

ESTUDO DAS COLECÇÕES ETNOGRÁFICAS DOS MUSEUS DE ANGOLA NUMA PERSPECTIVA HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA *

Manzambi Vuvu Fernando **

Introdução

As colecções etnográficas existentes nos museus de Angola suscitam hoje, grande interesse para o estudo histórico e antropológico pois elas levantam graves problemas de identificação, tendo em conta as carências que apresentam a documentação etnográfica/museográfica existente, nomeadamente, fichas de identificação, registo e outra, apesar de alguns dados morfológicos de referência existentes corresponderem à descrição e função do objecto. Esses dados limitam-se a apresentar pistas de estudo antropológico se for o caso pois que, há dados etnográficos que apresentam elementos contraditórios na identificação dos objectos quer na compreensão dos mesmos como património de um povo quer no estudo das instituições nas quais esses objectos se inserem.

Se os inventários retrospectivos revelam-se como método por excelência para a reconstituição de dados dos objectos das colecções etnográficas, no nosso caso, para completar a identificação de um objecto ou de uma colecção na documentação museográfica no museu, na maioria dos museus pouco ou quase nada se faz para fundamentar esta tarefa permanente no estudo histórico das referidas colecções. É imprescindível sistematizar o domínio histórico de estudo das colecções. Este estudo consiste, na nossa perspectiva, no

* Resumo da Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto sobre: *Estudo das Colecções Etnográficas nos Museus de Angola, Março 2001*

** Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

conhecimento real de constituição dessas colecções, o contexto e a motivação que tiveram na base da sua constituição. Esse conhecimento da realidade histórica da constituição das colecções além de nos informar sobre a realidade e o contexto histórico no qual os objectos foram recolhidos, proporciona-nos os fundamentos que tiveram na base da criação dos referidos museus o que, nós, consideramos como premissa para o estudo antropológico das colecções nos museus.

A escolha das colecções etnográficas do Museu do Dundo como nosso tema de trabalho justifica-se pelo facto de serem as mais ricas do acervo dos museus existentes em Angola e também por serem as primeiras a serem constituídas num contexto sócio-histórico e económico da constituição de uma Companhia de Exploração Mineira, Diamang. Fundamenta também a nossa escolha o facto de que os anos 30, foram caracterizados pela implementação da política da colonização científica das colónias. Angola será o primeiro território onde vai se aplicar essa experiência. No nosso trabalho respondemos a pergunta de saber até que ponto a aquisição dos objectos e a constituição das colecções etnográficas do Museu do Dundo não teria sido condicionada pela situação colonial e a carga ideológica que sustentou o surgimento dos museus em Angola como instituição para o estudo do “Outro” através da cultura material Cokwe e dos povos vizinhos?

1. O conhecimento do “Outro” como quadro conceptual para o estudo das colecções etnográficas.

O estudo do “Outro” sustenta o nosso quadro conceptual quer para estudar a história da constituição das colecções etnográficas quer para o estudo antropológico dessas colecções. Assim, o objecto que consideramos como objecto etnográfico pela sua carga ideológica que constitui o fundamento da recolha, o de conhecer “Outro” é antes de tudo um bem da comunidade. Mas tal como acontece quando se trata de qualquer documento etnográfico, o conteúdo do objecto da cultura material de uma comunidade acede a estatuto de objecto etnográfico através da interpretação que o antropólogo ou museólogo faz, utilizando-o como índice, quer dizer torná-lo ao mesmo tempo “inteligível” e “significativo”, na expressão de G. Lenclud (1991: 475) pela pergunta que lhe for colocada. Esta refle-

xão só é válida, se soubermos interrogar o objecto pois a situação de confronto a nível do museu entre o investigador e o objecto do museu pode levantar questões. A esse propósito Ana Vitart-Fardoulis (1986:9) procurou analisar a parte aleatória do diálogo que se pode estabelecer entre os dois, questões de identificação e metodológico, procurando realizar uma abordagem metodológica e, através das dificuldades encontradas e dos problemas levantados procurou delimitar a representatividade do objecto do museu. Em procedimento levou a autora a reconhecer que o referido objecto só oferece uma infinita parte da sua mensagem. Ele é sujeito a várias interpretações perante o nosso olhar, "o olhar exterior." Assim, se a pergunta que se coloca de "comment faire parler une collection ethnographique" sistematiza todo trabalho sobre o estudo das colecções nos museus de Angola, o seu conhecimento histórico fundamenta esse estudo.

De facto a nossa pretensão neste trabalho não é de abordar a problemática para o conhecimento do "Outro", quando sabemos que ela constitui já um campo fundamental da pesquisa da questão epistemológica de antropologia nestes dois decénios¹. No nosso entender, a questão é desenvolver essa problemática e apreender os elementos que fundamentam o estudo das colecções etnográficas nos museus de Angola numa perspectiva histórica e antropológica. De notar que, durante muito tempo, a antropologia identificou-se com o seu primeiro objecto de estudo que incide sobre as "sociedades primitivas." Este objecto de estudo está associado ao inventário aturado de usos, costumes e dos objectos provenientes de povos "exóticos." para o estudo do "Outro". O "exótico" constitui, até aos momentos mais recentes, o objecto empírico e a construção intelectuais de antropologia. Neste conformidade, as sociedades tradicionais vistas do "exterior" estão na base da prática antropológica que obriga o antropólogo, com o seu "olhar exterior", ir a "descoberta do outro," o seu objecto de estudo. Com esse método, o investigador transporta na sua imaginação um olhar que, pensa-se garantir a objectividade pois que ele sai do seu universo mental para abraçar o "Outro".

M. Kilani (1992), ao abordar o conceito do Outro como objecto de estudo antropológico, revela que toda a reflexão nas ciências do homem está ligada à evolução das ideias e da mentalidade no inte-

¹ Podemos citar os trabalhos de: F. Affergan (1987, 1991), M. Kilani (1992,a, 1992b, 1994, 1995), J. Clifford (1996), V. Segalen (1978), M. Augé (1997).

rior da sociedade onde ela nasceu. Em África, o homem nascido no seu universo próprio, por razões históricas, foi submetido no século passado ao processo da colonização europeia. Apesar da sua resistência contra esse flagelo, a colonização procurou decidir o seu destino (KILANI 1992: 22). Esta reflexão está ligada à posição unilateral e às relações de dominação que caracterizaram a história das relações entre a Europa e as sociedades africanas. Tratando-se do continente africano e de Angola, neste caso, pergunta-se saber se a antropologia e conseqüentemente as colecções constituídas que tiveram na origem da criação dos museus não teriam nascidas desta relação de dominação? O estatuto do “Outro” foi sempre considerado num contexto de relação de dominação-subordenação. Essa relação vai dominar a investigação etnográfica em Angola a partir de 1911.

2. A abordagem histórica do estudo das colecções etnográficas nos museus de Angola

O estudo histórico do nosso trabalho refere-se a três fases. A primeira, situa-se nos anos compreendidos entre 1911 a 1925, época em que José Mendes Ribeiro de Matos², Governador Geral de Angola, pretendeu introduzir uma “Colonização Científica” no território de Angola. Norton de Matos concebeu os instrumentos normativos para as actividades científicas e que tiveram como consequência o surgimento das instituições científicas no domínio das ciências sociais com grandes incidências na criação dos museus. A segunda fase situa-se entre 1925 a 1960, e, é aquela em que se incrementou a criação dos museus como instituições científicas com o objectivo fundamental de conhecer o homem angolano e a sua cultura para melhor colonizá-lo. Segundo J. De Pina-Cabral (1991: 592-4), já nos anos cinquenta, as tentativas de modernização do sistema colonial e a influência exercida pela Antropologia Cultural da escola americana em Portugal com A.J. Dias deram lugar a uma “etnografia exótica” que se pode testemunhar no caso de Angola nos trabalhos de C. Estermann. Essas duas fases são fundamentais para compreender a terceira fase. A terceira fase é a depois dos anos 70, período

² BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº .8, 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126; nº .16, de 19 de Abril de 1913, p. 267.

em que a nova geração de antropólogos e africanistas procurou objectivar o conhecimento antropológico para o estudo das sociedades angolanas.

