



Angola: apontamentos para uma História Social da Cultura ☐

Andrea Marzano*

pp. 13-31

Este artigo é dividido em duas partes. Na primeira, apresenta uma reflexão a respeito da produção acadêmica sobre o período colonial em Angola, sobretudo em língua portuguesa, enfatizando o que tem sido feito e o que ainda há por fazer no terreno da história social da cultura. Embora não seja realizada uma análise quantitativa ou exaustiva da produção sobre Angola, são apresentadas algumas considerações, baseadas nas minhas próprias leituras e impressões.

Na segunda parte, são discutidos alguns aspectos do período colonial em Angola, a partir da minha própria pesquisa. Mais do que demonstrar caminhos já percorridos, o objetivo é evidenciar o potencial da história social da cultura para a compreensão da sociedade colonial.

A história social da cultura e o colonialismo em Angola: Considerações sobre o “estado da arte”

O colonialismo em Angola tem sido abordado pelos historiadores sobretudo a partir de perspectivas da história política. São mais comuns os estudos sobre a exploração do trabalho dos africanos, envolvendo todo o aparato jurídico que a sustentou; sobre a resistência dos “filhos da terra” no contexto de intensificação do número de colonos em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX; sobre o avanço dos nacionalismos e a organização dos movimentos de libertação; sobre a repressão a esses movimentos; e sobre a guerra anticolonial.

A valorização da resistência à dominação colonial, especialmente a manifestada em discursos políticos e revoltas armadas, pode ser explicada, em parte, pelo pouco tempo transcorrido entre a Independência e os dias atuais. Na década de 1980, quando Angola enfrentava os inúmeros desafios do pós-Independência, e ainda na década de 1990, quando sofria os efeitos da guerra civil, parecia importante contar histórias de resistência aberta ao colonialismo, claramente política e preferencialmente armada. Especialmente para historiadores que simpatizavam com o governo, parecia fundamental valorizar a resistência à presença colonial em termos de filiação, como se toda e qualquer manifestação dos nativos, em todas as épocas em que os europeus estivessem presentes, representasse um embrião do anseio libertador e nacionalista.

☐ 10.21747/08742375/aftr34a1

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UniRio.

A relação estreita entre o contexto político vigente e a produção historiográfica não é, evidentemente, algo específico da história de Angola. Nenhum historiador, como se sabe, está isento das influências de seu próprio tempo. Como afirma Marc Bloch, toda história é, em certo sentido, contemporânea, porque é sempre às suas próprias experiências que os historiadores recorrem para construir “problemas” historiográficos e para encontrar elementos que permitam “reconstituir” o passado (Bloch, 2001: 66).

A história cultural de Angola permaneceu, por um bom tempo, subvalorizada pelos historiadores de ofício, embora alguns trabalhos de “não especialistas” tenham apontado, ainda no período colonial, a importância do estudo de temas culturais. Esse é o caso de José Redinha, etnógrafo e funcionário da administração colonial portuguesa em Angola¹, que a partir da década de 1950, e especialmente nos anos 1960 e na primeira metade dos anos 1970, publicou trabalhos sobre vários temas da cultura “tradicional” angolana (Redinha, 1963, 1967, 1972, 1973), além de pequenos textos sobre os carnavais de Luanda (Redinha, 1969, 1970, 1971).

Façamos um pequeno parêntese que, esclarecendo meu comentário sobre os trabalhos de José Redinha, reflete uma dificuldade enfrentada por todos aqueles que se dedicam à história social da cultura. É preciso reconhecer que a definição de “cultura tradicional angolana” é problemática. O conceito de cultura é muito amplo e multifacetado; a ideia de tradição é marcada por juízos de valor, pressupondo, evidentemente, certa concepção do “moderno”, tido como seu oposto²; por fim, o que poderia ser caracterizado como autenticamente angolano, para além das escolhas dos intelectuais e outros agentes que, em meio a divergências e concordâncias, procuram defini-lo? Aqui, utilizo a expressão “cultura tradicional angolana” em referência a costumes, artefatos, músicas, danças e outros elementos autóctones – no sentido de não serem provenientes da cultura europeia – que expressam visões de mundo e estabelecem parâmetros para as relações sociais entre as populações nativas de Angola. Tal definição não exclui, evidentemente, a possibilidade de tais elementos serem influenciados pela presença e pela cultura europeia.

Ainda no período colonial, Óscar Ribas dedicou-se a registrar costumes angolanos, fortemente presentes em seus livros de ficção e em sua obra como folclorista, em que se destacam estudos sobre religiosidade (Ribas, 1958) e literatura “tradicional” angolana (Ribas, 1961, 1962, 1964), alimentação (Ribas, 1971), associações populares e danças carnavalescas (Ribas, 1965). Óscar Ribas se propôs a descobrir e registrar costumes populares que estariam em vias de desaparecimento, como resultado da presença colonial e, portanto, do avanço da urbanização e da assimilação da cultura europeia pelos nativos de Angola. Adotando a perspectiva dos estudos folclóricos, Ribas compreendia certos costumes, que definia como “tradicional”, como sobrevivências ou cristalizações do passado.³ Assim, mantinha-se afastado de uma história social que, investigando os sentidos dos costumes em cada sociedade e em cada momento histórico, pretende enquadrá-los em uma arena de conflitos que podem ser de classe, raça, gênero, etc (Thompson, 1998: 17).

Faz-se necessário, aqui, um novo parêntese, agora para esclarecer meu comentário sobre a obra de Óscar Ribas. O conceito de “popular” é impreciso. No senso comum, a expressão é frequentemente usada para caracterizar produtos ou costumes que possuem um número

elevado de consumidores ou adeptos (por exemplo, quando se afirma que certa bebida é uma das mais populares de um país). No entanto, também pode sugerir a associação de certas práticas a segmentos sociais específicos, a dizer, os menos favorecidos economicamente. Tal imprecisão também está presente nos debates acadêmicos. Em Bakhtin, por exemplo, o popular diz respeito a momentos especiais de celebração, compartilhados pelos diversos segmentos presentes na sociedade (Bakhtin, 2010). Em Ginzburg, o popular é associado a ambientes rurais e camponeses, em que as relações são pautadas na oralidade (Ginzburg, 2006). Em Chartier, o popular não se define a partir de objetos (livros, por exemplo), mas a partir da leitura ou apropriação que se faz deles (Chartier, 1988). Poderíamos multiplicar as referências a autores e estudos, e seríamos certamente levados a concluir que os significados atribuídos ao popular são muitos, sendo inclusive difícil isolá-los dos recortes espaciais e temporais sobre os quais cada análise se debruça. Ressalto apenas que, quando uso a expressão “popular” em comentários sobre a obra de Óscar Ribas, tenho em mente a definição dele próprio para o romance *Uanga*, que seria “um documentário da sociedade negra inculta” (Ribas, 1985: 19). Embora afastando-me do juízo de valor expresso por Ribas, pretendo apenas demonstrar que, através de sua obra como folclorista e romancista, os historiadores podem conhecer costumes e práticas dos segmentos sociais menos favorecidos, que eram negros e, na primeira metade do século XX, juridicamente definidos como indígenas.

Outro autor que, embora não fosse historiador, defendeu a importância do estudo da cultura para o entendimento do colonialismo em Angola, foi Mário António Fernandes de Oliveira. A desatenção de historiadores em relação a aspectos positivos de seu trabalho pode ser explicada por sua filiação ao lusotropicalismo, utilizado para justificar a manutenção da presença colonial em Angola.

Mário António defendeu a ideia da peculiaridade do colonialismo português, caracterizado pelo surgimento de relações raciais harmônicas que contrastariam vivamente com as estabelecidas nos domínios franceses, belgas e britânicos. Inspirado em um conceito proveniente dos estudos linguísticos, definiu a cidade de Luanda como uma “ilha crioula”, ou seja, como um local dotado de uma cultura específica em relação ao espaço circundante. O caráter crioulo de Luanda seria resultante da mistura da cultura portuguesa com as culturas nativas presentes na região, manifestando-se na linguagem, na culinária, nas vestimentas e nos mais variados aspectos do cotidiano. A existência, por três séculos, de negros e mestiços considerados civilizados na elite luandense é apontada, por Mário António, como indício da ausência de racismo no colonialismo português (Oliveira, 1968).

