

Identities angolanas: um exercício de reflexão acerca do tema.

Paula Faccini de Bastos Cruzⁱ

Para analisar os elementos que permitiram e estão permitindo a construção de identidades em Angola através do estudo do cinema produzido neste país, é imprescindível nos valermos de certos conceitos. Nesta comunicação fazemos um exercício de reflexão acerca de alguns deles, quais sejam identidade/alteridade, cultura, sociedade, etnicidade e nacionalismo.

Em Angola as transformações sociais e variações culturais se deram dentro do próprio território nacional, em função da sobreposição forçada de uma estrutura de Estado ocidental às sociedades nativas, com todas as consequências que tal violência acarreta – guerra colonial, guerra civil, unificação linguística em língua estrangeira, migrações, demarcação territorial artificial, etc. Podemos perceber que alguns traços, ainda presentes na constituição das identidades angolanas, são vestígios da época dos primeiros contatos com o ocidente, da forma como estes se deram, do entendimento que os europeus tiveram das populações que encontraram, e das imposições estabelecidas no processo de dominação colonial. Outros tiveram suas origens nas lutas de libertação; alguns mais adiante no tempo, após a guerra civil. Dizemos identidades angolanas, assim, no plural, porque acreditamos que não exista ainda uma homogeneidade, uma unidade que responda por isto.

Para compreendermos o impacto dos primeiros contatos entre europeus e africanos, nos valeremos dos estudos de Todorov sobre a conquista da América pelos espanhóis, mais exatamente, como os espanhóis perceberam os índios. A partir de uma análise comparada entre ambos os processos de dominação, encontramos importantes semelhanças. (TODOROV, 2003). Este autor parte do princípio de que o eu é um outro, e cada outro é um eu também. O que os diferencia é o ponto de vista no qual somente eu estou aqui, e os outros estão lá. Eles podem formar um grupo social, do qual não faço parte, mas que é parte de

ⁱ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), bolsista Capes, coordenadora do projeto África: Cinema e História; coordenadora do AfroCine, cineclube vinculado ao Laboratório de Estudos Africanos (LeÁfrica). Agradeço aos membros do LeÁfrica pelas críticas e sugestões, especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Silvio de Almeida Carvalho Filho e a Profa. Mestra Priscila Henriques Lima.

minha sociedade. Ou podem ser tão desconhecidos que não os compreendo e quase não os identifico como sujeitos.

Ao identificar no evento a conquista do último espaço no entendimento do mundo como um todo, Todorov atribui a ele o início do processo de globalização. A partir deste momento o ser humano passou a se entender como parte de um todo, e não mais como um sujeito isolado. Está implícita aqui a concepção de mundo do europeu, posto que os povos nativos e colonizados dos dois continentes, tanto da América quanto da África, não tinham esta percepção das coisas.

O autor aponta o Cristianismo como uma das principais forças motrizes de Colombo em sua empreitada, sendo o ouro apenas o meio pelo qual ele acreditou viabilizar seu projeto. Nós entendemos que a Península Ibérica era toda ela igualmente cristã, voltada para os mesmos ideais cruzados expansionistas. Também Portugal, em seu discurso colonizador, justificou durante longos séculos sua dominação fazendo uso do mesmo discurso. Mais tarde, no período neocolonialista a justificativa da dominação passou a priorizar o mito da superioridade da “raça branca”, ao invés da cristianização, mas os interesses reais continuavam os mesmos: busca de matéria-prima e mão de obra baratos, e mercado consumidor.

Ao analisar a obra de Cortez, o autor afirma que este compreende relativamente bem a sociedade asteca, e é justamente esta compreensão que possibilitou a destruição devastadora desta civilização. Cortez faz várias comparações entre sua cultura e a que encontrou no México, buscando com isso decifrar o desconhecido e atribuir-lhe um valor. Da mesma forma agiram os portugueses, com relação aos africanos, construindo a identificação dos nativos através de uma escala de valores que partia da comparação consigo mesmo. Podemos constatar este fato, por exemplo, analisando as fotos e pequenos documentários produzidos à época, onde os negros aparecem como que catalogados, e em ocupações, muitas vezes montadas, onde se busca comprovar esta inferioridade (*cf.* MATOS, 2006).

Os índios eram entendidos como objetos, coletados como que “para completar uma espécie de coleção naturalista” (TODOROV, 2003: 187). Quando analisamos a filmografia produzida por Portugal sobre suas colônias africanas, podemos constatar que a atitude dos portugueses foi exatamente a mesma.

