

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE CAMPO MOURÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PÚBLICA**

SILVESTRE LISSEKEIVO MANUEL GAMBA

**HISTÓRIA PÚBLICA DOS POVOS VATWA E AS SUAS TRADIÇÕES
NO SUL DE ANGOLA**

**CAMPO MOURÃO - PR
2025**

SILVESTRE LISSEKEIVO MANUEL GAMBA

**HISTÓRIA PÚBLICA DOS POVOS VATWA E AS SUAS TRADIÇÕES
NO SUL DE ANGOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Pública (PPGHP) da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), Campus de Campo Mourão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Memórias e Espaços de formação

Área de Concentração: História Pública.

Orientador(a): Profa. Dra. Cyntia Simioni França

**CAMPO MOURÃO – PR
2025**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNESPAR e
Núcleo de Tecnologia de Informação da UNESPAR, com Créditos para o ICMC/USP
e dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Gamba, Silvestre Lissekeivo Manuel
História Pública dos Povos Vatwa e as suas
Tradições no Sul de Angola / Silvestre Lissekeivo
Manuel Gamba. -- Campo Mourão-PR, 2025.
171 f.: il.

Orientador: Cyntia Simioni França.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
Mestrado em História Pública) -- Universidade
Estadual do Paraná, 2025.

1. Angola. 2. Vatwa. 3. Memória. 4. História
Pública. I - França, Cyntia Simioni (orient). II
Título.

SILVESTRE LISSEKEIVO MANUEL GAMBA

**HISTÓRIA PÚBLICA DOS POVOS VATWA E AS SUAS TRADIÇÕES NO SUL DE
ANGOLA**

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Cyntia Simioni França - Universidade Estadual do Paraná - Unespar, Campo Mourão

Prof.^a Dr.^a Cláudia Regina Nichnig - Universidade Estadual do Paraná - Unespar, Campo Mourão

Prof. Dr. Alexandre Lucas Selombo Sakukuma - Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla - ISCED, Lubango

Data de Aprovação

____/____/____

CAMPO MOURÃO - PR
2025

Às minhas sete ancestralidades (Nyaneka, Vatwa, Himba, Hakavona, Ndimba, Cyavikwa (Tchavikwa) e Humbe), que, ao longo do tempo, me habitaram em silêncio e memória. Aos que vieram antes de mim e sem os quais eu não seria eu, aos que contaram histórias ao pé da fogueira, aos que dançaram sobre a terra vermelha do Curoca e ensinaram, com o corpo e com a voz, que saber é também lembrar. Aos meus irmãos e às minhas irmãs in memória e a todos os povos Vatwa que já partiram deste mundo visível e que operam por nós no invisível... sinto vossa presença acolhedora como o abraço do vento em dias de sol, convido seus espíritos a continuarem trilhando comigo neste caminho de descoberta e resgate ancestral.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir este trabalho, sou invadido por uma profunda gratidão. Nada do que aqui se escreve nasceu de um só. Esta dissertação é parte de uma travessia coletiva. Ao longo desta jornada, que teve início nas margens do rio Curoca, em Oncócuá, passando pelas estradas vermelhas de Angola até aos corredores universitários do Brasil, fui sustentado por mãos visíveis e invisíveis. Por isso, meu primeiro gesto neste trabalho é um profundo e sincero agradecimento.

Em primeira instância, a Huku (Deus), fonte de vida, sabedoria e consolo. Foi na fé que encontrei alento nas horas de incerteza, e foi por meio dela que permaneci firme quando as forças me faltavam. Louvo a Deus não apenas como força transcendental, mas como presença diária, íntima, que orientou meus passos e sustentou minha esperança.

Ao meu pai, José Manuel Gamba, homem de poucas palavras e gestos profundos, cuja presença, mesmo na distância, foi sinal de força e dignidade. E à minha mãe, Bernadete Micaela Tyivinda, mulher corajosa, que acreditou em mim desde o princípio, mesmo quando tudo parecia incerto. Não existem palavras para exprimir o que ela foi, é e sempre será para mim. Pois de Deus, a ela entrego toda a minha honra e glória. Foi minha mãe quem, com amor sacrificial, desde minha nascença, minha infância e de meus irmãos, minha adolescência e até hoje em minha juventude, continua sendo a pedra angular usada por Deus para me erguer e sustentar. Nesta jornada Angola-Brasil, acreditando em mim, ela não hesitou em endividar-se para custear minha viagem, gesto que carrego comigo como herança e dívida de honra. A ela dedico minha superação, meu esforço e minha esperança renovada no poder da maternidade africana como força política, espiritual e histórica.

Agradeço aos meus irmãos e irmãs de sangue, conforme dissemos na gíria, filhos de mesmo pai, mas de mães diferentes, com quem compartilho a ancestralidade, o nome, e o peso simbólico e afetivo de sermos Gamba. Cada um, à sua maneira, me fortaleceu com palavras, silêncio, orações e lembranças que me mantiveram ligado ao meu chão, ao meu povo, à minha origem. Faço aqui a escolha consciente de não nomear ninguém de vós, porque o nome “Gamba” já é, por si só, um chamamento individual de todos que compõem a riqueza afetiva da minha linhagem. Ele carrega, em sua força ancestral, o valor de cada gesto, cada olhar, cada palavra de apoio que recebi, ainda que em silêncio. Nomear alguns, como gesto de agradecimento seria, talvez, limitar a vastidão da presença de todos. Prefiro, portanto, invocar o nome comum que nos une, porque ele não é apenas sobrenome, é território simbólico, é chão

onde minhas raízes encontram alimento, é manto que me cobre nos dias frios da jornada acadêmica.

A todos vocês, irmãos e irmãs Gamba, deixo, neste trabalho, não uma homenagem seletiva, mas um gesto coletivo de gratidão. Vocês são o coro invisível que me sustentou, a multidão silenciosa que me acompanhou e a fortaleza afetiva que me faz lembrar de onde venho. Em cada página escrita, há um povo em mim e este povo são vocês, Gamba.

À minha família materna e paterna, que sempre me acolheu com orgulho e esperança. Muitos de vocês me inspiraram com suas histórias, suas superações e, sobretudo, com o modo silencioso e digno com que sustentam a vida. Em momentos de necessidade, não hesitaram em colaborar como podiam, com palavras, com presença, com apoio financeiro, com uma oração feita no escuro do quarto ou uma bênção sussurrada ao vento. Cada gesto, por menor que tenha parecido, ecoou em mim como um chamado para persistir.

Aos povos Vatwa, na sua totalidade, do Herora a Mbembahe, do Ombwa a Chitado, protagonistas desta dissertação, que não apenas inspiraram este trabalho, mas que o tornam possível, ofereço o meu mais profundo agradecimento. Esta dissertação não é sobre vocês, é com vocês. Nela vós não sois objetos de pesquisa, mas sim sujeitos vivos de sabedoria, memória e resistência. Cada homem, mulher, criança, ancião, anciã, jovem e adolescente Vatwa que compartilhou comigo gestos, histórias, cantos e passos de vida dentro da comunidade. Agradeço-vos pelo acolhimento afetivo em Ciheke e Cilaukila e por me mostrarem que a história vive no corpo, no canto, na dança, na caça, na terra e em cada gesto ancestral feito em meio ao coletivo. Agradeço aos anciãos que me contaram histórias à beira do Coto, às mulheres que dançaram para ensinar, aos jovens que partilharam seus caminhos de luta e afirmação. Dizer a vocês que esta dissertação é, sobretudo, uma tentativa de devolver com dignidade e escuta aquilo que me foi confiado com generosidade e coragem.

À minha orientadora, Professora Doutora Cyntia Simioni França, expresso minha mais profunda gratidão. Sua escuta atenta e sua orientação firme, sempre permeadas por afeto e respeito, foram fundamentais para que esta pesquisa encontrasse o seu rumo. A paciência com que me acompanhou ultrapassou os limites da função acadêmica, foi também um gesto de cuidado humano, solidariedade e confiança. Agradeço-lhe, especialmente, por ter acreditado na legitimidade desta pesquisa, mesmo quando os caminhos se tornavam nebulosos. Sua presença constante me ofereceu segurança para seguir adiante e liberdade para construir um trabalho ancorado em afetos, memórias e lutas, dimensões tantas vezes marginalizadas no espaço universitário. Obrigado por me permitir existir com dignidade na universidade. Sua orientação

não apenas conduziu uma dissertação, ela acolheu uma história, reconheceu um povo e ajudou a erguer uma voz que há muito precisava ser ouvida.

Ao Pastor Paulino Avelino Chimuco, que, na qualidade de pastor e amigo, foi um dos pilares espirituais e materiais que ajudaram a tornar este sonho realidade. Seu apoio concreto, suas orações e conselhos foram fundamentais para que eu pudesse seguir firme, mesmo nos momentos de exaustão. Sua amizade é, para mim, testemunho vivo de fé em ação.

Às famílias do Curoca que me apoiaram direta ou indiretamente, deixo aqui meu afeto e meu respeito. Cada conversa na sombra de uma árvore, cada gesto de hospitalidade, cada silêncio respeitoso diante da memória dos ancestrais foi parte indispensável desta jornada. Vocês me ensinaram que a pesquisa é também um ato de partilha.

Aos meus professores do ensino médio, que me inspiraram a seguir adiante quando ainda pouco se esperava de mim. Aos docentes da licenciatura, que ampliaram o meu horizonte crítico e cultural. E aos professores do mestrado, que me desafiaram a ir além da zona de conforto e a construir um saber comprometido com a vida, com a justiça e com a memória.