Em sua análise sobre Luanda, Mário António inspirou-se na obra de Gilberto Freire, que deu origem a um campo de conhecimento denominado lusotropicalismo. Cabe ressaltar que a obra de Gilberto Freire não teve grande impacto em Portugal nas décadas de 1930 e 1940. Entretanto, na década de 1950, em um contexto de avanço dos nacionalismos africanos, o sociólogo foi convidado por autoridades do regime salazarista para visitar as colônias. Dessa experiência resultou a publicação de dois livros, em 1953, que animaram vários outros estudiosos a refletirem sobre as supostas especificidades da presença portuguesa nos trópicos (Freire, 1953a, 1953b). Mário António Fernandes de Oliveira foi um deles.

Apesar de influenciado por Gilberto Freire, Mário António não concordava inteiramente com o sociólogo brasileiro. Para Freire, a construção de relações raciais harmônicas nos trópicos era inata aos portugueses, resultante de sua própria constituição como povo mestiço, “amorenado” pela presença de sangue mouro. Daí resultaria, para Freire, uma natural inclinação dos portugueses para a concubinação ou a poligamia, a preferência por

1 José Redinha é muito lembrado por sua atuação como fundador e conservador do Museu do Dundo, pertencente à Companhia de Diamantes de Angola (Diamang).

2 Além disso, diferentes autores têm apontado o caráter “inventado” das tradições e, sobretudo, sua relação estreita com projetos nacionais. Ver, por exemplo, Hobsbawm, 1997 e Anderson, 2008.

3 Para uma reflexão crítica sobre a perspectiva dos estudos folclóricos, ver, entre outros, Abreu, 2003 e Carvalho, 1992.

mulheres morenas e gordas, a tolerância com os mestiços, e uma incomum plasticidade nas relações estabelecidas com outros povos, especialmente nas regiões tropicais (Freire, 1987: 189-281). Discordando de Freire, Mário António afirmava que a mestiçagem biológica e cultural, e a construção de relações raciais harmônicas com os africanos, não era fruto de uma inclinação natural dos portugueses, mas de um projeto racional de construção de sociedades lusotropicalis (Oliveira, 1968: 23-28).

As ideias do lusotropicalismo foram divulgadas pelo regime salazarista nas décadas de 1950 e 1960 por duas ordens de motivos. Dentre as motivações internas – ou seja, relacionadas ao espaço do Império Português –, destacam-se o avanço dos movimentos de libertação no pós Segunda Guerra e as primeiras ações armadas, no início da década de 1960. A vulgarização do discurso lusotropical, divulgado em Angola através da “ação psicossocial”, foi motivada pelo desejo de “blindar” os angolanos contra a propagação dos movimentos de libertação. No que diz respeito às motivações externas, cabe ressaltar o projeto, acalentado pelas autoridades portuguesas, de obter uma vaga na ONU, que, em um contexto de avanço das independências africanas e asiáticas, assumia uma posição favorável à autodeterminação dos povos. Respondendo às críticas que lhes eram dirigidas em função da manutenção de territórios coloniais, as autoridades portuguesas defendiam que seu país não tinha colônias, mas províncias ultramarinas. Complementando tal discurso, afirmavam a antiguidade da presença portuguesa na África, argumentando que, ao contrário de outros países europeus, Portugal não chegara aos seus domínios africanos no final do século XIX, e sim nos séculos XV e XVI. Mas o elemento mais destacado deste discurso era mesmo a negação da existência de discriminação racial nos domínios portugueses (Castelo, 1999).

Embora alheia ao terreno mais estrito da historiografia, a produção de José Redinha, Óscar Ribas e Mário António Fernandes de Oliveira deve ser valorizada pelos historiadores, por fornecer um precioso volume de informações e questionamentos pertinentes à elaboração de uma história social da cultura de Angola.

A partir da década de 1970, diferentes historiadores demonstraram a formação em Angola, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, de uma elite de negros e mestiços que, por serem socialmente reconhecidos como civilizados, possuíam os mesmos direitos que os europeus. Vivendo do comércio atlântico de escravos – enquanto este existiu – e ocupando funções na administração colonial, no exército e no clero, esta elite, que dominava códigos culturais europeus, era identificada como diferente dos demais nativos, não sendo, como eles, sujeita à escravidão e, após a sua proibição, a diferentes formas de trabalho compulsório.⁴ Enfatizando os elementos culturais que forjaram a identidade e as estratégias das “elites crioulas” diante da expansão da presença portuguesa a partir do século XIX, tais autores se aproximaram da história da cultura, embora a maioria deles se posicionasse mais confortavelmente no terreno da história política (Dias, 1984; Bittencourt, 1999; Rodrigues, 2005). Cabe ressaltar que muitos destes historiadores apresentaram argumentos contrários à tese de Mário António a respeito da suposta benevolência do colonialismo português, demonstrando que negros e mestiços tiveram espaço na elite luandense enquanto foram necessários (Dias, 1984; Bittencourt, 1999; Rodrigues, 2005). A partir da intensificação do número de colonos europeus, tais segmentos sofreram um processo de subalternização, verificado na perda de cargos públicos, na expropriação de terras, na criação de escalões diferenciados de salários e no afastamento de antigas áreas residenciais.

4 A renovação do interesse pela “crioulidade” em Angola deve-se, em parte, ao trabalho de Anne Stam (Stam, 1972).

Em 2012, Roquinaldo Ferreira publicou um livro que, abordando as relações entre Angola e Brasil durante o período do tráfico atlântico de escravos, valorizou não apenas as trocas comerciais, mas também as trocas culturais então realizadas (Ferreira, 2012). A valorização da cultura na análise do comércio atlântico de escravos e da sociedade angolana está presente em trabalhos anteriores do mesmo autor (Ferreira, 2006a).

Embora sua reflexão incida, propriamente, sobre a margem centro-africana do Atlântico, o trabalho de Roquinaldo Ferreira se apresenta como tributário de um amplo debate sobre a(s) cultura(s) dos africanos e seus descendentes nas Américas. Tal debate é marcado por duas posições principais. Franklin Frazier, Sidney Mintz e Richard Price, de um lado, afirmam que a bagagem cultural dos africanos escravizados é deixada para trás no momento da chegada às Américas, originando a formação de culturas eminentemente novas (perspectiva da “crioulização”). Melville Herskovits, John Thornton, Paul Lovejoy, Gwendolyn Hall, Colin Palmer, James Sweet e Douglas Chambers, de outro lado, defendem que matrizes culturais africanas são fundamentais nas sociabilidades e culturas dos africanos escravizados e seus descendentes (perspectiva da retenção cultural africana) (Ferreira, 2006b).

Afastando-se em parte das duas posições, Kristin Mann defende a necessidade de historicizar as transformações das culturas africanas nas Américas, tomando o legado africano como ponto de partida. De certa forma seguindo a sugestão de Mann, Ferreira afirma que o termo “crioulo” pode ter surgido no século XIX na Serra Leoa, colônia criada pela Inglaterra para abrigar africanos retornados das colônias britânicas. Ali, uma população de negros cristãos e ocidentalizados seria designada “crioula”, expressão marcada pela ideia de assimilação da cultura europeia (Ferreira, 2006b: 20).

Em uma perspectiva que ultrapassa a oposição entre crioulização e retenção cultural africana, o conceito de “crioulo” é também usado para dar conta das transformações culturais e identitárias dos envolvidos no comércio atlântico de escravos (não apenas os próprios africanos escravizados, mas também os escravocratas e demais agentes do tráfico). Daí deriva a ideia de “crioulidade atlântica”, proposta por Ira Berlin para dar conta de uma comunidade cultural definida pela mistura de elementos das culturas africanas, europeias e americanas, que estaria presente nos três continentes, especificamente nas regiões que tiveram participação de destaque no comércio atlântico de escravos (Ferreira, 2006b: 21-22).