A subordinação de todos os valores à riqueza é apontada neste texto como um marco da entrada nos tempos modernos, na Europa Ocidental. Valores antigos, como títulos de nobreza e honra, conquistados apenas através das guerras ou por herança, podiam agora ser comprados. “Esta homogeneização dos valores pelo dinheiro é um fato novo, e anuncia a mentalidade moderna, igualitarista e economicista” (TODOROV, 2003: 206). Podemos pensar que, da mesma forma, o impacto da entrada desta mentalidade moderna nas comunidades africanas foi desnordeante, desestruturante e avassaladora. Sociedades que possuíam outras concepções de mundo, outras escalas de valores se viram obrigadas a inserir-se num contexto global que lhes era incompreensível.

O cristianismo é paradoxal, uma vez que considera todos os homens iguais perante Deus, mas escraviza em nome da religião. Não-cristãos, os índios são inferiores, podendo escolher entre se submeter espontaneamente ou à força aos espanhóis. A superioridade está no próprio discurso, no sujeito que o enuncia. Entendendo os índios como bárbaros e incivilizados, os espanhóis elaboraram um juízo de valor baseado em sua própria definição e compreensão dos termos, e por esta razão atribuíram a si próprios o “direito de tutela”. Da mesma forma agiram os portugueses com os indígenas africanos (*cf* MATEUS, 1999). Avançando no tempo, a dominação era justificada pela superioridade das raças europeias.

Outro ponto de semelhança entre a colonização espanhola na Meso-América e a colonização portuguesa em África é a falta de capacidade de perceber as diferenças entre as várias populações de cada um dos novos continentes, padronizando-as como se fossem uma só, não sendo feita “nunca uma configuração cultural ou social que possa ajudar a compreender as diferenças” (TODOROV, 2003: 239). O colonizador enxerga o mundo a partir de sua mentalidade, de sua concepção de mundo já pré-concebida, incapaz de estabelecer alteridade. Ele encaixa o que vê, o novo, naquilo que é conhecido, vendo naquilo que há o que existe pronto em sua mente.

Pensando ao extremo, podemos dizer que cada sujeito é possuidor de uma identidade única, mas que esta tem elementos comuns a grupos culturais distintos, aos diferentes grupos que ele frequenta e igualmente pertence. Vamos analisar melhor esta questão. Primeiramente citaremos Denys Cuche, quando este propõe uma diferença clara entre cultura e identidade – a cultura independe da consciência de identidade, estando ligada a processos inconscientes; já a identidade, ao contrário, estaria vinculada ao consciente e poderia, inclusive, manipular e

modificar determinada cultura. Entrar um pouco no campo da psicologia social é importante por esta pensar a identidade como o meio pelo qual o psicológico e o social de um indivíduo se articulam. Assim, a identidade social se define como um conjunto de vínculos que o indivíduo estabelece com o sistema social. A identidade social coletiva é o que define socialmente todo um grupo. (cf. CUCHE: 1999)

Cuche critica a linha de pensamento que entende a cultura como uma “segunda natureza”, onde a identidade cultural está inexoravelmente vinculada ao grupo original, às suas “raízes”, fundamentando aquilo que o indivíduo tem de autêntico. Nesta perspectiva,

(...) a identidade é uma essência impossibilitada de evoluir e sobre a qual o indivíduo ou o grupo não tem nenhuma influência. Em última instância, a problemática da origem aplicada à identidade cultural pode levar a uma racialização dos indivíduos e dos grupos, pois para algumas teses radicais, a identidade está praticamente inscrita no patrimônio genético”, sendo que “os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais os caracteres fenotípicos e as qualidades psicológicas (...) dependem da ‘mentalidade’, do ‘gênio’ próprio do povo ao qual ele pertence. (CUCHE, 1999: 179)

Este pensamento parte de critérios ‘objetivos’, como a origem comum, a cultura, a língua, a religião, a territorialidade, etc. Contra esta visão também se posiciona Barth, quando afirma que a cultura não é formada por tradições fixas transmitidas do passado, pois os elementos que a constituem estão sendo o tempo todo gerados; ela é um fluxo, um movimento, “não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado” (BARTH, 1999: 17). Foi através de critérios orientados por esta concepção que os portugueses invadiram suas possessões africanas, subjugando os povos que lá habitavam, e impondo a estes um entendimento de si mesmos desvalorizante, e que justificava a dominação.

Barth também não entende a identidade como algo que se recebe de forma pronta e definitiva. Deste modo, a chamada ‘identidade etnocultural’, descrita no parágrafo anterior, não passaria de uma criação imaginária, baseada num sentimento de pertença a uma suposta coletividade. Assim, o que deveria ser analisada, então, seria a ideia que o sujeito constrói de sua realidade social. É uma visão reducionista, uma vez que a identidade passaria a ser uma questão de escolha, elaborada a partir da imaginação.

As identidades são percebidas construindo-se dentro dos próprios contextos sociais em que se inserem; são manifestações que se estabelecem na relação entre os grupos sociais. Desta forma, o que define a identidade não são as diferenças que o observador externo percebe, mas aquelas que são utilizadas pelos grupos para fazer sua distinção dos outros. Ela estaria em constante movimento, sempre se reconstruindo, não sendo fixa.