Aos meus colegas de todos os níveis de ensino, com quem dividi inquietações, alegrias, cansaços e descobertas, estendo minha mais sincera gratidão. Em especial, aos Kalola¹: Ndjalu Twapombua, Joaquim Mundjanga e Laurindo Barros, nomes que carregamos com orgulho nas ruas de Ondjiva a Oncócuá, como expressão de nossa irmandade e resistência juvenil, companheiros dos tempos difíceis e sonhadores do futuro, meu reconhecimento profundo. Sem me esquecer do Kalola em memória, Xavier Hatombele: de onde queira que estejas, saiba que o gueto venceu, irmão. A Samy e Telo, rapazes de Benguela, agradeço pelas conversas cúmplices e pelos momentos de partilha sincera. A Joaquim Francisco (Bengo), Vicente Mpambani (Zaire), João Domingos (Luanda), Albano Dias (Luanda), Pedro Valentim (Cabo Delgado) e Ofélia Vitorino (Maputo), angolanos e moçambicanos de várias regiões de África que compartilharam comigo a casa, o quarto, o pão, os sonhos e até mesmo o silêncio durante o desenrolar desta dissertação em Campo Mourão, cidade paranaense, agradeço por terem feito dessa travessia algo coletivo, e não solitário.

Sou profundamente grato aos colegas da turma de História Pública 2024-2025 e do grupo de estudos Odisseia, que caminharam comigo nesse processo, oferecendo leituras

¹ O nome Kalola surgiu na época em que frequentava o ensino médio, inspirado em um jovem, nosso colega de época, alto, forte e talentoso no basquetebol, cuja presença marcava o cotidiano de todos. Entre amigos vindos do município do Curoca, o apelido passou a circular como uma forma de identificação, brincadeira e companheirismo. Com o tempo, “Kalola” deixou de ser apenas o nome de alguém e tornou-se um símbolo do que vivemos juntos, um lembrete dos corredores que percorremos, das amizades que construímos e das histórias que levamos para sempre. Até hoje carregamos esse nome como marca de nossas memórias e do caminho que nos formou.

cuidadosas e sugestões que se transformaram em sementes férteis para o crescimento desta pesquisa. Cada partilha, cada diálogo e cada gesto de atenção ajudaram-me a enxergar novos caminhos e a tornar esta jornada menos solitária e mais significativa.

Aos companheiros e às companheiras, colegas do Comitê Técnico de Gestão do Orçamento Participativo do Município do Curoca (2024 - 2025), meus irmãos e irmãs de caminhada, que o tempo e o trabalho transformaram em família: Angelina, nossa mamoiestremestra da organização; Carla, cota da botija e gás, que sempre saciou nossa fome no nobre e pobre bairro Zona Verde; Cipriano, fiscal que preferiu fiscalizar sorrisos; as incansáveis Etelvina e Julieta, capazes de transformar qualquer momento numa festa; Valula, jurista antecipado, com suas lições de cláusulas contratuais; Man Jaci, motoqueiro oficial do Ombwa, destemido nas estradas e nas causas comunitárias; Chikuikui, mestre das lentes e da sensibilidade; Ilda, vizinha valente e dedicada; Kavitungwa, cuja ausência sempre se fez sentir; Mutali, firme na condução; e Boss Kalupoela, navegador-mor e líder de coração aberto. Com vocês aprendi que transformar a comunidade é também transformar a nós mesmos. Entre atrasos, viagens, gargalhadas e desafios, descobrimos a força que nasce da união e do compromisso voluntário. Levarei para sempre as marcas, as memórias e a alegria que partilhamos, juntos transformamos as comunidades de Curoca.

Aos meus vizinhos, por sua presença discreta e constante. A convivência com vocês foi muitas vezes o equilíbrio entre o estudo e a vida. À comunidade de fé, meus irmãos e irmãs da igreja Adventista do Sétimo Dia Central Curoca, que oraram por mim, me acolheram em momentos de vulnerabilidade, e jamais me deixaram esquecer de que minha trajetória é parte de algo maior que eu mesmo.

Agradeço, também, àqueles e àquelas, cujos nomes talvez me escapem neste momento ou não estejam escritos aqui, mas que permanecem cravados no meu coração. Pessoas que, com gestos simples e palavras sinceras, ajudaram a erguer a ponte que me trouxe até este momento. Cada mão estendida, cada mensagem enviada, cada presença sutil contribuiu para que esta dissertação pudesse nascer.

Por fim, deixo aqui um agradecimento especial à presença ancestral. Aos que já partiram deste mundo visível e que hoje operam por nós no invisível, sinto suas mãos sustentando as minhas, suas vozes guiando minha escuta. Esta dissertação é também um gesto de continuidade com tudo o que vive além do corpo. Que este trabalho honre o passado, inspire o presente e prepare o futuro.

Viva a Paz

*Como posso gritar viva a paz
se nem mesmo um punhado de arroz tenho para celebrar?
Como posso gritar viva a paz
se nem um feijão teimoso me acompanha na panela vazia?
Como posso gritar viva a paz
se as crianças ainda estudam debaixo das árvores,
sem carteiras, sem livros, sem chão seguro?
Como posso gritar viva a paz
se até mesmo energia para ligar um aparelho de som
não encontro para festejar?
Como posso gritar viva a paz,
meu amigo, meu camarada,
se em Luanda as cheias levam casas,
despedaçam vidas, arrancam filhos dos braços de suas mães?
Como posso gritar viva a paz
se o Curoca de ontem, 2000,
continua até hoje, 2025, com os mesmos silêncios e feridas?
Como posso gritar viva a paz
se até mesmo a liberdade de expressão
nos é negada como quem nega o ar?
E com quem gritarei viva a paz,
se a juventude parte,
emigra, foge,
em busca de uma paz econômica que aqui não encontra?
Como posso gritar viva a paz
se em Cabinda ainda ecoam as balas da FLEC-FAC,
lembrando-nos que a guerra não é apenas memória,
mas ferida aberta?
Será esta a paz sonhada nos Acordos de Alvor?
Ou será que ainda caminhamos entre guerra, fome, pobreza e miséria,
sem saber se a paz é presença, ou apenas ausência de tiros?*

Shiponga, 2025

RESUMO

GAMBA, Silvestre Lissekeivo Manuel. **História pública dos povos vatwa e as suas tradições no sul de angola**. 2025.171 f. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Pública – Mestrado. Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão. Campo Mourão, 2025.

Este estudo busca ouvir, acolher e compartilhar as memórias, experiências e narrativas dos povos vatwa,s residentes nas localidades de Cilaukila e Ciheke, município do Curoca, província do Cunene, Angola. Trata-se de povos que, até os dias atuais, preservam saberes e práticas ancestrais, como a caça, a dança e a recollecção de frutos silvestres. Busco acolher as memórias, as experiências e as narrativas orais destes povos, com o propósito de entender os sentidos e significados atribuídos a essas práticas ancestrais, bem como compreender sua função como formas de resistência às imposições e tentativas de globalização frente ao avanço da modernidade capitalista que vem exercendo suas influências como um rolo compressor de apagamento das práticas socioculturais. Esta pesquisa se ancora no aporte teórico de Walter Benjamin (1985), sobretudo em sua concepção de história vinculada às experiências e à rememoração. Os sujeitos da pesquisa são membros dos povos Vatwa, cujas memórias, elaboradas a partir de práticas de rememoração (Benjamin, 1985), possibilitaram a construção de narrativas históricas outras, ancoradas em uma perspectiva dialógica, interativa e colaborativa. Trata-se de uma investigação situada no campo da História Pública, por estabelecer um processo de produção de conhecimento histórico em diálogo com os sujeitos da história, através do princípio da autoridade compartilhada (Frisch, 2016).

Palavras-Chave: Angola, Vatwa, Memória, História Pública.

ABSTRACT

GAMBA, Silvestre Lissekeivo Manuel. **Public History of the Vatwa peoples and their traditions in Southern Angola**. 2025. 171 f. Dissertation. Graduate Program in Public History – Master's Degree. State University of Paraná, Campo Mourão Campus. Campo Mourão, 2025.

This study seeks to listen, embrace, and share the memories, experiences, and narratives of the Vatwa peoples, inhabitants of the localities of Cilaukila and Ciheke, municipality of Curoca, Cunene Province, Angola. These are peoples who, to this day, preserve ancestral knowledge and practices such as hunting, dance, and wild fruit gathering. I aim to embrace the memories, experiences, and oral narratives of these peoples to understand the meanings and significances attributed to these ancestral practices, as well as to comprehend their role as forms of resistance against impositions and attempts at globalization in the face of advancing capitalist modernity, which has been exerting its influence as a steamroller erasing sociocultural practices. This research is anchored in the theoretical contributions of Walter Benjamin (1985), particularly in his conception of history linked to experiences, recollections, and remembrance. The research subjects are members of the Vatwa peoples, whose memories, constructed through practices of remembrance (Benjamin, 1985), enabled the creation of alternative historical narratives grounded in a dialogical, interactive, and collaborative perspective. This is a study situated in the field of Public History, as it establishes a process of historical knowledge production in dialogue with the very subjects of history, through the principle of shared authority (Frisch, 2016).