Como vimos, Mário António Fernandes de Oliveira utiliza o termo “crioulo” para caracterizar a cultura luandense. Suas referências teóricas para a definição do conceito são outras, uma vez que o autor recorre, particularmente, ao modelo linguístico e a estudos sobre a presença portuguesa nas ilhas atlânticas, especialmente os arquipélagos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe (Oliveira, 1968: 13-15). Assim, o autor angolano define “crioulidade” como um fenômeno específico de domínios portugueses. Discordando de Mário António, Ferreira afirma que a formação de “culturas crioulas” ocorreu em várias regiões expostas aos contatos comerciais com os europeus (Senegâmbia, Costa do Ouro, Golfo do Benin e Baía do Biafra) (Ferreira, 2006b: 23). Em todos os casos, a formação da “crioulidade” estaria estreitamente relacionada ao comércio atlântico de escravos, que levaria traficantes, mestres de navios negreiros, intermediários com os fornecedores do interior e os próprios cativos a desenvolverem um hibridismo cultural que permitiria a mobilidade, com igual desenvoltura, em meio aos códigos europeus e africanos. A especificidade angolana, para o autor, residiria no fato de que, ao contrário do proposto por Mário António, os elementos prevaletentes no hibridismo cultural seriam africanos. A plasticidade essencial para a formação da “crioulidade” em Angola seria proveniente da cultura abundante, e não da cultura portuguesa (Ferreira, 2006b: 29).

Os debates em torno da “crioulidade” são fundamentais para os que pretendem estudar o colonialismo em Angola, inclusive em períodos posteriores ao encerramento do comércio atlântico de escravos. Trata-se de um tema crucial para o campo da história social da cultura, uma vez que ele incide sobre a questão das trocas, apropriações e ressignificações culturais em situações históricas de contato entre povos distintos. Como defende Homi Bhabha, faz-se necessário “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (Bhabha, 2007: 20). Os processos históricos de hibridização cultural, que segundo Canclini continuam sendo descritos em termos de “mestiçagem, crioulidade, sincretismo e fusão”, devem ser compreendidos como resultado de relações de poder que levam à violência, imposições, conflitos, trocas, escolhas, estratégias, e também a empréstimos inconscientes (Canclini, 2015). Esta é, precisamente, a perspectiva da história social da cultura que defendo neste artigo.

Outros historiadores incluíram temas “culturais” em suas reflexões sobre a história de Angola. Em 2001, Aida Freudenthal dedicou espaço, mesmo que pequeno, às práticas fúnebres, às festas e comemorações em sua análise sobre Angola entre 1870 e 1930 (Freudenthal, 2001). Um ano antes, Eugénia Rodrigues publicou um artigo sobre as associações de nativos em Angola nas primeiras décadas do século XX, no qual também abordou brevemente o cotidiano e o lazer, mencionando festas de salão, piqueniques, bailes campestres, além do carnaval e de festas cívicas como a da Restauração (15 de agosto) e a da República (5 de outubro) (Rodrigues, 2000). Em 2008, Marissa Moorman publicou um relevante estudo das relações entre música popular e nacionalismo em Luanda, entre 1945 e 1990, propondo uma história social da música e da nação (Moorman, 2008). Em artigo publicado em 2010, Marcelo Bittencourt explorou as relações entre o futebol e a luta política em Angola, mostrando que os clubes esportivos foram espaços possíveis de discussão política, e por isso mesmo alvos de controle (Bittencourt, 2010). Desde então, o autor vem investigando a vida dos angolanos na fase final do colonialismo, não mais focalizando os movimentos de libertação ou a guerra anticolonial, mas as ações cotidianas, os vínculos de solidariedade, ajudando a construir uma nova história política de Angola, renovada exatamente pelos estreitos laços com a história cultural (Bittencourt, 2013).

Ainda em 2010, Alberto Oliveira Pinto defendeu uma tese de doutorado a respeito das representações de Angola e dos angolanos na literatura colonial portuguesa das décadas de 1920 e 1930 (Pinto, 2010). Em 2013, Washington Nascimento abordou a problemática das identidades, estratégias e conflitos que envolviam os “novos assimilados”, aproximando-se de temas característicos da história da cultura (Nascimento, 2013). Em livro publicado em 2014, Marcos Cardão analisou a popularização do ideário lusotropical em Portugal e suas colônias entre 1960 e 1974, focalizando o futebol, a música ié ié e os concursos de beleza (Cardão, 2014). Embora não adote uma perspectiva específica da história cultural de Angola, seu trabalho é uma grande inspiração para os que pretendem fazê-lo.

Novas gerações de historiadores têm dado continuidade a esses esforços. A dissertação de mestrado de Juliana Farias Bosslet abordou o cotidiano de Luanda entre 1961 e 1975, focalizando os angolanos que não foram à guerra, discutindo inclusive sua vida nos bairros e suas opções de lazer (Bosslet, 2014). A dissertação de mestrado de Elisa Dias Ferreira de Azevedo analisou, através do jornal *O Futuro d'Angola*, o papel da religião católica na construção da identidade dos “filhos da terra” no final do século XIX (Azevedo, 2015). A tese de doutorado de Amanda Palomo Alves abordou o cenário musical urbano de Angola entre as décadas de 1940 e 1970, enfatizando suas relações com o nacionalismo pré e pós-Independência (Alves, 2015). A tese de doutorado de Juliana Bevilacqua abordou as relações estabelecidas na Luanda entre os sobas, o Museu do Dundo e a Companhia de

Diamantes de Angola (Diamang). Bevilacqua destacou o papel exercido pelo museu no “sistema de recompensas” que ligava a Companhia, interessada no fornecimento de trabalhadores, e os sobas, responsáveis por seu recrutamento (Bevilacqua, 2016).

Não apenas historiadores têm publicado importantes contribuições para a história social da cultura de Angola. No terreno das Letras, Tania Macêdo defendeu, em 1984, uma dissertação de mestrado sobre a trajetória do escritor José Luandino Vieira, inserindo-a no contexto do nacionalismo e da luta de libertação angolana (Macêdo, 1984). Rita Chaves publicou, em 1999, sua tese de doutorado que, defendida em 1993, articulava a produção literária, a realidade colonial, o nacionalismo angolano e a luta pela Independência (Chaves, 1999). Outros trabalhos, produzidos nos campos da história e da literatura, relacionam a produção literária ao nacionalismo angolano, embora não privilegiem necessariamente o período colonial (Mata, 2012; Carvalho Filho, 1994).

Em 2016, o músico Mateus Berger Kuschick defendeu tese sobre a produção musical e os principais criadores do semba a partir da segunda metade do século XX, enfatizando as influências que marcaram a origem desse gênero musical, suas relações com o nacionalismo angolano e os sentidos que ele assumiu no pós-Independência e na atualidade. Kuschick faz uso do conceito de cosmopolitismo, definido “como um tipo de formação cultural ao mesmo tempo urbana e rural, que freia e faz resistência à concepção binária de africano-europeu, branco-negro, nativos-colonizadores”. De acordo com Kuschick, o cosmopolitismo é fruto do “mundo contemporâneo, urbano, capitalista, coexistindo em Luanda, Maputo, Sidney, Mumbai, com algumas diferenças culturais próprias, específicas de cada localidade”. Assim, diz respeito a “formações culturais e sociais que incorporam ícones globais em situações e contextos locais, adquirindo um significado próprio” (Kuschick, 2016: 88-89).

