

**UM SOM QUE SILENCIA. Ciência e colonialidade nos estudos musicológicos da música
cokwe da Lunda, 1961 e 1967.**

Cristina Sá Valentim¹

Resumo: Este artigo procura analisar as representações coloniais inscritas em dois estudos musicológicos sobre a música Cokwe do Lóvua e Camissombo, Lunda, e publicados pela Diamang (Companhia de Diamantes de Angola), em 1961 e 1967. A atenção é centrada no discurso colonial construído na relação entre conhecimento, poder e identidade, mais precisamente nos processos que, através de regimes de representação específicos, visaram construir a alteridade como subalternidade. Para isso é necessário atender analiticamente nas colonialidades que legitimaram e efetivaram sistemas políticos coloniais, nomeadamente através da ciência. Apresentando os resultados de uma investigação em curso, este artigo sugere que o discurso científico produzido através destes estudos musicológicos foi uma ferramenta de dominação política e um processo epistemológico e ontológico. O colonialismo é, acima de tudo, uma configuração cultural através da qual se vão construindo de forma hierarquizada e recíproca centros e margens, sendo a alteridade a categoria negativa do ‘Mesmo’.

Palavras-chave: Conhecimento. Ciência. Identidade. Colonialidade. Diamang.

Abstract

This article aims to analyze the colonial representations of two musicological studies about the Cokwe music of Lóvua and Camissombo, Lunda, published by Diamang (Companhia de Diamantes de Angola) in 1961 and 1967. This paper focus on the colonial discourse produced in the relationship between knowledge, power and identity, precisely on the processes which through specific representational regimes build otherness as subalternity. For that is necessary analyze the colonialities that legitimized colonial political systems, namely through science. Presenting the results of an ongoing investigation, this paper proposes that the scientific discourse produced through these musicological studies was a political domination tool and an epistemological and ontological process. Colonialism is, above all, a cultural configuration through which are building in a hierarchical way and reciprocally centers and margins, and where the otherness is the negative category of the ‘same’.

Key-words: Knowledge. Science. Identity. Coloniality. Diamang.

¹Licenciada e mestre em Antropologia. É doutoranda em *Pós-Colonialismos e Cidadania Global* no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC) com o apoio de uma Bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Investigadora colaboradora no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) e membro do Grupo Autónomo de Investigação em Estudos Pós-Coloniais (GAIEPC). Contacto e-mail: cristina.valentim@gmail.com.

Introdução²

A colonialidade pode ser definida, tal como Valentin Mudimbe (1988) a concebe, como um processo de disjunção cultural e ontológica que tem por base um profundo etnocentrismo epistemológico. Numa relação de poder desigual, a colonialidade alimenta-se de um sistema de representações essencialistas fundado em lógicas classificatórias metonímicas, tanto de exclusão como de reconhecimento simultâneo. Este regime classificatório opera a partir de um pensamento universal soberano que torna inteligível a diferença numa perspetiva cartesiana, sendo a natureza o lugar do Outro e a cultura o lugar do Mesmo.

A partir daqui, delineiam-se pares de opostos tais como primitivo/civilizado, pagão/cristão, tradicional/moderno, infantil/adulto, intuição/ciência, emocional/racional, entre outros, e que expressam a colonialidade do Poder (QUIJANO, 2009), ou seja, um modelo de poder que consiste na produção de discursos, conhecimentos e normas estruturadas em torno de uma política racial e de estereotipia cujos objetivos são a segregação social, a exploração laboral, o controlo político de quem se institui como subalterno e a legitimação do próprio processo de dominação. Nesta retórica de controlo está implícito um controlo estratégico em contornar (e até, por vezes, eliminar) o que o Outro sabe e é. Desta forma, o colonialismo é também um exercício da colonialidade do Saber (LANDER et al, 2005) e, conseqüentemente, do Ser (MIGNOLO, 2003), visível na imposição de formas de pensar e agir que culminam na exaltação de uns e na deturpação ou silenciamento epistemológico e ontológico de outros.

Ainda antes de serem uma ocupação territorial, os colonialismos europeus começaram por ser uma formação discursiva, ou seja, um conjunto de premissas ideológicas e culturais a partir das quais se entendeu (e efetivou) a ocupação de outros territórios enquanto uma ação válida e legítima. Em nome da Civilização, do Cristianismo e do Progresso (hoje denominado de

² Este artigo corresponde a uma versão do ensaio intitulado *A exclusividade e a exceção. Uma análise da relação entre seres e saberes na Lunda colonial* realizado para o Seminário “Conhecimentos, Sustentabilidade e Justiça Cognitiva” coordenado pela Prof^a. Doutora Maria Paula Meneses, ano letivo 2011/2012, no âmbito do meu doutoramento. Esse ensaio foi divulgado na Revista eletrónica *Cabo dos Trabalhos* dos doutoramentos do CES e que serviu de base a uma comunicação apresentada no Seminário Internacional “Cânone, Margem e Periferia nos Espaços de Língua Portuguesa” na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no dia 17 de dezembro de 2012. Agradeço a todos que participaram com comentários críticos e pertinentes nos dois Seminários, acabando por contribuir para a revisão desse ensaio e para a redação do presente artigo.