Keywords: Angola, Vatwa, Memory, Public History.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Minha mãe e meu irmão Belo (in memória).....	19
Figura 2: Minha primeira sala de aula.....	21
Figura 3: Minha família (minha mãe sentada no centro)	22
Figura 4: Tchiwowo: Berço da Irmandade Acadêmica (da esquerda a direita: Justino Nicolau, Isaac Tyinanga, Silvestre Gamba, Aníbal Brinco, Laurindo Barros, Ndjalu Twapombwa)	23
Figura 5: Escola Pascoal Guilherme Tchiwowo	24
Figura 6: Município do Curoca (Oncócu sede)	27
Figura 7: Anapaz das Neves Micaela Gamba	33
Figura 8: Complexo Escolar de Oulondelo	36
Figura 9: Instituto Superior Politécnico Independente (ISPI)-Lubango	39
Figura 10: Vatwa da localidade de Chiheke dançando	49
Figura 11: Senhora e Crianças Vatwa no Semiárido do Curoca	62
Figura 12: Mapa da expansão Bantu ao atual território de Angola.....	63
Figura 13: A Partilha da África na Conferência de Berlim (1884-1885).....	70
Figura 14: Mapa político de África - destaque Angola.....	72
Figura 15: Mapa da nova Divisão Política Administrativa de Angola	75
Figura 16: Mapa da Divisão política administrativa da Província do Kunene.....	77
Figura 17: Guerreiros Cuamatos, Batalha do vau do Epembe	78
Figura 18: Mapa da nova Divisão Administrativa do município do Curoca	82
Figura 19: Curoca, riqueza subterrânea, pobreza superficial	84
Figura 20: A elegância da mulher Twa	85
Figura 21: As vozes juvenis da comunidade Twa.....	89
Figura 22: As vozes anciãs da comunidade Twa	91
Figura 23: A dança que educa	93
Figura 24: Vozes que rememoram	96
Figura 25: (Olondaka lina omafa, Cilaukila) As palavras têm poder, Cilaukila.....	105
Figura 26: A arte de narrar, localidade de Ciheke (Tchiheke)	114
Figura 27: A palavra narrada, cantada e dançada em Cilaukila (Tchilaukila)	115
Figura 28: Opopomwe po Coto (era uma vez no Coto)	116
Figura 29: A dança que rememora em Ciheke	144
Figura 30: Trajes que nos identificam (Jovens Vatwa).....	147
Figura 31: Ovautwa (As começadas)	149
Figura 32: Em meio às mudanças	159

SUMÁRIO

MEMORIAL.....	14
Eu não sou nyaneka, sou mutwa.....	14
A casa caiu.....	14
Eu, o pasto e a Escola.....	24
Dois grandes caminhos da vida.....	27
Nem tudo que brilha é ouro.....	31
Traçando nossos caminhos para a Faculdade.....	38
É caminhando que se faz caminho.....	40
O que motivou, afinal, a decisão de marcar minha viagem ao Brasil?.....	41
INTRODUÇÃO.....	45
CAPÍTULO I - VIAJANDO PARA O LOCAL DA PESQUISA.....	62
1.1 Angola Atual.....	73
1.1.1- Cunene e Suas etnias.....	76
1.1.2 O município do Curoca.....	81
CAPÍTULO II - A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE NAS COMUNIDADES AFRICANAS.....	89
2.1 A oralidade como matriz epistemológica africana.....	90
2.2 Oralidade e construção da memória coletiva.....	95
2.3 Oralidade e processos educativos tradicionais.....	99
CAPÍTULO III - CONSTRUINDO A HISTÓRIA COM O PÚBLICO: NARRATIVAS, SUJEITOS E CAMINHOS DA PESQUISA.....	107
3.1 Primeiro Coto (Tchoto): Conhecendo Os Vatwa.....	119
3.2 Segundo Coto: Partilha dos modos de vida dos Vatwa.....	128
3.3 Terceiro Coto: Produtores de Culturas.....	136
3.4 Quarto Coto: Os Vatwa e as Sociedades Urbanas.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166

MEMORIAL²

“Ine mohande okuhika liwa enda awike, mala, ine mohande okuhika nawa enda na vakwenyi”.
“Se queres chegar cedo vá sozinho, mas se quiserdes chegar bem vá com os outros”.
(Provérbio africano na língua olunyaneka)

Eu não sou nyaneka, sou mutwa

Nasci de uma mãe Mumwila, de terras distantes das minhas, Kihita-Chíbia, menos distantes que a de meu pai Mungambwe, Chiange-Gambos. Das suas andanças, manobras e encruzilhadas da vida, rompendo tribos e línguas, povos e nações, Lisokeivo nasceu.

Então o que sou? Nyaneka Mwila ou Nyaneka Ngambwe? Posso dizer que sou mumwila por vir de uma mãe mumwila? Ou mungambwe por vir de um pai mungambwe? Talvez queira enquadrar-me numa dessas tribos, queira puxar a lógica e chamar-me de Nyaneka... quais dos dois? Quem me ganha e quem me perde? Escolhe eu ou escolhem eles?

Não, eu não sou nanyeka.

Afinal quem eu sou? De onde vim? Onde passei? Como vim parar aqui? Por acaso cheguei? Ou hei-de andar mais?

A casa caiu

Lembro-me de que a casa começou a desmoronar aos meus 7 anos de idade, foi no tempo em que meus pais tiveram de se separar. A vida pesou-me por quase 13 anos, pois alguém que tinha um pai e uma mãe para abraçar, um quarto para descansar e guardar todos os seus pertences , infelizmente tornou-se um sem teto, mendigando por casa em pleno dia de sol... e de frio também.

² O memorial é uma tradição consolidada pelo grupo de estudo Odisseia, da qual faço parte, coordenado pela orientadora desta pesquisa. É mais que uma abertura formal da dissertação, é o limiar onde a vida se oferece à escrita. Nele, o pesquisador não se esconde por trás de teorias, mas se revela em sua inteireza humana, com suas marcas, caminhos, hesitações e ousadias. É o território onde a experiência se assume como fundamento do saber, onde memória e formação se enlaçam para que o leitor não encontre apenas uma pesquisa, mas uma vida em movimento. O memorial é, assim, um gesto de coragem: dizer-se antes de dizer o mundo, escrever-se antes de escrever a história, assumir que a ciência não nasce do nada, mas de existências pulsantes que ousam transformar sua própria travessia em conhecimento compartilhado. Nesse sentido, o memorial tem a função de revelar o sujeito por trás da pesquisa, evidenciando que a prática científica é indissociável da história de vida de quem a realiza.

Se não fosse tu ó governo, cheio de amor e ternura, não teríamos uma escola, uma sala abandonada sem porta e muito menos janelas, pra torná-la nossa casa, em meio a mata, em meio a gritos de bichos, em meio a escuridão, um teto você nos deu. (Shiponga³, 2015)

Mesmo passando por este problema, expulsos de casa em época de sol quente, carregando nossas malas de roupa, pratos e panelas, talheres e baldes, bacias e fogões e tantos outros utensílios, passando por aquela tremenda humilhação, frente a quase todos os moradores de Curoca, convidados para apreciar o cenário, olhava para o rosto de minha mãe e nele via esperança e força para continuar de pé. O mundo a abandonou, Curoca estava contra ela, alguns rindo de sua miséria, outros lamentando pelo que estava se passando, eu em meu cantinho aos meus cinco anos de idade, assustado com tanta gente ao meu redor, ao redor de nossa casa, alguns gritando, outros retirando nossos pertences de casa, outros rindo da desgraça, outros chorando pela desgraça e eu, sentado no corredor da casa, ouvia e via tudo.

Embora fosse apenas uma criança na época e muitos considerem difícil ou até impossível relembrar os detalhes dos eventos que ocorreram na infância, (in)felizmente tenho a capacidade de recordar, não de forma total, mas com clareza. Recordo muitos momentos passados por mim na infância e que deixaram uma marca indelével em minha vivência que carrego até aos dias atuais.

A separação de meus pais, por exemplo, é um evento que se gravou de maneira profunda em minha memória, assim como as brincadeiras com outras crianças, meus irmãos de diferentes mães, os sermões realizados à beira da lareira, as histórias narradas por minha mãe em nossa língua nativa e as anedotas compartilhadas pelos meus irmãos mais velhos. Todos estes acontecimentos ainda permanecem em mim. Lembro-me também dos dias em que ao amanhecer, saía para pastorear os cabritos e do esforço que meus irmãos faziam para se ausentar de casa ou da vizinhança sem minha companhia. Essas memórias, que transcendem o tempo e se estendem por mais de 21 anos, permanecem ativas em meu interior, influenciando de maneira substancial minha forma de ver o mundo e de compreender minha trajetória de vida, moldando minha identidade e minhas relações com o passado-presente.

No segundo dia, após horas de alegria por causa do mel comprado aos Vatwa, em meio à tristeza do lar que se despedaçou, ao pôr do sol, membros da igreja Bom Deus em Oncócuá,

³ Nome artístico do pesquisador. Termo de origem Oshiwambo, língua falada pelos povos Ovambo do sul de Angola, que em português significa Perigo.

enviados por Huku⁴, chegaram até a escola onde estávamos hospedados, saudando-nos. Nós, crianças, saímos do lugar onde nos encontrávamos e de seguida, as visitas entraram em conversas com a nossa mãe, Bernadete Micaela Tyivinda. Dentro de alguns minutos, minha mãe chamou por mim e por meus irmão e irmãs e nos disse: *As visitas que vedes, se ofereceram à nos ajudar, providenciando uma casa onde poderemos nos hospedar até conseguirmos um lugar para viver. Arrumem as nossas coisas para irmos, elas estão à nossa espera.*

Alegres com a notícia, arrumamos todas as coisas que tínhamos e mais uma viagem fizemos rumo ao nosso novo lar. Na época, eu e toda a minha família éramos membros da igreja Católica, infelizmente, naqueles dias, passando por grandes tribulações, carecendo da consolação de nossos irmãos em Cristo Jesus, fomos abandonados por nossos irmãos na fé, membros católicos, padres, pastores, catequistas e outros que habitam na rua de Oncócuá, todos nos abandonaram. Nenhum deles resolveu estender sua mão para nos amparar, nos livrar daquele desastre em que nos encontrávamos. Um grupo de irmãos vindo da igreja Bom Deus, gente da qual não esperávamos auxílio nenhum, chegou à beira da escola abandonada, sem porta, muito menos janela, e nos estenderam a mão, enxugando nossas lágrimas: nos deram um teto para nos albergar e alimentos para nos saciar a fome.