A partir de 2013, a investigadora Maria do Carmo Piçarra e o cineasta Jorge António publicaram uma coleção, em três volumes, sobre o cinema em Angola, que contou com a participação de diversos autores e abordou o período colonial e o pós-Independência (Piçarra e António, 2013-2015). Também em Angola alguns trabalhos recentes, não necessariamente produzidos por historiadores de formação, têm demonstrado o interesse do estudo da cultura para a construção de uma história social. O romancista e sociólogo Pepetela, em livro publicado em 1990, apontou a importância das danças, das vestimentas e das línguas na caracterização das relações estabelecidas entre colonizadores e colonizados ao longo da história de Luanda (Pepetela, 1990). O jornalista, escritor, dramaturgo e diretor José Mena Abrantes publicou, em 2005, um livro sobre o teatro em Angola, em dois volumes, incluindo textos teóricos, uma análise histórica, transcrição de documentos e “opiniões” de diversos autores, algumas delas retiradas de jornais. Embora dedicado, em grande parte, a reflexões sobre o teatro em Angola após a Independência, o trabalho de Mena Abrantes aborda, também, o período colonial (Abrantes, 2005). O músico, jornalista e investigador José Weza publicou, em 2007, o “Percurso Histórico da Música Urbana Luandense”, focalizando o longo período entre 1880 e 2000 (Weza, 2007). Também o jornalista e investigador Jomo Fortunato tem investido, com afinco, na história da música angolana (Fortunato, 2009a, 2009b, 2010a, 2010b e 2014). Henrique Mota publicou, em 2008, a história do Club Atlético de Luanda, fornecendo importantes subsídios para os que pretendem relacionar a história do esporte à história do colonialismo (Mota, 2008). O compositor Roldão Ferreira publicou, em 2015, um livro sobre o carnaval em Angola (Ferreira, 2015). Embora voltado para a atualidade, incluindo orientações práticas para a formação de agremiações carnavalescas, o trabalho oferece algumas informações sobre os carnavais do período colonial. Embora não sejam produzidos por historiadores, e não

necessariamente apresentem reflexões teóricas e metodologias específicas da produção historiográfica, tais trabalhos fornecem informações preciosas e demonstram o imenso potencial da história cultural de Angola, em sua conjugação com a história social e, particularmente, com o estudo do colonialismo.

Embora o estudo do colonialismo em Angola seja, mais frequentemente, enquadrado pelas lentes da história política, importantes passos foram dados em direção à história social da cultura. O caminho tem sido preparado não apenas por historiadores de ofício, mas também por estudiosos de outras áreas de conhecimento.

As considerações acima, baseadas em leituras que, em diferentes momentos, considerei pertinentes para minhas pesquisas e docência, certamente não abarcam todos os estudos que, de alguma forma, se aproximam ou contribuem para a história social e cultural da Angola colonial. Apesar dessa limitação, a primeira parte deste artigo buscou evidenciar a importância da interdisciplinaridade para o conhecimento das sociedades, além de apontar algumas discussões conceituais importantes para os que pretendem se dedicar à história do colonialismo em Angola, de um ponto de vista da história social da cultura.

Finalizada esta etapa, a segunda parte do artigo apresentará algumas reflexões sobre a história de Luanda no período colonial, provenientes de minha própria pesquisa e do diálogo com a produção existente.

Reflexões sobre a história de Luanda

Luanda foi fundada em 1576 pelo donatário português Paulo Dias de Novais. Apesar da existência de divergências, é possível afirmar que sua fundação esteve relacionada aos interesses portugueses no tráfico atlântico de escravos. A despeito da precocidade da presença portuguesa na região, o número de colonos portugueses se manteve por muito tempo reduzido. Em função da fragilidade da presença portuguesa, a montagem de uma administração colonial exigiu a participação de segmentos negros e mestiços nascidos em Angola. Filhos de europeus com mulheres africanas, livres ou escravas, encontraram espaço no funcionalismo público, no exército e no clero, de modo que a elite luandense, nos séculos XVII, XVIII e XIX, era composta por um reduzido número de brancos e por elementos negros e mestiços, cujas fortunas eram resultantes da participação no comércio atlântico de escravos, encerrado em meados dos oitocentos.

Os negros e mestiços integrados na elite luandense eram reconhecidos como civilizados, e por isso não podiam ser escravizados ou submetidos a outras formas de trabalho forçado. O domínio de códigos culturais europeus, e não a cor da pele, era elemento central para o estabelecimento de diferenças entre as populações da colônia, pautadas no reconhecimento social e nos costumes.

A ausência, até fins dos oitocentos, de uma legislação claramente baseada em critérios raciais não deve ser interpretada como indício da inexistência de racismo no colonialismo português. A proximidade (ou a distância) da cultura europeia era o parâmetro pelo qual se media o grau de civilização dos africanos. Os brancos, sem distinção, eram imediatamente reconhecidos como civilizados. Sobre os negros e mestiços, e nunca é demais dizer que apenas sobre eles, recaía, automaticamente, a suspeita de serem primitivos, boçais ou selvagens – adjetivos que, na época, eram recorrentemente atribuídos aos africanos. De fato, acreditava-se ser este o “estado” comum dos homens e mulheres definidos genericamente como “pretos”, do qual alguns se afastavam à medida que se aproximavam da cultura europeia. Por fim, estudos demonstram que, entre os negros e mestiços, nem

mesmo os que pertenciam à elite estavam completamente seguros em relação às ameaças de escravização em áreas sob domínio português (Candido, 2013).

Entre os séculos XVII e XIX formou-se, sobretudo em Luanda, uma cultura híbrida, marcada pela mescla da cultura europeia com as culturas dos diferentes povos africanos presentes na região. Entre os códigos culturais europeus que distinguiam a elite “civilizada” de Luanda, o catolicismo ocupava lugar central. A elite negra e mestiça da colônia distinguia-se dos demais nativos, entre outros aspectos, pelo cumprimento dos preceitos da religião católica. Assim, era comum que condenasse abertamente práticas derivadas das religiões autóctones, marcadas pela crença na existência de relações entre o mundo terreno e o mundo sobrenatural, que podiam ser favorecidas ou prejudicadas pelas ações de especialistas, pejorativamente caracterizados, por seus críticos, como feiticeiros. No entanto, o fato de serem católicos praticantes não impedia que os habitantes “civilizados” de Angola recorressem, de forma mais ou menos velada, a tais práticas “gentílicas”. Alfredo Trony, Antônio de Assis Júnior e Oscar Ribas mostraram, em textos literários, o caráter híbrido da cultura de Luanda e arredores, especialmente no que dizia respeito ao tratamento da morte (Marzano, 2016a).

O liberalismo português do século XIX era marcado pela ausência de distinção entre as populações do Império português. Evidentemente, tal pressuposto só podia ser mantido na teoria, já que contradizia a presença avassaladora do racismo e da escravidão nas colônias. Apenas a partir do final do século XIX uma geração de militares e administradores coloniais passou a defender abertamente o postulado da existência de diferenças entre os naturais da metrópole e os naturais das colônias. O principal resultado dos debates travados desde então foi a política do indigenato, que começou a se delinear em fins dos oitocentos (Marzano e Bittencourt, 2017: 12-13).

Em grande medida como decorrência da proibição formal da escravidão, foram criadas leis, regulamentos e códigos que pretendiam impor aos nativos a obrigatoriedade do trabalho, primeiramente nas colônias de Angola e Moçambique, depois também na Guiné. Começou a ser sistematizada, nestas colônias, a distinção legal entre indígenas e africanos “civilizados”, que viriam a ser designados juridicamente como assimilados. As expressões máximas dessa política foram o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, de 1926, o Código de Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África, de 1928, o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, de 1929, e o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954. Este último, conhecido como Estatuto do Indigenato, só foi abolido em 1961, ano que ficou registrado como o do início das ações armadas contra o colonialismo em Angola (Vera Vruz, 2006: 87-94; Bender, 2004; Freudenthal, 2005; Torres, 1991; Neto, 1997).

Maria da Conceição Neto demonstra que a política do indigenato foi acompanhada de leis e regulamentos que impunham barreiras quase intransponíveis à ascensão social dos africanos, que nos termos da legislação era caracterizada como assimilação. A existência jurídica do assimilado não significava, certamente, que se pretendia “integrar” o conjunto da população nativa, sobretudo no que dizia respeito aos direitos da cidadania portuguesa. Se existiam assimilados – sempre muito poucos – não havia, de fato, uma política de assimilação (Neto, 1997).

