a confluência do rio Lolo no rio Lunguege e a confluência do rio Caionga no rio Luvo; o curso do rio Luvo até à sua nascente; a linha que une esta nascente à do rio Fuma; o curso do rio Fuma até à sua confluência no rio Luege; o curso do rio Luege até à confluência do rio Lussunga; a linha quebrada que une esta confluência, à ponte sobre o rio Coco na estrada S. Salvador-Madimba e as nascentes dos rios Bungunge, Sinde, Birimba e Pouco; o curso do rio Pouco até à sua confluência no rio Lunda; o curso do rio Lunda até à confluência do rio Lucossa; o curso do rio Lucossa até à confluência do rio Cuanza.

§ 3.º O posto do Luvo, com sede em Luvo, tem os seguintes limites:

A linha de fronteira com a República do Zaire entre as intercepções pelos cursos dos rios Maiombe e Lufuce; o curso do rio Lufuce até à sua confluência no rio Luvo; o curso do rio Luvo até à confluência do rio Caionga; a linha quebrada que une esta confluência, a confluência do rio Lolo no rio Lunguege e a confluência do rio Cuanza no rio Lucossa; o curso do rio Lucossa até à sua confluência no rio Lunda; o paralelo desta confluência, para oeste, até interceptar o curso do rio Luso; o curso do rio Luso até à sua confluência no rio Mepozo (ou M'Pozo); o curso deste rio até à confluência do rio Maiombe; o curso do rio Maiombe até interceptar a linha de fronteira com República do Zaire.

§ 4.º O posto do Caluca, com sede em Cumbi, tem os seguintes limites:

O paralelo da confluência do rio Lucossa no rio Lunda, desde o ponto de intercepção do curso do rio Luso até à referida confluência; o curso do rio Lunda, para Sul,

ANEXO BB Divisão Administrativa do Distrito do Zaire (Continuação)

até à confluência do rio Pouco; a linha que une esta confluência à nascente do rio Luamba; o curso do rio Luamba até à sua confluência no rio Mebridege (ou M'Bridge); o curso do rio Mebridege até à confluência do rio Tufuba; o curso deste rio até à nascente; a linha que une esta nascente à do rio Colo; o curso do rio Colo até à sua confluência no rio Lua; o curso deste rio até à confluência do rio Massonguila; o curso do rio Massonguila até à sua nascente; a linha que une as nascentes dos rios Massonguila e Luso; o curso do rio Luso, para norte, até ser interceptado pelo paralelo da confluência do rio Lucossa no rio Lunda.

§ 5.º O posto de Madimba, com sede em Madimba, tem os seguintes limites:

O curso do rio Pouco desde a sua confluência no rio Lunda até à sua nascente; a linha quebrada que une as nascentes dos rios Pouco, Birimba, Sinde e Bungunge, a ponte sobre o rio Coco na estrada S. Salvador-Madimba e a confluência do rio Lussunga no rio Luege; o curso do rio Luege até à confluência do rio Fuma; o curso deste rio até à sua nascente; a linha que une as nascentes dos rios Fuma e Bongolo (ou Pongolo); o curso do rio Bongolo até à sua confluência no rio Mebridege (ou M'Bridge); o curso do rio Mebridege até à confluência do rio Luamba; o curso do rio Luamba até à sua nascente; a linha que une esta nascente à confluência do rio Pouco no rio Lunda.

171.º O concelho de Santo António do Zaire, com sede em Santo António do Zaire, tem os seguintes limites:

A linha de fronteira com a República do Zaire desde a foz do rio Zaire no oceano Atlântico até ao meridiano da ponta nordeste da Ilha de Sacra Mebaca; este meridiano até à referida ponta nordeste; o paralelo da ponta nordeste da Ilha de Sacra Mebaca até à sua intercepção pela linha média do canal entre as Ilhas de Sacra Mebaca e Roca; esta linha média e o seu prolongamento até interceptar o prolongamento da linha média do canal entre a Ilha de Sacra Mebaca e o Continente; esta linha média e o seu prolongamento até ao meridiano da confluência do rio Umpuelo no rio Zaire; este meridiano até à

referida confluência; o curso do rio Umpuelo até à sua nascente; a linha quebrada que une as nascentes dos rios Umpuelo, Luculo e Sange; o curso do rio Sange até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do oceano entre a foz do rio Sange e a foz do rio Zaire.

§ 1.º O concelho de Santo António do Zaire compreende as áreas dos postos administrativos da Sede, de Porto Rico, de Emilio de Carvalho e do Quelo.

§ 2.º O posto da Sede, com sede em Santo António do Zaire, tem os seguintes limites:

A linha de fronteira com a República do Zaire desde a foz do rio Zaire até à altura do canal de Fuma-Fuma; a linha média deste canal até à confluência do rio Pampa; o curso do rio Pampa até à sua nascente; a linha quebrada que une as nascentes dos rios Pampa, Nezombo (ou Lombo) e Matadi; o curso do rio Matadi até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do oceano entre a foz do rio Matadi e a foz do rio Zaire.

§ 3.º O posto de Porto Rico, com sede em Porto Rico, tem os seguintes limites:

A linha de fronteira com a República do Zaire desde o canal de Fuma-Fuma até ao meridiano da Ponta de Quicombe; este meridiano até à sua intercepção pela linha média do Canal do Sul (ou rio do Sonho); esta linha média até à sua intercepção pelo meridiano da Ponta de Quiombe; este meridiano até à Ponta de Quiombe; a linha que une a ponta de Quiombe à nascente do rio Luvuluge; a linha que, com a direcção noroeste-sudeste, parte da nascente do rio Luvuluge e vai interceptar o curso do rio Luculo; o curso do rio Luculo, para jusante, desde a sua intercepção pela referida linha, até à confluência do rio Suessua; a linha quebrada que une esta confluência, a nascente do rio Nezombo (ou Lombo) e a nascente do rio Pampa; o curso do rio Pampa até à sua confluência no rio Zaire, no canal de Fuma-Fuma; a linha média do canal de Fuma-Fuma até à linha de fronteira com a República do Zaire.

§ 4.º O posto de Emilio de Carvalho, com sede em Pedra do Feitiço, tem os seguintes limites:

O meridiano da ponte nordeste da Ilha de Sacra Mebaca desde a linha de fronteira com a República do Zaire

ANEXO CC- Divisão Administrativa do Distrito do Zaire (Continuação)

até à referida ponta; o paralelo da ponta nordeste da Ilha de Sacra Mebaca até à sua intercepção pela linha média do canal entre as ilhas de Sacra Mabaca e Roca; esta linha média e o seu prolongamento até interceptar o prolongamento da linha média do canal entre a Ilha de Sacra Mebaca e o Continente; esta linha média e o seu prolongamento até ao meridiano da confluência do rio Umpuelo no rio Zaire; este meridiano até à referida confluência; o curso do rio Umpuelo até à sua nascente; a linha que une as nascentes dos rios Umpuelo e Luculo; o curso do rio Luculo até à sua intercepção por uma linha que, com a direcção noroeste-sudeste, parte da nascente do rio Luvuluge; esta linha até à nascente do rio Luvuluge; a linha que une esta nascente à Ponta de Quiombe; o meridiano da Ponta de Quiombe até interceptar a linha média do Canal do Sul (ou rio do Sonho); a linha média deste canal até ao meridiano da Ponta de Quicombe; este meridiano até à linha de fronteira com a República do Zaire; a linha de fronteira entre os meridianos da Ponta de Quicombe e a ponta nordeste da Ilha de Sacra Mebaca.

§ 5.º O posto do Quelo, com sede em Quelo, tem os seguintes limites:

O curso do rio Luculo desde a confluência do rio Suesua até à sua nascente; a linha que une esta nascente à do rio Sange; o curso do rio Sange até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do oceano entre a foz do rio Sange e a foz do rio Matadi; o curso deste rio até à sua nascente; a linha quebrada que une a nascente do rio Matadi, a nascente do rio Nezombo (ou Lombo) e a confluência do rio Suessua no rio Luculo.

172.º O concelho do Ambrizete, com sede em Ambrizete, tem os seguintes limites:

O curso do rio Coco Pequeno desde a sua foz no oceano Atlântico até à sua nascente; a linha que liga esta nascente à confluência do rio da Telha no rio Mebridege (ou M'Bridge); o curso deste rio até à confluência do rio Lucoge; o curso do rio Lucoge até à sua nascente; a linha

que une as nascentes dos rios Lucoge e Luaia; o curso do rio Luaia até à sua confluência no rio Loge; o curso do rio Loge até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do oceano desde a foz do rio Loge até à foz do rio Coco Pequeno.

§ 1.º O concelho do Ambrizete compreende as áreas dos postos administrativos da Sede, de Bessa Monteiro, do Loge e do Musserra.

§ 2.º O posto da Sede, com sede em Ambrizete, tem os seguintes limites:

O curso do rio Coco Pequeno desde a sua foz no oceano Atlântico até à sua nascente; a linha que liga esta nascente à confluência do rio da Telha no rio Mebridege (ou M'Bridge); o curso deste rio até à confluência do rio Sualala; a linha que une esta confluência à nascente do rio Xinge; o curso do rio Xinge até à sua foz no oceano Atlântico; a costa do oceano desde a foz do rio Xinge até à foz do rio Coco Pequeno:


§ 3.º O posto de Bessa Monteiro, com sede em Bessa Monteiro, tem os seguintes limites.

O curso do rio Mebridege (ou M'Bridge) desde a confluência do rio Sualala até à confluência do rio Lucoge; o curso deste rio até à sua nascente; a linha que une esta nascente à do rio Sembo; o curso do rio Sembo até à confluência do rio Zadi; o curso do rio Zadi até ao ponto em que é interceptado pela paralelo da nascente do rio Xinge; este paralelo desde que o curso do rio Zadi até à referida nascente; a linha que une a nascente do rio Xinge à confluência do rio Sualala no rio Mebridege (ou M'Bridge).

§ 4.º O posto do Loge, com sede em Quibala, tem os seguintes limites:

O curso do rio Sembo desde a confluência do rio Zadi até à sua nascente; a linha quebrada que une as nascentes dos rios Sembo, Lucoge e Luaia; o curso do rio Luaia até à sua confluência no rio Loge; o curso do rio Loge até à confluência do rio Mungué-Tombe; o curso deste rio até à sua nascente; a linha quebrada que une esta nascente, a do rio Bonde, o vértice geodésico principal

ANEXO DD Circular da Remissiva sobre o Memorando do encontro entre o Governador provincial do Zaire e as Autoridades Tradicionais


 REPÚBLICA DE ANGOLA
MINISTÉRIO DA CULTURA
GABINETE DO MINISTRO
 Cx. Postal, 1223 -- TELEFS 322070/322050/325051

As CN75 para
 Cuiçaba.
 1-14, junta toda a
 informação disponível sobre
 este assunto. D.P.Z. info
 sobre a ponte do Pópulo
 e tudo de Talale

Nº 1298, 24/10/1995
 REFERÊNCIA AO S/Nº
 DE

AO
 INSTITUTO NACIONAL DE
 PATRIMÓNIO CULTURAL

O Director do Gabinete,
 JOSÉ DE ALMEIDA E SILVA

Encarrega-me a Srª Ministra da Cultura, de
 remeter cópia dum memorando do encontro de 27.9.95, entre
 o Governador do Zaire e as autoridades tradicionais da Pro-
 víncia, em que se fazem referências ao sítio histórico de
 Ponta do Pedrão.

GABINETE DA MINISTRA DA CULTURA, em Luanda, aos 4 de Dezem-
 bro de 1995.-

Ingresso Nº: 647
 Data: 26/10/95
 Distr:

Recogilficio. Lda. - 5.000 Ex. - 5/95

ANEXO EE Circular da Remissiva sobre o Memorando do encontro entre o Governador provincial do Zaire e as Autoridades Tradicionais (Continuação)

T.C.
 E. J. S. V. S.
 07.12.75

INFORMAÇÃO

- tanto a "Pena do Radial" como o "Voto Misto" de Yalala, estão de há muito inventariados.
- Quanto a pena de prisão, como a pena de prisão precisa para parte de D.P.C., está na origem do mesmo não inventariada. Se classificada, ali está.
- Não aparecendo a penas de prisão a D.P.C. inventariadas, não se dá a pena de prisão a mesma pena sem inventariada, é classificada. Cada na primeira parte. Inicialmente.

E. J. S. V. S.
 07.12.75

ANEXO FF Acusando a recepção do memorando sobre o encontro entre o governador e as autoridades tradicionais



MINISTERIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO

Gabinete do Vice-Ministro

À
SUA EXCELÊNCIA
LUDY KISSASSUNDA,
M.I. GOVERNADOR DO ZAIRE
MBANZA CONGO

027/GAB.V.MAT/95

1- Acuso recepção do Memorandum do encontro do dia 27-9-95 entre V. Ex^a, e as autoridades tradicionais dos Municípios de Mbanza-Congo, Kuimba, Tomboko, Nzeto e Soyo.

2- Relativamente ao texto do Memorandum em causa, gostaria de saber o tratamento que está sendo dado quanto ao seu conteúdo, uma vez que se trata de aspectos económicos e sociais concretos. Desejo por isso Senhor Governador, que tais ideias seja transformadas em acções ou pequenos programas valorizados, a fim de merecem - a este nível - reflexões sobre a sua execução.

3- Alta Consideração e Respeitosa Estima.

GABINETE DO VICE-MINISTRO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO, em Luanda, aos 20 de Novembro de 1995.-

O VICE-MINISTRO,


J. B. KISSUMUA
- JOÃO BAPTISTA KISSUMUA -

C/Conhecimento:

- Ministério da Administração do Território.
- Secretário do Conselho de Ministros.

J. B. KISSUMUA
2295 2211 95
Arodina

ANEXO GG Memorando do encontro entre o governador e as autoridades tradicionais



REPÚBLICA DE ANGOLA

Governo da Província do Zaire

MBANZA - KONGO

-MEMORANDUM - SOBRE O ENCONTRO DE SUA EXCELENCIA SENHOR
LUDY KISSASSUNDA, GOVERNADOR PROVINCIAL DO ZAIRE, COM
AUTORIDADES TRADIÇÃOAIS DOS MUNICÍPIOS DE MBANZA KONGO
EMINBA, TOMBOCO, NZETO E SOYO:-

Aos vinte e sete dias do mês de Setembro de mil novecentos e noventa e cinco, cerca das onze horas e trinta minutos, na Ponta do Padrão, Município de Soyo, realizou-se o primeiro encontro das autoridades tradicionais convocadas por Sua Excelência Senhor, LUDY KISSASSUNDA, Governador Provincial do Zaire e do qual extraímos os principais assuntos discutidos:

O encontro que iniciou com a intervenção de Sua Excelência Senhor Governador Provincial, que explicou os objectivos do encontro, que se fortalecer a unidade e coesão das populações dos seis(6) Municípios que constituem a Província do Zaire, a troca de experiências bem como a conjugação de forças para se encontrar uma solução para os diferentes problemas que afectam o desenvolvimento da Província.

Segundo o provérbio apresentado pelos velhos presentes ao encontro e traduzido em Português, diz que os problemas que visam o desenvolvimento do País e da Província, respectivamente, devem ser solucionados com base em prioridades concretas e com base nas capacidades existentes. Como exemplo concreto onde há dois sinistrados que necessitam de primeiros socorros, não se deve socorrer o que menos sofreu e deixar o que está mais grave. Isto quer dizer que no nível da Província, o ritmo do desenvolvimento deverá ser encontrado por formas que seja sentido pelas populações de todos os Municípios.

Nesta conformidade, os participantes ao primeiro encontro das autoridades tradicionais da Província do Zaire, pediram ao Governo da Província para que diligencie junto do Governo Central, no sentido de criar condições que visem o bem estar das populações em pé de igualdade com as restantes Províncias do País;

...///...

ANEXO HH Memorando do encontro entre o governador e as autoridades tradicionais
(continuação)

F15-2-

Obras Públicas e Urbanismo

Que se iniciem o mais urgente possível, as obras de construção da Ponte sobre o Rio Mbirdge, bem como das demais na mesma via, com vista a facilitar a circulação de pessoas e bens;

Que o Governo da Província, providencie no sentido de se criar uma Brigada de técnicos especializados no combate a doença do sono (TRIPANOSOMÍASE);

Que o Governo da Província providencie no sentido de conseguir apoios para os pescadores artesanais, fornecendo-lhes equipamento, redes e outro material necessário para o desenvolvimento desta actividade, nos Municípios do Soyo, Tomboco e Nzeto;

Pediram igualmente, a tomada de medidas que visem apoiar mecanicamente a agricultura na Província, nomeadamente nos Municípios do Mzimba, Mbanza Kongo, Tomboco, Nzeto - Kindezi e Nôqui;

SEEA

Relativamente aos problemas ligados com o fornecimento de energia eléctrica a Província, solicitaram às autoridades competentes do Governo Provincial e Central, que seja celebrado um acordo que vise importar energia eléctrica da República do Zaire, enquanto não se põe em prática a ideia de se construir a Barragem no Rio Mbirdge na Serra da Kanda, Município do Mzimba;

Que seja vista a possibilidade de se construir os Portos do Nôqui e Nzeto;

Que seja vista a possibilidade de se dar fim às obras do Aeroporto de Mbanza Kongo, bem como a recuperação de todas as pistas e aeródromos de todos os Municípios da Província;

Pediram igualmente, que sejam reiniciadas as obras de construção da Cerâmica de Mbanza Kongo e Nzeto;

Solicitaram igualmente que seja convidada uma equipa de técnicos e engenheiros especializados, para o início de exploração de fosfato e asfalto ou alcatrão, no Município de Tomboco;

Que sejam tomadas medidas que visem encontrar soluções para a melhoria do funcionamento das salinas de Nzeto e o levantamento das salinas do Mukula e Quimbriz;

Solicitaram que sejam criadas carreiras regulares, entre os Municípios de Nzeto, Soyo e Nôqui, por via marítima e fluvial, bem como a de Cahinda ligando a nossa Província, assim como a ligação rodoviária através do transporte de passageiros inter-Municipal;

...///...