Deus é maravilhoso, não tardou e, dentro de quase um ano, minha mãe comprou uma casa. Era uma casa de dois quartos e uma sala, ladeada por um jango e uma cubata, ambos cobertos de capim. O quintal, todo cercado por paus, tinha uma árvore de Muncyati situada ao lado esquerdo da estrada principal para quem entra na cidade e ao lado direito, para quem sai da mesma, aproximadamente 300 m de distância até a Administração Municipal do Curoca, e também tinha uma outra árvore se Muncyati.

Em meio a escuridão, esquecidos por todos e por ninguém lembrados, uma luz no fundo do poço brilhou, Huku enviou-nos anjos de roupa igual a nossa, compassivos com nossa causa, um teto com luz nos derão, em meio a outros seres, sem gritos de bichos, com portas e janelas, um teto Bom Deus nos deu! (Shiponga, 2015)

Certo dia, como em qualquer outro dia aparentemente comum, por volta das 7 horas da noite, enquanto minha mãe refletia sobre a nossa iminente mudança para a nova casa, situada a apenas cem metros de onde estávamos temporariamente hospedados, fomos surpreendidos por um acontecimento devastador: a casa recém-adquirida foi tomada por um incêndio. Naquele

⁴ É um termo de origem "olunyaneka", língua falada por povos do sul de Angola, Nyaneka, pertencentes ao grupo Bantu. Em português significa Deus.

momento, ninguém soube explicar como tudo começou. A prioridade imediata dos adultos foi conter as chamas que se espalhavam rapidamente, consumindo os paus da cerca, o *jango* e as cubatas de capim que compunham o quintal.

Com a solidariedade dos vizinhos e de transeuntes que presenciaram a cena, tentou-se conter o fogo, mas (in)felizmente, era tarde demais. Em menos de duas horas, tudo aquilo que representava o nosso lar, as estruturas simbólicas e materiais do quintal, havia sido reduzido a carvão e cinzas. Restou apenas a estrutura principal da casa: dois quartos e uma sala, poupados do incêndio.

As autoridades policiais iniciaram uma investigação para apurar as causas do incêndio e, sobretudo, identificar possíveis responsáveis. Contudo, até os dias atuais, não há respostas sobre quem teria provocado tamanha destruição, nem se sabe quais seriam as motivações para que este fenômeno invisível procedesse daquele jeito.

Movidos pelo temor de que o autor do ato retornasse para destruir o que havia restado, na manhã seguinte reunimos nossos pertences e nos mudamos para a parte da casa que resistira ao fogo. Como se tratava de uma moradia modesta, com apenas dois quartos e uma sala, minha mãe passou a ocupar o quarto maior, que abrigava também as roupas, cobertores, calçados, objetos de higiene e materiais escolares meus e de meus irmãos. O quarto menor foi destinado à nossa irmã mais velha, e a sala transformou-se em espaço multifuncional, abrigando utensílios de cozinha, como panelas, pratos, talheres, fogões e outros objetos de uso comum.

Recordo-me com nitidez que, todas as noites, meus três irmãos e eu íamos até o quarto de nossa mãe, pegávamos nossos cobertores e os estendíamos cuidadosamente na sala, que se tornava o nosso quarto de dormir. Ao amanhecer, ainda muito cedo, dobrávamos os cobertores com zelo e os devolvíamos ao quarto da mãe, sempre bem organizados. Essa era a nossa rotina silenciosa, marcada pela resiliência e pela tentativa constante de transformar a adversidade em um cotidiano possível.

Quando tudo parecia seguir um curso tranquilo, a tragédia voltava a se impor como sombra inevitável sobre nossos dias. Minha mãe trabalhava com dignidade e esforço como funcionária da limpeza no Ministério da Educação, no município do Curoca. Após a independência de Angola, os salários dos servidores da educação eram pagos diretamente pelo diretor de recursos humanos, que se deslocava ao Gabinete Provincial da Educação, recebia os valores e, de volta ao município, fazia a entrega individual dos ordenados.

Lembro-me de uma manhã em que tudo indicava ser mais um dia comum. Na véspera, colegas de minha mãe a avisaram que o diretor havia chegado ao Curoca e que, no dia seguinte,

os pagamentos seriam realizados. Ela acordou cedo, como de costume, preparou o café, arrumou a casa com o cuidado de sempre e saiu com sua pasta no ombro, carregando esperança.

Horas depois, retornou. Mas não era mais a mesma. O passo era lento, o olhar distante. Sentou-se à mesa em silêncio. Depositou a pasta sobre a madeira gasta e, com gestos contidos, abriu-a. De lá retirou algumas notas de dez kwanzas, amassadas, rasgadas, marcadas pelo tempo e pelo descaso. Contou o dinheiro diante de nós: mil kwanzas. Era tudo o que havia recebido.

Minha mãe, que mês após mês entregava ao trabalho sua força e seu tempo, que costumava trazer para casa cerca de quinze mil kwanzas, agora nos mostrava, envergonhada, sem razão, uma quantia que mal sustentaria a semana. O salário não correspondia ao esforço. Não era erro administrativo. Era mais uma expressão da negligência estrutural que pesava sobre nossa terra e sobre os corpos que dela vivem e resistem. Naquele instante, percebi que não era apenas o dinheiro que faltava, era também o reconhecimento, a justiça, a dignidade.

No Curoca, eu e minha família (mãe e irmãos) aprendemos desde muito cedo que, trabalho honesto não garante proteção e que a esperança quando floresce, sempre será ameaçada por uma mão invisível que virá com a pretensão de apagar o brilho do possível.

Alegria no rosto de cada um se via, sentia-se a independência de cada um de nós, esquecidos por todos e lembrados por ninguém, dentro de nossa própria casa, eu e mais outros estávamos felizes, mas num piscar de olhos sem mais nem menos, coração nos trouxe dor! (Shiponga, 2015)

Para os adultos eu não entendia nada, pois não passava apenas de uma criança, um corpo pequeno demais para entender o peso das dores que passavam por dentro das paredes da casa e pelos olhos da minha mãe. Mas aquilo mexia comigo, e eu dizia dentro de mim mesmo: “vou estudar para, quando eu crescer, ser alguém na sociedade e poder ajudar minha mãe”. Foi assim que cresci, com a alma encostada no coração de minha mãe, entre os cadernos gastos e os irmãos pequenos que aprendi a cuidar. Não obstante o que estávamos a passar, depois de aproximadamente dois anos ou menos, se minha mente não me engana, acabamos de perder o nosso querido irmão de nome Belo, mais um desastre para nós. Conforme escrevi acima: quando tudo parecia seguir um curso tranquilo, a tragédia voltava a se impor de novo, como sombra inevitável sobre nossos dias.

Nunca tive tudo na vida e muitas vezes quase nada, mas minha mãe sempre dava um jeito de transformar o pouco em sustento, o silêncio em conselho, a carência em afeto. Mesmo sem letras completas nos dedos, ela nos tomava pela mão, com uma vara fina na outra, não para

ferir, mas para ensinar. E nos ensinava: traço por traço, letra por letra, o nome das coisas e das esperanças. Era a sua forma de abrir janelas para o mundo que ela mesma nunca pôde alcançar.

Sentada no chão, enquanto remendava o tempo e nossas roupas, ela ajeitava as nossas mochilas com todo o cuidado e amor, nos dizendo, com a voz cheia de verdade:

filhos, para ser alguém no mundo em que nos encontramos é preciso estudar, infelizmente meus pais não me levaram a escola, mesmo a própria escola eles não conheciam, enquanto eu estiver viva, aproveitem estudar, chegará um momento em que não estarei mais aqui, se não estudarem sofrerão (Tyivinda, 2007).

Sempre carreguei comigo estas palavras.

Figura 1: Minha mãe e meu irmão Belo (in memória)



Fonte: acervo do autor, 2024.

Mas antes da casa desmoronar, antes da tempestade chegar, eu era feliz em meu pequeno e pobre lar, constituído por mim, meus irmãos, meus pais e minhas madrastas. Tudo parecia perfeito em meus olhos. Penso nas ruas de Curoca, imagino as pessoas que habitavam nelas, nas amizades feitas na escolinha Pascoal Guilherme Tchiwowo³, nos convívios em grupos, do

Sakale⁵ nos dias de bom ano, do Hapile⁶ em português apelidado por Jó, do carnaval de época, das festas organizadas pelo governo, sentíamos orgulho em vestir nossas melhores roupas e celebrar aquilo que éramos, com música, dança e comunhão. Lembro com respeito e admiração do Efiko, ritual feminino que conduzia as meninas ao universo das mulheres (transição da adolescência a idade adulta) e do Ekwendje, ritual masculino que marcava a entrada dos rapazes na vida adulta (transição da adolescência à idade adulta), ambos conduzidos por anciãos e anciãs que transmitiam seus conhecimentos, com solenidade e amor.

As aulas debaixo da árvore também marcaram meu crescimento. Era mais que uma sala a céu aberto, era um templo do conhecimento onde o vento nos soprava lições e a natureza nos fazia companhia. Essa árvore, conhecida como a árvore da sabedoria, ainda permanece no centro do recinto escolar, com sua copa hoje mais leve, mas ainda firme, como testemunha do tempo e guardiã da memória. Quando a vejo, tudo retorna com nitidez: a infância, os cadernos nas mãos, a esperança nos olhos, a certeza de que aprender era uma forma de permanecer. Ela resume toda a minha história e mesmo mudada pelo tempo, continua sendo o lugar onde minha memória repousa.