José Luís Cabaço explica a política do indigenato como resultado da junção entre os princípios assimilacionistas do liberalismo português do século XIX e o pragmatismo da “geração de 1895”, que buscando o caminho mais seguro para a exploração do trabalho nativo, defendia a necessidade de ordenamentos jurídicos diferentes, com direitos e deveres

diferenciados para europeus e africanos. Assim, a política do indigenato – pautada na ideia de que no futuro, mas não no presente, os indígenas teriam os mesmos direitos dos europeus – foi o resultado contraditório da união das teorias da assimilação e da associação (Cabaço, 2012).

A partir do final do século XIX, e com mais ênfase na década de 1920, a população europeia residente na colônia sofreu um considerável acréscimo. Segundo Jill Dias, se em 1850 havia em torno de mil brancos vivendo em Luanda e no interior leste, até Malange, esse número subiria para 6.000 em 1898. Por volta de 1920, os colonos eram, no distrito de Luanda, quase 20 000 (Dias, 1984: 70-72). De acordo com Fernando Tavares Pimenta, a população branca de Angola (sobretudo, mas não apenas, de Luanda) evoluiu de 9000 em 1900 para 12 000 em 1910, atingindo 20 700 pessoas em 1920 e 30 000 em 1930 (Pimenta, 2005: 191).

Com ela, cresceu também a cidade, que ganhou novos espaços e alternativas de lazer. Aumentou o número de bares, hotéis, restaurantes, teatros e casas comerciais. Surgiram cinematógrafos. As famílias negras e mestiças historicamente reconhecidas como civilizadas marcaram presença nos espaços de sociabilidade dos colonos, já que era o domínio de códigos culturais europeus que as distinguia do conjunto da população nativa. Entretanto, o recrudescimento da migração de naturais da metrópole para Angola gerou uma tendência de segregação. Presentes em maior número, os colonos europeus desejavam espaços exclusivos de lazer, entretenimento e moradia (Marzano, 2013a).

Esse processo acabaria por se materializar na geografia social da cidade. Em meados do século XIX, Luanda era dividida em dois planos principais. Na Cidade Baixa, próxima ao mar, ficava a área comercial e as casas dos traficantes, com seus grandes quintais onde se comprimiam escravos esperando a venda ou sendo utilizados nos serviços domésticos. A cidade alta sediava o poder administrativo, militar, judiciário e religioso (Pepetela, 1997: 241). A intensificação da presença de colonos a partir do final do século XIX, e com mais ênfase na década de 1920, alteraria significativamente essa disposição habitacional. Comerciantes, funcionários metropolitanos e demais colonos, buscando transformar a Cidade Baixa em área residencial, expulsaram o que definiam como gentio, através de artimanhas políticas, para a parte alta e, mais ainda, para a zona desabitada, coberta de areia vermelha, onde cresceriam os musseques. Tal projeto atingiria, também, as antigas elites “da terra”. Cabe ressaltar, ainda, que na segunda metade do século XIX, em decorrência do fim do comércio atlântico de escravos, negros e mestiços livres, que o intermediavam no interior, migraram para Luanda, contribuindo para os conflitos habitacionais intensificados posteriormente (Mourão, 2006: 211).

As reações dos negros e mestiços que, até então, faziam parte da elite de Luanda, foram marcantes desde o final do século XIX. Em jornais como *O Futuro d’Angola*, representantes dos autodenominados “filhos da terra” queixavam-se do fato de colonos recém-chegados, sem nenhuma qualificação intelectual ou profissional, serem privilegiados na ocupação dos cargos públicos. Em meio às denúncias relativas ao processo de subalternização a que estavam submetidos, criticavam a permanência da escravidão, disfarçada sob a forma de contrato, e afirmavam que, mantendo práticas predatórias contra as populações nativas, os portugueses deixavam de cumprir a importante missão de civilizar Angola. Também reunidos em associações culturais, não criticavam o colonialismo em si mesmo, nem tampouco se identificavam com os demais nativos, caracterizados genericamente como “gentios”. De fato, não foi incomum que intelectuais “filhos da terra” se referissem de forma pejorativa aos africanos, embora por vezes valorizassem aspectos das suas culturas

(Marzano, 2014). Acima de tudo, reagiam ao fato de estarem perdendo o lugar que antes ocupavam na elite colonial (Marzano e Bittencourt, 2017: 11-26; Marzano, 2013b).

Tal processo de subalternização manifestou-se privilegiadamente na história do lazer e das práticas desportivas. Fundado no final do século XIX, o Clube Naval era um espaço privilegiado de lazer das elites. Realizava regatas e bailes que reuniam a fina flor da sociedade luandense, então composta por brancos, negros e mestiços. Na década de 1920, marcada pelo aumento da população europeia na cidade, os dirigentes do clube aumentaram o valor das taxas pagas pelos sócios, o que acabou afastando as famílias “da terra”. Com rendimentos progressivamente reduzidos – em função da concorrência com colonos na ocupação dos cargos públicos e da criação recente de escalões diferenciados de salários para negros e brancos –, e portanto com dificuldades crescentes para pagar as taxas cobradas, as famílias negras e mestiças que frequentavam o Clube Naval decidiram fundar, em 1923, o Clube Atlético de Luanda. O Atlético se tornou um importante espaço de sociabilidade dos autodenominados “filhos da terra”, que naquele contexto, em função da política do indigenato, podiam aspirar a condição jurídica de assimilados (Marzano, 2010: 85-88).

O Atlético se destacou no panorama esportivo de Luanda, sobretudo no atletismo e no futebol. Este último chegou a Luanda com os funcionários da Companhia (inglesa) do Cabo Submarino, que se instalou na cidade em 1897, e com tripulantes de navios ingleses ancorados no porto. No início da década de 1910, dois times se formaram: o da Associação dos Empregados do Comércio e o Grupo Nacional de Football, que reunia funcionários da Alfândega e da Fazenda e empregados de escritório. Logo outras equipes, como a dos empregados do antigo Caminho de Ferro de Ambaca e a Militar, foram formadas. Algumas delas reuniam jogadores dos estratos inferiores.

Em 1914 foi fundada a Liga de Football de Luanda, visando regulamentar os campeonatos. O daquele ano foi disputado pelos quatro clubes então existentes. Os estatutos da Liga foram redigidos dez anos depois. A regulamentação não impediu que conflitos inerentes à situação colonial se manifestassem em campo (Marzano, 2010: 91).

Em meados dos anos 1920, episódios de violência nos jogos e campeonatos provocaram uma dissidência na Liga, com a saída do Ferrovia Atlético Club, do Sport Lisboa e Luanda e do Club Atlético de Luanda, que fundaram, em janeiro de 1925, a Associação de Football de Luanda (Marzano, 2010: 91-92).

Os clubes dissidentes e o Império, que depois se juntou a eles, tinham forte presença de atletas negros, indicando que a cisão foi motivada, ao menos em parte, pelo recrudescimento da discriminação social e racial. É possível sugerir que o aumento do número de europeus na cidade tenha provocado a tendência de separação entre clubes e equipes em que predominavam colonos e clubes e equipes em que predominavam africanos. A partir de então, os clubes da cidade ficaram divididos em duas associações: Associação de Football de Luanda, com o Club Atlético de Luanda, o Sport Lisboa e Luanda, o Ferrovia Atlético Club e o Império Football Club; e a Liga de Football de Luanda, com o Sporting Club de Luanda, o Grupo Sportivo Nun’Álvares, a Associação Beneficente dos Empregados do Comércio e o Club Naval (Marzano, 2010: 92).