desenvolvimento) situados no Ocidente, os processos modernos europeus de expansão dos finais do século XVIII e de colonização subsequente constituíram-se em conhecimentos hierarquizados. Nesse contexto, a ciência participou na forma de um conhecimento com pretensões de universalidade, inscrevendo-se no mundo como um processo colonial (SANTOS, et al, 2004). O processo de imposição de autoridade, de naturalização da verdade e consequente diferenciação social, onde assentam as lógicas da colonialidade, surge inscrito não só numa base racional mas também numa miríade de crenças e premissas ideológicas que servem para legitimar a validade de um discurso sobre um outro discurso – os regimes de verdade de Foucault (1980a), ou paradigma, na linguagem de Thomas Kuhn. E uma das crenças remete justamente para a ideia de que a produção de conhecimento reside somente e naturalmente no Ocidente, ou como Valentin Mudimbe (1988, p. 15, tradução nossa) refere: “a crença de que cientificamente não há nada para ser aprendido a partir ‘deles’ a não ser que seja já ‘nosso’ ou que venha de ‘nós’”.

Todo o conhecimento, e nomeadamente o científico, surge em função de um discurso e torna-se ‘saber’ ao ser praticado dentro de jogos de forças desiguais. Este saber é um conhecimento regulador que, ao produzir conhecimento sobre, produz um certo tipo de poder em relação àqueles que tornou conhecíveis e, assim, sujeitos ao exercício desse mesmo poder (FOUCAULT, 1980a). Desta forma pode ser dito que é o poder, e não a realidade factual (a verdade não existe), que produz o conhecimento, o saber – um saber parcial, político, implicado e estrategicamente construído. A verdade é contextual e depende de quem tem o poder e o conhecimento (idem).

Este texto problematiza as representações coloniais presentes em dois estudos musicológicos publicados em 1961 e 1967 e que integram o espólio da Diamang em arquivo na Universidade de Coimbra³. Ao longo deste artigo pretendo analisar de que formas, na relação colonial do contexto da Lunda em Angola, o discurso científico ocidental foi construindo hierarquias epistémicas e ontológicas entre diferentes modos de ver o mundo e de o praticar.

³ O espólio consiste em arquivos de natureza documental, audiovisual e fotográfica que foram adquiridos pela Universidade de Coimbra em 1987. Parte desses materiais já se encontram disponíveis no projeto Diamang Digital (www.diamangdigital.net). Ao longo do texto estão indicadas siglas que correspondem aos seguintes materiais: RAMD (Relatório Anual do Museu do Dundo), RMMD (Relatório Mensal do Museu do Dundo) e FML-NM-III, (Folclore Musical da Lunda – Notas da Missão, Vol. III).

A ocupação cultural e científica da Lunda colonial

A ocupação militar e administrativa portuguesa de todo o território angolano e a construção de uma estrutura de Estado Colonial insere-se no que vem a ser idealizado como o Terceiro Império Português ou o Império Africano, de 1890 a 1974 (ALEXANDRE, 2000).

Breve contextualização

A presença colonial no nordeste angolano data do fim do século XIX, durante a expedição a cargo do comandante/explorador Henrique Dias de Carvalho, de 1884-1888. A partir de 1926, com a conquista total das terras aos Cokwe (numa investida militar fruto de uma parceria com o governo Belga), a Diamang, fundada em 1917 no Dundo, instala-se definitivamente sob um contexto de ocupação militar e de resistência (PORTO, 2009, p. 8; DIAS, 2000, p. 91) e, com ela, o colonialismo moderno português.

Num panorama internacional de disputa de colónias durante a Conferência de Berlim (1884-1885) e de pressões políticas sobre a metrópole portuguesa – motivadas pelo espírito oitocentista anti-esclavagista e abolicionista, pelo Ultimato britânico de 1890 e pela crise económica internacional de 1893 – a ocupação efetiva dos territórios ultramarinos de índole capitalista mascarou-se pela retórica humanitária preconizada pela missão civilizadora e de salvação (ROSAS, 1995). Por exemplo, o ‘trabalho indígena’⁴ vem substituir o ‘trabalho escravo’ e revelou-se crucial nos designados “imperialismo de benevolência” e de “inevitabilidade” (JERÓNIMO, 2010, p. 57, 68, 75), através dos quais se legitimava a presença colonial portuguesa pela retórica da melhoria das condições de vida das populações nativas a par da sua conversão ao cristianismo.

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

Com a queda da Monarquia e implantação da Primeira República em 1910 e com o fim da Grande Guerra, o Estado português conhece um período de profunda instabilidade financeira e social, levando a uma política fortemente nacionalista e a um colonialismo centralizador (ALEXANDRE, 2000). Seguiram-se leis coloniais que providenciaram uma grande autonomia política local e financeira a Angola, geridas pelas figuras do Governador-geral ou dos Altos-comissários. Também a pressão internacional oriunda da Sociedade das Nações e da Organização Internacional do Trabalho (referente ao necessário desenvolvimento e modernização da economia dos territórios ultramarinos, tecendo igualmente uma crítica ao trabalho forçado ou ‘indígena’) origina, nos finais da década de vinte, uma crise na administração política portuguesa que teme pela integridade política do Império (ALEXANDRE, 2000, p. 22-23).