⁵Refere-se a uma tradição local que ocorre na passagem da noite do dia 31 de dezembro para 1º de janeiro, marcando a chegada do novo ano. Nessa prática, os jovens pegam latas vazias, panelas e outros objetos, criando sons de alegria enquanto percorrem as ruas, passando de casa em casa e tocando os objetos como forma de celebrar e expressar gratidão pelo ano que se inicia. As pessoas das casas visitadas, por sua vez, recebem os jovens com presentes, como forma de retribuição à sua manifestação de alegria e bons desejos. Esse gesto simbólico reforça os laços comunitários e a celebração coletiva do Ano Novo.

⁶ Jogo praticado por jovens da comunidade. É escolhido um dos participantes do jogo para cobrir os olhos diante de um batuque enquanto outros participantes se escondem, o que cobriu os olhos, ao notar o silêncio tira o véu sobre os olhos e vai a procura pelos escondidos. Assim, quando encontra um ou mais escondidos, todos devem correr em direção ao batuque e nele tocar, o último a tocar é visto como perdedor e é a sua vez de cobrir os olhos.

Figura 2: Minha primeira sala de aula



Fonte: Acervo do autor, 2024

Minha mãe foi à escola tarde e, apesar de ter feito um grande esforço, conseguiu apenas terminar a 6ª classe. Quando a idade avançou e seus olhos não lhe permitiam mais enxergar as letras no quadro, ela decidiu parar de estudar. Ela é uma mulher forte e extremamente trabalhadora, sempre foi uma grande fonte de inspiração para mim e meus irmãos. Ela não teve a mesma sorte de meu pai, que conseguiu concluir a graduação. Mas esse analfabetismo imposto nunca a impediu de lutar e de ensinar a todos nós, seus filhos, de forma simples e prática o valor do trabalho árduo e da perseverança. Mesmo sem um diploma, sem um certificado que a qualifique como acadêmica, sempre foi uma verdadeira professora de vida para nós, mostrando-nos com seus gestos e atitudes diárias que o conhecimento vai muito além da sala de aula. Sempre a admirei, não apenas pela sua determinação, mas também pelo amor e esforço que temido para cuidar de nossa família. Minha mãe, sem dúvida, é uma das maiores inspirações da minha vida.

Figura 3: Minha família (minha mãe sentada no centro)



Fonte: Acervo do autor, 2024

O tempo tem sido implacável, ao refletir sobre o passado e sobre o presente, percebo o quanto as mudanças foram profundas. Na minha infância, a escola era um lugar simples, onde a amizade e a troca de experiências eram mais valorizadas do que qualquer *status* social, não apenas na escola, mas em toda comunidade de Oncócuá, do maungu⁷ e do nombe⁸ apanhados na mata por mim, minha mãe e meus irmãos, colocados as chapas de casa para secar. Quando eu ia para a escola, pegava um pouco daqueles alimentos, colocava-os no bolso da minha bata, ao chegar à escola, compartilhava com os meus colegas, que traziam consigo bolos e doces. Eram momentos de simplicidade e aprendizagem, com imensa riqueza de afeto e alegria entre professor-aluno, aluno-aluno e vice-versa.

⁷ Mariposa pertencente à espécie *Gonimbrasia belina*. É uma larva encontrada em alguns países do sul do continente africano. Seu nome varia de região a região.

⁸ Termo aportuguesado da palavra Nyaneka Ombe. É uma fruta agridoce extraída do nomezeiro, árvore resistente a seca encontrada no sul de Angola especificamente nas províncias do Cunene, Huíla e Namibe. Seu nome varia de acordo as línguas dos povos residentes na região.

Figura 4: Tchiwowo: Berço da Irmandade Acadêmica (da esquerda a direita: Justino Nicolau, Isaac Tyinanga, Silvestre Gamba, Aníbal Brinco, Laurindo Barros, Ndjalu Twapombwa)



Fonte: Acervo do autor, 2024

Entretanto, ao olhar para a escola Pascoal Guilherme Tchiwowo de hoje, vejo que tudo mudou. A antiga escola, com suas paredes simples e um ensino baseado mais na troca direta de saberes, deu lugar a um complexo escolar moderno. Os alunos agora estão mais focados nas aparências e no consumismo. As marcas, os tênis caros, os relógios de luxo e os *smartphones* de última geração, como o *Iphone*, são mais valorizados do que a troca de experiências de vida e aprendizado. A preocupação com o que se veste e o que se tem para mostrar aos outros, tomou o lugar da verdadeira essência de aprendizado. Além disso, a própria atuação dos professores também mudou. Antigamente, os professores estavam mais presentes, dispostos a ensinar e compartilhar conhecimento com os alunos de forma constante. Hoje, a realidade é diferente. Os professores estão focados em suas próprias formações e responsabilidades, comparecendo à escola esporadicamente, apenas uma ou duas vezes por semana.

Esse distanciamento da função da escola, que deveria ser a construção de um saber coletivo e de um ambiente de partilha, fez com que o espírito de comunidade que eu vivi na minha época escolar fosse substituído por uma busca desenfreada por status e por reconhecimento social. Essa transformação, embora seja uma consequência dos tempos modernos e das mudanças que a sociedade vivencia, me faz questionar: será que o aprendizado e a convivência humanizada não ficaram para trás? Será que as futuras gerações encontrarão a

essência do que significa estudar e crescer, ou estarão cada vez mais perdendo o foco naquilo que realmente importa? Eu, que vivi uma escola pautada na simplicidade e na amizade, sinto falta daquele espírito que unia alunos e professores em um só propósito: o de aprender e compartilhar.

Figura 5: Escola Pascoal Guilherme Tchiwowo



fonte: Acervo do autor, 2024

Quando penso no que passei naquela escola, primeiro debaixo de uma árvore, sentando-me sobre pedras, escrevendo com lápis de carvão de pilhas, depois em uma sala com poucas carteiras na mesma e, quando eu chegava atrasado, tinha de me sentar em pedras, algo que não me imagino aqui, no Brasil. Às vezes penso que estou sonhando.

Eu, o pasto e a Escola

Eu vim de longe. Meu pai desde sempre foi criador de gado, em suas variadas espécies, apesar de que nestes últimos tempos, tenha reduzido a quantidade de criação de gado por causa da seca que muito assolou e tem assolado o município do Curoca. Fenômeno este que dizimou maior parte do gado, a nível da região do Cunene e que até aos dias de hoje continua a dizimar. Cresci em meio ao gado, aos meus cinco anos de idade, obrigatoriamente, tinha de acordar muito cedo, cinco horas da manhã para ajudar meus irmãos a ordenhar e a separar o gado maior, de seus pequenos filhotes a fim de serem levados ao pasto. Em seguida, descalço, sem mesmo passar creme em meu corpo, muitas vezes, sem tomar banho, pegava em meus cadernos e com a bata suja corria rumo a escola.

Como se não bastasse a corrida que tinha de fazer para chegar à escola, sempre que eu me atrasava, deparava-me no pátio com o diretor geral da escola, na época o professor Eusébio, com uma tábua pequena na mão, que o mesmo usava para me sancionar pelo atraso. Ele, o diretor, me mandava estender a palma da mão e em seguida me dava 10 a 15 reguadas, sem antes perguntar o motivo de meus grandes atrasos. Às vezes, não mais das sanções do diretor Eusébio, recebia outras sanções, castigos mais severos, vindas das ordens do diretor Pahula (TB), no caso ajoelhar por cima das pedrinhas com os braços esticados, como se fosse o Messias na cruz, não devia baixar os braços, caso baixasse apanhava com porrete na cabeça.

Crescido, o cenário mudou, agora era minha vez de ordenhar, de pastorear e de levar o gado à cachimba, frente ao bebedouro. O gado tinha de ser pastoreado por detrás da montanha, das 06 horas da manhã até às 11 horas. Às 11 horas, eu tinha de levar o gado até à cacimba, retirar a água e colocar no bebedouro, ao terminar, eu teria de levar o mesmo gado novamente de volta à montanha, aproximadamente 500 metros de casa. Naquele espaço, esperaria ser substituído pelos meus irmãos, visto que chegara a minha vez de ir à escola, estudar.

Quando chegava a hora de levar o gado a cachimba, meus irmãos ao voltarem da escola tinham apenas 10 minutos para mudar de roupa pegar nos pardinhos que serviam para tirar a água da cacimba ao bebedouro e às pressas vinham ao meu encontro. Enquanto uns tiravam a água da cacimba para o bebedouro, outros faziam o papel de guardiões do gado, deixando apenas 10 ou menos bois para o bebedouro quando solicitado. Na época, o processo de embebedar o gado durava aproximadamente 4 horas, era cansativo. Hoje, por causa da seca que dizimou a maior parte do gado de meu pai, o processo não dura mais que 2 horas. Meu pai foi um dos maiores criadores de gado na comuna de Oncócu e regiões, com uma criação diversificada, incluindo gado bovino, caprino, suíno e ovino.

Descalço, com roupa rasgada, dormindo ao ar livre no sambo, levantando-me e de manhãzinha a fim de ordenhar as vacas e cabras, pegar no milho, massango e massambala para moer, pegar na catana, porretes, flechas e azagaias, retirar o gado do curral, e, no final de tudo, ir à escola, era minha rotina infantil. É mais uma história para contar aos filhos.