ANEXO II Memorando do encontro entre o governador e as autoridades tradicionais
(continuação)

F18-3-

A criação na Província de um Instituto Superior de Petróleo, foi igualmente solicitada pelas autoridades tradicionais presentes ao encontro;

Uma atenção especial do Governo Provincial e Central, ao Emparelhado Nacional, foi solicitada pelos participantes ao encontro;

Foi solicitada ao Governo Provincial, para que esforços sejam em vias no sentido de recuperar-se todas as serrações existentes na Província;

A recuperação de todas as instalações escolares e sanitárias em estado de degradação em toda a Província foi igualmente solicitada pelos presentes ao encontro;

Um encontro com Sua Excelência Presidente da República de Angola com as autoridades tradicionais e velhos da Província foi solicitado neste encontro, através do Governador Provincial do Zaire;

No final do encontro, os participantes ao encontro, visitaram em companhia de Sua Excelência o Governador Provincial do Zaire, alguns sítios históricos na Ponta do Páirão, que simbolizam a presença colonial na era dos descobrimentos e pediram ao Governo Provincial, para que se criem condições no sentido de se montarem algumas infraestruturas no local por se tratar de zona turística.

Visitaram igualmente, as Missões Católica do Mpinda e Evangelica do Kimondo, a Base do Ewanda, o Terminal do Kinfukene e mantiveram um breve encontro com o Delegado Provincial do Interior e por fim visitaram as Bacias do II e III Níveis e Comercial do Saqueadas totalmente por acções da guerra.

Finalmente, os participantes ao encontro, inalteraram a iniciativa tomada por Sua Excelência Senhor Ludy Kissassunda, Governador Provincial do Zaire, ao convocar este encontro tão frutuoso e pediram que prossiga com este tipo de acções que só ~~contribuirão~~ contribuirão para o reforço da unidade das populações do Zaire.

SOYO, AOS 29 DE SETEMBRO DE 1995.-

OS PARTICIPANTES AO ENCONTRO:

-MANUEL TUSSAMBA, SEBASTIÃO NSIMBA NGU-
LU, JÚLIO BAPTISTA KUEINFILAMO, ANTÓNIO
DE OLIVEIRA SOBA, ZAU ABEL, PAULO MA-
NUEL MANGIMBI, FERNANDES NSIMBA KERA I
CARLOS JOÃO SAKUBA.-

ANEXO JJ Lista de principais recursos culturais e turísticos, elaborado pelo Governo Provincial do Zaire, s/d.



RECURSOS CULTURAIS E TURÍSTICOS DA PROVÍNCIA DO ZAIRE

4- Recursos turísticos a visitar:

- Tadi dya Ntensi, localizada na comuna da Mussera, Município do Nzeto;
- Baía da Mussera, situa-se a 56 km de Nzeto e é ótima para banhos e desportos náuticos;
- Belas Praias do Nzeto, localizadas na costa marítima da vila do Nzeto, são ótimas para banhos;
- Grutas de Nzau Evua, localizadas a 70 km de Mbanza Kongo, com cavernas espectaculares e pinturas rupestres;
- Museu dos Reis do Kongo, antiga residência dos últimos Reis do Kongo, localizada no centro da cidade de Mbanza Kongo;
- Lumbu, tribunal tradicional, situa-se no recinto do Museu dos Reis do Kongo, local onde as Autoridades Tradicionais de Mbanza Kongo recebem visitas e realizam julgamentos;
- Yala Nkuwu, nome da árvore secular e sagrada, uma espécie rara, localizada no recinto do Museu dos Reis do Kongo, local onde os antigos Reis do Kongo recebiam visitantes e realizavam julgamentos. Segundo a lenda local, se a árvore for cortada ela sangra e pode provocar tragédias caso não se realize o ritual tradicional chamado "Lembo" para acalmar os espíritos dos antepassados;
- Sungilu, situa-se no recinto da casa dos Secretários dos Reis e é o local onde se lavava os corpos dos Reis antes de serem levados ao Mpindi a Tadi para serem embalsamados;
- Casa dos Secretários dos Reis, localizada ao lado esquerdo do Museu dos Reis do Kongo, é uma residência que alojava os Secretários dos Reis do Kongo;
- Kulumbimbi, localizada no centro da cidade de Mbanza Kongo, são ruínas da antiga Sé Catedral de São Salvador do Kongo, construída em 1491. Foi visitado pelo Papa João Paulo II em 1992.
- Cemitério dos Reis do Kongo, situa-se à esquerda do Kulumbimbi, é o local onde repousam os corpos dos últimos Reis do Kongo;
- Tadi dya Bukikwa, localizado no centro da Cidade de Mbanza Kongo, é um sítio arqueológico, onde foram encontrados alcerces do antigo Palácio do Reino do Kongo;
- Mpindi a Tadi, local onde se embalsamavam os corpos dos Reis falecidos para a sua conservação no período de tempo não inferior a 6 meses;
- Fonte Santa, localiza-se próximo do sítio arqueológico Tadi dya Bukikwa, é um das 12 fontes que limitam a zona classificada do Centro Histórico de Mbanza Kongo;
- Quedas do rio Mbridge, localizadas no Município do Kuimba, as suas águas agitadas oferecem condições para canoagem e rafting;
- **Foz do Rio Congo**, local onde o encontro do rio com o mar provoca um ruído espetacular de rara beleza;
- Canal Pululu, localizado no Kwanda, cidade do Soyo, local onde um passeio de canoa motorizada é o ideal para apreciar a paisagem;
- Canal Kimbumba, situado a 2 Km a leste da cidade do Soyo;
- Praia da Sereia, localizada no Município do Soyo;
- Praia dos Pobres, localizada no Município do Soyo;
- Porto Rico e **Porto do Pinda**, ambos serviam de ponto de partida no comércio e no tráfico de escravos
- **Ponta do Padrão**, situa-se no Soyo e é o primeiro porto que serviu para a descoberta de Angola pelo navegador Português Diogo Cão em 1482.

Fonte: Zaire (s/d, p. 2-3)

Descrição: Na presente listagem, o único a que tivemos acesso do Governo da província do Zaire quando realizávamos a pesquisa de campo, foi-nos enviado da capital da província já no município do Soyo nada conseguimos obter de registros oficiais sobre o seu patrimônio histórico cultural. O documento considerado como um "guia" do itinerário possível dos recursos culturais e turísticos ainda coloca "de fora" e invisibiliza muitos outros lugares de referência históricas e de cultura dos povos locais.. Ainda assim, não deixamos de notar que ela vai além e se diferem da Lista dos Monumentos e Sítios elaborados pelo Ministério da Cultura de Angola (ANEXOS T, U e W). Ou seja, a lista dos recursos culturais e turísticos toma e indica muitos dos lugares que ainda não foram inventariados e por isso, não são considerados patrimônio histórico-cultural em Angola, salvo nas vidas cotidianas das populações desses locais que ainda veneram e conservam em suas memórias.

ANEXO KK Transcrição de uma entrevista realizada com um cidadão (soyense)

Porto do Mpinda

Porto do Mpinda é uma área localizada no povo do Mpinda, município do Soyo, província do Zaire. Nos dias de hoje Mpinda é designado de Povo Cristão. O Porto do Mpinda Possui uma história muito rica e remota no que concerne a escravatura em Angola. É neste Porto onde começou a escravatura. Desta Maneira, pode-se emoldurar a história do Mpinda em três grandes épocas históricas, a conhecer: Pré-colonial; Colonial e Contemporânea.

Época Pré-colonial

Falando do Porto do Mpinda na época pré-colonial, visto que a história era vivida tradicionalmente. Em poucas palavras segundo a tradição longínqua. Antes da chegada dos colonos Mpinda era chamado de Ndomanuele Man Nguangua. Porto do Mpinda era designado de Ntalaní. Antigamente Mpinda era habitado por povo humilde, trabalhador e cristão.

Ao tagarelar do Porto do Mpinda, vou destacar de que é um lugar muito histórico concernente a escravatura em Angola, visto que esta história foi vivida de geração em geração. Na época pré-colonial o Porto do Mpinda era um lugar habitado e cultivado pela povoação do Ndomanuele Man Nguangua. Visto que antes da chegada dos portugueses o Porto do Mpinda era um lugar que embarcava pescadores e indivíduos que buscavam bordões, paus para construções das suas cubatas. Praticava-se pesca, agricultura, colheita, caça e outras actividades.

Na Parte do Cristianismo

Na Parte do Cristianismo é notável que na Época Pré-colonial estas regiões não conhecia o cristianismo, tal como os dias de hoje, mas sim tinha uma expressão forte de poder tradicional (Deus todo-poderoso) Nzabi-ya-mpungo. Naquele momento Domanuele Man Nguangua tinha seu sacerdote de nome Tató Naki.

Época Colonial

Em 1482 os portugueses chegam pela primeira vez à Ponta do Padrão e atingem área do Mpinda. Chegando ao Porto Mpinda e não encontraram ninguém, queriam saber como se chama o local em que eles se encontravam, andaram uma pequena distância e encontraram três senhoras que acolhiam Jinguba.

As senhoras ficaram apavoradas por verem pela primeira vez, os homens da raça branca e diziam o seguinte olham os albinos que acabaram de embarcar. Daí os homens que cortavam dendém ouviram as vozes das senhoras e encostaram perto delas. Os portugueses chegaram perto dos homens e perguntaram, como se chama este local? Como aqueles homens não entendiam e nem falavam o português, eles davam como resposta **Mpinda Zeto tu mukanga** (estamos fazer colheita de

ANEXO LL Transcrição de uma entrevista [...] (continuação)

Jinguba). É assim que se Instalou o nome do **Mpinda**. Depois dum tempo, os portugueses voltaram para Portugal. Quando vieram pela segunda vez trouxeram alguns sacerdotes, uma cruz, vinho, rebuçados, espelhos, missangas.

Ao embarcarem no Porto do Mpinda, encontraram algumas pessoas a trabalhar e começaram com a negociar, dizendo de que queremos trabalhar neste sítio, mandaram chamar o responsável da tribo, começaram a explica-se ninguém entendia o que outro dizia.

Primeiramente **Diogo Cão** pegou numa garrafa de vinho e um copo, mediu e experimentou, em seguida ofertou ao chefe de tribo um copo de vinho, que também acabou experimentando. Experimentou e disse essa bebida é muito gostosa.

O rei do povo disse também eles que estão vindo com boas intenções, expandir a palavra de Deus. Pois estão com uma cruz na mão, estão fazer uma obra divina. É através da cruz, que os portugueses levaram o rei do povo acabou aceitando a proposta feita por eles.

Depois de um tempo, as coisas começaram a mudar, de sentido contrário, inerentes ao Porto do Mpinda. Começaram a cobrar impostos, depois de um determinado período começaram as coisas a mudar para o pior. Os Colonos cobravam como impostos 12 milhos, coconotes cascados e começaram a pedir ovos de galinha e Angolar. Angolar é a moeda que era utilizada para pagar impostos aos portugueses.

O Porto do Mpinda passou a ser utilizado para atracagem dos navios que vinham de Portugal e transportação de escravos provenientes nas outras regiões ou países de África, tais como: S. Tomé e Príncipe, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo verde.

Passando uma época, começaram arrancar forçadamente as pessoas suas respectivas regiões ou tribos, para servirem de escravos. Formaram um exército de captura, que tinha como função de capturar pessoas nas diferentes regiões ou países de África: Angola, Moçambique, S. Tome e Príncipe, Cabo Verde e Guiné-Bissau. Estes escravos eram transportados para Porto do Mpinda e levados em outros continente do Mundo, como no caso da Europa e América, ou seja, um comércio triangular.

O Porto do Mpinda era considerado como capital marítimo de Portugal, porque é o porto que mais recebia navios provenientes de outros países e foi considerado como Porto provincial. Os portugueses consideravam também como província de Portugal o nosso país devido a potência de navegação, isto que dizer que quase tudo que queriam aqui encontravam, como caso de escravos, ouro, pimentas, etc. Em segundo era classificado o Porto rico, localizado no Nkumba, porque é onde embarcava navios de menor porte e também servia para fazer pesca e outras actividades.

Na parte do cristianismo

Vimos de que os portugueses sempre tinham a intenção de dominar a parte religiosa, por causa disso houve uma grande confusão entre os sacerdotes do Mpinda e portugueses. A povoação do Mpinda matou um sacerdote português, a morte deste sacerdote grande gerou polémica.

ANEXO MM Transcrição de uma entrevista [...] (continuação)

Quando aquele sacerdote morreu trouxeram mais sacerdote que atracaram na Ponta de Padrão, estes sacerdotes deslocavam em vários locais, que são: Ponta de Padrão, T.G.F.A, Lunuango. No Lunuango a povoação disse de que o lugar que serve para construir uma Igreja é no Mpinda, porque Mpinda é um lugar sagrado e cheia de poder. Em 1937 foi construída a Missão do Mpinda, pelos portugueses, não só também a população do Mpinda.

Época Contemporânea

Na época contemporânea vamos de que o Porto do Mpinda é um lugar que passou a ser utilizado como antes, isto é na saída dos portugueses. O Porto do Mpinda deixou de receber escravos provenientes de outras regiões ou países. As pessoas começaram a exercer as funções normalmente, tais como: cortar bordões, agricultura, pesca, caça, etc.

→ Actualmente o Porto do Mpinda é um lugar totalmente desamparado cheio de capim, o canal em que passava os navios dos portugueses está se fechar, isto quer dizer que já ninguém vive naquele lugar. As entidades tradicionais estão pedindo ajuda ao Estado (administração do Soyo) para que possa se construir um hotel, ou seja, qualquer edifício para simbolizar aquele sítio

Bibliografia Bibliográfica

Rei do Povo do Mpinda senhor Pedro Tona
Soba do Mpinda senhor Ntoni a Mpinda
Entrevistados por: Miguel António Suzana

ANEXO NN Documento de remissão do diploma que aprova a adesão da República de Angola ao Centro Internacional de Estudos para a Convenção e Restauro dos Bens Culturais.

REPÚBLICA DE ANGOLA
MINISTÉRIO DA CULTURA
GABINETE JURÍDICO

Ao
Gabinete de Sua Excelência
Ministra da Cultura

Luanda

Of.n.º 221/GJ/MINCULT/2012

- C/c: -Gab. Secretário de Estado
- INPC
- DINAM

Assunto: Remissão de Diploma

Exmos. Senhores,

Para apreciação e consideração de SE Ministra da Cultura, junto remetemos a Resolução nº 21/90 de 17 de Novembro, que aprova a Adesão da República de Angola ao Centro Internacional de Estudos para a Convenção e Restauração dos Bens Culturais.

Queiram aceitar Ex.mos Senhores, as nossas cordiais saudações.

"A CULTURA FORTALECE A NAÇÃO MAIS CULTURA MAIS ANGOLA"


GABINETE JURÍDICO DO MINISTÉRIO DA CULTURA, em Luanda aos 18 de Outubro de 2012.-

O DIRECTOR

AGUIAEDO CRISTÓVÃO

ANEXO OO Diário da República com a publicação da aprovação pela Assembleia Nacional do Diploma de Adesão

Sábado, 17 de Novembro de 1990 I SÉRIE — N.º 50



DIÁRIO DA REPÚBLICA

ÓRGÃO OFICIAL DA REPÚBLICA POPULAR DE ANGOLA

Preço deste número — NKz 120,00

	ASSINATURAS	Ano	
Toda a correspondência, quer oficial, quer relativa a anúncios e assinaturas do «Diário da República», deve ser dirigida à Imprensa Nacional — U. E. E., em Luanda, Caixa Postal 1306. — End. Teleg: «Imprensa».	As três séries		NKz 10.000,00
	A 1.ª série		NKz 4.500,00
	A 2.ª série		NKz 3.500,00
	A 3.ª série		NKz 2.000,00

O preço de cada linha publicada nos Diários da República 1.ª e 2.ª séries é de NKz 60,00 e para a 3.ª série NKz 80,00, acrescido do respectivo imposto do selo, dependendo a publicação da 3.ª série, de depósito prévio a efectuar na Tesouraria da Imprensa Nacional — U. E. E.

Assembleia do Povo

Resolução n.º 21/90:

Aprova a adesão da República Popular de Angola ao Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauração dos Bens Culturais.

Conselho de Ministros

Decreto n.º 28/90:

Cria o Instituto de Estradas de Angola, abreviadamente designado por INEA e aprova o seu Estatuto.