Pode ser dito que, a um plano político e económico, o projeto colonial português virado para África revelou a crucialidade da ideia de Império para a construção da identidade, soberania e sobrevivência de um Estado português financeira e internacionalmente débil. Neste contexto, e já desde o fim do século XIX, a eficácia de uma política de revitalismo económico do Estado-nação passaria necessariamente por uma política colonial de concessão de terras ultramarinas a empresas que, ao captarem capital estrangeiro, eram dotadas pelo Estado de poderes majestáticos que lhes permitiam ocupar e desenvolver os territórios ultramarinos⁵.

A Diamang

A Diamang, a Companhia de Diamantes de Angola, com sede social em Lisboa e gerida com capitais portugueses, belgas, franceses e norte-americanos, passou a constituir uma importante fonte de receitas para o Estado. Os privilégios majestáticos que detinha⁶ colocaram a empresa numa posição de conforto, mostrando ser uma infraestrutura necessária e crucial à

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

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

colonização portuguesa na Lunda, ao enriquecimento das elites burguesas da metrópole e à imagem favorável de Portugal no panorama internacional. Trata-se de um colonialismo delegado que, começando por ser um colonialismo de ocupação militar e administrativa, veio a alicerçar-se num tipo de colonialismo de cariz científico (PORTO, 2009, p. 14).

Visando garantir uma boa rentabilidade no trabalho nas minas, a Companhia desenvolve uma vasta ação de cariz social, assistencial, cultural e científico que ultrapassa os trabalhos de extração mineira. Neste âmbito surgem os Serviços de Saúde, de Biologia, de Educação, de Agro-Pecuária, de Mão-de-obra Indígena, de Urbanismo, de Representação, de Propaganda e Assistência à Mão-de-Obra Indígena, os Serviços Culturais, entre outros. Constroem-se Hospitais, Dispensários, Escolas, Estradas, Urbanizações, Aldeamentos, Armazéns de víveres, Rádios, Estações Meteorológicas, Centrais Hidroelétricas e, em 1936, surge o Museu do Dundo.

A partir deste Museu organizam-se campanhas de recolha de objetos para estudo e exibição nas suas salas, como também recolhas de ‘usos e costumes’, músicas, rituais, e estudos de musicologia, arqueologia e pré-história, geologia, antropologia física, botânica, zoologia, medicina, entre outros. No fundo, este espaço constitui-se com práticas museológicas ocidentais de inventariação e classificação ancoradas num ‘saber-fazer’ técnico e num conhecimento etnográfico colonial que, juntos, idealizaram as culturas nativas como tradicionais e ‘autênticas’, ‘não contaminadas’ pela presença da modernidade ocidental e cujos traços interessava preservar e proteger.

Porém, e tendo como epicentro o Museu do Dundo, a Diamang conjuga técnicas de exposição museológica vigentes à época com propósitos ideológicos e políticos. A ação cultural-científica da Companhia transforma as populações nativas da Lunda em objeto de estudo que é necessário conhecer para controlar e tornar rentável a ação colonial capitalista (PORTO, 2009, p. 153), cada vez mais necessária à revitalização nacional portuguesa. O projeto colonial português em Angola, e concretamente na Lunda, norteava-se por uma ocupação científica que se baseava no leme ‘conhecer para colonizar’, ou seja, no par saber/poder na aceção de Foucault (1980a), justificando-se a missão civilizadora do Estado português reforçada pelo Ato Colonial de 1930. Este tipo de colonialismo científico esteve na origem da criação de organismos de ciência

colonial⁷ e, nos finais de 1941, pela aprovação do “Plano de investigação científica colonial” (PORTO, 2009, p. 103) divulgado pelas exposições internacionais e nacionais que exibiam pessoas e saberes coloniais pela Europa.

Interessava à Diamang cartografar, preservar e “codificar os 'usos e costumes' dos distintos grupos étnicos do império” (THOMAZ, 2001, p. 61), isto é, daqueles que detinham o estatuto jurídico-social de *indígenas*: toda a comunidade negra, trabalhadora na Zona de Explorações (mineiras) ou habitante nativa da Lunda à qual se negava, em função de não apresentar hábitos culturais europeus – critério ‘civilizacional’ –, o acesso aos direitos de cidadania portuguesa e a qualquer tipo de representação e participação política (NETO, 1997; MENESES, 2010). Se desde Quatrocentos o angolano comercializava com portugueses bens como marfim, café, borracha, cera e mão-de-obra escrava – passou a ser, desde os finais do século XIX, uma peça central na maquinaria capitalista do colonialismo portuguesa. Para isso foi necessário ser considerado selvagem, biologicamente inferior, incivilizado, isto é, *indígena* e, a partir de 1926, com o fim da Primeira República, passa a ter uma Caderneta Indígena em virtude do Estatuto do Indigenato.