Deixei de viver esta vida em 2007, na época da separação de meus pais. Desde ali, eu resolvi viver com minha mãe até a minha vinda ao Brasil. Naquela época, minha mãe tinha gados também, mas como nós éramos crianças e não tínhamos condições de cuidar dos animais com precisão, ela resolveu entregá-los a um senhor, de nome Ciendouye (Tchiendouye), familiar nosso, para que pudesse cuidar deles. Passando-se alguns anos, o senhor que cuidava do gado sentiu-se cansado e resolveu devolvê-los à dona, no caso minha mãe. No entanto, ainda

não tínhamos como cuidar do gado, vivíamos em zona urbana, sem currais e não tínhamos onde colocá-los, ao mesmo tempo, por causa das aulas, não tínhamos como cuidar. Como solução, minha mãe resolveu entregá-lo de novo a um outro familiar nosso; Este por sua vez, depois de dois anos, começou a vender e a trocar o gado por sacos de milho e bebidas alcoólicas, até que finalmente acabou com todos os animais. Nós não sabíamos o que se passava, visto que vivíamos a quase 100 km distante da residência onde se encontrava o gado. Das 40 cabeças de gado bovino, dados ao senhor Candila (Tchandila), conseguimos recuperar apenas uma vaca e sua cria. A vaca já se encontrava em idade adulta, infelizmente por causa da seca não aguentou, acabou morrendo, deixando sua cria. A cria se tornou uma vaca grande e hoje ela também é mãe de uma pequena vaca.

O que seria de mim sem ti mamãe, nas profundezas da vida vividas sem compaixão? Oh acabei de lembrar, seria um nada sem nada, um caído sem chão, esperando por um fim sem sossego!
Na verdade, seria o poeta acabado com roupa rasgada sujo como o morcego, escondido nas portas da igreja e ser chamado todos os dias de mendigo!
(Shiponga, 2020)

Eu, sem minha mãe, seria como uma árvore sem raízes à mercê dos ventos e das tempestades. Eu estaria perdido, sem direção, sem o calor que só o abraço dela pode dar. Minha mãe é meu primeiro abrigo, minha força invisível que me sustenta mesmo quando tudo ao redor parece desabar.

Sem ela, eu não teria aprendido o valor da perseverança, da esperança que nasce no silêncio das dificuldades. Ela é a voz que me acalma, o olhar que me incentiva a seguir adiante. Sem minha mãe, eu seria apenas um corpo sem alma, uma história sem começo, meio ou fim. Ela é a essência do meu existir, o motivo pelo qual continuo lutando.

Figura 6: Município do Curoca (Oncócuá sede)



Fonte: Acervo do autor, 2024

Curoca é meu berço. É o lugar que me formou e me moldou. É onde aprendi as lições mais valiosas da vida. Foi ali, em meio a estas montanhas, onde vivi as emoções mais intensas, das grandes alegrias até as tremendas dificuldades, ambas me ensinando a resistir e ao mesmo tempo a crescer mentalmente. Curoca me mostrou que nem tudo é belo, mas tudo tem um propósito. Hoje, guardo com carinho a lembrança de cada momento vivido, e levo comigo as lições dessa terra que, apesar de dura, sempre foi o meu refúgio e a base do que sou.

Dois grandes caminhos da vida

Enquanto criança das terras vermelhas de Curoca, na madrugada silenciada de cada noite me encontrava, no pensamento de cada palavra que cruzava em mim, na esperança de querer dormir, mas sem conseguir. Encontrava-me no alheio que não me abandonava, no meu próprio eu que não conseguia alcançar, no fingir sono em meio a tanta escuridão. Encontrava-me com todo tipo de pessoas, vivos e mortos, na esperança de querer voltar, ricos e pobres, sem paz e muito menos piedade.

Na madrugada silenciada de cada noite, pensava apenas nos dois grandes caminhos da vida. Esquecia-se de mim, pensava no ontem incompleto e no que seria de mim se eu fosse outro tipo de pessoa, imaginava eu fora de mim, dentro de um outro ser, não eu. Imaginava ser alguém engravatado pelo mundo e seus quereres, pela nobreza artificial de gente que finge ser gente, enquanto esmagavam pobres no esquecer. Na madrugada silenciada de cada noite,

enquanto minha mãe e meus irmãos dormiam, eu pensava em mudar o mundo, pensava em meu passado curto, vivido em casa de meu pai, na escola abandonada onde tivemos de passar a noite, nos mil Kwanza de salário mensal de minha mãe, no lugar onde estava deitado, de como estava deitado. Enquanto os outros dormiam, eu estava traçando planos para não sofrer no futuro, seguindo sempre as palavras de minha mãe.

Filhos, para ser alguém no mundo em que nos encontramos é preciso estudar. Infelizmente meus pais não me levaram à escola, mesmo a própria escola eles não conheciam. Enquanto eu estiver viva, aproveitem estudar. Chegará um momento em que não estarei mais aqui, se não estudarem sofrerão (Tyivinda, 2007).

Sempre lhe dei razão pela vida que estávamos a levar, nós éramos pobres. Outras crianças, cujas mães estudaram, estavam de bem com a vida. Algumas dessas mães eram diretoras de escola, e outras eram professoras e levavam uma vida econômica diferente da nossa. E não só, nós tínhamos uma mãe não formada e solteira, que servia de pai e mãe ao mesmo tempo. Em minha mente, minha mãe sempre tinha razão ao dizer isso.

Em 2007, em meio às madrugadas silenciosas, comecei a traçar meus planos tendo como principal foco aprender a ler. Nessa época, eu estava frequentando a 4ª classe do Ensino Primário, com as chicotadas, chapadas e socos de meus professores. Nos finais de semana, eu ia sempre à casa de meu amigo Julião Manuel Mbinda, que, na época, já sabia ler. Pedi a ele para que me ensinasse também, ele aceitou, e foi assim que minhas grandes aulas de liturgia acadêmica começaram. Antes mesmo do ano letivo terminar, nos meados do terceiro e último trimestre de 2007, graças ao Criador dos céus e da terra, Huku, que enviou seu anjo humano Julião, que tirou de seu tempo livre para me instruir, aprendi a ler e a escrever. Finalmente o objetivo de tanto querer aprender a ler foi alcançado. Lembro-me daqueles dias como se fossem hoje. Naqueles dias, tudo quanto era papel escrito, que encontrava nas ruas de Oncócu, apanhava e lia em voz alta, era tanta alegria, não imaginas o peso que tinha tirado de meus ombros. Naqueles dias, reconheci que a alegria viria pela manhã, ainda que a dor, o sofrimento, o choro resolvessem durar a noite toda.

Meus estudos primários e secundários os frequentei na escola Pascoal Guilherme Tchiwowo, do ano 2007 a 2014. Na época, o município do Curoca não tinha uma escola para o ensino secundário. Em 2012 a 2013, existiram algumas salas anexas para o curso de Ciências Humanas no Liceu do município da Cahama, que, por causa da falta de professores da mesma área, teve de ser encerrado, e os alunos, que frequentavam este curso, tiveram de se deslocar à

Cahama ou a outras paradas de Angola, em escolas secundárias, onde tinham o mesmo curso, com a finalidade de terminar o mesmo.

Enquanto frequentava a 9ª classe, minha preocupação era onde fazer o Ensino Médio, pois minha família (mãe) não tinha condição financeira para custear meus estudos fora de Curoca. Tem se dito que onde termina o esforço do homem, ali começa o de Deus, e eu creio nisso. Em 2014, enquanto ainda frequentava a 9ª classe, a Direção Provincial da Educação do Cunene ofertou 15 vagas de bolsa de estudo aos alunos que tinham ou estavam frequentando a 9ª classe no município do Curoca, a fim de estudarem o Ensino Médio, nos cursos de Ciências Físicas-Biológicas e Ciências Econômicas-Jurídicas, a custo zero, na escola do Iº e IIº Complexo Escolar de Oulondelo, localizada na capital da Província do Cunene, município do Kwanyama, comuna de Ondjiva. Não deixei a oportunidade passar. Candidatei-me à bolsa. Passados 15 dias, fui consultar os resultados a fim de constatar se fui selecionado para fazer o exame de aptidão à bolsa, felizmente meu nome estava presente na lista dos alunos selecionados. Imediatamente corri para casa para dar a bela notícia à minha mãe. Feliz com a notícia, minha mãe me disse que ainda não tinha vencido, precisava me preparar para o exame, visto que eram mais de 15 estudantes para a seleção. Eu precisava me preparar para ser um dos 15 estudantes aprovados, para ter acesso a uma das vagas ofertadas. Ela tinha razão, a vitória ainda não tinha sido alcançada.

Foi assim que aproveitei aqueles dias de pausa pedagógica, para exercitar matemática e revisar a gramática de língua portuguesa, visto que eram as disciplinas destacadas para o exame. Lembro-me que, por dia, fazia 5 horas de estudo. Acontece que, no mesmo mês, em novembro, enquanto me preparava para o exame para a bolsa do Oulondelo, a Escola Eiffel, também localizada em Ondjiva, ofertou 10 vagas para estudantes que tinham terminado ou que estivessem a frequentar o último ano do I ciclo do Ensino Secundário (9ª classe). O exame decorreu no mesmo dia das candidaturas, lembro-me que fui avisado em cima da hora de que os exames estavam ocorrendo.

Naquele dia, assim que dei o meu nome, rapidamente me dirigi à sala onde estavam a ocorrendo os exames. Recebi os enunciados e comecei a realizar as provas de Matemática, Português, Biologia, Física e Química. Assim que entrei, o professor me disse que já tinha perdido a prova de matemática, e me deu o enunciado da prova que estava a decorrer naquele instante, era a de língua portuguesa. Pedi ao professor que me permitisse fazer a prova de matemática e de Português ao mesmo tempo, (in)felizmente negou, me aconselhando a fazer a prova que estava a decorrer para não correr o risco de perder as duas. Segui o conselho do

professor e, quando o tempo estipulado para execução do exame terminou, entreguei, desanimado e convicto de que não seria apurado por causa da prova de Matemática que não fizera.