Ministério da Educação

Decreto executivo n.º 31/90:

Aprova o Regulamento Interno da Direcção Nacional de Formação Profissional. — Revoga a legislação que contrarie o disposto no presente Decreto executivo, nomeadamente o Decreto executivo n.º 52/80, de 6 de Agosto.

Ministério da Justiça

Decreto executivo n.º 38/90:

Aprova o Estatuto da Associação dos Juristas Angolanos, que faz parte integrante do presente Decreto executivo.

Ministérios das Finanças e do Trabalho e Segurança Social

Decreto executivo conjunto n.º 39/90:

Aprova o Estatuto do Centro de Formação do Sector Financeiro do Ministério das Finanças. — Revoga toda a legislação que disponha em contrário nomeadamente o Decreto executivo n.º 32/78, de 12 de Agosto.

ASSEMBLEIA DO POVO

Resolução n.º 21/90
de 17 de Novembro

Considerando que o Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauração dos Bens Culturais, abreviadamente designado por «ICCROM», é uma organização internacional sob a égide da UNESCO, que tem por objectivo fundamental debruçar-se sobre os problemas técnicos e científicos ligados à conservação e restauração de bens culturais;

Considerando a importância de que se reveste para a República Popular de Angola conservar os seus monumentos, museus e locais históricos, como forma de preservar o seu património histórico e cultural;

Considerando que a participação no ICCROM contribuirá para o estabelecimento e desenvolvimento de relações de colaboração e cooperação entre os países membros;

O Conselho de Defesa e Segurança na sua 11.ª sessão ordinária realizada a 7 de Novembro de 1989, apreciou a oportunidade da adesão àquela organização, remetendo a aprovação da Assembleia do Povo.

Nestes termos, ao abrigo da alínea o) do artigo 38.º da Lei Constitucional e no uso da faculdade que me é conferida pela alínea f) do artigo 53.º da mesma Lei, a Assembleia do Povo aprova e eu assino e faço publicar a seguinte resolução:

Único: — A Assembleia do Povo aprova a adesão da República Popular de Angola ao Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauração dos Bens Culturais.

Vista e aprovada pela Assembleia do Povo.

Publique-se.

Luanda, aos 17 de Novembro de 1990.

O Presidente da República, JOSÉ EDUARDO DO SANTOS.

ANEXO OO Diário da República com a publicação da aprovação pela Assembleia Nacional do Diploma de Adesão (Continuação)

ESTATUTOS DO CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS PARA A CONSERVAÇÃO E RESTAURAÇÃO DE BENS CULTURAIS	DIÁRIO DA REPÚBLICA
<p>Os presentes Estatutos foram adoptados pela Assembleia Geral do ICCROM aquando da sua 2.ª sessão a 24 de Abril de 1963.</p> <p>Os artigos 7.º b) e 14.º foram modificados aquando da 7.ª sessão da Assembleia Geral a 12 de Abril de 1973.</p> <p>A abreviatura oficial ICCROM foi adoptada pela 10.ª Assembleia Geral em Abril de 1979.</p>	<p>ARTIGO 5.º Assembleia Geral</p> <p>A Assembleia Geral compõe-se de delegados dos Estados aderentes, à razão de um delegado por Estado.</p> <p>Esses delegados serão encontrados no meio das pessoas mais qualificadas pela sua competência no domínio da conservação e da restauração de bens culturais, se possível, no seio de instituições especializadas nesse domínio.</p> <p>A UNESCO e os Membros associados podem enviar, às sessões da Assembleia Geral observadores que são autorizados a apresentar propostas, mas que não têm direito de voto.</p>
<p>ARTIGO 1.º Funções</p> <p>O «Centro Internacional de Estudos para a Conservação e Restauração de Bens Culturais» adiante denominada «ICCROM», exerce as seguintes funções:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) reagrupar, estudar e difundir documentação concernente aos problemas científicos e técnicos da conservação e da restauração de bens culturais; b) coordenar, estimular ou provocar pesquisas nesses domínios, nomeadamente, missões confiadas a organismos ou a peritos, encontros internacionais, publicações e trocas de especialistas; c) fornecer consultas e recomendações sobre pontos de ordem geral ou especial em matéria de conservação e de restauração de bens culturais; d) concorrer para a formação de investigadores e técnicos e a elevação do nível das restaurações. 	<p>A Assembleia Geral reúne-se em sessão ordinária todos os dois anos. Ela pode ser convocada em sessão extraordinária pelo Conselho. A menos que resulte duma decisão conjunta da Assembleia Geral ou do Conselho, a Assembleia Geral reúne-se em Roma.</p> <p>A Assembleia Geral elege seu Presidente no início de cada sessão ordinária. Ela adopta seu regulamento interno.</p>
<p>ARTIGO 2.º Membros</p> <p>São membros do ICCROM os Estados membros da UNESCO que enderecem uma declaração formal de adesão ao Director Geral da Organização.</p>	<p>ARTIGO 6.º Assembleia Geral: Funções</p> <p>As funções da Assembleia Geral consistem em:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) determinar a orientação do ICCROM; b) eleger os membros do Conselho; c) nomear o Director sob proposta do Conselho; d) estudar e aprovar os relatórios e as actividades do Conselho; e) controlar a actividade financeira do ICCROM, examinar e aprovar seu orçamento; f) fixar as contribuições dos membros com base na tabela das cotizações dos Estados membros da UNESCO; g) pronunciar-se sobre a aplicação das sanções previstas no artigo 13.º.
<p>ARTIGO 3.º Membros associados</p> <p>Podem aderir ao ICCROM na qualidade de Membros associados:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) as instituições de direito público ou privado de carácter científico ou cultural dos Estados que não são membros da UNESCO. Sua admissão faz-se sob recomendação do Conselho Executivo, por decisão do Conselho do ICCROM tomada por maioria de dois terços; b) as instituições de direito público ou privado de carácter científico ou cultural cuja sede se encontra nos Estados membros ou membros associados da UNESCO. Sua admissão é feita por decisão do Conselho do ICCROM tomada por maioria de dois terços. 	<p>ARTIGO 7.º Conselho</p> <ul style="list-style-type: none"> a) o Conselho compõe-se de membros eleitos pela Assembleia Geral e de membros de qualidade; b) o número de membros a eleger pela Assembleia Geral não pode ser inferior a doze. Ele pode ser aumentado de uma unidade por cada grupo de cinco Estados membros, acima de trinta. c) os membros de qualidade serão: um representante do Director Geral da UNESCO; um representante do Governo Italiano; o Director do Instituto Real do Património Artístico, Bruxelas; o Director do Instituto Central de Restauro, Roma; um representante do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios; d) o Director do ICCROM, representantes de outras instituições e peritos designados pelo Conselho poderão assistir às reuniões do Conselho com voz consultiva. Sob reserva do direito de voto, eles participarão no seu trabalho e deliberações em pé de igualdade com os membros do Conselho; e) os membros eleitos pela Assembleia Geral serão escolhidos entre os peritos mais qualificados no domínio da conservação e do restauro de bens culturais, tendo em conta a representação equita-
<p>ARTIGO 4.º Órgãos</p> <p>O ICCROM compreende: uma Assembleia Geral, um Conselho, um Secretariado.</p>	

ANEXO OO Diário da República com a publicação da aprovação pela Assembleia Nacional do Diploma de Adesão (Continuação)

I SÉRIE — N.º 50 — 17 DE NOVEMBRO DE 1990

- tiva das grandes regiões culturais do mundo. Eles deverão ser todos de nacionalidades diferentes;
- f) os membros eleitos pela Assembleia Geral são eleitos para dois anos e são reelegíveis;
 - g) o Conselho reúne-se pelo menos, todos os dois anos;
 - h) o Conselho poderá confiar tarefas determinadas a um Comité restrito do qual fixará a composição;
 - i) o Conselho adoptará o seu regulamento interno.

ARTIGO 8.º
Conselho: Funções

As funções do Conselho consistem em:

- a) aplicar as decisões e as directivas da Assembleia Geral;
- b) exercer toda outra função que lhe seja confiada pela Assembleia;
- c) estabelecer sob proposta do Director, o projecto de Orçamento e submetê-lo à Assembleia;
- d) estudar e aprovar o plano de trabalho submetido pelo Director;
- e) fixar as contribuições dos membros associados.

ARTIGO 9.º
Correspondentes

O Conselho pode nomear, segundo o seu regulamento interno, peritos correspondentes, que podem ser consultados sobre as questões referentes à sua especialidade.

ARTIGO 10.º
Secretariado

O Secretariado compreende o Director e o pessoal que o funcionamento do ICCROM possa exigir.

O Director é nomeado pela Assembleia Geral, sob proposta do Conselho. Em caso de vaga no intervalo de sessões da Assembleia, é nomeado pelo Conselho, sob reserva de confirmação nas suas funções pela Assembleia Geral, que fixa a duração do seu mandato.

Os assistentes do Director são nomeados sob proposta do Director, pelo Conselho. Em caso de vaga no intervalo das sessões do Conselho, serão nomeados pelo Director, sob reserva de confirmação nas suas funções pelo Conselho que fixa a duração do seu mandato.

O Director e os seus assistentes devem ser especialistas em diferentes disciplinas; eles não podem ter a mesma nacionalidade.

Os outros membros do pessoal são nomeados pelo Director.

No exercício das suas funções, o Director e o pessoal não pedirão nem receberão instruções de nenhum governo nem de nenhuma autoridade estranha ao ICCROM.

ARTIGO 11.º
Estatuto Jurídico

O ICCROM joga sob o território de cada um dos seus membros da capacidade jurídica que lhe é necessária para atender seus objectivos e exercer suas funções.

O ICCROM pode receber doações e legados.

ARTIGO 12.º
Disposições transitórias

Para os primeiros dois anos, a contribuição anual dos membros é fixada a 1% da sua contribuição à UNESCO para o ano de 1957*.

A contribuição da UNESCO não será inferior 12.000,00 Dólares por cada um dos quatro primeiros anos.

Até à primeira reunião da Assembleia Geral que deva ocorrer o mais tardar dentro de 18 meses da entrada em vigor dos presentes estatutos, as funções atribuídas à Assembleia Geral e ao Conselho, serão exercidas por um Conselho provisório composto:

- de um representante do Director Geral da UNESCO;
- de um representante do Governo Italiano;
- do Director do Laboratório Central de Muse da Bélgica;
- do Director do Instituto Central de Restauro Roma;
- e dum quinto membro nomeado pelo Director-Geral da UNESCO;
- o Conselho provisório convocará a primeira Assembleia Geral.

ARTIGO 13.º
Sanções

Os membros e os membros associados que não liquidarem a sua cotização durante dois ou quatro anos consecutivos são passíveis respectivamente de uma sanção de suspensão ou de exclusão.

ARTIGO 14.º
Revisão

As emendas aos presentes estatutos serão adoptadas pela Assembleia geral por maioria de dois terços dos membros presentes e votantes. As propostas de emendas serão comunicadas a todos os membros assim como à UNESCO seis meses antes da sessão da Assembleia Geral em cuja ordem de trabalho eles estejam inscritos. As propostas de emenda a estas emendas deverão ser comunicadas três meses antes da abertura da sessão da Assembleia Geral.

ARTIGO 15.º
Renúncia dos Estados Membros

Todo o membro pode notificar a sua renúncia ao ICCROM a todo o momento após a expiração de um período de dois anos contados a partir do dia da sua adesão. Essa notificação tem efeitos um ano após o dia em que foi notificado ao Director-Geral da UNESCO, sob reserva de que o membro interessado tenha nessa data, pago a sua contribuição por todos os anos durante os quais tenha pertencido ao ICCROM, compreendendo o exercício financeiro que se seguirá à data da sua notificação. O Director-Geral da UNESCO comunicará esta notificação a todos os membros do ICCROM assim como ao Director deste último.

ARTIGO 16.º
Entrada em vigor

Os presentes estatutos entrarão em vigor logo que cinco Estados sejam membros do ICCROM.

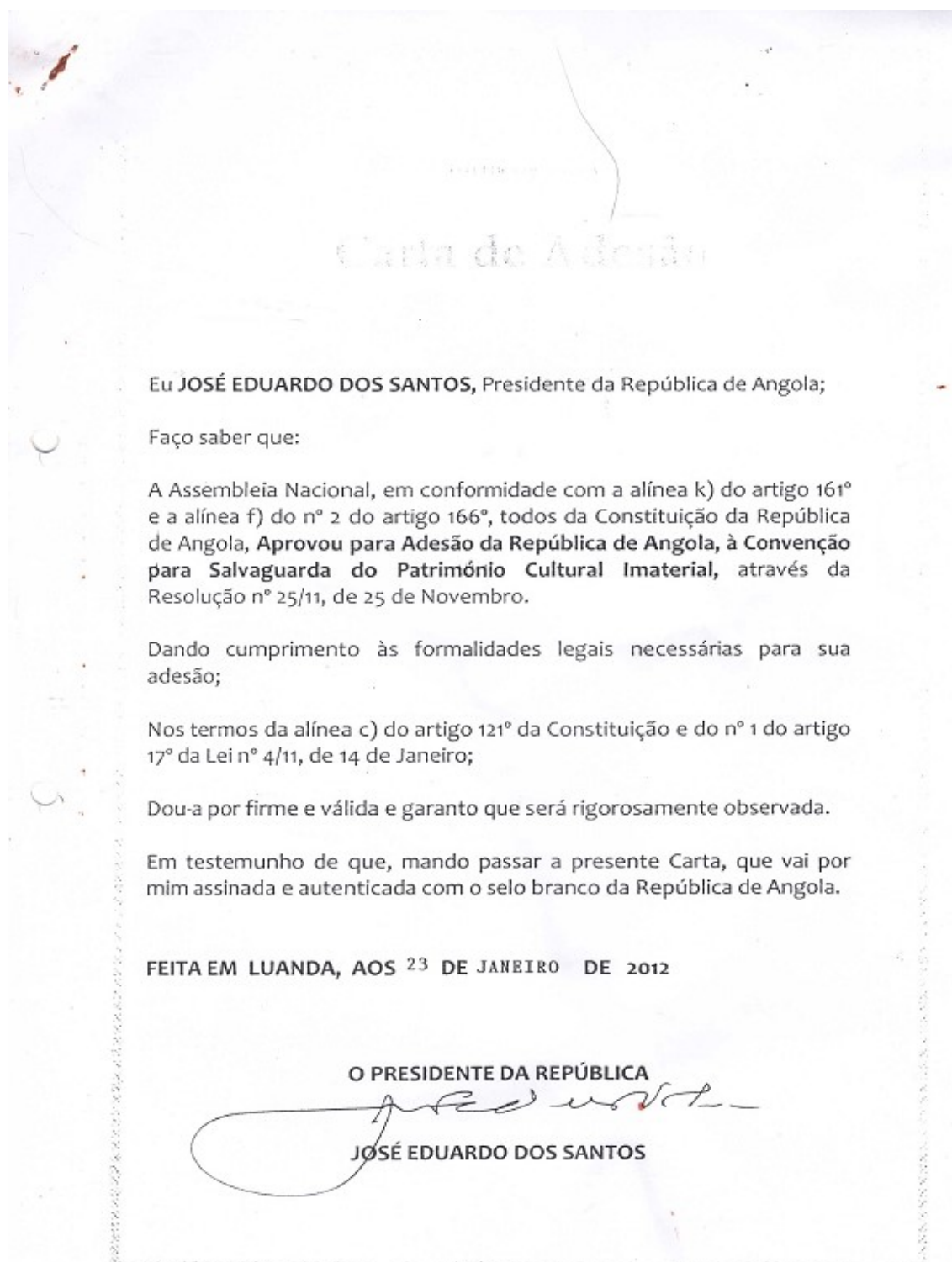
*Em 1963 os Estados membros do ICCROM decidiram por voto da maioria de vozes fixar o montante da sua contribuição anual em 1% da sua contribuição à UNESCO para o ano corrente.

O Presidente da República, JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS.