Não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade estão ligadas e estão em uma relação dialética. A identificação acompanha a diferenciação. (CUCHE, 1999: 183)

Ela é o resultado da negociação entre a auto-identidade e a exo-identidade. Numa relação onde há um grupo dominante, a exo-identidade torna-se negativa, podendo gerar toda sorte de preconceitos e desvalorizações. A definição dos grupos minoritários, a identificação de seus traços, dá-se a partir de características externas, exo-identidades, diferenças que são impostas a partir da comparação com o grupo dominante, que afirma como sua a única identidade legítima. A diferenciação é, aqui, negativa, pois tem apenas a intenção de justificar a dominação, e não de valorizar a diversidade. Se o grupo introjeta estes valores, pode haver inclusive a desvalorização e a rejeição de si mesmos.

As etnias se formam a partir da relação com o outro, da alteridade, resultado da “organização social de diferenças culturais” – é o contraste entre o “eu” e o “outro” que as define. A cultura é a base onde se formam os grupos étnicos, sendo que não se formam em função de uma cultura comum, e sim de diferenças culturais (cf. BARTH, 2005). A questão étnica na construção da angolanidade é, de longe, a mais problemática. Somatório de diversos grupos sociais, a população de Angola, no recorte temporal proposto por nós, está longe de possuir uma única identidade comum. Porém sua capital, Luanda, por razões históricas tornou-se um ponto de convergência de todas as culturas, inclusive as de herança estrangeira (cf HODGES, 2002). Um grande caldeirão cultural, a cidade cria e recria identidades, que começam a se propagar para as outras regiões.

Outra questão que envolve esta formação está ligada ao controle e a regulamentação, induzida pelos Estados modernos, de uma identidade nacional, tendendo a homogeneizá-la. Esta mono-identificação, além de excluir as diferenças sociais, faz surgir uma identidade

coletiva apresentada no singular – Os Angolanos – reduzindo “um conjunto coletivo a uma personalidade cultural única, apresentada geralmente de forma depreciativa” (CUCHE, 1999: 189). As sociedades tradicionais eram mais flexíveis em suas diferenciações, sendo o sujeito entendido como um processo, passível, portanto, de fusões e cisões étnicas não necessariamente conflitantes. A centralização e a burocratização do poder, percebidas em diversos Estados atuais, provocou um aumento das reivindicações identitárias: minorias que estariam tentando definir-se partindo de seus próprios critérios, e não por aqueles concedidos pelos grupos dominantes. O nacionalismo em Angola surgiu da reação à dominação colonial, um elemento de união de diferentes etnias frente ao inimigo comum, como veremos adiante. No entanto, se por um lado isto ocorreu, por outro provocou uma exacerbação das diferenças étnicas, que se agravaram durante a disputa de poder no período da guerra civil.

Se nem a identidade individual, nem a coletiva, estão fechadas em si mesmas, como compreender o auto-entendimento de uma identidade, sem compreender as relações e entendimentos dos demais grupos que compõem determinada sociedade?

Esta incapacidade de se pensar “o misto cultural” tem sua origem também na ideologia do Estado nacional. Cada indivíduo tem, na verdade, diversas vinculações sociais – religião, profissão, sexo, etc., e constrói sua própria identidade fazendo uma síntese destes vínculos. Ela seria desta forma, sincrética.

O pensamento de Cuche coincide com o de Barth, quando este último afirma ser a cultura vinculada ao aprendizado, à experiência, onde ela é continuamente produzida e reproduzida. As ideias são compartilhadas em âmbitos diferentes (local, regional, global), de tal forma que cada indivíduo é exclusivo em sua cultura: “Compartilho algumas ideias com pessoas dispersas por todo o mundo, outras com meu vizinho mais próximo; e nenhuma outra pessoa no mundo possui um conjunto de ideias e conceitos – cultura – idêntico ao meu” (BARTH, 2005: 16-17). Dentro deste liame existem continuidades e rupturas, e também algumas ideias padronizadas que são compartilhadas por grandes grupos. As culturas locais se formam então através de uma variação contínua, onde os elementos que as compõem ultrapassam seus limites possibilitando diferentes formas de difusão, criando variações. As experiências semelhantes (reflexões, instruções e interações) induzem à formação de ideias comuns.

Um dos elementos reclamados na reafirmação da identidade é o passado comum, mas ao rememorar este passado constrói-se uma narrativa histórica, que pode estar na verdade formulando uma nova identidade. “Assim, essa redescoberta do passado é parte do processo de *construção da identidade* que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizada por conflito, contestação e uma possível crise” (WOODWARD, 2009: 12). No caso angolano, a busca deste passado comum, muitas vezes estratégia do Estado, é extremamente complicada, quando não impossível, devido à variedade étnica de seu povo. Muitas vezes a solução foi recorrer ao pan-africanismo, que considera o histórico colonial e a opressão vivida pelo mito da superioridade branca o amálgama comum, possibilitador deste processo.