Os estudos musicológicos das músicas cokwe

Os dois volumes das Publicações Culturais da Diamang⁸ designados *Folclore Musical de Angola* (do Lóvua e Camissombo, na Lunda) de 1961 e 1967 correspondem a uma edição bilingue (português e inglês) que apresenta uma seleção e interpretação de materiais de índole documental, áudio e fotográfico pesquisados no âmbito da 2ª Missão de Recolha de Folclore

7 Exemplo disso é a criação em Lisboa da Sociedade de Geografia de Lisboa em 1875, da Junta das Investigações Científicas do Ultramar em 1883, do Instituto de Medicina Tropical, das Faculdades de Medicina e Ciências de Lisboa e do Porto, e da Escola Superior Colonial em 1906 em Lisboa, que formava quadros superiores para dirigentes dos territórios coloniais (Thomaz, 1999, p. 64-66), e onde estudou José Redinha, um dos conservadores do Museu do Dundo. No Ultramar, destaco a Escola Médica de Nova Goa e o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa (ibid., p. 64).

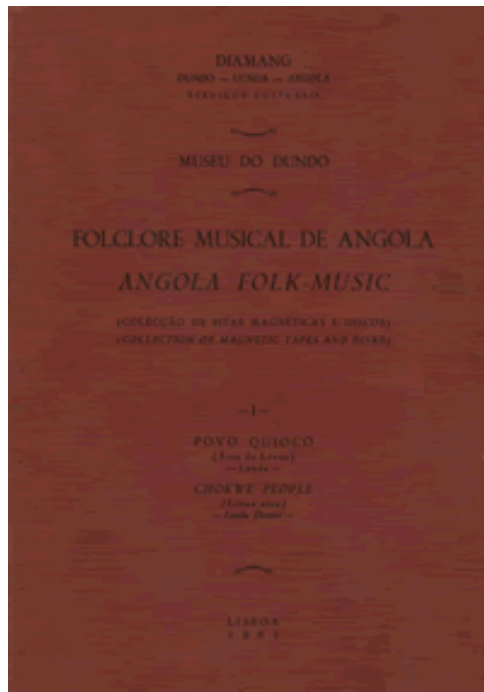
8 As Publicações Culturais da Diamang surgiram em 1946 e consistiam no órgão gráfico dos Serviços Culturais da Diamang sediado em Lisboa. As Publicações inserem-se no projeto científico do Museu do Dundo e divulgam toda a atividade científica que este organizava e desenvolvia na Lunda, passando pelas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

Musical⁹. Mais concretamente, referem-se à quinta e sexta campanhas realizadas na então província da Lunda (atual Lunda Norte) junto dos Cokwe no ano de 1954 e 1955, respetivamente, e documentadas no 5º e 6º Relatórios da Missão¹⁰. Estes volumes, da autoria do geólogo Jean Janmart, do maestro Hermínio do Nascimento e do escritor José Osório de Oliveira, apresentam alguns dados etnográficos sobre os Cokwe habitantes do Lóvua e do Camissombo, as classificações das músicas, descrições de alguns dos instrumentos usados, transcrição e análise musical de fragmentos de músicas e, por fim, apresentação das respetivas letras (em português e em cokwe) com uma pequena contextualização de cada música. O que é analisado neste artigo refere-se apenas à secção da análise musical das músicas a cargo do maestro Hermínio do Nascimento.

No ano de 1961, ano em que se iniciou a Luta de Libertação em Angola – Guerra Colonial para Portugal – e em que se aboliu oficialmente o Estatuto do Indigenato, publicou-se o primeiro volume (fig. 1). No entanto, legalmente extinguido o Estatuto, não se aboliu a prática de diferenciação social e racial outrora legislada pelo mesmo, passando apenas a designar-se de ‘nativo’ o anterior *indígena*, isto é, o negro e o não-cidadão. Neste estudo são divulgadas as letras e a contextualização das 200 gravações musicais dos Cokwe (ou Quiocos, na linguagem colonial) dos 99 discos de acetato (discos 618-717) gravados na quinta campanha de recolha pelas aldeias da região do Lóvua, Lunda, durante o segundo semestre do ano de 1954. Este volume anexa, em formato sonoro, cinco fitas magnéticas. No ano de 1967 é publicado o segundo volume que versa sobre a sexta campanha de recolha da região do Camissombo, Lunda Norte (fig. 2). Contém 218 gravações de músicas cokwe dos 109 discos de acetato (discos 718-827), anexando seis fitas magnéticas.

9 Esta Missão, liderada pelo empregado (branco) da Diamang Manuel Pinho Silva, desenvolveu-se em sete campanhas de recolha de ‘folclore nativo’ realizadas no mato, mais propriamente nas aldeias do interior das províncias do Cuando-Cubango, Moxico e Lunda, de 1950 a 1962, continuado até ao ano de 1968 mas não de forma sistemática (Universidade de Coimbra – Arquivo Documental dos Serviços Culturais da Diamang, FML-NM – III, 1964/68).