Nos anos 50 e 60, a antropologia ao serviço da colonização era um dos fundamentos do objecto de estudo científico nas colónias portuguesas e, de uma maneira geral, reflectia o que está hoje na base da problemática epistemológica do discurso antropológico, o “Outro”. Ora, os objectos das colecções etnográficas que estiveram na base da constituição das teorias do saber antropológico estagnaram nos museus e, na maioria dos casos, esses objectos serviram mais para apreciar a grande capacidade da criação artística do homem africano. Em Angola, as colecções nos museus servem para melhor conhecer o angolano e como instrumento de apoio à colonização (HENRIQUES 1997: 67). Hoje, os museus e as suas colecções não se afastam dessa linha de pensamento, pois as colecções e as suas exposições limitam o acervo dos museus ao estudo do passado e do “Outro.” Esse discurso sobre o “Outro” através das colecções etnográficas nos museus perpetua-se, ainda hoje, particularmente nos museus de Angola, procurando orientar o “Outro” num discurso da reafirmação da identidade cultural, apesar do “Outro” ser questionado e constituir já uma problemática epistemológica de antropologia.

2. 1. Surgimento das instituições museológicas em Angola.

Não se pode pretender estudar as instituições museológicas em Angola sem referenciar a situação das colecções africanas nos museus em Portugal e, sobretudo, a filosofia que norteou o interesse e o tratamento dado às colecções das então províncias do ultramar em África. A história revela-nos que o movimento de recolha dos objectos da cultura material africana e a constituição das colecções em Portugal foi um dos mais antigos da Europa pois foi Portugal, uma das primeiras potências colonizadoras que teve contacto com a parte subsariana de África. Podemos dizer que desde o fim do século XV, foram acumuladas preciosidades e curiosidades como tesouros trazidos dos territórios considerados “exóticos”. Do Reino do Congo, por exemplo, em 1486, marfins trabalhados foram levados para Portugal por enviados do Diogo Cão como oferta ao rei Dom Manuel I (OLIVEIRA 1971:23). É possível que muitos objectos obtidos pelos portugueses logo nas suas primeiras viagens em África, tivessem chegado a Lisboa e sido guardados nas colecções

privadas como curiosidades e mais tarde, oferecidos ao monarca português e aos museus. Contudo, só no século XIX, esses objectos vão suscitar o interesse e merecer a atenção dos museus de Portugal. Nas colónias, esse interesse só vai surgir no início do século XX, e em Angola, com o incremento da política da Colonização Científica, é o primeiro território onde a primeira experiência vai ser implementada.

2. 2. Museus etnográficos em Portugal e a antropologia exótica entre 1885 a 1893.

Consideramos o ano 1885, como o marco histórico para o período de incremento do surgimento das colecções etnográficas nos museus em Portugal. Foi o ano em que se conclui a partilha, em termo teórico, do Continente Africano por parte das grandes potências europeias e a partir da qual se suscitou grande interesse para a exploração de África. No domínio da Cultura, objectos de grande valor cultural vão aparecer na Europa, nas colecções privadas e nos museus. Marie-Louise Bastin, identifica alguns desses objectos em muitos museus, objectos que foram levado por “exploradores”, missionários religiosos, chefes militares durante as campanhas de ocupação de territórios. Isto é até 1889.³ O Museu da Sociedade de Geografia possui valiosos objectos provenientes das campanhas de exploração, de conquista e das campanhas da ocupação efectiva do território angolano. Na sua maioria são objectos que se encontram nas colecções desse Museu cujo estudo da sua história e a sua exploração merece a devida atenção para o desenvolvimento científico.

Contextualizando a situação das colecções etnográficas provenientes de África nos museus de Portugal não podemos separá-la da história da própria evolução desses museus. Em 1880, em Lisboa, o Museu Colonial, transformado em Museu Colonial do Ministério da Marinha e do Ultramar preocupou-se de juntar tudo o acervo proveniente de África portuguesa para criar o Museu Etnográfico Português. Isto é em 1893. Para o distinguir do Museu da Sociedade de Geografia foi designado por Museu Etnológico Português. A distinção não só é nominal mas sobretudo conceptual tendo em conta o conceito das ciências etnológicas vigente na altura em Portugal (OLIVEIRA 1971: 23).

³ BASTIN, M-L., 1978, *Statuettes Tshokwe du héros civilisateur "Tshibinda Ilunga"*, Arnouville, Arts d'Afrique Noire. Tivemos em conta algumas datas.

No Museu será admitida, além do acervo da antropologia física, o acervo da etnologia continental e insular. Uma secção de Etnologia Ultramarina será criada para fins comparativos e para “por diante dos olhos que visitam a secção pré-histórica, exemplares etnográficos dos selvagens que ajudam a entender o modo de viver e a arte dos homens primitivos bem como o uso de instrumento e outros artefactos pré-históricos...”(OLIVEIRA 1971: 23). O caso do Museu Etnográfico Português como tanto outros museus na Europa, não foge à regra pois vão procurar constituir o acervo da secção de Etnologia Ultramarina em objecto de estudo para conhecer o “colonizado”.

Muito antes desse período da constituição das colecções e da criação dos museus ultramarinos, foram orientadas instruções nas colónias para a recolha da informação etnográfica. Infelizmente, esse trabalho não deu os resultados esperados pois poucos foram os administradores que responderam ao questionário concebido para constituir o quadro antropológico que permitisse o conhecimento do “Outro”. A ausência de uma escola antropológica portuguesa no domínio do social e do cultural, na altura, agravou a situação dos estudos das colecções etnográficas recolhidas nas colónias e que se vão estagnar nos museus para melhor apreciar o “primitivo”.

No início do século XX, a situação colonial vai legitimar o objecto de estudo antropológico e as sociedades coloniais vão ser objecto de intervenção no quadro de uma política colonial que dá prioridade a uma ocupação científica do Ultramar como acima nos referimos. Em 1935, o Professor Catedrático Armando Gonçalves Pereira da Universidade Técnica de Lisboa, aquando da sua conferência sobre a “Ocupação Científica do Ultramar”, realizada no Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras por ocasião da inauguração da “Sala de Economia Colonial Portuguesa”, procurou mostrar o atraso do Estado português nesse domínio em relação à França, Inglaterra e à Holanda. Esses já tinham criado institutos coloniais para imprimir o carácter científico da colonização nos territórios ocupados (PEREIRA 1935: 19). Armando Pereira considera a ocupação científica do Ultramar como uma das questões fundamentais da colonização e dos órgãos consultivos junto ao Ministério das Colónias. Para Armando Pereira, não basta conhecer o meio físico, vegetal e animal das colónias mas é indispensável ocupar-se do elemento essencial de toda a colonização que é o “indígena”, pois ele é o garante do conhecimento etnológico, linguístico, de uso e costumes (PEREIRA 1935: 26).

Reagindo num colóquio realizado na Junta de Investigação Coloniais em 1949, quando Orlando Ribeiro, conferencista falava do carácter desinteressado da investigação, quer na metrópole quer nas colónias, na sua abordagem sobre os problemas da investigação científica colonial, o Professor Doutor Marcelo Caetano interveio da seguinte maneira:

“A investigação na metrópole pode viver no plano puramente desinteressado das Academias ou das Universidades mas em África não são só as Academias e não só as Universidades que estão em causa... a ocupação científica do Ultramar representa para um país colonial uma obrigação. Representa de outro lado uma conveniência, que é a de firmar títulos de soberania... os nossos títulos de soberania têm que ser reforçados pela ocupação científica (RIBEIRO 1950: 17).