ANEXO OO Diário da República com a publicação da aprovação pela Assembleia Nacional do Diploma de Adesão (Continuação)


<p style="text-align: center;">480</p> <p style="text-align: right;">DIÁRIO DA REPÚBLICA</p> <p>MODELE D'INSTRUMENT D'ACCEPTATION DE RATIFICATION</p> <p>Nous, Chef d'Etat ou Chef de Gouvernement ou Ministre des Affaires étrangères</p> <p>de</p> <p>Ayant vu et examiné la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel, adoptée le 16 novembre 1972 par la Conférence générale de l'Unesco à sa dix-septième session.</p> <p>L'avons approuvée et nous approuvons en toutes et chacune de ses parties, conformément aux dispositions qui y sont contenues et en vertu des pouvoirs qui nous sont confiés.</p> <p>Déclarons accepter ladite Convention et promettons qu'elle sera inviolablement observée.</p> <p>En foi de quoi nous avons donné le présent instrument d'acceptation, de ratification</p> <p>revêtu de notre sceau.</p> <p>Fait à le (Sceau) (Signature)</p> <p style="text-align: center;">Le Chef d'Etat ou Le Chef Gouvernement ou Le Ministre des Affaires étrangères</p> <p>O Presidente da República, JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS.</p>	<p>Considerando, portanto, a necessidade de se criar tal órgão;</p> <p>Nos termos da alínea b) do artigo 58.º da Lei Constitucional e no uso da faculdade que me é conferida pela alínea f) do artigo 53.º da mesma lei, o Conselho de Ministros decreta e eu assino e faço publicar o seguinte:</p> <p>Artigo 1.º — É criado o Instituto de Estradas de Angola, abreviadamente designado por INEA.</p> <p>Art.º 2.º — O Instituto de Estradas de Angola é tutelado pelo Ministério da Construção.</p> <p>Artigo 3.º — É aprovado o Estatuto do Instituto de Estradas de Angola, anexo ao presente diploma e que dele faz parte integrante.</p> <p>Art.º 4.º — As dúvidas que surgirem na interpretação e aplicação do presente decreto, bem como os casos omissos, serão resolvidos por despacho do Ministro da Construção.</p> <p>Art.º 5.º — O presente Decreto entra imediatamente em vigor.</p> <p>Visto e aprovado pelo Conselho de Ministros.</p> <p>Publique-se.</p> <p>Luanda, aos 17 de Novembro de 1990.</p> <p>O Presidente da República, JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS.</p>
<p style="text-align: center;">CONSELHO DE MINISTROS</p> <p style="text-align: center;">Decreto n.º 28/90</p> <p style="text-align: center;">de 17 de Novembro</p> <p>Reconhecida a importância vital que para o desenvolvimento económico-social do País, assumem os transportes rodoviários;</p> <p>Considerando que a instauração da paz em Angola conduzirá, objectivamente, e desde logo, a uma intensa circulação de pessoas e bens em toda a dimensão do território nacional;</p> <p>Constatando-se, porém, que o estado de degradação das estradas nacionais atingiu proporções graves e se caminha, dia a dia, para uma deterioração cada vez maior;</p> <p>Verificando-se a inexistência de um órgão específico encarregue de assegurar a realização da política nacional no domínio rodoviário e incumbido da missão de proporcionar ao País a rede de estradas necessária ao seu desenvolvimento e mantê-las permanentemente em condições de garantir uma circulação segura e confortável;</p>	<p style="text-align: center;">ESTATUTO DO INSTITUTO DE ESTRADAS DE ANGOLA</p> <p style="text-align: center;">CAPÍTULO I</p> <p style="text-align: center;">Denominação, natureza, regime, duração, sede e tutela</p> <p style="text-align: center;">ARTIGO 1.º (Denominação e natureza)</p> <p>O Instituto de Estradas de Angola, abreviadamente designado por INEA, é uma entidade de direito público, dotada de personalidade jurídica e autonomia administrativa e financeira.</p> <p style="text-align: center;">ARTIGO 2.º (Regime)</p> <p>O INEA rege-se pelo presente Estatuto e regulamentos que o venham a complementar e, subsidiariamente, pela restante legislação em vigor, nomeadamente pela legislação aplicável às empresas estatais.</p> <p style="text-align: center;">ARTIGO 3.º (Duração e sede)</p> <p>1. O INEA é criado por tempo indeterminado. 2. O INEA tem sede em Luanda e constituirá Direcções Provinciais ou outras formas de representação em qualquer local do território nacional.</p>

ANEXO PP Carta de Adesão em que o Presidente da República de Angola orienta a adesão à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, remetida à Assembleia Nacional



Fonte: INPC (2019)

ANEXO QQ Remessa da carta pelo Ministério das Relações Exteriores sobre a Adesão da República de Angola à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial


 REPÚBLICA DE ANGOLA
 MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES
 DIRECÇÃO DOS ASSUNTOS JURÍDICOS TRATADOS, E CONTENCIOSO

T. C
 2a a com. de
 do G. H. G. J.
 do a INPC
 U. 16-10-12
 P

Ao
 Gabinete de Sua Excelência
 Rosa Maria Martins da Cruz e Silva
 Ministra da Cultura da República de Angola
LUANDA

Of. Nº 343/II-DAJTC-MRE/2012

ASSUNTO. Adesão da República de Angola, à Convenção para a salvaguarda do Património Cultural Imaterial.

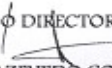
Referindo-nos ao assunto mencionado em epígrafe, muito nos honra comunicar a Adesão da República de Angola à Convenção para a salvaguarda do Património Cultural Imaterial, através da Resolução nº25/11, de 25 de Novembro.

O Ministério das Relações Exteriores – Direcção dos Assuntos Jurídicos Tratados e Contencioso, informa que foram cumpridas as exigências internas legalmente requeridas para a sua entrada em vigor, em conformidade com o estipulado na Convenção.

O Ministro das Relações Exteriores – Direcção dos Assuntos Jurídicos Tratados e Contencioso, tem a honra de informar, o envio para depósito, após a Aprovação da Carta de Adesão, assinada por Sua Excelência Senhor Presidente da República, aos 23 de Janeiro de 2012.

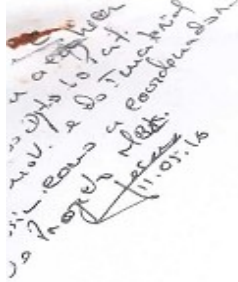
Sem outro assunto de momento, queira aceitar os protestos de nossa mais elevada consideração.


Direcção dos Assuntos Jurídicos Tratados e Contencioso do Ministério das Relações Exteriores, em Luanda, aos 24 de Setembro de 2012.

O DIRECTOR

 MÁRIO DE AZEVEDO CONSTANTINO

MINISTÉRIO DA CULTURA
 GABINETE DA MINISTRA
 Entrada 1359
 Ass. Luanda 10.12

ANEXO RR Modelo de Carta de Adesão (Adesão da República de Angola à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial




 REPÚBLICA DE ANGOLA
MINISTÉRIO DA CULTURA
 GABINETE DA MINISTRA

À/Ao
Direcção Nacional de Acção Cultural
DNAC
Instituto Nacional do Património
Cultural INPC
LUANDA

N/REF^a 000530 /GAB/MINCULT/16

Assunto: Convenção 2005 / pela Protecção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

Cordiais Cumprimentos,

Incumbe-me Sua Excelência Ministra da Cultura de remeter para o vosso conhecimento o ofício nº1189/6ª/6.34/RE/2016, proveniente do Ministério da Educação, referente ao assunto epígrafe.

Sem outro assunto de momento, sou a reiterar os protestos de elevada estima e consideração.


“A CULTURA FORTALECE A NAÇÃO – MAIS CULTURA MAIS ANGOLA”
GABINETE DA MINISTRA DA CULTURA, em Luanda, aos 03-05-2016


A Directora
Teresa Bento

Largo António Jacinto, Edifício da Cultura, 1.º Andar - Luanda - Angola
 Telefax: +244 222 329 129

ANEXO SS Remissiva sobre a Carta de Adesão (Adesão da República de Angola à Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial

À Direcção do
 Instituto para o
 Património Cultural
 Ao DNAC e
 INPC para
 conhecimento.


REPÚBLICA DE ANGOLA
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
GABINETE DO MINISTRO


AO
SECRETARIADO PERMANENTE
PARA COMISSÃO NACIONAL DA
UNESCO

1189 / 6ª/6.34/RE/2016
 215166

LUANDA

Exm^{os} Senhores,
 Melhores cumprimentos.
 Para os devidos efeitos, nos termos do despacho de 22/04/016 de Sua
 Excelência Ministro da Educação, **PINDA SIMÃO**, somos a remeter o ofício
 referenciado sob o n^o **CLT/CRE/DCE/16/1213** de 23/02/016, bem como
 o seu anexo, proveniente da UNESCO.
 Aceitem os nossos renovados cumprimentos.

GABINETE DO MINISTRO DA EDUCAÇÃO, EM LUANDA, AOS 25 DE
ABRIL DE 2016.

O DIRECTOR DE GABINETE,

JUSTINO JERÓNIMO

C/C: MINISTÉRIO DA CULTURA
 1106 28 04 16

ANEXO TT Relatório sobre o Re/pensar das políticas culturais [...] da UNESCO

T.C.
Remeter ao SP/CA
Para o texto mais
detalhado
22/4
ff
CE. HINCHL

Le Sous-Directeur général pour la culture p.i.

Aux Ministres des Parties à la
Convention de 2005 responsables
des relations avec l'UNESCO

Réf.: CLT/CRE/DCE/16/1213 23 février 2016

Madame/Monsieur le Ministre,


Au nom de la Directrice générale, c'est avec grand plaisir que je vous fais parvenir une copie du premier Rapport mondial de l'UNESCO sur le suivi de la mise en œuvre de la Convention de 2005 sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, intitulé « *Re/penser les politiques culturelles: 10 ans de promotion de la diversité des expressions culturelles pour le développement* ». La Convention de 2005 est la plus jeune Convention de l'UNESCO et la seule à s'adresser directement à la création contemporaine et aux industries culturelles. Elle fournit un cadre pour la gouvernance de la culture et veille à ce que les artistes, les professionnels de la culture et les citoyens du monde entier puissent créer, produire, diffuser et profiter d'un large éventail de biens, de services et d'activités culturelles.

Ce Rapport mondial, réalisé avec le soutien de l'Agence suédoise de coopération internationale pour le développement (Sida), a été conçu comme un outil permettant d'évaluer la mise en œuvre de la Convention de 2005, aujourd'hui ratifiée par 141 Parties, et de faciliter le partage de bonnes pratiques. Le Rapport est disponible en français et en anglais, et des versions espagnole et chinoise suivront sous peu. Il peut également être consulté sur notre site Web: <https://fr.unesco.org/creativity/>.

Considérant que de nombreuses Parties à la Convention de 2005 doivent soumettre leurs rapports périodiques quadriennaux durant le biennium 2016-2017, je vous invite à nous faire connaître les pratiques politiques innovantes provenant de votre pays afin de les mettre en évidence au sein de la prochaine édition du Rapport mondial prévu pour décembre 2017.

J'espère que nous pourrons continuer notre travail commun pour rassembler davantage d'informations et d'exemples concrets sur le rôle de la culture dans le développement durable. Je suis certain que vous saurez utiliser ce Rapport pour promouvoir un tel agenda et vous en remercie d'avance. Votre collaboration sera essentielle à cet égard.

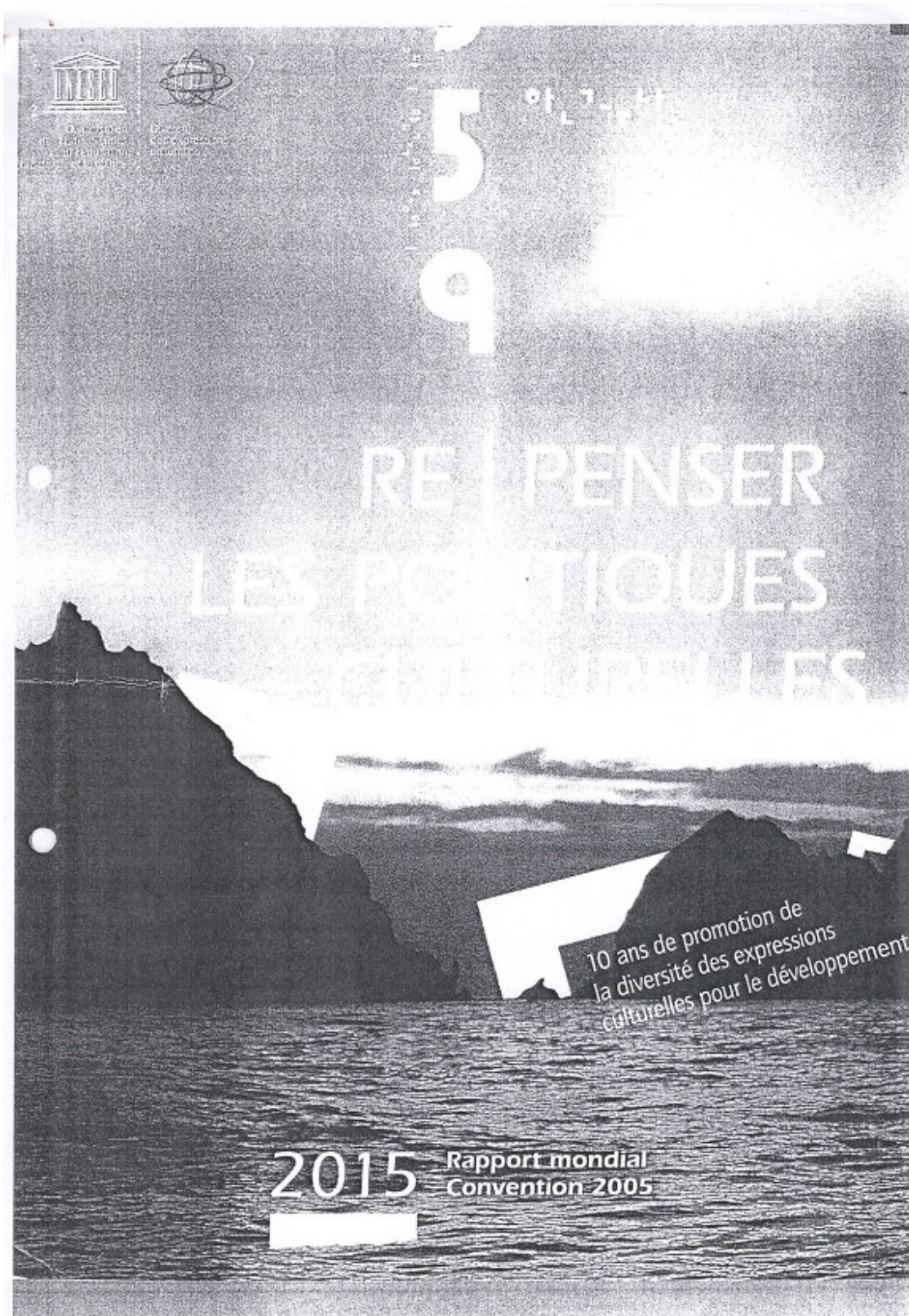
Je vous prie d'agréer, Madame, Monsieur le Ministre, l'assurance de ma haute considération.


 Francesco Bandarin

P.J.

7, place de Fontenoy
75352 Paris 07 SP, France
Tél. : +33 (0)1 45 68 42 77
www.unesco.org

ANEXO UU Relatório sobre o Re/pensar das políticas culturais [...] da UNESCO
(Continuação)



Fonte: INPC (2019)

ANEXO UU Relatório sobre o Re/pensar das políticas culturais [...] da UNESCO
(Continuação)



Fonte: INPC (2019)

ANEXO UU Relatório sobre o Re/pensar das políticas culturais [...] da UNESCO
(Continuação)

Rapport mondial
Convention 2005

FAIRE LE SUJET DE LA CONVENTION DE

PRINCIPES DIRECTEURS	Garantir le droit souverain des États d'adopter et de mettre en œuvre des politiques pour protéger et promouvoir la diversité des expressions culturelles, sur la base de processus et de systèmes de gouvernance éclairés, transparents et participatifs				
OBJECTIFS	SOUTENIR DES SYSTÈMES DE GOUVERNANCE DURABLES DE LA CULTURE				
RÉSULTATS ATTENDUS	Mise en œuvre de politiques et mesures nationales qui favorisent efficacement la création, production, diffusion, distribution et l'accès à des activités, biens et services culturels divers et contribuent à l'établissement de systèmes de gouvernance de la culture éclairés, transparents et participatifs				
DOMAINE DE SUIVI	Politiques culturelles	Médias de service public	Environnement numérique	Partenariat avec la société civile	Mobilisation des artistes professionnels
PRINCIPAUX INDICATEURS	Des politiques culturelles nationales soutiennent la création, la production, la diffusion et l'accès à des biens et des services culturels divers	Une base législative soutient la liberté et la diversité des médias	Une base législative soutient l'accès universel à Internet	Une base législative et financière soutient la société civile	Une base législative garantit la circulation
	Plusieurs organismes gouvernementaux participent à l'élaboration de politiques	Les objectifs des médias de service public sont définis par la loi et sont garantis	Des politiques et des mesures encouragent la créativité numérique et la participation de la société civile à l'environnement numérique	La société civile participe à la conception et à la mise en œuvre de politiques	Des politiques et des mesures soutiennent la mobilité professionnelle
	Les Parties soutiennent activement les processus éclairés d'élaboration de politiques	Des politiques et mesures sur les médias de service public répondent aux besoins de tous les groupes de la société	Des politiques et des mesures soutiennent des marchés dynamiques et diversifiés pour les industries culturelles numériques	La société civile participe activement à la ratification et promotion de la Convention	Des initiatives gouvernementales facilitent la mobilité professionnelle en provenance du Sud

Fonte: INPC (2019)

ANEXO UU Relatório sobre o Re/pensar das políticas culturais [...] da UNESCO
(Continuação)