10 A escolha por parte da Companhia em publicar a recolha destas duas últimas campanhas e não de outras, reflete a importância da tecnologia na seleção de músicas a divulgar, pois foi a partir de 1954 (inclui 5º e 6º campanhas) que se iniciou a gravação das músicas em fita magnética, resultando numa qualidade de som superior do que em disco de acetato (RODRIGUES e BICKER, 1995).



Figuras 01 e 02. **Folclore Musical de Angola. Volumes I e II, Povo Quioco (Área do Lóvua e Camissombo)**. Imagens retiradas da webpage Memórias de África e do Oriente. Disponível em <http://memoria-africa.ua.pt/collections/museuDoDundo/tabid/185/language/pt-PT/Default.aspx>. Acesso em outubro de 2012.

Estes livros, notoriamente com pretensões propagandísticas e políticas, pretendem divulgar não só a cultura do nativo da Lunda mas também a ideia de que esse trabalho de recolha e estudo foi apenas possível pela convivialidade e colaboração pacífica entre brancos e negros. Combinam a missão civilizadora e de salvação científica, cultural com o discurso do lusotropicalismo, no sentido de um colonialismo harmonioso e sem racismo, numa altura em que a imagem de Portugal na cena internacional era frágil na medida em que permanecia, à revelia de outras potências europeias, com colónias (NETO, 1997).

O olhar de partida

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

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

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

O conhecimento musical *cokwe* é assim tornado objeto de estudo e de descoberta difícil, pois reside num local incomensurável e inatingível que é a *alma*, como também são as origens, um passado irresgatável de onde a música ocidental partiu há já muito tempo. Ao mesmo tempo, é notória a designação que diferencia cada conhecimento: o ocidental é “música” e o angolano é “arte dos sons”. Foi neste ‘regime de verdade’ alimentado pela dicotomia cartesiana que distancia a natureza (emoções) da cultura (razão) que se projetou a própria Missão de Recolha de Folclore Musical, tendo já iniciado a primeira fase em 1948¹¹. O comentário de Mário Fontinha, na altura em funções de conservador no Museu do Dundo, é bastante explícito:

O ritmo e a melodia são do domínio indígena, brotando espontânea e naturalmente do coração. A harmonia, artificial e especulativa, é apanágio do homem culto e civilizado; ela é gerada pelo cérebro; não está ao alcance do

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

vulto; é pensamento, em vez de sentimento [...]” (Universidade de Coimbra, Arquivo Documental dos Serviços Culturais da Diamang, RMMD, mês de abril de 1948, fl. 5).

Partindo desta lógica linear de tempo, uma característica da monocultura ocidental que culmina na inexistência do Outro pela sua colocação no campo do tradicional e do pré-moderno (SANTOS, 2002, p. 247), o maestro Hermínio do Nascimento procede a uma seleção das músicas que pareciam possuir um “estilo musical mais «melódico», mais avançado” (JANMART et al., 1961, p. 52). O conhecimento musical *cokwe* é tornado conhecível a partir das mesmas referências ocidentais que o produzem como inexistente. Neste caso, a música *cokwe* foi escrupulosamente construída e recolhida à medida do ‘ouvido’ musical ocidental. Durante a seleção musical o maestro deparou-se com um acervo caracterizado, todo ele, pela harmonia musical, e refere que o “‘ouvido musical’ é excelente; os coros resultam sempre vigorosos e afinados e as canções entoadas com entusiasmo e convicção [...]” (JANMART et al., 1961, p. 51).

Porém, esta situação vem, ao longo da sua análise em ambos os estudos, traduzir-se num problema no sentido em que desmorona todo o imaginário ocidental sobre o que é a música dos designados ‘povos primitivos’. A não correspondência entre as expectativas e as experiências no âmbito da música *cokwe* levou à recriação continuada de dicotomias ou, na aceção de Boaventura Sousa Santos, de ‘linhas abissais’ úteis na construção do pensamento abissal edificante da modernidade ocidental (SANTOS, 2007). Estas linhas são de cariz eurocêntrico, assimilacionista e hegemónico que naturalizam as hierarquias, reforçando constantemente centros e periferias de forma a justificar quer a dominação, quer a subalternidade. É o que se pretende mostrar ao longo dos seguintes pontos.

A exclusividade *versus* a exceção

Uma das primeiras constatações do maestro face à música *cokwe* refere-se à inexistência das ‘escalas pentatónicas primitivas’ que caracterizam a música designada pelos estudos musicológicos ocidentais de ‘primitiva’ (cf. Janmart et al., 1961: 55). No entanto, as músicas

cokwe são mais complexas, dando origem a frases musicais de grande harmonia e rigor musical, afinadas, estruturadas, pensadas. Neste sentido, Hermínio do Nascimento define a música da Lunda como uma “construção curiosa por ser obra de um povo subdesenvolvido, mas construção bastante correcta, semelhante, mesmo, ao que fazem os nossos compositores [...]” (JANMART et al., 1967, p. 71). Apesar de entender esta situação como testemunho de um caminho evolutivo, o maestro não assume tal evolução, pois deitaria por terra todo um discurso apriorístico e dado como certo sobre o primitivismo do negro e a civilidade do branco. Consequentemente conclui que,