Fazendo uma análise comparada entre o caso dos paquistaneses na Noruega, estudado por Barthⁱⁱ (BARTH, 2005: 20), e as mudanças sofridas pelas populações originais da região de Angola, podemos apontar significativas semelhanças. Existem ainda distintos grupos étnicos, que no passado chegavam a entrar em conflito, por vezes. Com a dominação colonial, os nativos precisaram aprender a língua portuguesa, principal acesso a nova cultura, necessária para seu reconhecimento como sujeitos capazes de se inserir na nova sociedade, como, por exemplo, arrumando um emprego. Tudo isto acarretou transformações e mudanças em sua cultura original. A ideia que tinham de si mesmos modificou-se em função da ideia que o outro fazia de si, e as diferenças étnicas se tornaram pequenas, num primeiro momento, perto da percepção de serem nativos, negros, estrangeiros em sua própria terra. O sujeito não estava mais dividido entre duas culturas, a portuguesa e a de seu grupo étnico; é a cultura dele mesmo que se modificara. Os povos africanos subjugados se viram obrigados a se reconhecer numa concepção de identidade ocidental, diversa da deles, nem sempre compreensível e que os colocava em posição de inferioridade. Analisaremos esta diferença atentamente, um pouco mais adiante.

A religião também funciona como traço de identificação, pertencente à identidade africana. Esta sofre a padronização da sociedade colonial, que não percebe as diferenças e os entende como africanos, indiscriminadamente, estereotipando-os. No entanto a identidade,

ⁱⁱ Em seu livro o autor faz um estudo do processo vivido pelos migrantes paquistaneses para a Noruega, enfatizando seu processo de adaptação na nova sociedade. BARTH, f. Etnicidade e o conceito de cultura. *In: Antropolítica*. Rio de Janeiro: UFF, 2005. No. 19, pp.15-31

desta forma, se baseia não na igualdade, mas na diferença – ser diferente da portuguesa. Esta é a falácia a partir da qual se construiu o mito da etnicidade:

(...) se 'nós' da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação a 'eles' dominantes – em termos de situação de vida, preocupações e atitudes – devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura (BARTH, 2005: 22).

A cultura está sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle destas variações, como o silenciamento e o apagamento das experiências. Podemos citar como exemplo o esforço do grupo em tentar minimizar o contato com o exterior, não falar acerca de determinadas experiências, ou forçando seus membros a apagar da memória certa experiência, vivida como positiva, mas tida como negativa dentro da tradição. Os processos culturais (experiência, aprendizado e interação) são, portanto, limitados pelos processos sociais (controle, silenciamento e apagamento). Estas limitações causadas pelos processos sociais tendem a criar uma isomorfia entre o social e o cultural, que ainda vive o agravante de ser pressionado pelo mito da homogeneidade e pelo estereótipo. A diversidade cultural existe até entre os membros de uma mesma família, mas o mito da homogeneidade cultural constrói o grupo étnico e seu pertencimento, sendo a língua seu principal elemento constitutivo.

Para pensarmos em outras consequências da dominação portuguesa em Angola, no que diz respeito à construção de identidades, podemos também nos valer do estudo de Norbert Elias, feito sobre uma comunidade de periferia urbana fictícia, visando analisar a relação entre o grupo estabelecido, mais antigo, e o grupo mais novo, os outsiders (ELIAS, 1994). Este estudo se torna interessante, principalmente porque a guerra civil acarretou uma descontinuidade entre as grandes cidades e o campo, em todos os sentidos: econômico, político e cultural. E de uma forma tão radical, ousamos afirmar, que findaram por constituir grupos identitários diversos e isolados. Entendemos que a maneira como se deu a chegada dos portugueses à região, a forma como estes se impuseram e colonizaram os povos que lá habitavam, levou os nativos a se sentirem estrangeiros - outsiders em sua própria terra. Principalmente em Luanda, a presença dos portugueses foi centralizadora. De alguma forma, todos os que chegavam eram outsiders, mesmo sendo parentes ou agregados, posto que a

forma de vida que se impunha – entenda-se a cultura – era exclusiva daquele lugar, não sendo oriunda de nenhum grupo específico. Aqueles que a algum tempo já lá estavam haviam aprendido determinados códigos de conduta que deixavam mais do que claro quem era o grupo dominante – os estabelecidos. No período colonial este grupo era formado pelos colonos portugueses. Após a independência, uma elite local ocupou este vazio.

Os estabelecidos se auto-representam como humanamente superiores, justificando desta forma seu domínio sobre os demais. Veem-se como pessoas melhores, possuidoras de virtudes e qualidades exclusivas de seu grupo. E os recém-chegados, por não compreenderem o que lhes falta, ou por não se sentirem capazes de mudar o jogo de poder, acabavam por aceitar, resignados, este lugar de inferioridade.