<p>À UN ÉCHANGE ÉQUILIBRÉ ET SERVICES CULTURELS ET LA MOBILITÉ DES ARTISTES ET PROFESSIONNELS DE LA CULTURE</p>		<p>Reconnaître la complémentarité des aspects économiques et culturels du développement durable</p>		<p>PROMOUVOIR LES DR DE L'HOMME ET LES LI FONDAMENTALE</p>	
<p>Le traitement préférentiel sont accordées en échange équilibré de biens et services promouvoir la mobilité des artistes onnels de la culture à travers le monde</p>		<p>Les politiques de développement durable et les programmes d'assistance internationaux intègrent la culture comme une dimension stratégique</p>		<p>Respecter les droits de l'homme les libertés fondamentales d'ex d'information et de communication condition préalable à la créatic distribution d'expressions culturel</p>	
<p>Echange des biens et services culturels</p>	<p>Traités et accords</p>	<p>Politiques et plans nationaux en faveur du développement durable</p>	<p>Programmes internationaux de développement durable</p>	<p>Égalité des genres</p>	<p>Li art</p>
<p>Une base législative soutient les échanges de biens et services culturels</p>	<p>Les Parties promeuvent les objectifs et les principes de la Convention dans d'autres enceintes</p>	<p>La culture est intégrée aux programmes et politiques de développement durable à l'échelle nationale</p>	<p>La culture est intégrée aux programmes internationaux de développement durable</p>	<p>Un cadre législatif garantit l'égalité des genres dans la sphère culturelle</p>	<p>Une bas soutient d'expres</p>
<p>Des politiques et des mesures soutiennent les échanges internationaux de biens et services culturels</p>	<p>La Convention est citée de manière explicite dans les traités et les accords internationaux et régionaux</p>	<p>Des politiques et des mesures soutiennent l'équité régionale en matière de répartition des ressources culturelles</p>	<p>Les programmes d'assistance technique renforcent les capacités humaines et institutionnelles des industries culturelles et créatives dans les pays en développement</p>	<p>Des politiques et des mesures soutiennent les femmes en tant que créatrices et productrices de biens et services culturels</p>	<p>Des pol et des r favorisi protègt artistiq</p>
<p>Des politiques et des mesures soutiennent les échanges internationaux de services culturels</p>	<p>Des politiques et des mesures mettent en œuvre des traités et des accords internationaux et régionaux qui se réfèrent à la Convention</p>	<p>Des politiques et des mesures soutiennent un accès équitable aux ressources culturelles pour les groupes vulnérables des communautés locales</p>	<p>Une assistance financière soutient la créativité dans les pays en développement</p>	<p>Des politiques et des mesures favorisent l'accès des femmes aux activités, biens et services culturels, et leur participation à la vie culturelle</p>	<p>Des pc mesur les dro et éco des ar</p>

Fonte: INPC (2019)

ANEXO VV Lei de conservação e proteção do Patrimônio Histórico cultural/Lei de Confisco (Decreto n.º 80/76, de 3 de setembro de 1976) - Continuação

798

DIÁRIO DA REPÚBLICA

a cultura da humanidade inteira e principalmente os testemunhos da cultura do nosso próprio povo e dos seus intelectuais; consciente da importância de certas datas que consideramos históricas, até hoje apagadas dos manuais ou reduzidas a elemento secundário, como por exemplo o ano de 1885, quando na Conferência de Berlim o imperialismo afirmava o pacto de Partilha de África, ou o ano de 1940 em que o Povo Kubal levantou contra o Governo Português da Colónia de Angola a última Guerra de Resistência contra o colonialismo.

Dado o programa de reconstrução nacional a que todos os angolanos se entregam agora devotadamente.

Dado que a cultura é um dos ramos que exige sem equívocos, participação naquele programa de reconstrução nacional.

Dado que ao Povo Angolano deve ser devolvido este tão rico Património que lhe foi ilegalmente subtraído.

Ao abrigo do artigo 42.º da Lei Constitucional e no uso da faculdade conferida pela alínea e) do artigo 32.º da mesma Lei, o Governo decreta e eu promulgo o seguinte:

Artigo 1.º-1. Tudo o que possa ser considerado como fazendo parte do Património Histórico-Cultural do Povo Angolano pertence inelutavelmente ao Povo Angolano e fica sob a jurisdição enunciada neste diploma por parte dos organismos do Estado competentes para o efeito.

2. Consideram-se documentos históricos:

- a) Peças ou colecções arqueológicas e paleontológicas classificadas pelo organismo competente;
- b) Edifícios, lugares, objectos de carácter especial, estátuas, pontes, construções de toda a ordem, classificadas como monumentos históricos pelo organismo competente.
- c) Peças de arte ou artesanato popular, angolano ou estrangeiro com mais de cinquenta anos de existência, ou com menos de cinquenta quando relacionados com a história recente de Angola;
- d) Documentos escritos de toda a ordem (jornais, diplomas legislativos, cartas, contratos, relatórios, estudos e ensaios, informações, credenciais, guias, autos, actas) elaborados em data anterior ao 11 de Novembro de 1975 e com a condição de estarem fora de uso;
- e) Documentos gráficos ou fotografias de carácter oficial ou particular, descritivos ao analítico, relativos a factos, objectos e fenómenos de interesse histórico elaborados a partir de 1940 até à data da Independência da República Popular de Angola;
- f) Documentos gráficos ou fotografias de qualquer natureza ou sobre qualquer tema, elaborados, em data anterior a 1940;
- g) Peças de vestuário ou de ornamentação, fardamentos, paramentos religiosos, móveis, objectos de uso corrente, etc., elaborados em data anterior a 1940;
- h) Armas (ou partes de armas) de guerra, de caça ou de parada, actualmente fora de uso, de fabricação anterior a 1940;
- i) Troféus de combate de toda a ordem e de qualquer época;

- j) Restos ou peças isoladas de máquinas quaisquer que foram usadas em data anterior a 1885;
- k) Livros e em geral espécies bibliográficas, de qualquer natureza, impressos em data anterior a 1885;
- l) Bandeiras, guiões, escurdos, símbolos oficiais, selos brancos, carimbos relativos a épocas anterior à Independência da República Popular de Angola e aos partidos fantoches e invasores estrangeiros relativos a qualquer época;
- m) Livros e em geral espécies bibliográficas relativos a Angola impressos em data anterior a 1940.

3. Consideram-se peças ou documentos de valor cultural:

- a) Peças de arte ou artesanato popular nacional ou estrangeiro, deslocadas do seu meio natural e classificadas pelos organismos competentes;
- b) Peças de arte visual de qualquer cultura estrangeira ou nacional, desafectadas da posse do seu autor por venda, dádiva ou empréstimo, classificadas pelos organismos competentes;
- c) Peças artísticas de utilidade desafectadas da posse do autor e classificadas pelos organismos competentes;
- d) Peças de «artesanato de qualidade», desafectadas da posse do autor e classificadas pelo organismo competente;
- e) Manuscritos de romances, poemas, contos, ensaios, etc., elaborados em data anterior à Independência Nacional e não publicados por impossibilidade policial ou material;
- f) Peças ou colecções ornitológicas, entomológicas, mamológicas e em geral zoológicas e botânicas; oceano gráficas, geológicas, tecnológicas.

4. As peças e colecções filatélicas, mumismáticas e outras não especificadas, quando não incluídas nos n.ºs 2 e 3 do presente artigo não são abrangidas por este diploma.

Art. 2.º A Direcção dos Serviços de Museologia do Ministério da Educação e Cultura é o organismo competente para inventariar, classificar, tomba, conservar, deslocar, restaurar e determinar as condições de uso de todos os elementos do Património Histórico-Cultural do Povo Angolano, definidos no artigo 1.º da presente lei.

Art. 3.º-1. Todos os organismos públicos ou do Estado, empresas privadas ou pessoas detendo em seu poder peças ou documentos abrangidos pelo artigo 1.º da presente lei devem prestar a respectiva declaração à Direcção dos Serviços de Museologia até à data de 11 de Novembro de 1976.

2. Qualquer infracção cometida contra o exposto neste artigo implicará confiscação imediata do ou dos objectos em causa.

Art. 4.º Fica expressamente proibida a cópia, tiragem, imitação fiel de qualquer peça ou documento abrangido pelo artigo 1.º da presente lei, sem a devida autorização da Direcção dos Serviços de Museologia.

ANEXO VV Lei de conservação e proteção do Patrimônio Histórico cultural/Lei de Confisco (Decreto n.º 80/76, de 3 de setembro de 1976) - Continuação

I SÉRIE — N.º 244 — 14 DE OUTUBRO DE 1976

799

Art. 5.º-I. Todos os organismos, empresas ou pessoas, detentores de objectos abrangidos pelo artigo 1.º do presente diploma e autorizados a conservá-los por alvará da Direcção dos Serviços de Museologia, são responsáveis da sua conservação mediante o termo de responsabilidade anexo ao referido alvará, devendo recorrer à Direcção dos Serviços de Museologia no caso de terem detectado qualquer começo de deterioração nas peças em questão.

2. O alvará de detenção de peças do Património Histórico-Cultural do Povo Angolano, deverá conter a classificação, as condições de conservação e de uso das peças a que se refere, pelo que o desaparecimento ou danos irreparáveis causados nas mesmas, deverão ser imediatamente declarados e justificados. Se a justificação do incidente não for considerada razoável pode ser levantado um inquérito com consequências jurídicas.

3. Se as peças cobertas por este alvará, forem consideradas de *grande valor*, o detentor do alvará poderá ser obrigado a fazer o seguro das mesmas, nas condições que lhe forem ditadas pela Direcção dos Serviços de Museologia.

Art. 6.º Para todos esses efeitos a Direcção dos Serviços de Museologia, enviará equipas de inspecção do Património Histórico-Cultural, quer aos organismos, empresas e pessoas, que tenham declarado possuírem peças abrangidas pelo artigo 1.º deste diploma, quer aqueles que tenham sido denunciados como detentores fraudulentos, pelo que se não pode pôr qualquer impedimento à sua actuação.

Art. 7.º Qualquer organismo, empresa ou pessoa detentora de peças de valor cobertas por alvará não pode aliená-las, fazê-las sair do País ou destruí-las, sem autorização dos Serviços de Museologia.

Art. 8.º Qualquer organismo, empresa ou pessoa detentora de peças classificadas por alvará, não poderá para fins ou em condições não previstos naquela autorização sem prévia consulta à Direcção dos Serviços de Museologia.

Art. 9.º As peças e documentos de valor histórico abrangidos pelo n.º 2 do artigo 1.º do presente diploma, depois de classificados pelas equipas de ins-

pecção referidas no artigo 6.º, devem em princípio recolher ao respectivo Museu, ficando, portanto, interdita a sua detenção noutras condições sem autorização especial do Ministro da Educação e Cultura, depois de ouvida a Direcção dos Serviços de Museologia.

Art. 10.º As peças e documentos de valor cultural abrangidos pelo n.º 3 do artigo 1.º do presente diploma, depois de inventariados e classificados pelo organismo competente, poderão ser anexados ao respectivo Museu ou receber alvará de detenção particular, consoante a decisão da Direcção dos Serviços de Museologia.

Art. 11.º Todas as colecções ou Museus particulares declarados pelos detentores e cobertos pelo alvará estipulado no artigo 5.º deste diploma e em função dos artigos 1.º e 2.º do mesmo, ficam sob orientação técnica e cultural da Direcção dos Serviços de Museologia, devendo obedecer escrupulosamente as directivas emanadas daquele organismo sob pena de **confiscação imediata**.

Art. 12.º A Direcção dos Serviços de Museologia do Ministério da Educação e Cultura **envidará todos os esforços** no sentido de, através dos organismos competentes, **recuperar as peças históricas e obras de arte** que constituem Património Histórico-Cultural do Povo Angolano e que se encontram fora do País.

Art. 13.º O presente decreto entra imediatamente em vigor e anula toda a legislação anterior sobre as matérias expostas, com ressalva para os artigos concernidos da Lei da Disciplina das F. A. P. L. A. e dos diplomas que regulamentam a posse e utilização dos troféus de caça.

Visto e aprovado pelo Conselho de Ministros.


Promulgado em 8 de Outubro de 1976.

Publique-se.

O Primeiro-Ministro no exercício da Presidência,
LOPO FORTUNATO FERREIRA DO NASCIMENTO.

ANEXO WW Listagem do Patrimônio Histórico e Cultural de Angola (Catalogação)

*Versão
CULT
K*



**PATRIMÔNIO
HISTÓRICO-CULTURAL
CLASSIFICADO
LISTAGEM**

Fevereiro, 2015

**GOVERNO DE
ANGOLA**
MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL

40
1975-2015
**INDEPENDÊNCIA
NACIONAL**

FICHA TÉCNICA

Título:
Patrimônio Histórico-Cultural Classificado, Catalogação (2015)

Propriedade:
*Instituto Nacional do Patrimônio Cultural
Rua Major Kanhangulu, nºs 77/79
Caixa Postal nº 1267
Telef: 222 33 11 39
e-mail: inpc.cultura@amoi.com
Luanda - Angola
Ministério da Cultura*

Fonte: INPC/Mincult (2015)

ANEXO WW Listagem do Patrimônio Histórico cultural de Angola (Catalogação) - Continuação

Patrimônio Histórico-Cultural Classificado (Catalogação, 2015)

3. ANTIGO COMPLEXO DE REPRESSÃO COLONIAL DE KIKAIÁ
Século XX
Situado a cerca de 10 Km da cidade Uige,
Classificado pelo Decreto Executivo nº 60/18 – Diário da República, I Série, nº 53,
de 20 de Abril de 2018.

VI - Memoriais/ Monumentos Escultóricos:

(?)

PROVÍNCIA DO ZAIRE

I - Arquitectura Civil:

1. ANTIGA RESIDÊNCIA DOS REIS DO KONGO
Séculos XX
Situada em Mbanza-Kongo, Rua Comandante Dangereux;
Classificada pelo Despacho nº 25, de 12 de Abril de 1995.
2. RESIDÊNCIA DOS SECRETÁRIOS DOS REIS
Século XIX-XX
Situado na parte antiga da cidade, Rua Comandante Dangereux;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
3. ANTIGA PRISÃO DO GOVERNO COLONIAL
Século XX
Situado na parte velha da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.

II - Arquitectura Militar:

(?)

III - Arquitectura Religiosa:

1. RUÍNAS DA ANTIGA SÉ EPISCOPAL
Século XVI
Situadas na parte antiga de Mbanza-Kongo, à entrada da cidade;
Classificadas pela Portaria nº 9:938, publicado no Boletim Oficial nº 44, de 30 de
Outubro de 1957.

ANEXO WW Listagem do Patrimônio Histórico cultural de Angola (Catalogação) - Continuação

Património Histórico-Cultural Classificado (Catalogação, 2015)

2. IGREJA DE SANTO ANTÓNIO
Século XX
Situado na parte antiga de Mbanza Kongo;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
3. IGREJA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
Século XX
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
4. IGREJA EVANGÉLICA BAPTISTA
Século XX
Situado na parte antiga da cidade, Rua Comandante Dangereux;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
5. CEMITÉRIO DOS REIS DO KONGO
Século XIX-XX
Situado na parte antiga da cidade, contíguo às Ruínas da antiga Sé;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
6. IGREJA DA MISSÃO DE SANTO ANTÓNIO DO MPINDA
Século XX
Situado em Mpinda, Município do Soyo;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 32/15, publicado no Diário da República, I Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.

IV - Conjuntos / Zonas Históricas:

1. ZONA HISTÓRICA DE MBANZA-KONGO
Abrange uma parte do Núcleo Urbano antiga – construções do Século XVI sepulturas e vestígios de edificações antiga;
Definida e Classificada pelo Decreto Executivo nº 243/13, publicado no Diário da República, I Série, nº 125, de 2 de Agosto de 2014.

V - Sítios Históricos e Culturais:

1. ANTIGO PORTO DE PINDA
Séculos XVI-XVIII
Situado a 17 Kms da Vila do Soyo;
Classificado pelo Despacho nº 23, de 18 de Abril de 1998.

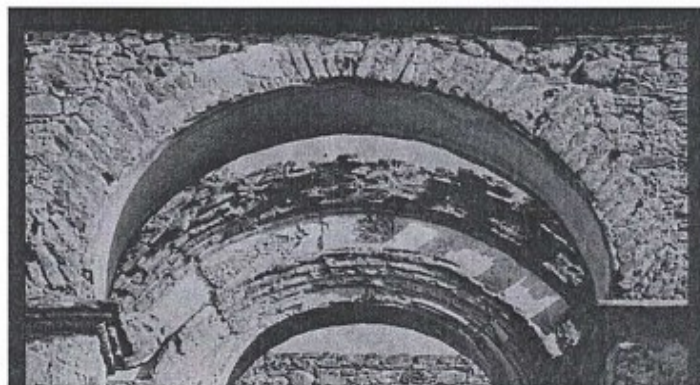
ANEXO WW Listagem do Patrimônio Histórico cultural de Angola (Catalogação) - Continuação

Património Histórico-Cultural Classificado (Catalogação, 2018)

2. YALA NKUWU
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
3. TÚMULO DE DONA MPOLO
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
4. MPIDI-A-TADY
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
5. SWINGUILU
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.
6. TADY-DYA-BUKIKWA
Situado na parte antiga da cidade;
Classificado pelo Decreto Executivo nº 31/15, publicado no Diário da República, I
Série, nº 18, de 3 de Fevereiro de 2015.

VI - Memoriais/ Monumentos Escultóricos

(?)



Fonte: INPC/Mincult (2015, p. 41)

ANEXO XX Organograma do Quadro do Pessoal do INPC

I SERIE - N.º 149 - DE 29 DE OUTUBRO DE 2015

3823

- c)* As doações, heranças ou legados que receber;
- d)* O produto de edições, de replicas e de reproduções autorizadas de obras;
- e)* Outras receitas provenientes da sua actividade que por lei, contrato ou outro título lhe sejam atribuídas.