Segundo Marcelo Caetano, a investigação científica colonial deve ser considerada sendo um objectivo político de primeira grandeza a atingir pelo Estado. É neste conformidade que o Ministério das Colónias estava directamente interessado nela porque se trata de uma preocupação de primeiro plano (RIBEIRO 1950:17). A reacção de Marcelo Caetano justifica bem a posição da política colonial da época na sistematização dos métodos de uma colonização que se pretendia científica. Esse fundamento de uma política da ocupação científica das colónias vai orientar a governação dos territórios ora ocupados. Angola, território rico, será a primeira a ser submetida a essa experiência.

Apesar da prática científica ter coincidido ao mesmo tempo com a prática social procurando aplicar os seus métodos para dar uma visão humanista da colonização, na verdade, esses métodos foram aplicados para melhor colonizar. Significa dizer que, se as informações recolhidas não deram (se tomamos o exemplo de antropologia social e cultural), um quadro científico da pesquisa antropológica, o certo é que essas informações foram exploradas pelo menos para os trabalhos práticos de conhecimento do “Outro.”

Segundo Isabel Castro Henriques (1997: 67), essas informações serviram muitas vezes, de apoio aos comerciantes que se deslocavam para Angola, para não encontrarem obstáculos no seu avanço no terreno durante as suas actividades comerciais. Esses comerciantes deveriam dispor das informações fiáveis relativas quer às técnicas comerciais quer às estruturas políticas, sociais e religiosas e, sobretudo, as que se relacionavam com o conhecimento do homem

a contactar nas zonas de actividade. A pretensão de um trabalho científico a ser empregue no processo da ocupação colonial de territórios, é o resultado da pressão exercida pela Sociedade da Geografia de Lisboa no fim do século XIX, junto do Estado português para assumir uma política colonial bem definida para uma reflexão sistemática consagrada às “questões coloniais.” É essa a estratégia que teve como objectivo introduzir maior racionalidade na política colonial de modo a garantir os interesses portugueses em África, e consistia no estudo, na discussão, no ensino, nas investigações e nas explorações geográficas nos seus diferentes ramos, princípios, relações, descobertas, progressos e aplicações (HENRIQUES 1997: 59). Quer na monarquia bem como na proclamação da República, o conhecimento antropológico foi empregue ao serviço da colonização no aperfeiçoamento de uma política de melhor colonizar os novos territórios conquistados.

Qual foi a situação de Angola nesta época em relação à aplicação de ciências sociais na política colonial? Quais os instrumentos normativos que foram concebidos para alcançar os objectivos a traçar e qual foi a implicação histórica e cultural do Museu do Dundo nesta política da ocupação científica?

2.3. Instrumentos normativos do surgimento das instituições museológicas em Angola.

Angola, sendo o território mais rico das colónias portuguesas em África, foi o primeiro a ser submetido à experiência de uma colonização que se pretendia científica. Norteados pelas ideias da ocupação científica do Ultramar, o processo da colonização científica foi introduzido e consolidado com a primeira administração do governo de José Mendes Ribeiro Norton de Matos (1912-1915) pois, foi nesta altura que se estabeleceu um programa de investigação para o conhecimento das populações de Angola. O plano do Alto-Comissário e Governador Geral de Angola, na altura, serviu para racionalizar o trabalho da administração na colónia. Este período foi considerado como período da organização da investigação concebendo e decretando leis que foram regulamentando a actividade.

É nesta conformidade que são elaborados os instrumentos normativos do surgimento e da consequente organização da actividade científica em Angola. Assim, em 1912, Manuel Maria Coelho então Governador Geral de Angola, no seu decreto nº 215, promulgado

em 23 de Fevereiro e publicado em 24 de Fevereiro desse mesmo ano, ordena aos administradores de Concelho, capitães-mores, residentes, administradores de Circunscrições e chefes de postos, depois de ouvir os chefes indígenas, missionários, pessoal subordinado e as ilustradas da região, que respondam ao questionário etnográfico que foi publicado no boletim oficial.⁴

Proseguiu concebendo os instrumentos legais para uma colonização racional que se fundamenta no conhecimento das populações indígenas, o Governador Geral de Angola José Mendes Ribeiro Norton de Matos no seu despacho nº 372, do Boletim Oficial nº 16 de 17 de Abril de 1913, publicado a 19 de Abril de 1913, determina as disposições que vigoraram como provisórias até que se transforme em lei a proposta do Governo Geral para a criação de uma Secretaria dos Negócios Indígenas junto da qual se estabeleça, definitivamente, o Serviço Permanente de Reconhecimentos e Explorações Científicas que digam, principalmente, respeito às instituições, usos e costumes e vidas dos indígenas, suas características etnográficas e outros.⁵ Nessas disposições são tratados os assuntos relacionados com a codificação dos usos e costumes indígenas, aproveitamento das instituições indígenas e os serviços de reconhecimentos e explorações científicas que tinham em vista, principalmente o estudo das instituições, usos e costumes indígenas, o cadastro etnográfico dos indígenas da Província e a resposta aos questionários etnográficos a ser solicitada pelo serviço competente.

Os serviços a que se refere a portaria nº 372, de 17 de Abril de 1913, vão incentivar os trabalhos etnográficos, entre os quais a recolha de objectos da cultura material e espiritual das populações, e são os instrumentos de suporte da colonização científica que se pretendia no território. É nesta ocasião que Ferreira Diniz (1918), responsável do Serviço dos Negócios Indígenas, redige a sua monografia sobre "As populações de Angola."⁶ Apesar não ter cunho científico o trabalho satisfaz pelo menos o programa da política da época e afectou o processo de investigação do ponto de vista ideológico e metodológico.

⁴ BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº 8, de 24 de Fevereiro de 1912, pp. 125-126.

⁵ BOLETIM OFFICIAL DE ANGOLA, nº 16, de 17 de Abril de 1913, pp. 266-267.

⁶ DINIZ, J.O.F., 1918, *Populações de Angola*, Coimbra.

Esse trabalho faz o inventário e a descrição dos vários povos de Angola e apresenta uma das tentativas da repartição das populações em grupos etnolinguísticos. O mesmo trabalho faz o estudo etnográfico que o autor considera como um estudo da comparação das populações indígenas, para procurar deduzir ao mesmo tempo os princípios de legislação e administração que, mais adequadamente, se deverão estabelecer para as mesmas populações. O projecto sobre o Registo do Estado Civil dos indígenas, o Recenseamento da população, o Direito da Petição por escrito, a Organização Política Indígena, o Trabalho Indígena e outros projectos são orientados pela experiência colhida e reflectia os resultados dos trabalhos etnográficos. O trabalho da ocupação científica do Ultramar reflectia-se também na intensificação do trabalho etnográfico; no território. Podemos citar entre outras monografias de Diniz ,F., a “Missão Civilizadora do Estado Angolana”, a “Etnografia dos Povos de Angola, as populações Indígenas de Angola” e ainda muitas informações que se encontram nos relatórios do então Serviços dos Negócios Indígenas, campo que ainda hoje pode ser frutuoso para os investigadores.