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

Para o maestro e para a *lei*, a música nativa angolana situa-se no período da Idade Média. A lei, entendida aqui como a musicologia, constitui-se enquanto forma superior de poder, como forma de verdade única, de regulação, de controlo e de previsão, o cânone que despe o conhecimento do Outro de qualquer autoridade e validade, mesmo que providencie material que efetivamente o desautorize. Dentro deste exclusivismo da ciência ocidental, onde a validade do conhecimento depende da sua 'cientificidade' (SANTOS et al., 2004), o conhecimento musical cokwe só pode ser entendido como não existente mas, como é evidente que existe, existe apenas como algo extra ao decretado como ordinário – daí *extraordinário*. Deste modo, a lógica ocidental do ‘rigor do saber’ de que fala Boaventura Sousa Santos produz a invisibilidade da outra cultura não na “forma de ignorância ou de incultura” (SANTOS, 2002, p. 247), mas na forma de exceção (que confirma a regra).

Este caso sublinha a ideia de que a produção da ciência moderna ocidental se estabeleceu (e estabelece) numa relação hierarquizada de poder onde se privilegia a representação sobre e não a participação em, numa tentativa de regular a relação entre ‘civilizados’ e ‘selvagens’ (MENESES, 2003). Neste sentido, os espaços coloniais foram espaços de experimentação das ciências modernas ocidentais através de processos de exclusão e hierarquização epistémica (MALDONADO-TORRES, 2008) onde coexiste o “poder de nomear, identificar, classificar,

domesticar” e de “obliterar, silenciar e negar” (CHAMBERS, 2001, p. 49), num jogo entre identidades de periferias e centros mutuamente constituídas e interdependentes.

O ‘compasso’ *versus* o ‘passo’ musical

Outra constatação remete para a existência de ‘compasso musical’ na música *cokwe* veiculada pelos instrumentos de percussão (como o *txinguvo* ou tambor) que servem para marcar o ritmo nas performances musicais designadas pelo maestro de ‘bataques’. Mas, mais uma vez, a preocupação de afinação e de equilíbrio musical nativos não ‘bate certo’ com os regimes de verdade do conhecimento científico ocidental, o que provoca um efeito de surpresa:

“[...] o facto deveras curioso do papel desempenhado pelo *txinguvo* dá-nos a entender que, embora o africano não saiba o que é o compasso musical, sente a necessidade de *qualquer coisa* que regularize o caminhar, o *passo*, da canção, como que o alicerce do ritmo da sua música cantada ou dançada” (JANMART et al, 1961, p. 52-53, grifo do autor)

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

O conhecimento musical *cokwe* surge envolto em mistério justamente por não se poder questionar a ciência com base na observação daquilo que, na prática, não coincide com o conhecimento científico já produzido *a priori* sobre o mesmo objeto de estudo: o negro ou, também de modo reificado, o ‘africano’. Ao mesmo tempo, o negro não pode ter desenvolvido uma racionalidade musical porque, pela consciência ocidental e soberana, é naturalmente inferior a nível civilizacional e racial. Daí que o “compasso musical” da música ocidental corresponda ao “passo” da música nativa da Lunda, vista enquanto corpo biológico – algo irracional, intuitivo, não estruturado, não pensado. Mais uma vez, a fronteira entre a cultura e a natureza encontra-se

vincada nos conceitos usados e serve para construir identidades, lugares e mundos que se querem opostos e rivais.

Esta construção do Outro remete para a ideia de Edward Said (2004) de que o conhecimento produzido sobre o Outro não corresponde apenas a algo empírico mas também a um conjunto de enviesamentos que constroem o outro de forma imaginária mas, e muito importante, tornada real. Na relação colonial, a afirmação identitária de um Mesmo implicou um pensamento orientalista que reposicionou um Outro como periférico e exterior ao Centro. Consequentemente, a constatação de uma evidência pode tornar-se numa surpresa e num problema.

A harmonia musical *versus* a não-harmonia musical

No fundo, para o maestro, a surpresa vem do facto de algumas frases musicais apresentarem equilíbrio e simetria musical, ou seja, um elemento de cientificidade, pois “[...] é sabido que a simetria é uma das bases da geometria, e onde há simetria há, geralmente, a preocupação da harmonia e do equilíbrio” (JANMART et al, 1967, p. 71). A solução encontrada para explicar tal fenómeno implica a naturalização da diferença, isto é, no entendimento destes comportamentos musicais como sendo manifestações de algo latente, residualmente instalado no inconsciente dos Cokwe, fruto da sua condição de ‘ser de natureza’ e nunca ‘ser de cultura’. Assim, estas músicas constituem-se como fruto de um “instinto musical” (ibid., p. 58), “curiosidades musicais” (ibid., p. 72) ou até como produto de “geração espontânea” (ibid., p. 75) formas musicais que registam uma “facilidade musical” e uma “intuição” (JANMART et al, 1961: 64). Estas formas de conceber a produção do conhecimento musical cokwe significam qualificá-lo como inexistente, que aqui “significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (SANTOS, 2007, p. 3). É o que Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 79) entende por “racismo epistémico”, pelo qual se nega a outros humanos a capacidade humana de produzir conhecimento.