ARTIGO 19.º
(Despesas)

Constituem despesas do INPC os encargos com o seu funcionamento, com os diferentes serviços nomeadamente para assegurar a aquisição, manutenção, restauração e conservação dos bens, equipamentos e serviços, bem como os encargos de carácter administrativo e outros relacionados com o pessoal.

ARTIGO 20.º
(Património)

Constituem património do INPC os bens, direitos e obrigações adquiridos no exercício das suas funções.

ARTIGO 21.º
(Instrumentos de gestão financeira)

1. O INPC tem os seguintes instrumentos e regras:

- a)* Plano de actividades anual e plurianual;
- b)* Orçamento próprio anual;
- c)* Relatórios de actividade;
- d)* Balanço e demonstração da origem e aplicação de fundos;
- e)* Elaboração de orçamentos que projectem as despesas da INPC;

f) Sujeição das transferências de receitas à programação financeira do Tesouro Nacional e do Orçamento Geral do Estado;

g) Solicitação ao serviço competente do Ministério das Finanças, das dotações inscritas no orçamento;

h) Reposição na Conta Única do Tesouro dos saldos financeiros do Orçamento do Geral Estado que não tenham sido aplicados.

CAPÍTULO V
Disposições FinaisARTIGO 22.º
(Quadro de pessoal e organização)

1. O quadro de pessoal e organograma do INPC são os constantes nos Anexos I e II do presente Estatuto, do qual é parte integrante.

2. O pessoal afecto ao INPC está sujeito ao Regime da Função Pública e da Lei Geral do Trabalho, em função da natureza do quadro a que pertence.

ARTIGO 23.º
(Regulamento interno)

O INPC possui regras relativas ao seu funcionamento, definidas por Regulamento Interno aprovadas por Decreto Executivo do Titular do Departamento Ministerial responsável pelo Sector da Cultura.

ANEXO I
Quadro de Pessoal a que se refere o artigo 22.º

Grupo de Pessoal	Categoria	Categoria Cargo	Especialidade Profissional a Admitir	N.º de Lugares
Direcção		Direcção-Geral		1
		Direcções Gerais-Adjuntas		2
Direcção e Chefia		Chefe de Departamento		8
Técnico Superior	Técnica Superior	Assessor Principal Primeiro Assessor Técnico Superior Principal Técnico Superior de 1.ª Classe Técnico Superior de 2.ª Classe	Direito, Economia, Filosofia, Antropologia, Sociologia, Psicologia do Trabalho, Pedagogia, Geografia, Administração Pública, Engenharia Informática e Química, Biblioteconomia, Gestão de Recursos Humanos	16
Técnico	Técnica	Especialista Principal Especialista de 1.ª Classe Especialista de 2.ª Classe Técnico de 1.ª Classe Técnico de 2.ª Classe Técnico de 3.ª Classe	Direito, Economia, Filosofia, Antropologia, Sociologia, Psicologia do Trabalho, Pedagogia, Geografia, Administração Pública, Engenharia Informática e Química, Gestão de Recursos Humanos	16
Técnico Médio	Técnica Média	Técnico Médio Principal de 1.ª Classe Técnico Médio Principal de 2.ª Classe Técnico Médio Principal de 3.ª Classe Técnico Médio de 1.ª Classe Técnico Médio de 2.ª Classe Técnico Médio de 3.ª Classe	Contabilidade, Administração Pública, Informática, Ciências Económicas e Jurídicas, Educação, Restauração	18
Administrativo	Administrativa	Oficial Administrativo Principal 1.º Oficial Administrativo 2.º Oficial Administrativo 1.º Oficial Administrativo Auxiliar Escriturário-Dactilógrafo		12

Fonte: ANGOLA (2015, p. 3823)

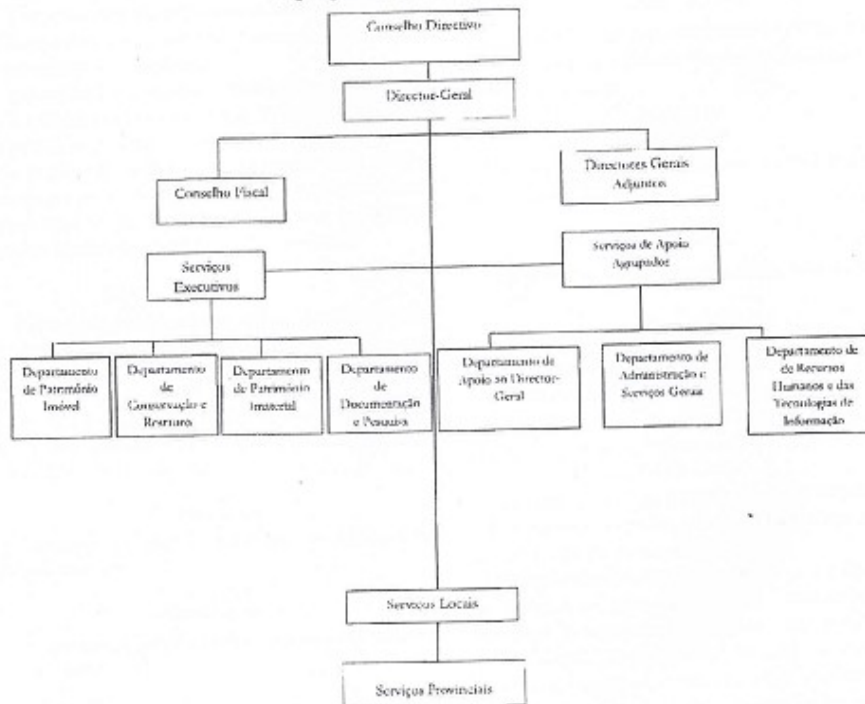
ANEXO XX Organograma do Quadro do Pessoal do INPC (Continuação)

3824

DIÁRIO DA REPÚBLICA

Grupo de Pessoal	Carreira	Categoria/Cargo	Especialidade Profissional e Admitir	N.º de Lugares
	Tesoureiro	Tesoureiro Principal Tesoureiro de 1.ª Classe Tesoureiro de 2.ª Classe		
	Motorista de Pesados	Motorista de Pesados Principal Motorista de Pesados de 1.ª Classe Motorista de Pesados de 2.ª Classe		1
	Motorista de Ligeiros	Motorista de Ligeiros Principal Motorista de Ligeiros de 1.ª Classe Motorista de Ligeiros de 2.ª Classe		2
	Telefonista	Telefonista Principal Telefonista de 1.ª Classe Telefonista de 2.ª Classe		
Auxiliar	Auxiliar Administrativo	Auxiliar Administrativo Principal Auxiliar Administrativo de 1.ª Classe Auxiliar Administrativo de 2.ª Classe		8
	Auxiliar de Limpeza	Auxiliar de Limpeza Principal Auxiliar de Limpeza de 1.ª Classe Auxiliar de Limpeza de 2.ª Classe		
	Operário	Operário Qualificado de 1.ª Classe Operário Qualificado de 2.ª Classe Encarregado Operário Não Qualificado de 1.ª Classe Operário Não Qualificado de 2.ª Classe		1
Total				85

ANEXO II
Organograma a que se refere o artigo 22.º



O Presidente da República, JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS.

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios Classificados em Angola²⁴²

4: Monumentos e sítios classificados em Angola

BENGO				
Nº	Monumento ou Sítio	Localidade	Data	Ref. Documento
1	Fortaleza do Ambriz (Sec. XVIII)	Ambriz	08/07/1992	Despacho nº 43
2	Casa dos Escravos (Sec. XVIII)	Ambriz	10/11/1993	Despacho nº 46
3	Edifício da antiga Câmara Municipal do Ambriz (Sec. XIX-XX)	Ambriz	18/04/1993	Despacho nº 26
4	Igreja N. Sra. da Santana (Sec. XIX)	Caxito	18/04/1997	Despacho nº 8
5	Challet (Sec. XIX-XX)	Caxito	18/04/1997	Despacho nº 9
6	Igreja São José (Sec. XIX)	Ambriz	18/04/1997	Despacho nº 10
7	Zona Histórica do Ambriz	Ambriz	18/04/1997	Despacho nº 14
BENGUELA				
Nº	Monumento ou Sítio	Localidade	Data	Ref. Documento
1	Igreja de N. Sra. do Pópulo (Sec. XVIII)	Benguela	02/02/1949	Portaria nº 6634 – Boletim Oficial nº 5
2	Fortaleza de S. Sebastião do Egípto (Sec. XIX)	Egípto (Lobito)	31/12/1949	Portaria nº 6987 – Boletim Oficial nº 51
3	Palácio Velho de Benguela (Sec. XVIII-XIX)	Benguela	09/02/1950	Portaria nº 7083 – Boletim Oficial nº
4	Reduto de S. Pedro de Catumbela (Sec. XIX)	Catumbela	17/07/1954	Portaria nº 8579 – Boletim Oficial nº 24
5	Zona Histórica de Benguela	Benguela	1952	Plano de Urbanização da Cidade
6	Edifício do Antigo Cabo Submarino (Sec. XIX)	Benguela	28/08/1981	Diário da República nº 203
7	Edifício da Antiga Estação dos Caminhos de Ferro (Sec. XIX)	Benguela	28/08/1981	Diário da República nº 203

Fonte: DE CASTRO (2019, p. 605)

ANEXO V Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

²⁴² A presente lista dos monumentos, sítios e lugares históricos de Angola apresentados pelo autor Castro (2019), resulta de um trabalho realizado pelo Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, afeto ao Ministério da Cultura de Angola, como apresentamos na nossa tese em alusão ao 40º aniversário da Independência Nacional de Angola e que resultou do material: Patrimônio Histórico-Cultural Classificado (*Vd.*: ANEXO T - Catalogação, 2018). O mesmo pode servir de comparação com listagem do ANEXO W.

BUMBA DE CASTRO

8	Edifício Sede da Companhia do Açúcar de Angola (Sec. XIX)	Benguela	28/08/1981	Diário da República nº 203
9	Zona Histórica da Catumbela	Catumbela	11/11/1995	Despacho nº 61
10	Edifício da Antiga Alfândega de Benguela (Sec. XIX)	Benguela	11/11/1995	Despacho nº 64
11	Complexo Arqueológico de Mormolo	Val do Rio Uche	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
12	Complexo Arqueológico de Benguela	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
13	Estação Arqueológica da Ponta das Vacas	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
14	Complexo Arqueológico da Cachama	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
15	Complexo Arqueológico do Dungo	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
16	Complexo Arqueológico do Pima	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
17	Complexo Arqueológico da Tchimalavera	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
18	Complexo Arqueológico da Chipupa	Baía Farta	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
19	Estação Arqueológica da Pumbala	Catumbela	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
20	Pinturas Rupestres de Tchitandalucua	Dombe Grande	06/09/1996	Despacho nº 117 – DR nº 38
21	Pinturas Rupestres Hôndio	Serra do Hôndio	06/09/1996	117 – Diário da República nº 38
22	Estação Arqueológica do Sombreiro	Benguela	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 8
23	Estação Arqueológica do Chitondo	Dombe Grande	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 30
24	Estação Arqueológica do Cimo	Rio Cimo	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
25	Estação Arqueológica do Abrigo 1 da Ganda	Ganda	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
26	Estação Arqueológica do Lue	Ganda	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
27	Estação Arqueológica De Tchitovava	Catumbela	06/09/1996	Despacho nº 115 – DR nº 38
28	Edifício da Administração Comunal da Catumbela (Sec. XIX)	Catumbela	06/09/1996	Despacho nº 122 – DR nº 38

Fonte: CASTRO (2019, p. 606)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

PATRIMÓNIO CULTURAL E DESENVOLVIMENTO DO TURISMO

29	Hospital Central de Benguela (Sec. XIX)	Benguela	18/04/1997	Despacho nº 13
30	Chalett Chiquito (Sec. XIX)	Benguela	18/04/1999	Despacho nº 93
BIÉ				
Nº	Monumento ou Sítio	Localidade	Data	Ref. Documento
	Edifício da Antiga Estação Telegráfica e Postal (Séculos XIX-XX)	Antiga Vila General Machado	10/11/1994	Despacho nº 47-A
CABINDA				
Nº	Monumento ou Sítio	Localidade	Data	Ref. Documento
	Igreja de S. Tiago de Lândana (Século XX)	Lândana	11/03/1959	Portaria nº 10679 – Boletim Oficial nº 11
	Local de Concentração De Escravos	Melembo	07/11/1996	Despacho nº 45 – A
	Sítio Histórico de Embarcação de Escravos	Malembo	07/11/1996	Despacho nº 45-A
CUANDO-CUBANGO				
1	Forte de Menongue (Sec. XIX)	Menongue	18/04/1994	Despacho nº 21-A
CUANZA-NORTE				
1	Fortaleza de Masangano (Sec. XVI)	Massangano	28/04/1923	Portaria nº 81 Boletim Oficial nº 20
2	Igreja de Nª Sra. da Victoria de Masangano (Sec. XVI)	Massangano	28/04/1923	Portaria nº 81 Boletim Oficial nº 20
3	Ruínas de Antigas Construções (Sec. XVI)	Massangano	28/04/1923	Portaria nº 81 Boletim Oficial nº 20
4	Ruínas da Fortaleza de Cambambe (Sec. XVII)	Cambambe	30/05/1925	Portaria nº 67 Boletim Oficial nº 20
5	Ruínas da Igreja de Nª Sra. do Rosário de Cambambe (Sec. XVII)	Cambambe	30/05/1925	Portaria nº 67 Boletim Oficial nº 20

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

BUMBA DE CASTRO				
6	Ruínas de Antigas Construções (Sec. XVI-XIX)	Cambambe	30/05/1925	Portaria nº 67 Boletim Oficial nº 20
7	Ruínas da Real Fábrica de Ferro de Nova Oeiras (Sec. XVIII)	Kahangu Mas-sangano	28/05/1925	Portaria nº 67 Boletim Oficial nº 20
8	Zona Histórica da Cidade do Dondo	Dondo	29/05/2013	Plano de Urbanização
9	Igreja de S. João Baptista (Sec. XX)	Ndalatando	17/07/1992	Despacho nº 37U, DR nº 28
10	Ruínas da Missão de Sto. António de Kahenda (Sec. XVII)	Samba-Cajú	06/09/1996	Despacho nº 18
CUANZA-SUL				
1	Fortim do Kikombo (Sec. XVII)	Sumbe	12/01/1924	Portaria nº 2 Boletim Oficial nº 1
2	Pinturas Rupestres de Ndalambiri	Ndalambiri	04/11/1974	Decreto nº 110 – Boletim Oficial nº 256
3	Fortaleza do Sumbe (Século XVIII)	Sumbe	11/11/1995	Despacho nº 63
4	Zona Histórica do Sumbe	Sumbe	18/04/1997	Despacho nº 15
5	Challet Araújo (Sec. XIX)	Sumbe	26/05/2000	Despacho nº 94 DR nº 21
CUNENE				
1	Túmulo do Rei Mandume	R. Kwanyama	18/04/1994	Despacho nº 17
2	Ombala Grande do Reino do Humbe	Humbe	18/04/1994	Despacho nº 18
3	Sítio Histórico do Vau do Pembe	Batalha do Kuamato	18/04/1994	Despacho nº 19
4	Sítio Histórico do Mufilo	Batalha do Mufilo	18/04/1994	Despacho nº 20
5	Ombala Grande do Rei Shetekele	Kuamato	18/04/1994	Despacho nº 21
6	Sítio Histórico do Môngua	Môngua	18/04/1994	Despacho nº 22
7	Ombala Grande do Rei Mandume	Centro político	11/11/1994	Despacho nº 102

Fonte: CASTRO (2019, p. 608)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

PATRIMÓNIO CULTURAL E DESENVOLVIMENTO DO TURISMO				
HUAMBO				
1	Fortaleza General Cabral Moncada (Sec. XIX)	Kissala	25/09/1994	Despacho nº 25-A
HUÍLA				
1	Edifício do Antigo Palácio do Governo (Sec. XIX))	Lubango	08/07/1992	Despacho nº 46
2	Igreja Da Missão Da Huila (Sec. XIX))	Lubango	18/04/1995	Despacho nº 20
3	Edifício da Antiga Câmara Municipal (Sec. XIX)	Lubango	18/04/1995	Despacho nº 23
4	Barracões	Lubango	11/11/1995	Despacho nº 62
5	Edifício da 1ª Estação dos Caminhos de Ferro do Lubango (Sec. XIX)	Lubango	18/04/1995	Despacho nº 11
6	Edifício "Hamilton Lopes" (Sec. XIX)	Lubango	18/04/1997	Despacho nº 12
7	Zona Histórica Do Lubango	Lubango	18/04/1999	Despacho nº 94
8	Cemitério Boers (Sec. XIX)	Humpata	26/05/2000	Despacho nº 92 DR nº 21
LUANDA				
1	(Monumento Comemorativo) Estátua a Pedro Alexandre da Cunha	Pátio da Fortaleza de São Miguel	02/03/1854	Decreto Régio
2	Ermida de Nª Sra. da Nazaré (Século XVII)	Parte baixa de Luanda	08/06/1922	Portaria nº 135 – Boletim Oficial nº 26
3	Fortaleza de S. Pedro da Barra (Sec. XVI-XVII)	(Morro de Kasandana, Sambizanga)	09/09/1932	Portaria nº 1057 – Boletim Oficial nº 37
4	Fortaleza de S. Miguel (Sec. XVI-XVII)	Morro de S. Paulo à entrada da Ilha	02/12/1938	Portaria nº 2837 – Boletim Oficial nº 48
5	Igreja de Nª Srª do Carmo (Sec. XVII)	Rua Tipografia Mamã Titã	18/07/1945	Portaria nº 5217 – Boletim Oficial nº 29
6	Igreja Dos Jesuitas (Sec. XVII)	Cidade Alta	25/05/1949	Portaria nº 6515 – Boletim Oficial nº 21
7	Igreja de Nª Srª do Cabo (Sec. XVII)	Ilha de Luanda	25/05/1945	Portaria nº 6717 Boletim Oficial nº 21