Em 1927, a fundação da Federação de Football de Luanda pôs fim à dissidência, mas não solucionou as rivalidades. Um episódio daquele ano, em que jogadores do Atlético se recusaram a entrar em campo contra as primeiras categorias do Operário, que reuniam atletas dos segmentos inferiores, revela a existência de conflitos não apenas entre africanos e europeus. Através do futebol, é possível entrever também tensões e hierarquias entre

os nativos de Angola, que não podem ser resumidas à distinção jurídica entre indígenas e assimilados (embora tais categorias possam ser úteis para compreendê-las) (Marzano, 2010: 93).

Embora o entendimento do colonialismo pressuponha a percepção de diferenças entre colonizados e colonizadores, isso não deve impedir a compreensão das segmentações existentes no interior de cada um desses blocos aparentes, e de possíveis compartilhamentos entre eles. Do lado dos colonizados, hierarquias separavam não apenas os indígenas dos assimilados. A essa divisão fundamental se somavam diferenças referentes à renda, tonalidade da pele, grau de instrução, proximidade do aparato colonial, local de moradia (com destaque para a separação “mato”/cidade), origem familiar (famílias pertencentes às antigas elites “civilizadas” da colônia ou que mantinham laços com autoridades “tradicionalistas” africanas, por exemplo), entre muitas outras. Assim, o historiador que se debruça sobre o período colonial em Angola deve buscar entender a formulação de estratégias de aquisição de poder “no interior de pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico”, dando lugar a conflitos e antagonismos (Bhabha, 2007: 20).

O próprio conceito de assimilado deve ser problematizado, uma vez que apenas uma parcela ínfima dos africanos que dominavam códigos culturais europeus foram formalmente incluídos nesta categoria, obtendo os direitos da cidadania portuguesa. Do lado dos colonizados, hierarquias se edificavam a partir da origem social (situação da família antes da migração para a colônia), padrão de vida, escolaridade, local de moradia etc.

Se através do futebol é possível entrever aspectos fundamentais da história do colonialismo em Angola, o mesmo pode ser dito a respeito do carnaval. Dentre as várias formas de folia carnavalesca existentes em Luanda desde pelo menos o século XIX, destacavam-se os desfiles de danças nativas.

Dança é uma expressão usada, no período estudado, para caracterizar grupos ou turmas que organizavam desfiles carnavalescos. Eram inicialmente chamadas de “danças gentílicas” em função do segmento social envolvido, que passou a ser denominado indígena a partir do início do século XX. “Danças gentílicas” ou “danças indígenas” são, portanto, expressões de época, que designam agrupamentos carnavalescos dos nativos. Designações certamente genéricas, que encobrem diferenças importantes no tocante às formas de organização, sonoridades, indumentária, movimentos corporais e participantes. Cabe salientar, ainda, que são designações “exteriores”, presumivelmente não adotadas por seus praticantes. Em função do sentido pejorativo historicamente associado às expressões “indígena” e “gentio”, prefiro designar tais manifestações como “danças nativas carnavalescas”.

A primeira referência sobre elas data de fevereiro de 1857, quando um jornalista comentou a presença, “durante os três dias de entrudo (...) de danças e máscaras, mais ou menos engraçadas, por todas as ruas da cidade”.⁵ Pelo menos desde fins do século XIX critérios sociais, raciais, profissionais e étnicos eram considerados ou mesmo decisivos na formação das danças nativas carnavalescas.

As danças também eram organizadas a partir de laços de vizinhança, e entre elas se formavam alianças e rivalidades. Situações de violência podiam opor componentes de grupos rivais, ou de um mesmo grupo, não sendo ainda incomuns os confrontos entre foliões e

autoridades, que muitas vezes resultavam em prisões. É provável que cada gênero musical e coreográfico⁶ presente nos antigos carnavais de Luanda (Dizanda, Maiadu, Cidrália, Kazukuta, Kabetula...) tenha surgido em um bairro ou região específica, onde se encontravam os membros de uma dança ou turma que se reunia, com antecedência, para preparar o desfile na Baixa.

É possível sugerir a hipótese de que cada gênero coreográfico tenha surgido entre vizinhos, familiares e companheiros de ofício que se divertiam juntos no carnaval. Assim, cada grupo teria criado e depois valorizado sua própria forma de dançar e brincar. Com o tempo e o deslocamento de famílias, especialmente em direção às periferias, em função da expropriação de áreas residenciais para a formação de bairros exclusivos para os colonos, os gêneros teriam se espalhado, de modo que várias turmas se dedicassem a uma mesma modalidade de dança. Assim surgiriam grupos que indicavam, em seus nomes, o gênero coreográfico a que se dedicavam e o bairro ou região em que residiam seus componentes, como Kabetula do Morro Bento, Dizanda do Sambizanga e Dizanda dos 7 Imbondeiros (Marzano, 2016b: 74-75).

Se inicialmente os diversos grupos carnavalescos e o público dançavam por toda a cidade, tal situação se modificou. Em meados dos anos 1930, as danças nativas carnavalescas foram proibidas de desfilar na Baixa, ficando os cortejos limitados aos musseques.⁷ A partir de então, e até fins da década de 1940, cada dança desfilava em seu próprio bairro ou nas áreas vizinhas. Em alguns momentos, como no ano de 1943 e, possivelmente, nos anos de 1945 e 1948, o desfile das danças, mesmo nos musseques, foi proibido pelas autoridades.⁸

Em 1937, o Diário de Luanda organizou um festival na Baixa, com desfile e concurso de carros alegóricos e algumas danças nativas carnavalescas, rebatizadas como “ranchos típicos populares” ou “cortejos regionais”.⁹ De todo modo, a iminência e a eclosão da guerra mundial, a carestia em Luanda e a proibição do carnaval de rua em Lisboa impediram que a iniciativa do Diário tivesse continuidade nos anos que se seguiram, contribuindo para que os desfiles ficassem limitados aos musseques. Apenas em 1949 danças foram novamente autorizadas a desfilar na Baixa.¹⁰

Os desfiles carnavalescos dos anos 1950 foram referidos, pelo antropólogo Rui Duarte de Carvalho, como “danças de cipaió” (Carvalho, 1989: 236). Soldados nativos, agentes da autoridade colonial, incentivavam os habitantes dos musseques a organizar grupos, que desfilavam e participavam de concursos na Baixa.

O estímulo às danças deve ser compreendido à luz dos debates nacionalistas e independentistas que avançaram, nas décadas de 1940 e 1950, entre jovens escolarizados de Luanda e estudantes universitários das diversas colônias portuguesas que viviam na metrópole. Como vimos, além das pressões internas, Portugal, que ansiava por uma vaga na Organização das Nações Unidas, enfrentava críticas das demais nações europeias, que desde os anos 1950 começaram a negociar a independência de algumas de suas colônias na África. Em tal contexto, ideólogos do regime salazarista passaram a defender a tese da peculiaridade do colonialismo português, que, alegadamente caracterizado pela

6 A expressão “gênero coreográfico” não deve encobrir a forte presença da improvisação em tais manifestações.

7 “Tradição continuada em dia de carnaval”. *Diário de Luanda*, Luanda, 5 mar. 1949, seção “Dia a Dia”, p. 1.

8 A proibição do desfile de danças nativas carnavalescas nos musseques foi comentada pelo Diário de Luanda em 1943. (“Carnaval de 1943”. *Diário de Luanda*, Luanda, 8 mar. 1943, p. 5). Em 1945 e 1948 o jornal não registrou, como de costume, o desfile de danças nativas carnavalescas nos musseques ou na Baixa.

9 O referido festival foi comentado pelo *Diário de Luanda* nos dias 4, 8, 9, 11, 12, 15, 19, 25, 29, 30 jan. 1937, e nos dias 1, 5, 6, 8, 10 e 11 fev. 1937.

10 “Tradição continuada em dia de carnaval”. *Diário de Luanda*, Luanda, 5 mar. 1949, seção “Dia a Dia”, p. 1.

5 *Boletim Oficial do Governo Geral da Província de Angola*, 28 fev. 1857, p. 5.

harmonia racial, contrastaria com as práticas violentas, discriminatórias e exploratórias das demais nações europeias na Ásia e na África.