Em Luanda cremos que a determinante tornou-se o lugar de residência, geograficamente demarcado – centro, periferia, musseques. E este aspecto terminou por identificar e dar coesão aos grupos. Esta coesão grupal é determinante na relação de forças entre os membros da sociedade, e se estabelece com o tempo, através das gerações de famílias que se conhecem e vão interagindo. Os novos tornam-se estranhos, mesmo os parentes, inclusive para si mesmos. Estigmas e preconceitos foram criados, e existem somente pela interdependência entre os grupos.

Mas os sintomas desta inferioridade são normalmente gerados pela própria condição imposta ao grupo, por ser outsider. “Sob alguns aspectos, eles são iguais no mundo inteiro. A pobreza – o baixo padrão de vida – é um deles” (ELIAS, 1994: 28). A inferioridade de poder é sentida como inferioridade humana. Outra característica relacionada a eles é a falta de asseio, e por conta de suas condições precárias, isto é muitas vezes verdade.

“Dê-se a um grupo uma reputação ruim e é provável que ele corresponda a esta expectativa” (ELIAS, 1994: 30), podendo mesmo tornar o grupo apático ou agressivo. Na prática, a imensa diferença de recursos entre os grupos faz com que os outsiders tenham déficits intelectuais e afetivos, que, no entanto, são atribuídos às diferenças étnicas ou raciais. Estas diferenças servem apenas para tornar mais fácil o reconhecimento dos membros do grupo. Acreditamos que sob este aspecto toda a África subsaariana sofre as consequências de, como continente colonizado, ter sido um dia outsider: os europeus, ao saírem, deixaram a África à deriva. Cremos ser este um assunto que permeia quase todos os estudos africanistas

atuais, e apesar de relevante, não é o cerne da nossa questão. Não nos desviemos, pois, de nosso objeto.

A principal privação sofrida pelo grupo outsider não seria a privação das necessidades básicas. Elias sugere nomeações: “valor”, “sentido”, “amor-próprio” e “auto-respeito”.

Os traços identificadores dos grupos estigmatizados, como a cor da pele, tornam-se materialidades, que na imaginação dos estabelecidos foram-lhes atribuídos pela natureza ou pelos deuses, para marcar sua inferioridade.

Este equilíbrio de poder entre os grupos, porém, não é estático. Grupos estabelecidos podem se tornar outsiders ou desaparecer, como no caso dos colonos portugueses, após a libertação de Angola, assim como outsiders podem deslocar-se para uma nova posição estabelecida, como ocorreu com as elites urbanas angolanas, na mesma época.

Esta fantasia criada pelos estabelecidos possui função vital nas relações humanas de poder. O sonho da missão civilizadora portuguesa em África acarretou um movimento de contra-estigmatização dos antigos outsiders, hoje em busca de sua negritude e de seu próprio sonho.

Mas em que aspecto o nacionalismo angolano funcionou como elemento de formação da identidade angolana, sendo um dos elementos constituintes da capacidade de resistência desta? Apesar do período cronológico abrangido pelo trabalho de Gonçalves ser bem anterior ao nosso – 1885 a 1930 – podemos identificar nele muitos elementos ainda presentes e constituintes das identidades culturais angolanas, esclarecendo-as algumas vezes. Neste período o autor identifica o aparecimento de formas de resistência à colonização que ele chama de proto-nacionalismos. A partir daí ele analisa a forma como as identidades culturais vão se vinculando ao nascente nacionalismo (GONÇALVES, 1999).

Atualmente as ciências sociais substituem a noção de identificação cultural pela de identidade. Identificação cultural teria um sentido etnográfico hierarquizante, valorizando e entendendo como civilização a cultura dominante. O autor propõe uma noção de cultura como geradora de identidade no espaço social. Para compreender as identidades culturais que se formaram em Angola é importante analisar em que espaços estas surgiram, quais os processos que levaram a esta identificação dos membros de um determinado grupo, quais estratégias foram usadas e com que objetivo.

Neste sentido, é importante analisar o despertar das identidades culturais que esteve na origem da eclosão de resistências ativas e da emergência do proto-nacionalismo angolano e os efeitos perversos de uma concepção ocidental de identidades (GONÇALVES, 1999: 48).

De certa forma, as identidades culturais atuais se formaram em função da resultante entre o sistema econômico e a introdução da tecnologia ocidental, de um lado, e a criatividade e cultura angolanas, do outro.

Assim como Cuche e Barth, Gonçalves também defende que as identidades culturais são móveis, se modificam em função do espaço e do tempo, em função da história. E a união em torno da ideia de nação exigiu a reconfiguração da estrutura social original.