Fonte: CASTRO (2019, p. 609)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

BUMBA DE CASTRO				
8	Igreja de N ^a Sr ^a dos Remédios (Sec. XVII)	Parte baixa da cidade	25/05/1945	Portaria n ^o 6718 Boletim Oficial
9	Igreja de N ^a Sr ^a da Misericórdia (Sec. XVII)	Parte alta da cidade	11/07/1949	Portaria n ^o 6766 - Boletim Oficial n ^o 26
10	Poço da Maianga do Rei (Sec. XVI)	Rua da Samba	28/12/1949	Portaria n ^o 6981 - Boletim Oficial n ^o 51
11	Poço da Maianga do Povo (Sec. XVIII)	Maianga	28/12/1949	Portaria n ^o 6981 - Boletim Oficial n ^o 51
12	Edifício da Antiga Alfândega de Luanda (Sec. XVIII-XIX)	Parte baixa da cidade	01/08/1951	Portaria n ^o 7531 Boletim Oficial n ^o 30
13	Rua dos Mercadores	Parte baixa da cidade	13/02/1957	Portaria n ^o 9689 Boletim Oficial
14	Igreja de S. José do Calumbo (Sec. XVIII)	Calumbo	11/03/1959	Portaria n ^o 10678 Boletim Oficial n ^o 11
15	Edifício Seiscentista (Sobrado)	Largo do Baleizão	23/09/1974	Decreto n ^o 86 Boletim Oficial n ^o 222
16	Edifício de Sobrado (Sec. XIX)	Largo Lumeji n ^{os} 10/13,	25/01/1975	Decreto n ^o 42 Boletim Oficial n ^o 21
17	Palácio de Ferro (Sec XIX)	Rua Major Kanhangu 45/53	25/01/1975	Despacho n ^o 42 Boletim Oficial n ^o 21
18	Edifício Setecentista - Casa do Mpla	Hígino Aires 8/12 e Pedro F. Machado n ^{os} 29/31	06/08/1977	DR n ^o 185
19	Edifício "Mendes Valladas" (Sec. XVIII)	Largo ex-D. João IV, 26/33	06/08/1977	DR n ^o 185
20	Edifício do Museu Nacional da Antropologia "Casa Nobre" (Sec. XVIII)	Parte baixa da cidade	31/08/1981	DR n ^o 205
21	Edifício do Hospital Josina Machel (Sec. XIX),	Situado no Largo Josina Machel	31/08/1981	DR n ^o 205
22	Edifício do Instituto Meteorologia (Sec XIX)	Parte alta da cidade	31/08/1981	DR n ^o 205
23	Palácio do Governo Provincial (Sec. XIX)	Largo Irene Cohen	31/08/1981	DR n ^o 205
24	Edifício de Sobrado (SEC. XVIII)	Rua Frederich Engels n ^{os} 106/108	31/08/1981	DR n ^o 205

Fonte: CASTRO (2019, p. 610)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

PATRIMÓNIO CULTURAL E DESENVOLVIMENTO DO TURISMO

25	Edifício da antiga Estação dos Caminhos de Ferro da Cidade Alta (Sec. XIX).	Maianga, Rua João Rodrigues	31/08/1981	DR nº 205
26	Edifício do Jornal de Angola (Sec. XIX)	Rua Rainha Njinga	31/08/1981	DR nº 205
27	Edifício dos Antigos Serviços de Estatísticas (Sec. XIX)	Calçada Domingos T. Hanga nº 1	31/08/1981	DR nº 205
28	Residência Típica Colonial (Século XIX)	Largo Lumeji nºs 6/7	31/08/1981	DR nº 205
29	Casa Nobre (Sec. XVIII)	Rua Fernando Brique 44/52	31/08/1981	DR nº 205
30	Edifício de Sobrado (Sec. XVII)	Rua Major Kanhangulu nº 196/210	31/08/1981	DR nº 205
31	Edifício de Sobrado (Sec. XVIII-XIX))	Rua 17 de Setembro, 25	31/08/1981	DR nº 205
32	Edifício de Sobrado (Sec. XVIII)	Rua Frederich Engels 98/104	31/08/1981	DR nº 205
33	Casa Típica (Século XIX)	Rua Frederich Engels 39/41	31/08/1981	DR nº 205
34	Edifício de Sobrado (Sec. XIX)	Rua Major Kanhangulu nºs 86/90	31/08/1981	DR nº 205
35	Casa Típica (Sec. XIX)	Rua Frederich Engels 16/18	31/08/1981	DR nº 205
36	Edifício (Sec. XVIII-XIX)	Rua Amílcar Cabral 26/38	31/08/1981	DR nº 205
37	Edifício de Sobrado (Sec. XVIII)	Av. 4 Fev. Baileirão	31/08/1981	DR nº 205
38	Palácio das Comunicações (Sec. XIX-XX)	Rua da Alfândega nºs 6/14	31/08/1981	DR nº 205
39	Casa Nobre (Sec. XVIII)	Lg. Brassane Leite nº 10/13	31/08/1981	DR nº 205
40	Casa Típica (Sec. XIX)	Largo Matadi nºs 6/9	31/08/1981	DR nº 205
41	Challet (Sec. XIX)	Largo Matadi nºs 10/12	31/08/1981	DR nº 205
42	Edifício (Sec. XIX)	Rua Rainha Njinga 34/40	31/08/1981	DR nº 205
43	Edifício de Sobrado (Sec. XIX))	Rua Rainha Njinga 42/50	31/08/1981	DR nº 205
44	Conjunto Arquitetónico (Sec. XIX)	Rua Dr. Alfredo Trony	31/08/1981	DR nº 205

Fonte: CASTRO (2019, p. 611)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

BUMBA DE CASTRO				
45	Edifício (Sec. XIX)	Rua Serqueira Lukoki 90/108	31/08/1981	DR n° 205
46	Conjunto Arquitetónico	Rua Dr. Alfredo Trony	31/08/1981	DR n° 205
47	Edifício de Sobrado (Sec. XVIII-XIX)	Rua Alberto Lemos n°s 1/3	31/08/1981	DR n° 205
48	Edifício de Sobrado (Sec. XIX)	Rua Rainha Njinga 49/51	31/08/1981	DR n° 205
49	Edifício de “Mabilio de Albuquerque” (Sec. XIX)	Rua Major Kanhangulu n°s 23/27-A	31/08/1981	DR n° 205
50	Edifício de Sobrado (Sec. XVIII_XIX)	Travessa da Sé n° 18/28	31/08/1981	DR n° 205
51	Edifício de Sobrado (Sec. XIX)	Rua Major Kanhangulu 1/1-A	31/08/1981	DR n° 205
52	Edifício (Sec. XIX)	Rainha Njinga n° 54/56	31/08/1981	DR n° 205
53	Edifício (Sec. XIX)	Rua Neves Ferreira 21/37	31/08/1981	DR n° 205
54	Conjunto Arquitetónico	Largo David Cervant	31/08/1981	DR n° 205
55	Fortaleza de S. Francisco do Penedo (Sec. XVII-XVIII)	Bungo (Boavista)	08/07/1992	Despacho n° 46
56	Antigo Liceu Salvador Correia (Sec. XX)	Rua Lenine n° 79	08/07/1992	Despacho n° 47
57	Antigo Atlantic Palace Hotel (Século XIX-XX)	Rua Major Kanhangulu	08/07/1992	Despacho n° 47
58	Antigo Grande Hotel Luanda (Sec. XX)	Rua Manuel Cerveira Pereira n° 19	08/07/1992	Despacho n° 47
59	Edifício de Sobrado (Sec. XIX)	Cal Domingos Teaka Hanga n°s 3/5	08/07/1992	Despacho n° 47
60	Edifício do Instituto Nacional do Património Cultural (Sec. XIX)	Rua Major Kanhangulu n°s 77/79	08/07/1992	Despacho n° 47
61	Edifício Clube Transmontano (Sec. XIX)	Rua Pedro Félix Machado e a Cal. Paiva de Andrade, 2	08/07/1992	Despacho n° 47
62	Casa Típica (Sec. XIX)	Rua Frederich Engels n° 86	08/07/1992	Despacho n° 47
63	Edifício da Companhia Geral de Angola (Sec. XIX)	Largo do Balei-	08/07/1992	Despacho n° 47

Fonte: CASTRO (2019, p. 612)

ANEXO V Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

PATRIMÓNIO CULTURAL E DESENVOLVIMENTO DO TURISMO				
64	Edifício (Sec. XX)	Rua Amílcar Cabral n 79/85	08/07/1992	Despacho n° 47
65	Antiga Boite Dom Quixote (Sec. XX)	Rua Major Kanhangulu n°s 63/65	08/07/1992	Despacho n° 47
66	Casa Típica (Sec. XX)	Rua Major Kanhangulu n° 172/174	08/07/1992	Despacho n° 47
67	Edifício da Lello (Sec. XIX)	Rua Major Kamhangulu n°s 4/10	08/07/1992	Despacho n° 47
68	Antigo Edifício dos Bombeiros (Sec. XIX)	Av. 4 de Fev. Ingombota	08/07/1992	Despacho n° 47
69	Conjunto Arquitetónico (Sec. XVIII)	Baleizão (Ingombota)	08/07/1992	Despacho n° 47
70	Edifício (Sec. XVIII-XIX)	Rainha Njinga (Ingombota)	08/07/1992	Despacho n° 47
71	Zona Histórica de Luanda	Cidade Alta e Baixa	02/09/1992	Despacho n° 51
72	Ruínas de Cabo Lombo (Sec. XVII-XVIII)	Benfica, Belas	10/11/1993	Despacho n° 47
73	Edifício do Museu da Escravatura (Sec. XVIII)	Morro da Luz Belas	10/11/1993	Despacho n° 48
74	Edifício do Cine Teatro Nacional (Sec. XX)	Ingombota	27/09/1994	Despacho n° 95
75	Edifício Igreja Metodista Unida (Sec. XX)	Ingombota	18/04/1995	Despacho n° 22
76	Palácio do Governo (Sec. XVII-XIX)	Ingombota	18/04/1995	Despacho n° 24
77	Edifício Sede do Banco Nacional de Angola (Sec. XX)	Av. Fev. Ingombota	08/04/1995	Despacho n° 27
78	Edifício da Antiga Fábrica de Acetileno (Sec. XVII-XVIII)	Av. 4 Fev. Ingombota	06/09/1996	Despacho 119
79	Mulemba Waxa Ngola – Marco Histórico	Sambizanga	18/04/1997	Despacho n° 7
80	Casa do Dr. António Agostinho Neto (Sec. XX)	B° Operário Sambizanga	17/09/1997	Despacho n° 46
81	Marco Histórico do 4 de Fevereiro	Cazenga	13/02/1998	Despacho n° 92
82	Edifício (Sec. XVIII-XX)	R. Pedro Félix Machado 19/27	26/05/2000	Despacho n° 93 DR n° 21
83	Cemitério do Alto das Cruzes (Sec. XIX)	P. Lumumba Ingombota	26/05/2000	Despacho n° 97 DR n° 21

Fonte: DE CASTRO (2019, p. 613)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

BUMBA DE CASTRO				
84	Estátua do Presidente António Agostinho Neto	Largo da Independência	11/11/2001	Despacho nº 175
85	Antigo Porto Cais de Luanda	Av. 4 de Fev. Ingombota	04/11/2002	Despacho nº 97
86	Local da Batalha de Kifangondo	Cacuaco	09/11/2004	Despacho 157
87	Fortaleza da Muxima (Sec. XVI-XVII)	Muxima - Luanda	12/01/1924	Portaria nº 2 Boletim Oficial nº 1
88	Igreja de N. Sra. Conceição da Muxima (Séc. XVII)	Muxima - Luanda	12/01/1924	Portaria nº 2 Boletim Oficial nº 1
89	Zona Histórica da Muxima	Muxima - Luanda	08/02/1956	Portaria nº 9354 Boletim Oficial nº 9
90	Local de Nascimento do Dr. António Agostinho Neto	Catete - Luanda	17/09/1997	Despacho nº 45
91	Morro do Twenze (Santa-Dya-Mongwa)	Muxima - Luanda	26/05/2000	Despacho nº 95 DR nº 21/00
LUNDA-SUL				
1	Antiga Sede do Governo (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
2	Edifício da Residência Atual do Governador (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
3	Edifício da Residência dos Antigos Funcionário da Administração Pública (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
4	Edifícios dos C.T.T (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
5	Residência do Chefe dos Correios (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
6	Residência do Chefe da Delegação da Companhia de Diamantes (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
7	Edifício Companhia de Diamantes de Angola (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
8	Igreja de N. Sra. de Lourdes (Sec. XIX-XX)	Saurimo	18/04/1999	Despacho nº 89

Fonte: DE CASTRO (2015, p. 614)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

BUMBA DE CASTRO				
84	Estátua do Presidente António Agostinho Neto	Largo da Independência	11/11/2001	Despacho nº 175
85	Antigo Porto Cais de Luanda	Av. 4 de Fev. Ingombota	04/11/2002	Despacho nº 97
86	Local da Batalha de Kifangondo	Cacuaco	09/11/2004	Despacho 157
87	Fortaleza da Muxima (Sec. XVI-XVII)	Muxima - Luanda	12/01/1924	Portaria nº 2 Boletim Oficial nº 1
88	Igreja de N. Sra. Conceição da Muxima (Séc. XVII)	Muxima - Luanda	12/01/1924	Portaria nº 2 Boletim Oficial nº 1
89	Zona Histórica da Muxima	Muxima - Luanda	08/02/1956	Portaria nº 9354 Boletim Oficial nº 9
90	Local de Nascimento do Dr. António Agostinho Neto	Catete - Luanda	17/09/1997	Despacho nº 45
91	Morro do Twenze (Santa-Dya-Mongwa)	Muxima - Luanda	26/05/2000	Despacho nº 95 DR nº 21/00
LUNDA-SUL				
1	Antiga Sede do Governo (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
2	Edifício da Residência Atual do Governador (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
3	Edifício da Residência dos Antigos Funcionários da Administração Pública (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
4	Edifícios dos C.T.T (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
5	Residência do Chefe dos Correios (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
6	Residência do Chefe da Delegação da Companhia de Diamantes (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
7	Edifício Companhia de Diamantes de Angola (Sec. XX)	Saurimo	08/04/1992	Despacho nº 41
8	Igreja de N. Sra. de Lourdes (Sec. XIX-XX)	Saurimo	18/04/1999	Despacho nº 89

Fonte: DE CASTRO (2019, p. 615)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

MALANJE				
1	Ruínas do Fortim de Kabatukila (Sec. XIX-XX)	Baixa de Kas-sanje	19/04/1994	Despacho nº 22-A
2	Igreja da Missão Evangélica do Késsua (Sec. XIX-XX)	Malanje	18/04/1994	Despacho nº 22-A
3	Ruínas Presidio Duque de Bragança (Sec. XIX)	Malanje	18/04/1994	Despacho nº 22-B
MOXICO				
1	Ruínas do Forte de Kameya (Sec. XIX-XX)	Cameia	18/04/1998	Despacho nº 22-B
NAMIBE				
1	Fortaleza de Kapangombe (Sec. XIX)	Kapangombe	25/05/1945	Portaria nº 6713 – Boletim Oficial nº 21
2	Zona Histórica Do Namibe	Namibe	1974	Plano de urbanização da cidade
3	Palácio do Governo (Sec. XIX)	Namibe	08/07/1992	Despacho nº 39
4	Fortaleza de S. Fernando (Sec. XIX)	Namibe	08/07/1992	Despacho nº 44
5	Igreja de Santo Adrião (Sec. XIX)	Namibe	08/07/1992	Despacho nº 21
6	Inscrições da Torre do Tombo	Namibe	18/04/1996	Despacho nº 21
7	Edifício da Alfândega do Namibe (Sec. XIX)	Namibe	18/04/1996	Despacho nº 14
8	Pinturas e Gravuras Ruprestres de Tchitundo-Hulo	Virei	06/09/1996	Despacho nº 116 DR nº 38
9	Pinturas Ruprestres de Macahama	Giraulo	18/04/1996	Despacho nº 22

Fonte: DE CASTRO (2019, p. 616)

ANEXO YY Lista de Monumentos e Sítios ... (continuação)