Passando-se 15 dias, a lista de classificação dos estudantes aprovados e não aprovados para a bolsa foi publicada, e nela estava eu. Era um dos quatro estudantes aprovados com maior pontuação, 08 valores, nota máxima. Aquele foi um dos poucos dias que sorri na vida. Estava feliz e triste ao mesmo tempo. Feliz por saber que iria estudar numa cidade maior que a minha em extensão, uma cidade desenvolvida em quase todos os aspectos, distante de Curoca e de seus males. Triste porque iria sair de perto de minha mãe. Eu era o irmão mais velho de todos, era eu que cuidava de meus irmãos, com a minha saída, ninguém poderia cuidar dos cabritos e das crianças quando minha mãe saísse ao trabalho ou a praça vender. Estava indefinido, não sabia o que fazer, ir ou ficar. Mais do que alegre, fiquei triste. Nem mesmo cheguei a informar à mãe que tinha sido aprovado no exame feito para estudar na escola EIFFEL.

Passado o mês de novembro, já esquecido da candidatura que tinha feito para ter lugar nas 15 vagas ofertadas pelo Governo Provincial para frequentar o Ensino Médio, na escola do Iº e IIº ciclo do Complexo Escolar de Oulondelo, na primeira quinzena de dezembro, numa sexta-feira, recebi uma ligação de um número desconhecido. Era uma chamada telefônica convocando-me para participar do exame a ser feito na escola Pascoal Guilherme Tchiwowo na segunda-feira. Sem esperar, confirmei minha presença. Segunda-feira chegou, e com ela o exame de ingresso a uma das escolas mais recentes da província. Se eu aprovasse no exame, seria um dos primeiros finalistas do curso de Ciências Físicas e Biológicas da escola Complexo Escolar de Oulondelo, isso me serviu de motivação. Na segunda-feira, não hesitei em fazer o exame. Foram quase dois meses que vinha me preparando nas disciplinas de Matemática e Língua Portuguesa, no dia, quando eram aproximadamente 7 horas da manhã, eu já me encontrava na escola Pascoal Guilherme Tchiwowo, pronto para fazer o exame para a aquisição da bolsa. O mesmo começou quando eram 8h30min da manhã, fiz uma hora e trinta minutos de espera. E terminou 1h30min da tarde. Tivemos de fazer exame das disciplinas de Matemática, Língua Português e Cultura Geral durante 5 horas. Desta vez, diferente do exame feito para as vagas da Eiffel, estava convicto de que o exame me correu bem e que iria de ser aprovado. Não tardou, na segunda quinzena do mês de janeiro de 2015, foram publicados os resultados e todos os alunos que participaram do exame foram aprovados. Cinco estudantes provenientes da comuna do Chitado (atualmente município desmembrado de Curoca) e 10 estudantes da

comuna sede, Oncócuá. Em cima da hora, informaram-nos que as matrículas já estavam a decorrer e iria até dia 02 de fevereiro, dia do início das aulas.

A parte mais difícil foi tomar decisões, eu fui aprovado em duas escolas, onde estudar? Na Eiffel ou no Complexo Escolar de Oulondelo? Na Eiffel eu teria uma boa formação, por causa da fama sobre a qualidade de ensino, espalhada pela sociedade nas ruas de Cunene, e talvez na crença que carregava dentro de mim de, futuramente, se estudasse nela, teria o privilégio de ganhar uma bolsa de estudo na França. Sonho de todo estudante angolano é estudar nas Américas ou na Europa. No entanto, havia um porém: se optasse pela escola Eiffel, não teria onde viver e a carga horária diária daquela escola era das 7h30min da manhã às 6h15min da tarde, portanto não conseguiria fazer nenhum tipo de trabalho para me autossustentar. Mas, se eu optasse pelo Complexo Escolar de Oulondelo, apesar da não possuir a melhor qualidade de ensino da região e ser uma escola recente, que praticamente estava se desmembrando de uma outra escola, eu tinha a garantia de uma bolsa de estudo e, com as verbas da bolsa, conseguiria custear meus estudos e minha estadia enquanto estivesse a estudar em Ondjiva.

Escolher a escola Eiffel, como escola de formação, por causa da condição financeira baixa de minha mãe, seria dar mais trabalho a ela. Mais do que desastre, seria impossível minha mãe conseguir dividir em dois o dinheiro que ela ganhava como auxiliar de limpeza no ministério municipal da Educação, mesmo se ela quisesse. Escolher a escola Eiffel para estudar seria arruinar minha mãe financeiramente. Refletindo no assunto, sem esperar pela opinião de minha família, resolvi escolher a escola Oulondelo para me formar e erguer meu futuro, mesmo não sendo a escola dos sonhos.

Nem tudo que brilha é ouro

Aos 02 de fevereiro de 2015 viajei de Curoca para Ondjiva. Assim que cheguei, no mesmo dia, fui à casa de um familiar meu que vive no bairro denominado Kafitu I. No dia seguinte fui à escola Rei Nande (nome atribuído em homenagem a um dos reis que liderou os povos Kwanyama), para dar entrada na minha documentação de matrícula. Feita a matrícula, fui ao encontro do subdiretor pedagógico para me apresentar e procurar saber quando é que os estudantes bolseiros, vindos de Curoca, teriam acesso ao internato da instituição, conforme estava escrito no edital. A resposta que recebi do subdiretor foi que todos os estudantes oriundos de outras localidades vizinhas de Ondjiva e aprovados a bolsa, começariam a viver no internato

a partir do dia 21 de fevereiro, dia marcado para a inauguração da escola pelo governador provincial, na época professor doutor António Didalelwa, *in memorian*. (In)felizmente o dia 21 chegou e os estudantes não foram instruídos e nem chamados a se instalar nos quartos do internato.

Os dias foram passando e com eles o sonho de poder viver no internato. Com este episódio, chegou o medo de desgastar minha mãe. O medo começou a tomar conta de mim apesar de possuir um pouco de esperança, visto que depois o subdiretor nos disse que antes de terminar o 1º trimestre iríamos nos mudar para o internato da instituição, pensamento que foi alterado semanas depois, quando o subdiretor pedagógico decretou novamente uma nova reunião com todos estudantes bolseiros, onde fomos informados que a diretoria estava sem data para a inauguração da instituição e que, com isso, não poderíamos nos instalar nos quartos do internato ofertado pela escola aos bolseiros e não só, a escola não possuía condições adequadas para custear nossos gastos.

A vida começou a pesar para mim, quem poderia pagar uma casa para mim? Eu tinha conhecimento de que o salário de minha mãe era pouco para custear meus gastos em Ondjiva. Pensava em desistir, voltar para o Curoca e começar de novo. Esta informação nos foi passada no final do 1º trimestre, naquele instante pensei: quando entrar de férias já não voltarei mais para cá, Ondjiva, ficarei no Curoca e lá começarei do zero.

Assim que o trimestre terminou, fui para Curoca com o objetivo de não mais voltar. (In)felizmente minha mãe não concordou com a minha ideia, me disse que seria um desperdício de tempo se eu ficasse um ano sem estudar e isso acarretaria para mim várias consequências no futuro. Sem saber o que fazer, sem me avisar, na manhã do dia seguinte ela foi ter com o meu pai. E lá, conversaram sobre meus estudos e o que seria de mim se perdesse o ano letivo. A conclusão final dos meus pais foi que eu tinha de continuar a estudar em Ondjiva, que eles arrendaram uma casa para mim, onde viveria durante os três anos curriculares. Pelo menos o acordo funcionou até meados do primeiro semestre do ano letivo de 2016.

Acontece que, nos dois últimos anos (2016 a 2017), a seca afligiu a província do Cunene, afetando de forma mais severa o município do Curoca, minha terra natal, local onde estavam e continuam estando meus pais. Esta seca acarretou consigo fome, sede, e várias outras calamidades, que afetaram não só a minha família, mas toda a comunidade de Curoca. Com isto, o custo de sobrevivência para mim começou a se tornar cada vez mais pesado. Como se não bastasse, em 2016, minha irmã, Anapaz das Neves Micaela Gamba, que tanto me ajudava com os gastos da escola, se encontrava doente e infelizmente em menos de 5 dias de

enfermidade, isto é, no dia 19 de fevereiro, quando eram aproximadamente 9 horas da noite, acabou por falecer, no Hospital Central de Ondjiva.

Naqueles dias, eu não dormia durante a noite e muito menos assimilava durante o dia. Cada noite que chegava eu sentia um vazio enorme dentro de mim, primeiro pela perda de alguém muito próximo de mim, segundo por estar bem distante da família e por fim pela vulnerabilidade que estava passar em Ondjiva. Por causa dessa depressão excessiva, desta ansiedade de não saber o que poderia acontecer no dia seguinte, cheguei a ponto de desligar meu telefone por quase três meses, como mecanismo de não mais receber chamadas telefônicas que carregavam consigo notícias tristes. Eu sentia que estava adoecendo, sempre que recebia ou perdia uma chamada de alguém que se encontrava no município do Curoca, a mente me dizia “aconteceu um problema lá” e sempre me remetia a falecimento de alguém, familiar meu.