A data de 5 de Março de 1912, marca o momento histórico da museologia em Angola quando Norton de Matos, Governador Geral de Angola, promulga o decreto nº 266 de 5 de Março, no qual se decide criar o Museu Etnográfico de Angola e do Congo. Este Museu segundo o decreto, permite, ao estudioso, ao recém chegado a Angola, ao homem de negócios e funcionário colonial, pretender a conhecer “o tipo de populações semi-civilizadas” cujos traços eram considerados tão curiosos e ainda mal estudados. ⁷

Esse é o fundamento dos instrumentos jurídicos acima referidos e que marcou a actividade científica no domínio de antropologia e o conseqüente movimento museológico nascente em Angola. O espírito dessas leis vai determinar a filosofia que vai nortear as instituições a ser criadas em Angola em relação ao estudo das colecções etnográficas recolhidas para o conhecimento do “Outro” que é o colonizado. Não será fácil a concretização do trabalho científico para o conhecimento do “Outro” tendo em conta a ausência da tra-

⁷ HENRIQUES, I.C., 1997, op. cit., p.67. Este decreto foi publicado no Boletim oficial de Angola, nº 10 de 9 de Março de 1912, p. 143. Esta referência permite-nos discernir a data de promulgação do decreto e a data da sua publicação no Boletim oficial de Angola

dição de uma Escola da Antropologia Social e Cultural em Portugal. Alias, o I Congresso Nacional de Antropologia Colonial realizado durante a I Exposição Colonial do Porto em 1934, apesar da tónica de estudo do “Outro” dominar o tema aí tratado, a maioria dos especialistas eram os da antropologia física. A introdução de Antropologia Social e Cultural recomendada na formação dos funcionários de administração e dos missionários só se limitaria, além da descrição das populações, à recolha dos materiais etnográficos, a bem servir a administração, a permitir o controlo das populações pelo Estado e a levar a cabo a “obra civilizadora” dos portugueses em África.⁸

Pensamos ser este o contexto no qual vão surgir os museus em Angola e em particular o do Dundu que é o tema da nossa reflexão numa perspectiva histórica. Assim, o Museu de Angola em Luanda (1938), o Museu Etnográfico e de Arte indígena do Congo português (1957), os museus da Huila (1956), Nova-Lisboa (Huambo) (1957), Lobito e Kabinda, foram criados e fundamentaram a sua filosofia no processo de uma colonização científica orientados pelos instrumentos juridico-políticos acima referenciados.

Se o decreto de 5 de Março de 1912, foi o instrumento legal que impulsionou a criação dos museus em Angola, a materialização desse decreto aconteceu mais tarde em 1938, com a criação do Museu de Angola. Entretanto, já em 1936, no extremo Nordeste de Angola, no Distrito da Lunda, concelho de Portugalia (Citatu) na localidade de Dundu, sede administrativa da Diamang, foi criado o primeiro Museu no território angolano pertença dessa Companhia designado por Museu do Dundu. Este museu privado, polivalente e regional, com especialidades de biologia, arqueologia e história mereceu uma atenção especial tendo em conta as suas ricas e diversificadas colecções etnográficas.

2.4. Colecções etnográficas e o museu do Dundu

A constituição das colecções etnográficas do Museu do Dundu deve-se ao empenho do Sr. José Redinha que a convite do Eng^o. Henrique Quirino da Fonseca então Director Geral da Diamang, aceitou assumir a complexa tarefa de assegurar a edificação desse empreendimento. À José Redinha foi incumbida a principal tarefa de

⁸ HENRIQUES, L.C., 1997, citando Moutinho (1980:59-61).

constituir uma colecção de objectos de boa qualidade e que ele teria iniciado a actividade com a sua colecção particular antes de 1936.⁹

Os arquivos do Museu do Dundu indicam que os objectos que construiriam as primeiras colecções foram recolhidos nos primeiros anos nas áreas mais próximas do Dundu. Contudo, logo em 1937, foi organizada a primeira campanha de recolha designada "Expedição de Kamaxilo". Em 1939, uma nova expedição realiza-se na zona de Alto Zambeze. As duas expedições reúnem um importante acervo que começa a dar forma e orientação etnográfica ao acervo do Museu. O relatório da segunda expedição foi publicado em dois volumes nas publicações culturais da Diamang. Entretanto, nas proximidades do Dundu foi se recolhendo mais quantidades de objectos que foram recebidos junto das populações. Os documentos consultados no Museu não se referem ao modo de aquisição na sua maioria além das ofertas ocasionais feitas pelos "sobas", chefes tradicionais quando são visitados ou quando esses, são convidados para visitar o Museu e a Aldeia Museu.

O relatório anual de 1943, refere-se a 374 objectos adquiridos durante o ano, "... figurando entre eles uma série razoável de esculturas, alguns regulares e de boa madeira. Nos relatórios mensais e anuais do Museu reserva-se a secção de etnografia para as actividades museológicas indicando sempre o número de objectos adquiridos. Nos critérios de avaliação desses objectos é comum utilizar os qualificativos tais como: esculturas "razoáveis", de "boa madeira", de "algum mérito", ou outras para seleccionar as peças considerados como de valor museológico. No relatório mensal do mês de Fevereiro de 1949, Mário Fontinha assinala que nos objectos de arte indígena existentes no Museu encontram-se objectos de "real valor", atendendo a rudimentar indústria de que dispõem os seus autores e o primitivismo em que se encontram.¹⁰ Segundo apreciação do Museu, inicialmente as peças valeriam somente pela utilidade, depois estabelecer o critério de confronto entre as peças da mesma função diferenciando as mais úteis das menos úteis e notando os defeitos, pela natural tendência de aperfeiçoamento, donde resultam finalmente algumas peças que se consideram de "grande valor".¹¹

⁹ MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, 1995, op. cit., p.12.

¹⁰ MUSEU DO DUNDU, Relatório de mês de Fevereiro de 1949, Dundu, Lunda, Angola, p.5

¹¹ Idem.

O critério de selecção das peças não é determinado pelos nativos mas sim pelo conservador do Museu ou seus colaboradores. Assim, os objectos recolhidos e que entravam no Museu, obedeciam à apreciação do especialista para constar ou não nas colecções. Segundo informam os relatórios, muitos desses objectos que não respondiam aos critérios da selecção eram postos de lado para oferta. Um outro modo de aquisição que era tido em conta para o Museu, era a produção artística dos escultores do Museu. Nos anos 40 e 50, nas campanhas de recolha organizadas pelo Museu nos arredores do Dundu e nas localidades mas próximas constatou-se ao longo de anos uma carência em objectos culturais, sobretudo, esculturas, razão pela qual o Museu concentrou os que se consideravam melhores artistas para serem enquadrados no incremento da produção artística. Os objectos produzidos tinham como objectivo, garantir e perpetuar os “padrões” artísticos da escultura cokwe. Os melhores artistas eram identificados com símbolo que representavam a “patente” da autoria da sua obra. Lamenta-se a intervenção dos conservadores do Museu e outros colaboradores naquilo que se chamou de «aperfeiçoamento no enquadramento técnico da linha estilística do talento dos escultores» e que se considera a submissão e desfasamento da criatividade dos escultores nativos. Uma parte dessa produção era depositada no Museu e hoje, constata-se que essa produção integra as colecções etnográficas. Numa das passagens do relatório anual de 1957, José Redinha elogia a produção dos escultores de madeira, que continuam a apresentar trabalhos de interesse como sempre acontecia. Para o Museu esse enquadramento técnico era para manter o mais puro possível a “arte tribal”. As “peças perfeitas” entravam na colecções dos escultores chamados modernos independente das colecções do Museu. Uma parte dessas peças segundo o relatório eram entregue a Direcção Geral na Lunda e outra enviada para Lisboa, à Sede.