O conceito de nação está intimamente associado à apropriação e estruturação de um espaço nacional em conjunção com o conceito de desenvolvimento. Utiliza-se, geralmente, com graves prejuízos, em íntima conexão com a edificação de Estados-nação, conquanto nada autorize que um nacionalismo seja obrigado a vazar-se sempre na construção do Estado. Preferimos entender, por isso, nacionalismo como um movimento social e cultural que encontra na reivindicação nacional, dos símbolos à própria exigência de um Estado-nacional uma construção ideológica (GONÇALVES, 1999: 49).

Dois elementos induziram a uma ligação entre identidade e nacionalismo em Angola: a introdução de um sistema econômico ocidental, através do desenvolvimento do colonialismo, e o surgimento de organizações de oposição a esta dominação.

Com a abolição do tráfico, os interesses locais angolanos ligados ao Brasil entraram em choque com os interesses de Portugal. As elites afro-portuguesas sofreram um declínio econômico, social e político. Durante uma década (1880-90) a cultura de produtos no interior, como a borracha e o café, proporcionaram uma breve melhora da situação. Porém, os colonos europeus sentiram-se prejudicados pela concorrência e aumentaram absurdamente os impostos, tornando-os insustentáveis para as populações locais. Outro conflito se estabeleceu – entre a burguesia das duas grandes cidades angolanas e a burguesia que se fixou no litoral e no interior. Esta reclamava do despotismo exercido pelas elites mestiças de Luanda e Benguela. A política protecionista colonial, que aumentava os impostos e os trabalhos forçados, acarretou uma emigração clandestina para o Zaire, Rodésia do Sul e Namíbia.

A estrutura econômica colonial mudou as relações sociais tradicionais.

Produtos como a borracha, o café e o amendoim, podiam ser procurados e explorados por qualquer indivíduo, fazendo com que vários novos grupos sociais com acesso aos circuitos comerciais pudessem acumular competências econômicas e sociais suficientes para afirmar sua independência face às autoridades políticas tradicionais africanas (GONÇALVES, 1999: 51).

Um comércio que se fazia através da troca com mercadorias industrializadas importadas e do câmbio livre, favorecendo os comerciantes locais. Só que estes tinham interesses divergentes dos das elites metropolitanas, produtoras de têxteis, e que precisava de proteção contra os produtores ingleses. Podemos perceber de que forma estabeleceu-se um conflito entre burguesia metropolitana e burguesia rural.

Durante os anos de 1911 a 1922, Portugal tomou uma série de medidas que agravaram as divergências, como a permissão para entrada e estabelecimento de grandes capitais estrangeiros, a intensificação do trabalho forçado, a limitação da promoção dos funcionários públicos assimilados, etc. A progressiva subjugação das identidades culturais às leis do mercado colonial criou um campo de afrontamentos sociais, levando a reivindicações localistas que traziam consigo o proto-nacionalismo latente, tendo ocorrido em âmbito local, regional e geral. A resistência à dominação colonial levou à afirmação das identidades culturais e nacionalistas angolanas.

Podemos observar, através de uma análise da imprensa angolana do período, uma dualidade entre os movimentos urbanos, autodenominados “Filhos do País”, em oposição aos “Gentios”, ou populações rurais. Formara-se uma geração com muita consciência de sua identidade: todas as Ligas (Angolana, Africana e Ultramarina) aparecem na imprensa como formas nacionalistas. Com efeito, a incapacidade administrativa da metrópole em relação ao campo fez surgir uma pequena burguesia, principalmente em Luanda, “que se afirmou na defesa de valores que podemos definir em torno de uma identidade angolana.” (GONÇALVES, 1999: 54). O nacionalismo angolano nascia a partir do movimento de intelectuais mestiços que reivindicavam sua identidade cultural.

Igualmente importante amálgama cultural foi a formação dada pelas instituições educativas, onde se formaram os principais líderes nacionalistas angolanos, como Agostinho Neto, Mario Pinto de Andrade, Viriato da Cruz e tantos outros. O uso do ensino de história nas escolas foi uma forma de inculcar os ideais da nação e também a língua cumpriu esta função (SMITH, 1997). Iremos além para afirmar que através do ensino da história foi

introduzida uma concepção de mundo ocidental, onde o continente africano foi inserido, a partir da qual os grupos sociais aculturavam-se, ressignificavam-se e aceitavam a “lógica” das causas e consequências, que justificavam todos os fatos. Mas voltemos, mais uma vez, para nosso norte.

Em fins dos anos 1940 os portugueses chegavam maciçamente em Angola, fazendo dos angolanos “estrangeiros em seu próprio país” (GONÇALVES, 1999: 56). No entanto, o fruto de seu trabalho não deixara de ser o sustentáculo da administração colonial. Gonçalves aponta como características importantes do nacionalismo angolano o fato de não se alicerçar na resistência dos grupos étnicos; defender um espaço social próprio, diferente daquele imposto pela colônia; e estar baseado numa concepção ocidental da história.