A teoria lusotropical, no entanto, precisava ser acompanhada de medidas efetivas, que atestassem o suposto caráter benevolente do colonialismo português. Uma dessas medidas foi a mudança da designação das colônias, que em 1951 passaram a ser formalmente denominadas províncias ultramarinas. Outra foi a revogação do Estatuto do Indigenato, dez anos depois, motivada pela eclosão da guerra em Angola. É possível sugerir, ainda, que o incentivo governamental aos desfiles carnavalescos, nos anos 1950, fazia parte do esforço para transmitir uma imagem generosa, positiva e lusotropical do colonialismo português, para a qual a alegria dos nativos, expressa na música e na dança, poderia contribuir (Marzano, 2016b: 81).

Se as danças foram valorizadas, a partir dos anos 1950, como expressões do lusotropicalismo, foi porque elas eram um elemento importante da cultura popular em Luanda. Ao longo de quase um século, os chamados indígenas insistiram em dançar nas ruas, afirmando suas identidades, sua dignidade e seu direito de circular por espaços que eram, cada vez mais, expropriados. As danças foram por muito tempo reprimidas e vigiadas, antes que fossem incentivadas. Foi pelo sentido atribuído às danças pelos nativos que elas passaram a ser apoiadas pelas autoridades, fortalecendo o discurso lusotropical.

Conclusão

Como sugerido na primeira parte deste artigo, a historiografia sobre o período colonial em Angola tem privilegiado abordagens de história política e, mais recentemente, de uma história política renovada pelo diálogo com a história cultural. Apesar disso, historiadores e pesquisadores de outras áreas de conhecimento deram passos significativos, fornecendo subsídios fundamentais para os que pretendem se dedicar à história do colonialismo em Angola, de uma perspectiva da história social da cultura.

As contribuições resultantes de minha própria trajetória de pesquisa, abordadas na segunda parte deste artigo, devem ser entendidas em diálogo com trabalhos anteriores e contemporâneos. Mais do que apresentar caminhos já percorridos, é importante refletir sobre o quanto ainda está para ser feito, em se tratando de uma história social e cultural do colonialismo em Angola.

Caminhando para o fim destas reflexões, cabe esclarecer em que sentido a perspectiva da história social da cultura pode contribuir para a compreensão do colonialismo em Angola. Defendemos, no decorrer deste artigo, que o estudo das práticas culturais revela identidades, estratégias e representações dos diferentes segmentos presentes na sociedade, bem como tensões, hierarquias e compartilhamentos entre eles. Isso não significa, evidentemente, que os historiadores da cultura devam apenas confirmar, através de exemplos, os postulados da história política, esta sim responsável por apresentar as linhas mestras que definem o colonialismo português em Angola.

É possível evidenciar a exploração e as arbitrariedades do colonialismo português sem abordar os temas culturais mencionados neste artigo. Com este intuito, talvez fosse mais conveniente descrever a violência envolvida na ocupação dos territórios e na subordinação das populações nativas, os mecanismos de recrutamento de trabalhadores, as diferentes formas de trabalho compulsório ou mesmo o arcabouço jurídico que negava aos africanos os direitos básicos da cidadania. Talvez fosse mais importante focalizar as zonas

rurais, onde os abusos, autorizados por lei ou praticados à sua revelia, eram ainda mais presentes.

Assim, que contribuições específicas o estudo das práticas fúnebres, do lazer, das danças, do futebol, da música ou da literatura, especialmente em áreas urbanas, pode trazer para a compreensão do colonialismo? A análise do espaço urbano, e muito especialmente da cidade de Luanda, apresentada por teóricos do lusotropicalismo como *locus* privilegiado das supostas peculiaridades do colonialismo português, parece estratégica para a desconstrução das permanências deste discurso até os dias de hoje. O estudo do cotidiano, e muito especialmente de práticas corriqueiras, aparentemente sem importância, permite perceber a naturalização da violência e de outros pressupostos fundamentais do colonialismo português, como o racismo, a tendência à segregação, a inexistência de uma ética valorativa do trabalho e a profunda desumanização dos africanos no imaginário colono. Por fim, o estudo de temas culturais, estabelecendo novos diálogos com a ideia de resistência, permite perceber estratégias dos segmentos menos favorecidos, que giravam em torno do direito de circular pelos espaços públicos, do desejo de manter alguma autonomia ou da afirmação da própria dignidade.

Referências bibliográficas

- Abrantes, José Mena (2005), *O teatro em Angola*, 2 vols, Luanda: Nzila.
- Abreu, Martha (2003), *Cultura popular: um conceito e várias histórias*. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel (orgs.), *Ensino de história. Conceitos, temáticas e metodologias*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Alves, Amanda Palomo (2015), *'Angolano segue em frente'. Um panorama do cenário musical urbano de Angola entre as décadas de 1940 e 1970*. Tese de Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Anderson, Benedict (2008), *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Azevedo, Elisa Dias Ferreira (2015), *O complexo cultural luandense oitocentista: reflexões sobre o papel da religião católica na conformação dos "filhos da terra"*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- Bakhtin, Mikhail (2010), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec.
- Bender, Gerald (2004), *Angola sob domínio português: mito e realidade*. Luanda: Editorial Nzila.
- Bevilacqua, Juliana Ribeiro da Silva (2016), *De caçadores a caça: sobas, Diamang e o Museu do Dundo*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Bhabha, Homi (2007), *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Bittencourt, Marcelo (2013), *Moral e política. A vigilância policial sobre o esporte angolano*. In: Nascimento, Augusto; Bittencourt, Marcelo; Domingos, Nuno; Melo, Victor Andrade de. *Esporte e lazer na África. Novos olhares*. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 155-178.
- ____ (2010), *Jogando no campo do inimigo. Futebol e luta política em Angola*. In: Melo, Victor Andrade de; Bittencourt, Marcelo; Nascimento, Augusto (org.). *Mais do que um jogo: o esporte e o continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, pp. 101-132.