Entre 1959 e 1960, foram executadas 263 peças, das quais 120 foram oferecidas e 143 depositadas nas reservas. Significa dizer que objectos da escultura executados por escultores do Museu integraram as colecções no processo da constituição das colecções do Museu.. O incremento do trabalho de escultura na perspectiva do Museu evolui tanto que em 1961, sobre 151 peças executadas, 148 foram consideradas de “considerável mérito artístico” e apenas 4 foram rejeitados. Durante o nosso trabalho de investigação encontramos nas colecções, peças com patentes dos escultores do Museu tais como: Mwangelenge, Karinyiki, Mwaconji. Tivemos a oportuni-

dade de trabalhar com os dois primeiros no Museu do Dundu, nos anos 80 e que conseguimos comprovar os efeitos do enquadramento técnico ao qual foram submetidos. Na maioria dos casos, esses escultores já não tinham capacidade de criatividade nas suas obras e só se limitavam a reproduzir os objectos de padrões artísticos de esculturas que lhes foram impostos.

Essa maneira de aperfeiçoamento do trabalho artístico na oficina do Museu levou o Administrador Director Sr Dr. Júlio de Vilhena, a constituir um “lote” de objectos do que se considerou arte moderna com objectos designados padrões. Isto levava os escultores a trabalhar na linha artística dos “padrões” para ter o mérito, o que implicava já uma tendência de degenerescência da arte cokwe. Pensamos ser neste contexto que o Administrador-Delegado da Companhia tenha recomendado a deixar os artistas trabalhar em regime livre para que os seus “padrões tradicionais” de arte cokwe não sofressem brusca distorções. Até aí, pelo menos, 300 trabalhos tinham sido executados como reza a lista inclusa no relatório de 1963. Apesar do Museu pensar trabalhar na preservação da arte tribal cokwe como o designava, foi se constatando que a arte cokwe começava de ressentir os efeitos de uma destribalização e industrialização acelerada. Contudo, a arte cokwe conseguiu resistir a esse processo. Alias o relatório de 1963, considera que o grupo de artistas cokwe do Museu conseguiu impor-se pelas características “tribais” que ainda conserva. Quer dizer apesar do trabalho que podemos considerar alienatório o povo cokwe conseguiu reafirmar a sua identidade na sua produção cultural. No concernente à recolha das colecções etnográficas, essa actividade constitui a tarefa principal do Museu e a sua razão de ser como acima nos referimos pelo que, dia após dia, as colecções foram engrandecidas de modo que se contava já em 1974, com 13.216 peças, das quais: 11.986 da colecção regional, 1.150 da colecção “Dr Hermann Baumann” e 971 de uma colecção africana. Mas qual foi o impacto do Museu do Dundu em relação as comunidades cokwe?

3. Museu do Dundu e o fundamento do estudo do “Outro” através das suas colecções.

Procuramos estabelecer a relação que existiu entre o Museu do Dundu e as comunidades no momento do surgimento dessa institui-

ção. Como é que a população reagiu perante essa instituição e perante o seu património que aí foi depositado?

Para uma melhor compreensão do contexto da constituição das colecções do Museu do Dundu temos que analisar o conceito do museu para as populações nativas e algumas reacções que foram registadas nos anos 40, logo depois da instalação do Museu baseando-se em situações que foram vividas na altura, tal que nos reporta o relatório do mês de Dezembro de 1945. Tratando-se de movimento indígena no Museu do referido mês de Dezembro, entre os visitantes contou-se com um “sobeta” que, ao visitar o Museu e chegado à sala dos “muquiches”(mikixi), interrompeu a visita e saiu do edifício. O sujeito, assustado, disse que ia passar muitas noites a pensar no que viu. Antes deste ano em 1940, um *muluba*, nativo da etnia Luba, do Congo-Belga hoje República Democrática do Congo, que visitou o Museu, ao entrar na sala dos *mikixi* desatou em correria para o exterior. Quando descia a escada para o pátio, encontrou a meio dela um servente que vinha subindo. Decerto lhe pareceu *mukixi* também, porque o assustado homem galgou o para-peito, continuando a fuga. Até não o tornamos a ver, refere o Conservador signatário do relatório.

Entre outras situações contadas revela-nos também o relatório que “certa noite, uma sentinela da Concessão de Diamang que se encontrava na antiga *cota*, espécie de palhota, do pátio do Museu, onde fazia guarda durante a noite, julgou ouvir “grande conversas dentro do edifício”. Largou do seu posto e foi chamar um colega, que fazia serviço próximo, para o ajudar a aguentar o posto e o susto. Lá ficaram algum tempo até que o mais valente adormeceu. O outro, a certa altura, ouviu chamar por ele dentro do Museu e não esperou mais, deitou mão à esteira gritando ao que dormia!...Aí vão os dois, a hora morta da noite numa competição de velocidade, pela avenida que desce para os armazéns e só lá é que pararam para tomar fôlego e assentarem nas razões que os levaram a fugir.”¹² Essas, bem como outras cenas verídicas não só criaram um ambiente de mal-estar pela Diamang, no início, em certos meios das comunidades na área da Lunda, por ter instalado uma instituição que, aparentemente, servia as populações mas também, mistificou o Museu do Dundu com várias lendas à sua volta.

¹² MUSEU DO DUNDU, Relatório mensal de mês de Dezembro de 1945.(diversos), Dundu, Lunda, Angola.

A instituição instalada como museu com as suas colecções tinha um outro olhar perante os detentores dessas colecções que é o seu património. Possivelmente o museu foi considerado como um verdadeiro local dos espíritos e místico.

Desses factos, interrogamo-nos sobre da existência ou não das instituições museais ou correspondentes antes do aparecimento dos museus na forma como são hoje concebidos. Anne Gaugue na sua obra: *Les états africains et leurs musées...* (1997)¹³ ao tratar do objecto africano no seu contexto de origem refere-se às afirmações de muitos dos autores ao considerar os lugares sagrados ou tradicionais de conservação de relíquias e outros objectos semelhantes de museus antes da colonização. Para esses autores, esses lugares são tentativas museológicas para a preservação dos objectos de valor e de recato para ser exibidos em momentos especiais. As colecções dos reis africanos cuidadosamente conservadas sem que elas sejam visitadas pelo público não foram outras coisas senão museus. As casas de “feitiços” ou as das mascaras conservadas nas instituições rituais e tradicionais preparadas para o efeito justifica a categoria de museu. Contudo, comparando essas instituições tradicionais a museus, A. Gaugue argumenta apoiando a posição de A. Konaré que o fundamento ritual limitava o acesso do público a essas instituições. Os objectos eram conservados para os ritos ou para o poder e a vida do objecto não era conhecida e era limitada dado que no fim da cerimónia o objecto era queimado ou abandonado na maioria dos casos. Assim, encontramos hoje em muitos museus objectos dessacralizados.

É na base desses objectos que surgem os museus e a constituição das colecções etnográficas em África e em Angola em particular e que a função dos objectos nos museus é reconstituída pelo etnógrafo para exemplificar o que foi a instituição de toda uma vida de um povo. Logo, cria-se a situação difícil que fundamenta o conceito mesmo de um objecto etnográfico. Se o objecto do museu é aquele objecto dessacralizado tal como se refere A. Gaugue, então o objecto do museu ou as colecções nos museus contém objectos passivos, mudo e desinteressado perante o olhar externo e sujeito a qualquer tipo de interpretação e perante o público é uma reconstituição do passado. Esse facto, justifica para nós a diferença existente entre as

¹³ GAUGUE. A., 1997, *Les états africains et leurs musées. La mise en scène de la nation*, Paris. éd. L'Harmattan, pp. 102-103.

instituições de conservação de bens sagrados de comunidades por exemplo e as instituições museais.