Também importantes no processo de conscientização do nacionalismo, os movimentos nativistas e messiânicos eram formas de resistência fortemente rural.

Estes movimentos estiveram associados às revoltas dos camponeses expropriados das suas terras, à proletarização, à urbanização e a formas de protesto contra o aumento de impostos e à requisição de mão-de-obra barata (GONÇALVES, 1999: 56).

O próprio conceito de nação é europeu e ocidental, e migrou para Angola através dos intelectuais angolanos, filhos desta elite mestiça, formados nas universidades europeias, e que buscavam adaptá-lo a sua realidade.

A igualdade legal dos membros de uma comunidade política dentro da sua terra natal demarcada deveria indicar uma quantidade de valores e tradições comuns entre a população ou, pelo menos, da sua comunidade ‘central’. Por outras palavras, as nações devem ter uma medida de cultura comum e uma ideologia cívica, um conjunto de critérios e aspirações, sentimentos e ideias, que unam a população na sua terra natal. A ideia de assegurar uma cultura coletiva pública comum foi entregue a órgãos de socialização popular, como o sistema público de educação e os meios de comunicação. No modelo de identidade nacional ocidental, as nações eram vistas como comunidades culturais, cujos membros eram unidos, senão mesmo tornados homogêneos, por recordações históricas comuns, mitos símbolos e tradições. Mesmo no caso em que comunidades novas e imigrantes, equipadas com a sua própria cultura histórica, eram admitidas pelo estado, foram necessárias várias gerações antes que os seus descendentes fossem admitidos (tanto quanto o foram) no círculo da ‘nação’ e na sua cultura histórica, através dos órgãos nacionais de socialização de massa.

Território histórico, comunidade político-legal, igualdade político-legal dos membros e ideologia e cultura cívica comuns; são estas as componentes do modelo ocidental normal de nação (SMITH, 1997: 24-25).

Neste ponto sua linha de raciocínio coincide com a de Cuch, quando este afirma que o controle e a regulamentação, induzida pelos Estados modernos, de uma identidade nacional, tendem a homogeneizá-la, como já analisamos acima.

O estado nacional, na concepção oriental, tem como principal característica a ênfase ao nascimento, à descendência e à cultura nativa, sendo primordialmente étnica. Neste sentido a questão territorial se coloca num segundo plano, podendo o indivíduo permanecer em sua comunidade ou emigrar, sem, no entanto, perder sua nacionalidade. Esta ênfase aos laços familiares explica o forte apelo popular da concepção étnica de nação. Assim, o povo torna-se alvo fácil de manipulações políticas, através da construção de um nacionalismo fundamentado nas tradições míticas, históricas e linguísticas da comunidade, profundamente imbricado na ideia de uma nação étnica. “Genealogia e pretensos laços de origem, mobilização popular, idiomas, costumes e tradições vernáculas: são estes os elementos de uma concepção étnica alternativa da nação”. (SMITH, 1997: 26). Harmonizar as duas concepções de nação não seria tarefa fácil.

Algumas características comuns a todo tipo de nação: serem compostas por populações que se ligam territorialmente e possuem uma origem, memórias, mitos e uma cultura comuns; possuem direitos e deveres legais recíprocos, dentro de um sistema legal, assim também como liberdade de ir e vir. Neste sentido, estado e nação não coincidem: partilham da ideia de um território comum e de soberania de um povo, porém, o estado “refere-se exclusivamente a instituições públicas, diferenciadas e independentes de outras instituições sociais, que exercem um monopólio de coerção e extração dentro de um determinado território” (SMITH, 1997: 29). O estado-nação existe, portanto, quando há concordância entre o espaço territorial de uma nação e de um estado, quando dentro das fronteiras do estado existe uma única cultura étnica. Sob este aspecto, a maioria dos estados é multinacional, legitimando-se a partir da soberania popular e da unidade política.

A identidade nacional e a nação são construções complexas, compostas por uma série de componentes interligadas – étnica, cultural, territorial, econômica e político-legal. Estas exprimem os laços de solidariedade entre os membros de comunidades, unidos por memórias, tradições e mitos partilhados, que podem ou não ter expressão nos seus próprios estados, mas totalmente diferentes dos laços puramente legais e burocráticos do estado. Conceitualmente, a nação acabou por confundir dois conjuntos de dimensões, uma cívica e territorial e outra, étnica e

genealógica, em diferentes proporções segundo cada caso particular (SMITH, 1997: 30).

A construção da identidade nacional possui um aspecto positivo quanto à inserção do indivíduo no mundo globalizado, uma vez que ela fornece a este uma posição definida, através do pertencimento a uma identidade coletiva e de determinada cultura. O aspecto negativo tem sua origem justamente nos critérios usados no processo de autodefinição, posto que a identidade nacional seja multifacetada, e, portanto irreduzível a uma única personalidade. Esta contradição gerou intolerância quanto aos aspectos não absorvidos pela nação, como religiosos, culturais e raciais de minorias. As concepções ocidental e oriental de identidade nacional chocam-se principalmente nas regiões onde há maior diversidade etnocultural.