- ____ (1999), *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega.
- Bloch, Marc (2001), *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bosslet, Juliana Cordeiro de Farias (2014), *A cidade e a guerra. Relações de poder e subversão em São Paulo de Assunção de Luanda*. Dissertação de Mestrado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Cabaço, José Luís (2012), Trabalho, colonialismo e pós-colonialismo em Moçambique. In: Castelo, Cláudia; Thomaz, Omar Ribeiro; Nascimento, Sebastião; Cruz e Silva, Teresa (orgs.). *Os outros da colonização. Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, Lisboa: ICS, pp. 155-170.
- Canclini, Néstor García (2015), *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP.
- Candido, Mariana (2013), O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, Salvador, n.º 47, pp. 239-268.
- Cardão, Marcos (2014), Fado Tropical. *O Luso-Tropicalismo na Cultura de Massas (1960-1974)*. Lisboa: Edições Unipop.
- Carvalho, Ruy Duarte (1989), Futebol e Carnaval. In: *Ana A Manda. Os filhos da rede*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Carvalho Filho, Silvio de Almeida (1994), *Angola: Nação e Literatura (1975-1985)*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Carvalho, Rita Laura Segato (1992), Folclore e cultura popular: uma discussão conceitual. In: *Anais do seminário de folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Museu do Folclore.
- Castelo, Cláudia (1999), *O modo português de estar no mundo. O lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- Chartier, Roger (1988), *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão.
- Chaves, Rita (1999), *A Formação do romance angolano*. São Paulo: Via Atlântica.
- Dias, Jill (1984), Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, pp. 61-94.
- Ferreira, Roldão (2015), *Carnaval. A maior festa do povo angolano*. Luanda: Ministério da Cultura / Instituto Nacional das Indústrias Culturais.
- Ferreira, Roquinaldo (2012), *Cross-cultural exchange in the Atlantic World. Angola and Brazil during the era of the slave trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2006a), Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX. *Tempo*, v. 10, n.º 20, pp. 23-49.
- ____ (2006b), “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, USP, n.º 155, pp. 17-41.
- Fortunato, Jomo (2014), Homem de cultura e fundador da escola de semba. *Jornal Cultura*, 30 jun. 2014.
- ____ (2010a), Lourdes Van-Dúnem: diva do canto dolente. *Jornal de Angola*, 8 nov. 2010.
- ____ (2010b), A solenidade da voz e a poética do canto. *Jornal de Angola*, 11 jan. 2010.
- ____ (2009a), Processo de formação da música popular angolana. *Jornal de Angola*, 19 out. 2009.
- ____ (2009b), A modernidade estética da música angolana. *Jornal de Angola*, 16 nov. 2009.
- Freire, Gilberto (1987), O colonizador português: antecedentes e predisposições. In: *Casa Grande e Senzala*. Ed. 25. Rio de Janeiro: José Olympio.
- ____ (1953a), *Aventura e rotina*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- ____ (1953b), *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Freudenthal, Aida (2005), *Arimos e fazendas: a transição agrária em Angola (1850-1880)*. Luanda: Edições Chá de Caxinde.
- ____ (2001), Angola. In: Oliveira Marques, António H. de (org.). *O império africano (1890-1930)*. Lisboa: Editorial Estampa, pp. 259-467.
- Ginzburg, Carlo (2006), *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gonçalves, Mateus e Pacavira, Carlos (2006), *Trumunu. Trinta anos de futebol em Angola*. Luanda: Edições Trumunu.
- Hobsbawm, Eric (1997), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Kuschick, Mateus Berger (2016), *Kotas, mamás, mais velhos, pais grandes do semba: a música angolana nas ondas sonoras do Atlântico Negro*. Tese de Doutorado em Fundamentos Teóricos. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Música.
- Macêdo, Tania (1984), *Da inconfidência à revolução (trajetória do trabalho artístico de José Luandino Vieira)*. Dissertação de Mestrado em Letras. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Marzano, Andrea (2016a), Cruzes e feitiços: Identidades e trocas culturais nas práticas fúnebres em Angola. *Varia Historia*, v. 32, n.º 59, pp. 471-504.
- ____ (2016b), “Nossa dança, nossos pais, nossos filhos”. Apontamentos para uma história social do carnaval luandense. *Revista TEL*, Irati, v. 7, n.º 2, pp. 67-88.
- ____ (2014), Cantigas desaforadas e outras injúrias. O português e o quimbundo em Luanda (1870-1930). In: Lima, Ivana Stolze; Carmo, Laura do (org.). *História social da língua nacional. Diáspora africana*. Rio de Janeiro: Nau, pp. 105-119.
- ____ (2013a), Nem todas as batalhas eram de flores: cotidiano, lazer e conflitos sociais em Luanda. In: Nascimento, Augusto; Bittencourt, Marcelo; Domingos, Nuno; Melo, Victor Andrade de (org.). *Esporte e lazer na África. Novos olhares*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, pp. 13-36.
- ____ (2013b), Filhos da terra: identidade e conflitos sociais em Luanda In: *Estudos Africanos: Múltiplas abordagens*. Niterói: EDUFF, pp. 30-57.
- ____ (2010), Práticas esportivas e expansão colonial em Luanda. In: Melo, Victor Andrade de; Bittencourt, Marcelo; Nascimento, Augusto (orgs.). *Mais que um jogo: o esporte e o continente africano*. Rio de Janeiro: Apicuri, pp. 71-99.
- Marzano, Andrea e Bittencourt, Marcelo (2017), Contestação e nacionalismo em Angola. In: Limonic, Flávio e Martinho, Francisco Carlos Palomanes (org.). *A experiência nacional. Identidades e conceitos de nação na África, Ásia, Europa e nas Américas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 11-50.
- Mata, Inocência (2012), *Ficção e história na literatura angolana. O caso de Pepetela*. Lisboa: Colibri.
- Moorman, Marisa (2008), *Intonations. A social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times*. Athens: Ohio University Press.

- Mota, Henrique (2008), *História do Club Atlético de Loanda. Primeiro Volume – 1924-1953. Subsídios para a história do desporto angolano*. Luanda: Clube Atlético de Luanda e Saudade.
- Mourão, Fernando Augusto Albuquerque (2006), *Continuidades e discontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano*. São Paulo: Terceira Margem.
- Nascimento, Washington Santos (2013), “*Gentes do mato*”: os novos assimilados em Angola (1926-1961), São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado em História.
- Neto, Maria da Conceição (1997), Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Lusotopie*, Bordeaux, pp. 327-359.
- Oliveira, Mário António Fernandes de (1968), *Luanda, “ilha” crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Pepetela (1997), Breve resenha sobre o crescimento de Luanda. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n.º 32, pp. 237-244.
- ____ (1990), *Luandando*. Luanda: Elf Aquitaine.
- Piçarra, Maria do Carmo e António, Jorge (coord.) (2013-2015), *Angola: o nascimento de uma nação* (3 volumes). Lisboa: Guerra e Paz.
- Pimenta, Fernando Tavares (2005), *Branco de Angola. Autonomismo e nacionalismo*. Coimbra: Minerva Coimbra.
- Pinto, Alberto Oliveira (2010), *Representações coloniais: história e literatura. Angola, os angolanos e suas culturas (1924-1939)*. Tese de Doutorado em História de África. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Redinha, José (1973), *A caça, seus processos e mitos entre os povos angolanos: notas descritivas e esboço de sistematização*. 2.ª ed. Luanda: CITA (Fundo de Turismo e Publicidade).
- ____ (1972), A arte quioca: vida, túmulo, rito e mito. In: *Permanência: Revista Mensal de Atualidades Ultramarinas*, ano 2, n.º 22, pp. 32-33.
- ____ (1971), O carnaval de Luanda. Curiosa tradição a manter e valorizar. In: *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda*, n.º 30, pp. 5-7.
- ____ (1970), A tradição carnavalesca de Luanda. In: *Loanda. Boletim do grupo “Amigos de Luanda”*, ano III, n.º 9, pp. 12-14.
- ____ (1969), O carnaval de Luanda. *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda*, n.º 22, pp. 21-22.
- ____ (1967), A cestaria angolana: artes, funções e técnicas. In: *Boletim Cultural: Boletim da Câmara Municipal de Luanda*, n.º 14, pp. 59-62.
- ____ (1963), A habitação tradicional angolana (aspectos da sua evolução). In: *Trabalho: Boletim do Instituto do Trabalho, Previdência e Ação Social*, n.º 4, pp. 33-81.
- Ribas, Óscar (1985), *Uanga (Feitiço)*. 4.ª ed. Luanda: União dos Escritores Angolanos.
- ____ (1971), *Alimentação regional angolana*. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola.
- ____ (1965), *Izomba - Associativismo e recreio*. Luanda: Tipografia Angolana.
- ____ (1961, 1962, 1964), *Missosso*. Luanda: Tipografia Angolana, 3 volumes.
- ____ (1958), *Ilundo: divindades e ritos angolanos*. Luanda: Museu de Angola.
- Rodrigues, Eugénia (2005), *A geração silenciada. A Liga Nacional Africana e a representação do branco na década de 1930*. Porto: Afrontamento.
- ____ (2000), As associações de nativos de Angola. O lazer militante em prol dos angolanos. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n.º 37, pp. 45-68.
- Stam, Anne (1972), La société créole à Saint-Paul de Loanda dans les années 1838-1848. *Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer*, tomo LIX, n.º 217, pp. 578-609.
- Thompson, Edward Palmer (1998), *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras.
- Torres, Adelino (1991), *O Império Português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher.
- Vera Cruz, Elizabeth Ceita (2006), *O Estatuto do Indigenato. Angola. A legalização da discriminação na colonização portuguesa*. Luanda: Edições Chá de Caxinde.
- Weza, José (2007), *O percurso histórico da música urbana luandense. Subsídios para a história da música urbana luandense*. Luanda: s/ed.