Para nós, temos uma abordagem diferente a de A. Gaugue. Não será questão de nos interrogamos sobre o conceito do museu em relação às instituições de conservação de bens rituais de comunidades mas sim, como foi visto o aparecimento dos museus em relação às instituições do género existentes nas sociedades africanas. Como é que o conceito nativo do museu conseguiu ou não, influenciar a visão actual das colecções nos museus a ponto de questioná-la. Esta reflexão se encontram bem expressa no fórum realizado pelo ICOM, e que reuniu os profissionais dos museus africanos do mundo e não só, no Gana, Togo e Bénin em 1991, sob tema "Quels musées pour l' Afrique, le Patrimoine en Devenir". Esse colóquio debruçou-se sobre a situação dos museus em África, recomendou as grandes linhas de acção para a contribuição dos museus africanos no processo do desenvolvimento endógena de África e a sua contribuição no processo do desenvolvimento da ciência e humanidade. Esse colóquio questionou o conceito de museu no contexto africano tendo em conta entre outros problemas a actividade científica relacionada ao estudo das colecções nos museus. Isto é num "olhar do interior." Na literatura etnográfica existente sobre Angola e nos trabalhos realizados sobre os museus em Angola não tivemos acesso a qualquer tipo de trabalhos que faz referência sobre o assunto. E se existe algo neste sentido deve-se limitar a simples referências nos estudos etnográficos. Nos nossos trabalhos de investigação na zona da Lunda e junto do Museu do Dundu encontramos pela primeira vez, a designação de "*Mutenji*" nos relatórios do Museu do Dundu.

No relatório de 1943, essa designação é dada a Xá Kamanda , antigo chefe de uma sanzala (aldeia) cokwe e que foi indicado "Soba-guarda" no Museu do Dundu. Xá Kamanda tinha ao seu cargo a tarefa de receber os sobas, visitantes e artistas indígenas que visitavam o Museu e a Aldeia Museu e, era guardião do Museu. Segundo o relatório anual de 1943, do Museu do Dundu, o soba, ora indicado, favoreceu a manutenção do "clima" apropriado aos trabalhos do Museu e ao longo do tempo as populações baptizaram-no por *Mwata wa Mutenji* que significa o "Soba do Museu". Ele participou de uma forma activa na identificação de muitos dos objectos do Museu. Então qual é o significado de "*Mutenji*"

Segundo um dos nossos entrevistados em 1999, senhor Muacimbawu de 58 anos que trabalhou no Museu do Dundu desde

1954, e é hoje reformado, *Mu-tenji*, plural *Mi-tenji* é um sítio onde se guarda as máscaras que as comunidades utilizam nas cerimónias. As mulheres e os não iniciados não devem visitar o *Mutenji*. O *Mutenji* é uma casota construída no capim, nos arredores da aldeia e que está sob controlo do chefe da aldeia. Para o velho Kaliangu, com cerca de 90 anos de idade e um dos primeiros trabalhadores do Museu do Dundu desde 1936, e escultor da oficina do Museu explica-nos que *Mutenji* é o sítio onde se guarda as máscaras na tradição cokwe. Segundo Mwata Kaliangu, esse sítio não deve ser confundido com o sítio onde se conserva as relíquias da família ou do clã denominado pelo *Phazu*. M. Fontinha (1983: 254), identifica o *Phazu* como desenho que representa um labirinto. É um lugar reservado na floresta onde se praticava torturas, sacrifícios de animais e tinha lugar de ritos e prática de “feitçaria”. O Padre A. Barbosa no seu dicionário designa *Mutenji* por *Mu-teja*, plural *Mi-teja* e explica o seguinte: é o lugar ou casa reservada onde se confeccionam e guarda as vestimentas dos “dançarinos-mascarados” e onde eles se vestem. Esse lugar é vedado aos incircuncisados e às mulheres.

Para nós, pensamos ser uma mesma designação que se exprime em duas variantes da língua cokwe. Isto explica-se pelo Padre A. Barbosa ter realizado as suas investigações na zona de Moxiko, onde esteve durante muito tempo como Missionário e teria sido influenciado pela variante cokwe de Moxiko. Segundo o mesmo dicionário o *Phazu* significa esconderijo ou lugar secreto (como cavidade no tronco da árvore ou subterrânea onde o Nganga, “feiticeiro” guarda o seu wanga (feitiço). *Muteji* ou *Muteja*, é construído por traz da casa onde as mulheres, crianças e não circuncisados não tem acesso. Assim, a diferença entre o Museu e *Mutenji* situa-se no seguinte:

- No *Mutenji*, os objectos são funcionais e têm vida apesar de certos objectos terem uma vida limitada, que é o fim da cerimónia e a sua dessacralização, (certas máscaras são queimadas no fim da cerimónia). Em certos casos, a “vida” desses objectos continua pois as máscaras são enterradas com o dono no caso da morte. Neste caso, a limitação da vida do objecto é puramente física. Isto acontece no caso da máscara *Mwana Phwo*. Contudo, os mesmos objectos têm uma vida infinita na memória colectiva da comunidade. Sendo objectos

sagrados o acesso é limitado aos não iniciados. O que justifica o seu carácter sagrado e o povo identifica-se facilmente com esses objectos que aí se encontram.

- No Museu, o acesso é livre a toda população sem discriminação de sexo, idade. As relíquias dessacralizadas e outros objectos são considerados de colecções etnográficas cujo gestão depende dos profissionais e na maioria dos casos, vítima de um discurso mediatizado pelo conservador etnógrafo ou intelectual que recusa as vezes ou atribui o estatuto e o valor etnográfico a essas obras de arte ou outros objectos da cultura material. Os objectos expostos no museu são seleccionados para oferecer uma certa imagem de modos de vida do passado das comunidades se origem. Esses objectos são os suportes de um discurso preconcebido e estático exortando o passado de um povo como sublinha A. Gaugue (1997: 124). Dois aspectos que se devem tomar em conta relacionados com os objectos que estão no museu: Primeiro, os objectos dessacralizados perdem o seu valor e significado no contexto da sociedade na qual estão inseridos mesmo quando estão colocados no museu. Segundo, que povos continuar a se identificar com os objectos considerados dessacralizados e que consistiam definir a memória colectiva da sua existência e que implica a reafirmação de sua identidade cultural.

O que acabamos de explicar fundamenta a diferença entre o Museu e a instituição *Mutenji*. Isto pode ser resumido de seguinte maneira: enquanto o museu oferece um discurso etnográfico sobre um objecto sustentado na explicação do conservador, no *Mutenji* o objecto é signficante pois a comunidade identifica-se com o mesmo e com o seu meio de origem. Uma outra instituição que devemos explicar diferente de *Mutenji* é o *Phazu*. *Phazu* é o local onde se guarda as relíquias do chefe de aldeia, do clã ou da família. A casota situa-se fora da aldeia e a sua visita é reservada aos anciãos. Mário Fontinha identificou também o *Phazu* na sua obra acima citada por representação de labirinto que pode ser interpretado por esconderijo. De facto, a última parte dessa instituição corresponde à “casa de feitiço” tal como foi identificado no trabalho de D. Traoré sobre “I Histoire des Musées au Burkina Faso” referenciado pelo A.Gaugue (1997: 105). Quer no caso de *Mutenji* quer o do *Phazu* não se trata de um conceito do museu nas sociedades tradicionais, mas sim de

uma maneira os nativos enquadrarem o Museu no contexto da sociedade cokwe. Uma maneira de compreender uma instituição nova dentro da sociedade e que se “apropriou” do seu património cultural.