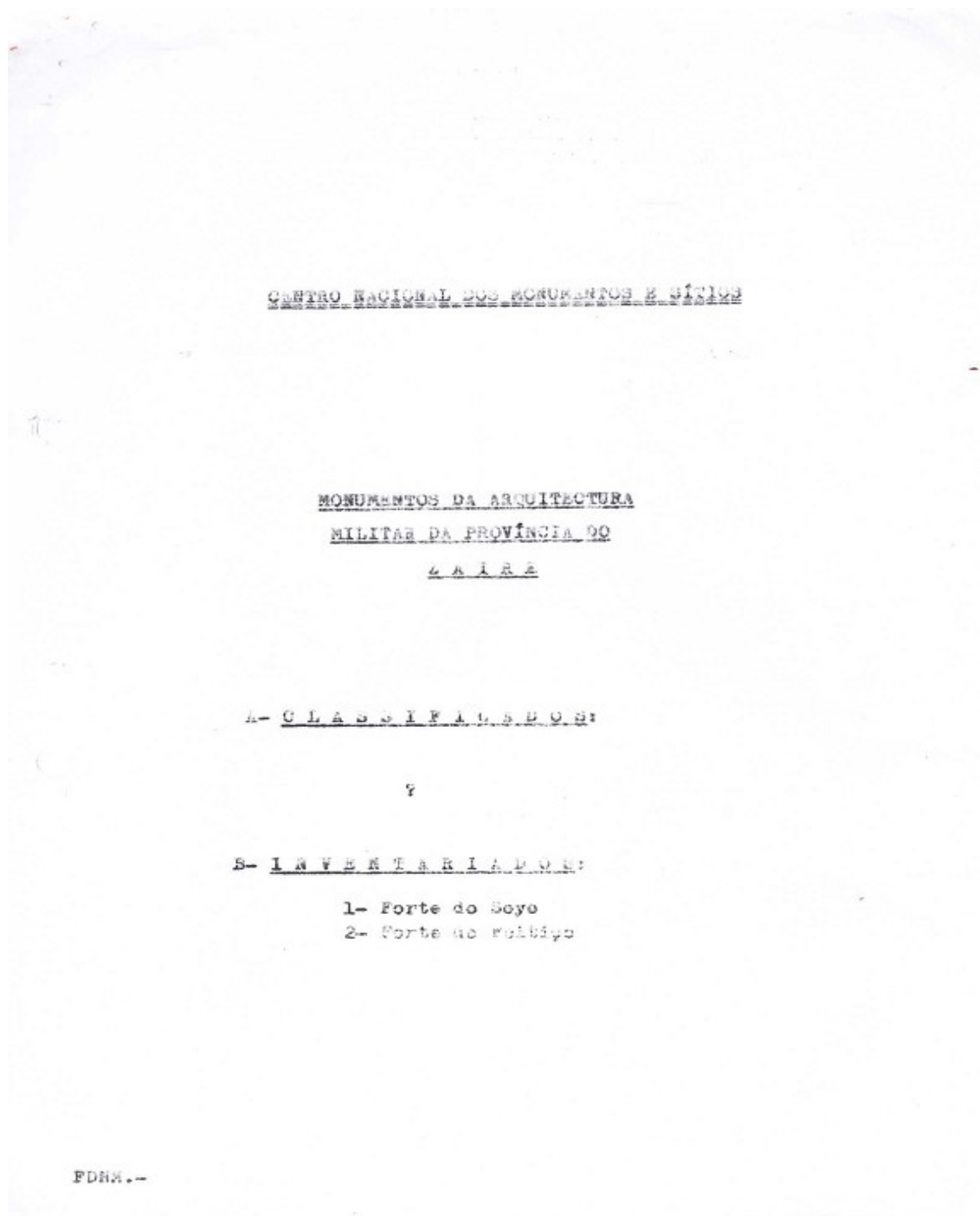
BUMBA DE CASTRO

UÍGE				
1	Ruínas da Fortaleza de D. S. José do Nkoji (Sec. XVIII)	Nkoji	30/05/1925	Portaria n° 67 – Boletim Oficial n° 20
2	Ruínas da Igreja de S. José do Nkoji, Edifício (Sec. XVIII)	Nkoji	30/05/1925	Portaria n° 67 – Boletim Oficial n° 20
3	Fortaleza do Mbembe Edifício (Sec. XX)	Mbembe	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
4	Ruínas do Fortim de Kiseke. Edifício (Sec. XX)	Kiseke	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
5	Edifício do Hotel do Uíge (Sec. XX)	Rua Presidente A. Neto, Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
6	Edifício (Sec. XX)	Rua Presidente A. Neto, Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
7	Edifício (Sec. XX)	Rua Presidente A. Neto, Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
8	Edifício (Sec. XX)	Rua Comércio Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
9	Edifício (Sec. XX)	Rua Comércio Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
10	Edifício (Sec. XX)	Rua Comércio Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
11	Edifício (Sec. XX)	Rua Comércio Uíge	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
12	Pinturas Rupestres de Kisadi	Kisadi	13/09/1980	Despacho n° 14 DR n° 218
ZAIRE				
1	Ruínas da Antiga Sé Episcopal (Sec. XVI) Kulumbimbi	Mbanza Congo	30/10/1957	Portaria n° 9938, Boletim Oficial n° 44
2	Zona Histórica de Mbanza-Congo	Mbanza Congo	2013	Plano de urbanização da cidade
3	Antiga Residência dos Reis do Kongo (Sec. XIX – XX)	Mbanza Congo	12/04/1995	Despacho n° 95
4	Antigo Porto de Pinda (embarque de escravos) (Sec. XVI-XVIII)	Soyo	18/04/1998	Despacho n° 23

Fonte: http://www.mincultura.gv.ao/monumentos_reg_angola_luanda.htm 17/11/2015

Fonte: DE CASTRO (2015, p. 617)

ANEXO ZZ Inventário do Centro Nacional dos Documentos e Sítios



Fonte: INPC (2019)

ANEXO ZZ Inventário do Centro Nacional dos Documentos e Sítios (Continuação)

NB: NOTA CIRCULAR
223/UNAS/INPC/95
- 346075 -

CENTRO NACIONAL DOS MONUMENTOS E SÍTIOS

MONUMENTOS DA ARQUITECTURA

MILITAR DA PROVÍNCIA DO

Z A I R E

A- C L A S S I F I C A D O S:

?

B- I N V E N T A R I A D O S:

- 1- Forte do Soyo
- 2- Forte do Feitiço

FDNM.-

ANEXO AAA Documentos: Artigos da Paz concedida pelo Governador de Angola ao rei do Kongo.

Doc. 23 – Relativo a paz Concedida

DOC. 23

Artigos da paz concedida pelo governador de Angola Salvador Correia de Sá e Benevides ao rei do Congo
D. Garcia Afonso II — 1 de Março de 1649

Capitulações das pazes feitas entre o Sr. Governador de Angola Salvador Correa de Saa, e o Rey de Congo.

- 1.º — Que o Rey de Congo não permita, que a Raynha Singa, nem Castelhanos, nem Olandeses morem ou passem por o Reyno, e vendoo logo avise.
- 2.º — Que a Co[mun]icação dos Padres Capuchinhos que morão em Congo com Roma, seja por Portugal, e Angola.
- 3.º — Que quando os Portuguezes pedirem ajuda ao Rey de Congo, por fazer guerra a seus nemigos seja obrigado a darlha.
- 4.º — Que o Rey de Congo mande hum seu filho, ou dos maiores fidalgos a morar em Angola.
- 5.º — Que em Angola more hum Embaixador ordinario do Rey de Congo.
- 6.º — Prometa o dito Senhor Governador de dar ajuda ao Rey de Congo quando algu vassallo se lhe levantar, mas não cõtra o Conde de Sonho.
- 7.º — Não consinta o Rey de Congo que em seus Portos venha navio algu de inimigos de Portugal, particularmente de Castelhanos, e Olandeses sem seu Passaporte.
- 8.º — Que nas Capitulações das pazes não sejam incluídos os tres fidalgos que ferão pelear em companhia dos Olandeses contra os Portuguezes de Massangano.
- 9.º — Seja obrigado o Rey de Congo satisfazer a todos os danos dos Portuguezes que tem padecido depois de a chegada dos Olandeses no Porto de Angola assi na fazenda, como nos escravos fugidos, e mortos, e por isto deposite 1500 cargas de panos da Terra, por satisfação do dito dano.
- 10.º — Que os mercadores Portuguezes, que negocião dentro do Reyno de Congo, não tenham de pagar passagens de Rios, na maneira que pagão todos os demais.
- 11.º — Seja obrigado o Rey de Congo a dar hum logar na boca do Rio Zairi para fundar hã fortaleza de baixo do mando dos Portuguezes, para que não entre navio nemigo.

DOCUMENTAÇÃO

307

12.º — Que o Rey de Congo dei a Coroa de Portugal os montes, nos quais se diz se achão as minas de ouro, e prata.

13.º — O Rey de Congo e sus principaes cõ o Capitão Geral Duque de Bãta jurão com toda a solemnidade de cóprir as ditas Condições de paz e não querendo, ou faltando da promessa, será expulso do Reyno fazendo meter de propria autoridade, e poder com o favor das armas do Rey nosso senhor hã pessoa que será da mesma casta, e queira receber o Reyno cõ declaração que este Rey feito cõ o favor de nossas armas não poderá tomar a renovar condiçoens de paz, nã tomar posse do Reyno se não cõ fazeze tributario ao Rey de Portugal.

14.º — Que o Rey de Congo se deixa de todo o direito que em algu tempo teve nas terras que ficão do rio Dande para as partes de Sul, e ficará reservado para o que Sua Magestade que Deos guarde quizer ordenar de novo, quando forão ganhadas cõ suas armas, estando elle declarado inimigo nosso.

15.º — Se cõcede a suspensão das armas por dous meses, começando do dia, no qual os embaizadores do Rey de Congo riceberem as condiçoens para efectuar quãto está ditto.

(Arquivos de Angola, série II, vol. II, pp. 169-173).

Nota — Estes artigos são as contrapropostas de paz de Salvador Correia, perante as propostas feitas por D. Garcia II, em 19 de Fevereiro de 1649. As capitulações definitivas têm a data de 13 de Abril de 1649 (cf. doc. seg.).

O P.º Boaventura de Sorrento levou para Lisboa estes artigos, e não as capitulações definitivas, como transparece da consulta de 27 de Julho de 1651 (cf. doc. 37).

ANEXO BBB- Documentos – Consulta do Conselho Ultramarino e Resolução

Regia.

Doc. 37 – consulta do Conselho Ultramarino.

DOC. 37

Consulta do Conselho Ultramarino e Resolução Regia sobre as Capitulações que Salvador Correia de Saa Gov/or de Angola fez cõ El-Rey de Congo de que vay a copia com a petição de Frey Boaventura de Sorrento Capuchinho Italiano — 27 de Julho de 1651

Por decreto rubricado da Real mão de V. Mag'de de 13 do prez/te manda V. Mag'ie remeter a este Conselho húa petição de Frey Boaventura de Sorrento, Capuchinho Italiano, e que com a carta de El Rey de Congo e Capitulações que com elle fez Salvador Correa de Saa, se consulta a V. Mag'ie o que parecer; e sendo tudo visto, e considerado com a atenção que o negocio pede.

Parceio ao Conselho que os Capitulos das pazes, se devem confirmar com a moderação, e reforma de algús artigos, dos quaes vay Copia com a Consulta.

As segundo que se admittão os Capuchinhos a pregação do S/to Evangelho no Reino de Congo, com declaração que sua viagem para elle, seja por este Reino de Portugal, em direitura ao de Angola, e que os missionarios não serão Castelhanos, nem naturais de Reinos, e estados sogeitos a Castella, nem filhos das Provincias delles. E esta escolha será facil pela sua Religião ser tão numerosa como Frey Boaventura confessa, no fim de hum papel junto a esta Consulta que offereceo.

As 3.^o que sendo possível, seja o n.^o certo do socorro que os Portugueses pediram a ElRey de Congo, e que dê todo o que poder conforme a nossa necessidade, e estado do seu Reino.

As 4.^o parece que pelo respeito devido ao mesmo Rey, q/do não seja filho seu o que haja de assistir em Angola, não hade ser hũ só dos g'ros de seu Reino, mas dous, ou tres.

As 6.^o na forma contratada, regulando-se pelo estado de Angola, e receo que houver de inimigos.

As 7.^o que se observe com declaração que consinta quaesquer Navios que levarem nosso passaporte.

As 9.^o que se observe, mas com toda a moderação, e brandura possível, porque não haja escandalo nem mostra de cobiça, que nos vay m/to mais na boa paas e amizade de futuro, que na satisfação de perdas e danos passados.

Os mais Capitulos, ainda que a materia de pazes he toda do Conselho de Estado, entende o Cons/lo que se poderão guardar na forma em que estão.

E em particular se deve encomendar ao Gov/or R/Jo de Miranda que agora vay, mande informar do que há sobre a Ilha de que a Carta de ElRey de Congo trata, e da importancia dela, para o que levará Copia da dita Carta.

DOCUMENTAÇÃO

323

E que ostryo convem m/to por bons meyoas, hir tirando daq/las p'tes os filhos que os Olandezes all desairão, e os mestiços delles, e ter amizade, e pas com os negros, até pôr aq/le Reino em tal defença que possamos com as armas conseguir o que agora convem por pontos brandoas, p'ra ter a guerra p'esta com fidelidade, e certeza.

E q/to a petição de Frey Boaventura, não se divide que esta materia da pregação do S/to Evangelho, sempre V. Mag'ie, à imitação dos S'tres Reys seus predecessores, a deve favorecer, com o mesmo calor, e zelo, com que elles o fizeram; mas porque m/ltaes vezes, debaixo de muy sanctos pretextos, se podem envolver cousas que não estão bem ao estado deste Reino, Parece ao Cons/lo que V. Mag'ie deve remeter este Religioso (como elle pede) a algú ministro de tanta experiencia e astucia, que ouvido elle, pôs he pessoa que já andou naqu'las p'tes de Angola, e Congo e Vassallo de ElRey de Castella, lhe penetre sua tenção e intento, e do que dellte colligir, faça Relação a V. Mag'ie, que será servido concederlhe tudo o que for justificado, ao fim da pregação do Evangelho, e no mais, mandado satisfazer com boas razões, sabendose p'to do D/Jo P'ro fiz Mont'o se acerca de sua pessoa, tem algua duvida em elle tornar a Congo, visto ser encryptado por seu nascimento, na resolução que V. Mag'ie foi servido tomar nesta materia, em que tambem parece que convirá asperar com o seu Prelado, numero certo dos Relig'os que lá hão de passar; Em Lixa a 27 de Julho de 651.

(À margem:) O Conde figura Moura P'ra.

Resolução Regia:

Como parece q/to as qualidades dos missionarios que se devem admitir e porque sou informado que forão m/los por Sevilla, e devião tomar Finda ou outro porto delRey de Congo, se lhe pod'ia cumprir/lo do que nesta parte se capitulou nas pazes escrevendose asy ao Gov/or, e que procure que os que para lá são partidos, ou forem ao diante se tornem em todo o caso a embarcar.

q/to ao 1.^o Artigo das pazes saibase a razão que houve para o Gov/or negar socorro contra o Conde de Sotho, e não sendo m/to justificada se conceda contra elle asy como contra os mais Vassallos Rebeldes delRey,

o 4.^o Artigo se tire de todo,

no 7.^o asy como se capitulou,

no 8.^o hey por bem seillo incluído na pas os tres fidalgos que tomarão armas contra os de Masanganano,

no 9.^o se diga que ElRey será obrigado a restituir os danos de que foi causa, mas não os outros, ficando aos Portugueses danificados o direito de pedir cada hum suas perdas a quem e pelos meos que lhe parecer,

no 10.^o se guarde o que se usava antes da restauração de Angola,

no 11.^o procurese por boa amizade que ElRey de Congo conceda sitio p'ra mandar fundar húa fortaleza na boca do Rio Zaire,

o 12.^o se tire de todo,

o 13.^o se guarde té as palavras, e não querendo ou faltando, se lhe romperá a guerra,

o 14.^o se tire de todo,

e todo o que de antes hera delRey se lhe restetua, particularm'te a Ilha junto de Loanda em que se criou caracões d'nh'o daquela gente, No mais como parece, e se enconder m/to ao Gov/or a facil expedição dos despachos delRey que chegarem a Loanda, e porque ElRey de Congo não he Vassallo desta Coroa senão Irmão em Armas dos Reis della, e não he justo capitular com elle conforme ao poder se não a razão e algia. E por esta com consciên/lo do dito Antonio Vas de Oliveira, ou de seus procuradores, mando se leve em conta a dita quítia justiça, poderá ser que a tenha ElRey em m/ltaes vexações que recebo de meus Gov'tres e Vassallos, restrinjo a capitulação das pazes na forma referida, e nella se faça a confirmação; Sou informado que os Clerigos de Congo tem dividas com os missionarios apostolicos em dano de suas missões e deservio de Deos nosso Sr. encomendese m/to particularmente ao Gov/or os componha nestas dividas, de maneira que cessem de todo, e que os missionarios possam livremente fazer sua obrigação.

Lixa a 15 de set/ro de 651. — REY.

(Arquivos de Angola, série II, vol. II, pp. 185-188).

Fonte: CAVAZZI, 1965, p. 322-323. Recorte e montagem do pesquisador, 2019.