A negação da evidência de racionalidade na produção de conhecimento musical cokwe continua a ser expressa na representação deste conhecimento como algo que, ao mesmo tempo que não possui regras, é instintivo e secreto... mas que afinal até tem regras, mas são regras intraduzíveis e impenetráveis. O conhecimento cokwe reificado como ‘africano’ não significa inteligibilidade porque ele próprio não é resgatável enquanto um conhecimento estruturado. Daí a pergunta do maestro, “Aonde vão os Quiocos do Camissombo buscar estas regras musicais, tantas vezes empregadas por eles? Certamente que as possuem, mas avaramente guardadas” (JANMART et al, 1967, p. 69).

Através de um racismo epistémico legitima-se e preserva-se a dominação colonial, controlando-se o conhecimento de quem foi criado como objeto de estudo e transformado em diferente, exótico, folclórico, intuitivo, misterioso. Sobre este Outro produz-se um “conhecimento estratégico”, segregador e regulador, ou seja, um “saber”, como refere Foucault (1980b, p. 145) que não serve para tornar inteligível o mundo e antes para o cortar e dividir. Um dos resultados são as ‘linhas abissais’ de que fala Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2007, p. 5), onde “do outro lado da linha não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica”.

Considerações Finais

Uma das reflexões que posso enaltecer, para além da constatação de um processo de reinvenção e recriação de culturas ditas de ‘tradicionais’ e que reflete um conjunto de apropriações que serviram propósitos políticos de dominação, centra-se na relação entre colonialismo, conhecimento e identidade.

Partindo da ideia de que os processos identitários culminam na construção de estratégias concebidas para potenciar as vantagens durante as relações de interação com os outros (CAMILLERI et al., 1997), a relação colonial é uma relação ontológica que se resolve na construção permanente de fronteiras, enaltecendo as diferenças entre o Eu do colonizador e o

Outro do colonizado. A autoridade do poder colonial usa este Outro não para reconhecer a sua diferença mas antes para reconfigurar, por oposição, a sua identidade. Neste sentido, a construção colonial moderna do angolano como *indígena* e a produção do conhecimento *cokwe* como ‘intuição’ e ‘tradição’, em oposição ao ‘racional’ e ‘moderno’, revelam que ambos os agentes da relação colonial – o colonizador e o colonizado – não são polos opostos e antes atores que surgem implicados entre si e que se produzem mutuamente como categorias sociais no terreno.

Também o ato de contornar o conhecimento do Outro e de o controlar pela produção continuada de estereotipia contraditória entre si – rigoroso, descontrolado, racional, instintivo, equilibrado e obscuro – revela que a tarefa de classificação colonial nada tem de essencialista (no sentido de algo fixo e estável) mas antes de protésico, tal como sugere Ann Stoler (2010). E é esta mutabilidade estratégica que participa de um ato político de tradução cultural, expressando uma profunda violência epistemológica e ontológica. Este conhecimento que visa ‘conhecer para colonizar’ promove uma epistemologia da cegueira na medida em que (se baseia e) produz um conhecimento universalista – que exclui para se construir enquanto entidade totalitária (SANTOS et al., 2004) e que apenas deseja conhecer (estudando) a diferença para se afirmar identitariamente como superior a ela. Trata-se do exercício de “superioridade posicional flexível” de que fala Edward Said (2004, p. 8) e que ajuda a entender a equação poder/conhecimento enquanto uma relação identitária.

Ao mesmo tempo, a constante urgia classificatória vem evidenciar uma necessidade em controlar aquilo que permanentemente desarticula a autoridade colonial (BHABHA, 1994). Desta forma, as linhas abissais produzidas no encontro colonial ultrapassam o seu carácter apriorístico e rígido para se definirem como frágeis, dinâmicas e criativas na medida em que a sua preservação depende da sua constante reformulação. Isto porque do outro lado da linha existe um Outro contemporâneo e ativo que, ao escapar aos imaginários coloniais, leva à produção constante de estereotipia no intuito de fixar a diferença.

Não obstante a importância de refletir sobre os processos que construíram as invisibilidades e as visibilidades em contextos coloniais, penso que é necessário ter em conta que, como assinala Balandier (1976), toda a dinâmica de poder e de sentido é uma produção epistemológica e de diferenciação social. E porque o mecanismo identitário pressupõe sempre o

desenhar de fronteiras, onde há identidade há diferença, onde há diferença há poder, e onde há poder há silêncio e, conseqüentemente, a constituição da subjetividade pressupõe um mecanismo de desigualdade, traduzindo-se em política. A produção de conhecimento implica sempre a produção de desconhecimento e de silêncio. No meu entender, é justamente a inevitabilidade da produção de silêncios que mostra a pertinência e a urgência da tarefa epistemológica proposta por Boaventura de Sousa Santos (2002), particularmente a ‘sociologia das ausências’, como forma de identificar o carácter construído e não inato das invisibilidades procurando, com isso, tornar visíveis e válidos outros mundos e formas de os vivenciar e significar.