Em nosso entender, a apropriação dos bens das comunidades pelo Museu do Dundu só se justifica pelo facto das comunidades não serem associadas à essência do projecto da criação do Museu, apesar das mesmas comunidades terem colaboradas na autorização e na recolha, em certo caso, dos objectos que constituem as colecções do Museu. E como já nos referimos e reforçamos que, apesar das colecções constituírem por maioria um conjunto de objectos dessacralizados (máscaras, relíquias, amuletos e outros objectos fora de uso), os mesmos continuam a ter o seu valor na memória colectiva das populações e não deixa de ser bens das comunidades. É o fundamento da história e da cultura da comunidade. No Museu do Dundu, os responsáveis tentaram encenar a identificação do Museu à *Mutenji* para aproximar as populações da nova instituição imitando o ritual de *Mutenji*. Assim, foi colocado na entrada do Museu do Dundu uma cabaça designado por *Cizau* contendo ingredientes protectores para proteger as colecções do Museu contra todos efeitos maléficos.

Ao entrevistar um dos nossos informadores durante os nossos trabalhos de investigação, o mwata Kaliangu fez nos constar que o Cizawu é uma cabaça que tinha sido colocado na porta principal da entrada do Museu cujo ingredientes tinham por efeito neutralizar a força do “feiticeiro” que tentasse destruir por meio maléfico as peças do Museu. É comum na zona cokwe as populações acreditar nas forças maléficas que podem destruir o Museu tais como o “Kuba”, feitiço que ataca por força de trovoadas. Essas encenações de ritos locais junto do Museu do Dundu agravou o fosso criado entre as comunidades a instituição cultural ora criada.

Apesar do carácter científica que o Museu do Dundu vem adquirindo no processo do seu desenvolvimento que, substancialmente, não mudou nada em termos da concepção socio-cultural do Museu para as populações da zona cokwe, até nos anos 70, o Museu continuava a ser considerado o “bastião tribal”. Fora da sua produção científica o Museu do Dundu foi exactamente aquilo que José Osório de Oliveira negou na sua obra, *Uma acção cultural em África* (1954)¹⁴, uma mera reposição de elementos etnográficas para

¹⁴ OLIVEIRA, J. O de., 1954, *Uma acção cultural em África*, Lisboa, p. 40

uso dos privilegiados, e não um agente activo do desenvolvimento cultural em benefício do povo da Lunda e de um modo geral do povo angolano.

A Diamang não se afastou muito dos objectivos que nortearam a governação de Norton de Matos na criação dos museus em Angola. A finalidade sócio-cultural do Museu do Dundu só se justificou ao estudo do “Outro” e do seu património cultural para mostrar ao Mundo a curiosa produção artística e cultural desse povo. Alias, a zona Cokwe e o seu povo é mais conhecido pelo seu talento artístico que pelo seus estudos sobre as instituições políticas, sociais, económicas, culturais e religiosas. Essas instituições só podem ser entendidas se houver estudos sistemáticos das colecções existentes no Museu do Dundu.

O Comandante Ernesto Vilhena administrador-Delegado da Diamang na apresentação em 1946, da primeira das publicações culturais da empresa manteve fiel aos dois princípios que nortearam as suas actividades, citamos: “o de que a empresa exploradora dos recursos naturais de um território tem, como primeira obrigação, fazê-lo aproveitar largamente, a ele e à comunidade nela constituída, da riqueza ou prosperidade que porventura tenha conseguido; e ainda que as suas realizações de ordem material, por mais importantes e perfeitas que sejam, não atingirão toda a sua utilidade, significação e projecção exterior sem a criação em torno delas de um ambiente espiritual...”¹⁵ Esse ambiente espiritual criado pela Diamang beneficiou mais a projecção da imagem da empresa no exterior do que as populações nativas.

Do que atras nos referimos, as exposições realizadas fora de Angola, França, Espanha, Portugal e Brasil de 1958 aos anos 1962, permitiram a Diamang de uma certa maneira atingir os seus objectivos utilizando entre outros domínios da cultura para criar um marketing e ambiente favorável para as suas actividades, prejudicando assim, o desenvolvimento sócio-cultural da área. A divulgação feita na altura pela Diamang é bem enquadrada na acção cultural orientada no espírito do surgimento das instituições museais tais como foram concebidas na Governação de Norton de Matos em Angola. Na altura, Norton de Matos considerava ser difícil compreender as populações indígenas de Angola que ele designa por “semi-

¹⁵ In OLIVEIRA, J.O de., op. cit., p. 42.

civilizadas”, por penetração pacífica ou através da “política indígena”, sem o prévio estudo etnográfico ¹⁶.

Se os Serviços Culturais da Companhia de Diamang conseguiram o que foi o principal “*desideratum*” da instalação do Museu do Dundu ao fazer dele a “Mansão tribal” dos povos da Lunda, pensamos ser correcto a afirmação de Gilberto Freyre quando disse: que as empresas do tipo da Diamang “tem talvez tendência para reduzir as culturas indígenas a puro material do Museu” ¹⁷. Esse objectivo fundamentou-se na criação e engrandecimento do Museu do Dundu. Podemos constatar essa tendência quando o Comandante Ernesto Vilhena afirma que “ não somos nós que as reduzimos (as esculturas), elas é que fatalmente tendem a desaparecer e nós, Companhia, constatando esse fenómeno, fazemos o possível para o atenuar e para conservar essas culturas em via de desaparecimento”. Tudo leva a crer que hoje a cultura da área cokwe se restringe mais à dimensão estética das colecções do Museu.

Essa maneira de “conservar” a cultura cokwe, levou as populações das zonas da Concessão de Diamantes a submeter-se a uma cultura estagnada que podemos designar pela “Cultura do Museu”. Significa dizer que o Museu do Dundu, ao longo do tempo, foi se transformando num padrão onde o povo vai buscar os elementos de referência da sua cultura. Como por exemplo, o fenómeno é comum as populações recorrerem ao Museu com intuito de solicitar alguns produtos ou equipamentos raros, para o tratamento tradicionais. É o caso de fibras de ráfia para o tratamento de mulher estéril. Para as populações do Dundu e dos arredores, é mais fácil recorrer ao Museu para conseguirem material tradicional de forma a que as suas necessidades sobrevivam. Não é possível o Museu satisfazer as suas necessidades por Museu estar fundamentado pelas normas da ética e da gestão como instituição que garante a preservação do Património Cultural do povo.

¹⁶ Preâmbulo da portaria nº 215, que ordena as autoridades administrativas da Província de Angola de responder à um questionário. Boletim oficial de Angola, nº 8, 1912. 24. 02.

¹⁷ OLIVEIRA, J. O de., 1956. “Novas considerações sobre o Museu do Dundu”, *Revista 4 Ventos* (Braga), separatas, p. 11

4. CONCLUSÃO

Importa sistematizar o estudo das colecções etnográficas nos museus de uma maneira geral e sobretudo no Museu do Dundo para as tirar da estagnação nas quais se encontram a fim de as tornar mais dinâmicas e servir para a melhor compreensão das instituições das suas sociedades de origem como contribuição a ciência antropológica. Desse facto, há que desconstruir os objectos que foram recolhidos e estudados num contextos digamos, hoje não nos permite fazer uma leitura real das instituições cokwe. Essas colecções, pouco nos legam do passado que deve ajudar a estudar o presente. Assim, não se pode estudar as colecções etnográficas nos museus sem as conhecer no seu contexto histórico. A carência de trabalhos antropológicos nesta zona de implantação do Museu é evidente. Há mais trabalhos realizados no domínio de Arte que no próprio domínio de antropologia. Os trabalhos de M-L Bastin (1978, 1982,); Mesquitela Lima (1971) e Manuel L. Rodrigues de Areia (1985, 1992) demonstram o início de um esforço da geração dos anos 70, no estudo das instituições cokwe a partir das colecções dos museus. Contudo, a problemática epistemológica de antropologia sobre a desconstrução do "Outro" vai fundamentando o estudo das colecções nos museus tendo em conta a dimensão histórica da sua constituição. A compreensão por exemplo de uma escultura designada por "héros civilisateur" (o caçador luba Ilunga), "deus da ciência e da arte" o busto que, provavelmente reproduz (a máscara ritual yaka), o Kuku designado por "pensador" justificam o campo privilegiado da compreensão do seu contexto da recolha e o estudo antropológico da compreensão do real contexto sociocultural das colecções nos museus. Esta ultima escultura constitui o estudo de caso da nossa tese cuja abordagem multidisciplinar nas disciplinas de História de Arte (estudo morfológico), Antropologia (estudo da estrutura de parentesco e o fundamento religioso), e Linguística (a análise morfológico) contribuíram na análise da escultura até aí considerado "Pensador". A análise sociocultural da escultura e das instituições estudadas fundamenta a designação de "Kuku", "Antepassado", da escultura. Pensamos ser pertinente esta abordagem no estudo das colecções nos museus quer de Angola bem como as colecções angolanas nos museus de Europa questionando o Outro para uma melhor apreensão da realidade sociocultural da sociedade de origem.