Analisar algumas manifestações materiais usadas para marcar diferenças também nos ajuda a compreender a coexistência de diferentes identidades numa mesma sociedade. Segundo Woodward, a identidade é marcada por meio de símbolos, que ajudam a identificar o grupo pelas pessoas que os usam. A materialização destes símbolos, como a marca dos produtos consumidos, podem reforçar diferenças, igualdades ou até mesmo identificar zonas de conflito. Ela se constrói de forma simbólica e também social, posto que tenha causas e consequências materiais (WOODWARD, 2009). O processo de globalização está levando ao colapso as velhas estruturas de Estado, por conta do rompimento das fronteiras econômicas e culturais. Surgem identidades novas, identificáveis em qualquer lugar do mundo pelo que usam e consomem, e quase não se diferenciam umas das outras. Uma característica marcante da atual fase do capitalismo é certa padronização cultural sofrida pelas sociedades por ele afetadas.

Mas esta homogeneidade cultural pode afastar o indivíduo da cultura local, e consequentemente, de sua correspondente identidade, acarretando uma necessidade de reafirmação e fortalecimento de identidades nacionais, tanto quanto o surgimento de novas identidades. Alguns grupos buscam driblar este rompimento através do retorno a um passado idílico, criando aquilo que a autora chamou de “comunidade imaginada”. O pressuposto é que, como não temos como conhecer todos aqueles que pertencem à nação, construímos e compartilhamos a crença naquilo que a constitui.

Voltando à questão da função da história na afirmação das identidades nacionais, gostaríamos de ressaltar o papel da mídia nesta construção, e particularmente do cinema que, ao narrar sua versão dos fatos reforça-a como sendo a única verdadeira. No entanto, uma mesma história possui várias versões, escolher qual a verdadeira é uma atitude, antes de tudo, política, faz parte da luta pelo reconhecimento das identidades. A história busca no passado a justificativa da demarcação de territórios e culturas. Neste caso, o filme reforça e reafirma determinada identidade. Podemos perceber então que, ao reafirmar certa identidade através de uma narrativa do passado, de fato estamos recriando-a; da mesma forma o passado é transformado, estando ambos em constante movimento. O significado não se fixa, estando sempre mais adiante.

As identidades modernas não são fixas, por não possuírem um único núcleo, e sim uma pluralidade deles. “Não existe mais uma única força, determinante e totalizante, tal como a classe no paradigma marxista, que molde todas as relações sociais, mas, em vez disso, uma multiplicidade de centros” (WOODWARD, 2009: 29). O conflito desloca-se para outros círculos, como “sexo” e “etnia”. Pertencer a uma classe social não define tanto um sujeito quanto ser negro, mulher ou homossexual.

Como já dissemos identidade não é oposto de diferença, e sim dependente dela. Uma identidade se produz em relação à outra, ser se afirma a partir daquilo que não se é, da existência deste outro. As identidades, além de móveis, permeiam-se e hierarquizam-se. A diferença pode ter um valor negativo ou positivo, neste caso sendo vista como enriquecedora.

O conceito de subjetividade é definido pela autora como os “pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre quem nós somos” (WOODWARD, 2009: 55). Porém a subjetividade é vivida em grupo, dentro de determinada cultura, que dá significado a este auto-entendimento. A cultura produz diversos discursos, e a escolha do discurso pelo sujeito marca sua posição na sociedade e define sua identidade. Este conceito nos “permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade, (...) nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares” (WOODWARD, 2009: 55-56).

BIBLIOGRAFIA

BARTH, f. Etnicidade e o conceito de cultura. *In: Antropolítica*. Rio de Janeiro: UFF, 2005. No. 19, pp.15-31

CUCHE, Denys. Cultura e Identidade. *In: A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª. edição. Bauru: Edusc, 1999. Pp.175-202

ELIAS, Norbert. Introdução: Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders. *In: Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. Pp 7-50

GONÇALVES, A. C. Identidades culturais e emergência do nacionalismo angolano. *In: Africana Studia*. Porto: CEAUP,1999. No. 2, pp 47-60.

HODGES, Tony. **Do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem**. Portugal: 2002 cap. 3

MATEUS, Dalila Cabrita. **A luta pela independência**: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC. Mem Martins: Inquérito, 1999. Pp. 19-41.

MATOS, Patrícia Ferraz de. **As cores do império**: Representações raciais no Império Colonial Português Lisboa: ICS, 2006. Pp. 53-159

SMITH, A. D. **A identidade nacional**. Lisboa: Gradiva, 1997. Pp. 13-33

TODOROV, T. A conquista da América. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 3-17; 183-243

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: Silva, Tomás T. da & WOODWARD, K. Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2009. Pp 7-72