Referências Bibliográficas

ATO COLONIAL DE 1930. Decreto de Lei nº 18.570 de 8 de Julho de 1930. **Diário do Governo**, 1ª Série, nº 156, pp. 1307-1332, 1930. Lisboa: Ministério das Colónias. Disponível em <<http://dre.pt/pdfgratis/1930/07/15600.pdf>> Acesso em: janeiro de 2012.

ALEXANDRE, Valentim. O Império Africano (séculos XIX-XX) – As linhas gerais. In: ALEXANDRE, Valentim (coord.). **O Império Africano. Séculos XIX e XX**. Lisboa: Edições Colibri, pp. 11-28, 2000.

AREIA, Manuel Laranjeira. Introdução. In: MAUC (coord.). **Diamang: Estudo do Património Cultural da ex-Companhia de Diamantes de Angola**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, pp. 7-10, 1995.

BALANDIER, Georges. **As Dinâmicas Sociais, sentido e poder**. São Paulo: Difel, 1976 [1971].

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. New York: Routledge, 1994.

CAMILLERI, Carmel et al. **Stratégies identitaires**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997 [1990].

CHAMBERS, Iain. Signs of silence, lines of listening. In: CHAMBERS, Iain e CURTI, Lidia (ed.). **The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons**. Londres e Nova Iorque: Routledge, pp. 47-62, 2001 [1996].

DIAS, Jill R. Relações portuguesas com as sociedades africanas em Angola no século XIX. In ALEXANDRE, Valentim (coord.). **O Império Africano. Séculos XIX e XX**. Lisboa: Edições Colibri, pp. 69-94, 2000.

FOUCAULT, Michel. Truth and Power. In GORDON, Colin (ed.) . **Power/Knowledge: selected interviews & other writings, 1972-1977**. Nova Iorque: Pantheon Books, pp. 109-133, 1980a.

_____. Powers and Strategies. In GORDON, Colin (ed.). *Power/Knowledge: selected interviews & other writings, 1972-1977*. Nova Iorque: Pantheon Books, pp. 134-145, 1980b.

JANMART et al. **Folclore Musical de Angola. Volume I, Povo Quioco (Área do Lóvua)**. Lisboa: Publicações Culturais da Companhia de Diamantes de Angola, 1961.

_____. **Folclore Musical de Angola. Volume II, Povo Quioco (Área do Camissombo)**. Lisboa: Publicações Culturais da Companhia de Diamantes de Angola, 1967.

JERÓNIMO, Miguel Bandeira. **Livros Brancos, Almas Negras. A missão «civilizadora» do colonialismo português c. 1870-1930**. Lisboa: ICS, 2010.

LANDER, Edgardo et al. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março, pp. 71-114, 2008.

MENESES, Maria Paula. Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique. In SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Conhecimento Prudente para uma vida decente**. Porto: Afrontamento, pp. 683-715, 2003.

_____. O ‘indígena’ africano e o controlo ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. **e-Cadernos do CES**, pp. 68-93, 2010. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf>. Acesso em: novembro de 2011.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In SANTOS, Boaventura de Sousa (org.).

Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências' revistado.

Porto: Edições Afrontamento, pp. 631-671, 2003.

MUDIMBE, Valentin Yves. **The Invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge.** USA: Indiana University Press, 1988.

NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. **Lusotopie**, pp. 327-359, 1997.

_____. Angola no século XX até 1974. In: ALEXANDRE, Valentim (coord.).

O Império Africano. Séculos XIX e XX. Lisboa: Edições Colibri, pp. 175-195, 2000.

PORTO, Nuno. **Modos de objectificação da dominação colonial: o caso do Museu do Dundo, 1940-1970.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina, p. 73-117, 2009 [2000].

RODRIGUES, Donizete; BICKER, João. Núcleo Audiovisual. In: MAUC (coord.). **Diamang: Estudo do Património Cultural da ex-Companhia de Diamantes de Angola.** Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, pp. 131-146, 1995.

ROSAS, Fernando. Estado Novo, Império e Ideologia Imperial. **Revista de História das Ideias**, 17, p. 19-32, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente.** Lisboa: Edições Cotovia Lda, 2004 [1997].

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro, pp. 237- 280, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa et al. Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Semear outras soluções.** Porto: Afrontamento, pp. 19-101, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78, Outubro, pp. 3- 46, 2007.

STOLLER, Ann. **Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense**. Princeton University Press, 2010.

THOMAZ, Omar Ribeiro. 'O bom povo português': usos e costumes d'aquém e d'além mar. **Mana**, 7, 1, pp. 55-87, 2001.

Recebido em: 11/08/2012. Aceito em: 03/10/2012.

Fontes não publicadas: Universidade de Coimbra, Arquivo Documental dos Serviços Culturais da Diamang

Relatório Anual do Museu do Dundo (RAMD), anos 1948, 1949

Relatório Mensal do Museu do Dundo (RMMD), anos 1948, 1949

Folclore Musical da Lunda – Notas da Missão, Vol. III (FML-NM-III), 1964/68.