Bibliografia

- AFFERGAN, F. (1987), *Exotisme et Alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, Puf
- AUGÉ, M. (1997), "Le Nouvel espace-temps dans l'anthropologie." *Dire les Autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, J. Hainard et R. Kaehr, éd. Payot, pp. 9-12
- BARBOSA, A. (1989), *Dicionário Quioco-Português*, Coimbra, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra
- BASTIN, M-L. (1978), *Statuette du héros civilisateur "tshibinda Ilunga"*, Arnouville, Arts d'Afrique noire
- BOLETIM OFFICIAL DA PROVINCIA DE ANGOLA, nº 8, Decreto nº 215, de 24. 2. 1912
- BOLETIM OFFICIAL DA PROVINCIA DE ANGOLA, nº 16, Decreto nº 372, de 19. 4. 1913
- CHIVA, I. (1997), "l'Objet d'exposition: témoigner pour les uns, signifier pour les autres", *Dire Les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Publié sous la direction de J. Hainard et R. Kaehr., Lausanne, Éd. Payot, pp.359-361
- CLIFFORD, G. (1986), *Savoir local. Savoir global, les lieux du Savoir*, Paris, Puf
- COMPANHIA DE DIAMANTES DE ANGOLA (1963), *Breve Noticia sobre a sua Actividade em Angola*, Lisboa, Tip. Silva, Lda.
- DIAMANG, Serviços Culturais (1963), *Breve noticia sobre o Museu do Dundo*, Lisboa, Companhia de Diamantes de Angola, 4º ed.
- DINIZ, J.O.F (1918), *Populações indígenas de Angola*, Coimbra, Imprensa de Universidade
- FONTINHA, M. (1983), *Desenhos na Areia dos Quiocos do Nordeste de Angola*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical
- GAUGUE, A. (1997), *Les États africains et leurs Musées. la mise en scène de la nation*, Paris, Éd. l'Harmanttan
- GONÇALVES, A.C. (1997), *Questões de Antropologia Social e Cultural*, Porto, Ed. Afrontamento
- GOUVEIA, H. C. (1983), *As colecções etnológicas de origem ultramarina no contexto de uma política do Património Cultural*, Museu e Laboratório da Universidade de Coimbra, Coimbra
- (1985), "Colecções africanas do Museu e Laboratório da Universidade de Coimbra", *Bibliotecas, Arquivos e Museus*, vol I, tomo II, pp. 484-520
- HANDLER, R. (1992), "On the Valuing of Museum Objects", *Museum Anthropology*, vol. 16, nº 1, February, pp. 21-28

- HENRIQUES, I.C. (1997), *Percurso da Modernidade em Angola. Dinâmicas comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical
- IZARD, M. (1991), "Méthode Ethnographique", *Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' Anthropologie*, P. Bonte et M. Izard eds., Paris, Presse Universitaire de France, pp. 470-474
- JAMIN, J. (1985), " Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?" J. Hainard et R. Kaehr (éds), *Temps perdu. Temps retrouvé. Voir les choses du passé au présent*, Neuchâtel, Musée d' ethnographique, pp. 51-74
- KILANI, M. (1992), *Introduction à l' anthropologie*, Lausanne, éd. Payot
- (1998), " Le Musée d' ethnographie comme lieu d' une renégociation constante de l' identité national"? *Tsantsan, Revue de la Société Suisse d' ethnologie*, 3, 1998, pp. 100-102
- LENCLUD, G. (1991), " Méthode ethnographique. Le document ethnographique", *Dictionnaire de l' Ethnologie et de l' anthropologie*, P. Bonte et M. Izard. Éds, Paris, PUF, P. 470-475
- LIMA MESQUITELA. (1971), *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et culture Tshokwe*, Luanda, IICA
- MARTINET, C. (1987), " L' objet ethnographique est un objet historique", *Museologie et Ethnologie, Notes et documents des Musées de France*, Paris, Éd. Réunion des musées nationaux
- MUSEU ANTROPOLÓGICO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (1995), *Estudo do Património Cultural da Ex-Companhia de Diamantes de Angola*, Coimbra, Centro de Estudos Africanos
- MUSEU DO DUNDU, Relatórios anuais (1942-1975), Arquivos do Museu do Dundo, Lunda, Angola
- OLIVEIRA, E. V. (1971), *Apontamentos sobre a Museologia. Museus Etnográficos*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural
- OLIVEIRA, J.O de. (1952), *Contribuição portuguesa para o conhecimento da alma Negra*, Lisboa
- (1954), *Uma acção cultural em África*, Lisboa
- (1956a.), *Novas considerações sobre o Museu do Dundo*, Braga
- PEREIRA, A.G. (1935), *A Ocupação científica do Ultramar Português*, S/ed.
- PINA-CABRAL, J. de.(1991), "Portugal. L'anthropologie portugaise", *Dictionnaire de l' ethnologie et de l' anthropologie*, P. Bonte et M. Izard eds., Paris, Puf, pp. 592-594
- SEGALEN, V. (1978), *Essai sur l' exotisme*, Montpellier, Fata Margana
- STOCKING, G. W. (1986), *Objects and Others. Essays on Museums and material Culture*, Chicago, The University of Chicago Press

- SUSAN, M. P. (1994), *Interpreting Objects and Collections*, London, Ed. Routledge
- REDINHA, J. (1955), "Campanha Etnográfica ao Tchiboco (Alto-Tchicapa) II, Anotações e documentação gráfica", Lisboa, *Publicações Culturais*, 19, Companhia de Diamantes de Angola
- RIBEIRO, O., "Problemas de Investigação Científica Colonial", *Junta de Investigações Coloniais*, Colóquio de 30. 12. 1949, Ministério das Coloniais
- RODRIGUES DE AREIA, M.L. (1985), *Les Symboles Divinatoires: analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola*, Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra
- THOMAS, N., (1997), "Epistémologies Anthropologiques", *Anthropologie-Problématiques et Perspectives: Franchir les anciennes frontières. Revue Internationale des Sciences Sociales*, 153, Septembre, Unesco/ èrès, pp. 369-380
- TROCHET, J-R. (1987), "Éléments de Méthodologie pour une étude des collections ethnographiques se rapportant à l'ancienne agriculture", *Muséologie et Ethnologie*. Paris, Ed. Réunion des Musées nationaux de France. pp. 154-165
- VITART-FARDOULIS, A. (1986), "l'objet interrogé ou comment faire parler une collection ethnographique. Gradhiva, *Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* du Departement d'Archives de l'ethnologie du Musée de l'Homme, Paris, Automne