Figura 7: Anapaz das Neves Micaela Gamba



Fonte: Acervo do autor, 2015

Anapaz das Neves Micaela Gamba

Quando ela existia tudo era diferente

Mas a vida resolveu levá-la distante de nós

É triste viver sem o que mais amamos

Era tão diferente do jeito que sempre chegava

Já não sou completo

Tiraram-me uma guerreira, uma princesa de família

Minha amada mana, Anapaz, jamais deixarei de te amar

Tu sabes que desde a infância compartilhei meu mundo consigo

Sem nos esquecer de nossa linda mãe
Amamos você, onde queira que estejas, não esqueça
Onde tu estiveres ali estaremos nós também
Sua ida nos unirá, afinal tu estás dentro de nós, fortalecendo cada vez mais nossa família
Sinto-me muito triste, muito sozinho e muito machucado pela sua partida
Amo você, jamais deixarei de te amar
Sempre estarás aqui, dentro de mim, ocupando uma porção maior de mim
19 de fevereiro, és o dia mais triste de minha vida
Um membro da família você me levou (Shiponga, 2016)

Com a perda de minha irmã, com a seca e a fome que estava assolando o município do Curoca, a sobrevivência foi se tornando cada vez mais difícil para mim e para a minha família em Oncócuá. Nos meados de 2016, fomos desalojados da casa que meu pai arrendava para mim, eu e meu colega e ao mesmo tempo sobrinho Ndjalú Tyapinga Tuapombwa, por não pagarmos o arrendamento durante dois meses e por alegar não termos dinheiro para continuar a pagar. Por caridade, visto que não tínhamos onde cairmos mortos, o dono da casa resolveu nos colocar no mesmo quarto com seus filhos. E ali, segundo o dono da casa, poderíamos viver até o dia em que conseguiríamos um espaço para morar. Não tendo onde ir, apesar do quarto ser muito pequeno, sem espaço para quatro pessoas, transportamos tudo que tínhamos para aquele quarto. Estavam conosco a botija de gás, o fogão, as panelas, as bacias, os baldes, talheres e outros materiais nossos. Dentro de um mês, vivendo em um quarto apertado, o senhor António, dono da casa onde vivíamos, nos disse que tinha comprado uma nova casa e que poderíamos nos mudar para lá com a condição, de tomar conta da mesma casa e todas as manhãs, às 4 horas, tínhamos de acordar para fazer bloco a fim de ele erguer seu quintal e construir novas casas ao redor. Negar seria sinônimo de expulsão e se nos expulsassem não teríamos aonde ir, visto que já não tínhamos mais contato com os nossos pais. Na época, minha mãe estava a passar por um processo de recuperação de luto, pela perda da filha, os pais do Ndjalú, meu sobrinho com quem vivia, desde sempre viveram em uma comunidade de aproximadamente 25 km de distância da comuna sede, Oncócuá e, todos eles, os pais de meu colega, tinham em mente que o filho deles estava estudando em Ondjiva, vivendo no internato sobre as custas do governo.

Não tínhamos outra opção senão apenas assinar, figurativamente falando, o acordo e viver durante 4 meses sob aquelas condições. Enquanto vivíamos lá, eu, o Ndjalú, o Tony e o Valentim, os dois últimos seus familiares (filho e irmão), nos levantávamos 4 horas da manhã para fabricar os blocos. Enquanto dois transportavam água e areia, outros dois misturavam o

cimento com área e água, quando a mistura estivesse pronta, se dava-se início ao fabrico do bloco. Por causa das aulas que eu e o Ndjalu tínhamos de tarde, nós tínhamos de fazer os possíveis para concluir os blocos duas horas mais cedo, a fim de dar uma olhada na matéria e fazer as tarefas que tínhamos recebido da aula anterior.

Os nossos dias em Ondjiva foram se passando nestas condições, até que finalmente as férias, únicas que nos permitiam ir ao Curoca, chegaram. Antes das férias eu, o Ndjalu e mais dois amigos nossos, que estavam a passar pela mesma situação, chegamos à conclusão de prepararmos 15 mil kwanzas cada, a fim de quando regressássemos das férias arrendarmos uma nova casa onde poderíamos viver durante nossa estadia em Ondjiva. Todos concordamos.

Assim que cheguei em Oncócuá, a primeira coisa que fiz, depois de me estabelecer, foi contar o plano por nós feito a minha mãe, que depois de ouvir aceitou e resolveu me ajudar com alguns valores. Na época eu tinha algumas cabeças de gado caprino, dessas cabeças tirei duas, vendi e juntei com os valores que vinham de minha mãe. Em fevereiro de 2017, terminadas as férias fui para Ondjiva dar continuidade aos estudos, desta vez não mais de mãos vazias, estava bem-preparado financeiramente e feliz porque estaria a frequentar meu último ano do ensino médio, 12ª classe. Cheguei e fui recebido pelos meus amigos José Ndando e Gabriel Tchiyatelo, dois dos três com os quais planejava a arrecadação de 15 mil kwanzas cada, a fim de arrendarmos uma nova casa, distante da escravatura que estávamos a passar na casa do senhor António. Sem esperar pelo Ndjalu Twapombua, juntamos os valores e arrendamos um novo quarto, nele cabiam as nossas quatro camas, nosso vestuário, material da escola e da cozinha também. O Ndjalu chegou e naquela casa vivemos durante três meses.

Nos meados do mês de abril, com a nomeação de Suraya de Jesus Mateus Kalongela ao cargo de diretora da Educação Provincial do Cunene, depois de dois anos letivos vivendo em péssimas condições, sem recursos para custear meus estudos, aos 07 de abril, se não estiver equivocado, a diretoria dos assuntos administrativos, liderados pela professora Indira na época, da escola Complexo Escolar do Oulondelo, reuniu-se com todos os estudantes provenientes do município do Curoca a fim de nos dar a notícia de que a escola tinha recebido as verbas para custear as despesas do internato e nos informar que a escola estava de mãos abertas para receber todos estudantes provenientes dos municípios do Curoca e Namakunde que, em 2015, fizeram a matrícula em um dos cursos daquela instituição. Caso alguns de nós estivessem ainda interessados em viver no internato da instituição, tinha que entrar em contato com a professora Indira e a mesma deveria nos passar os procedimentos para ter acesso àquele espaço. Dos 15 estudantes bolsistas que viviam do município do Curoca, apenas 6 puderam aderir ao convite

da diretoria. Dentre os que aceitaram estavam eu, o Ndjalu, o Michel, o Manuel, o Luís e uma menina de nome Julieta. Como a menina não poderia viver sozinha no dormitório feminino, foi necessário convidar uma menina, colega nossa, que vivia a quase 15 km da escola para lhe servir de companheira de quarto.

Figura 8: Complexo Escolar de Oulondelo



Fonte: Adaptado pelo pesquisador, 2023

Faltando apenas 7 meses para o término do ano curricular, às 7 horas da noite de sexta-feira, nos mudamos para o internato do Complexo Escolar de Oulondelo.

Minha estadia em Ondjiva foi recheada de tristeza e alegria também. De tristeza pelos obstáculos que tive de enfrentar durante a formação, de alegria pela família que fui construindo ao longo da caminhada estudantil. Nesta caminhada, pude conhecer a Engrácia Muatilifange, uma menina por quem me apaixonei e namorei por quase 3 anos, (in)felizmente as coisas não foram da maneira como pensamos que deveriam ser, em meio a uma conversa amigável, resolvemos nos dar tempo para refletirmos no que se estava a passar conosco, sem resolvermos nossos desentendimentos. O ano terminou e eu obrigatoriamente tive de viajar de volta a Curoca, desde aqueles dias até hoje nunca mais tocamos nesse assunto. Sem mágoas, sem ressentimento, se ela está em um relacionamento, espero que seja feliz, ao mesmo, aproveito esta oportunidade, que talvez nunca a tive ou talvez a tive e não prestei atenção, para dizer que,

ao lado dela eu fui muito feliz, ela foi um bálsamo para mim em meio a tanta dor que estava passando longe de casa e de toda minha família.

Terminado o grau acadêmico, em janeiro de 2018 depois de receber meu certificado de conclusão de curso da mão do subdiretor pedagógico do Complexo Escolar de Oulondelo senhor Pelágio K. Itotonanye, às 5 horas da tarde, arrumei todos os meus pertences acumulados ao longo dos três anos de formação. Dentre eles estavam meus cadernos, livros, folhas de provas, roupas, calçados entre outros. Quando o relógio do meu telefone marcava 4 horas da manhã, me aprontei e, em minutos, rumei à agência de transporte terrestre Macon e lá resolvi comprar meu bilhete de passagem para Cahama. Lembro-me que de Ondjiva saí quando eram 8h30min da manhã e, quando o relógio marcava aproximadamente 2 horas da tarde, cheguei à Cahama. Naquela cidade, não resolvi parar para descansar, desci do autocarro, chamei o motoqueiro, carreguei os meus pertences e lhe disse: pretendo chegar à paragem do município do Curoca. Assim sucedeu e, quando o relógio marcava aproximadamente 4 horas da tarde, apareceu uma Cânter com destino à Curoca. Fui ao encontro do cobrador procurar se o carro ainda tinha espaço para mais um passageiro na Cânter, a resposta foi sim e que estava cobrando pela viagem 2.500,00 Kwanzas por passageiro. Desinteressado com o preço do bilhete da passagem, apenas queria chegar em casa perto de minha família. Subi na carroceria, em meio a saltos, curvas e pneus furados por causa da má condição da estrada, quando o relógio marcava 2 horas da manhã, cheguei a Pedra Branca, 30 minutos depois entrava na sede de Oncócuá.

Era o começo de uma nova jornada, desta vez não distante de casa, desta vez estaria perto de minha mãe, de meus irmãos e de meus sobrinhos, desta vez não seriam apenas férias, não seriam apenas quinze ou dez dias, seriam meses e anos de proximidade, apesar da ausência de alguns membros no lar, apesar da morte ter nos roubado uma irmã e filha de casa também, eu, meus irmãos, meus sobrinhos e minha mãe, voltamos a estar juntos de novo.

Assim que cheguei em casa, no meio da noite, não precisei bater à porta de casa para minha mãe abri-la, assim que ela ouviu minha voz, ao agradecer o motorista pela viagem feita, minha mãe saiu de dentro de casa em meio a corridas, gritos de alegria. Ela me deu um abraço, pegou em minha mochila e a colocou em seu ombro, pegando em minha mão e em outra mão minha mala de cadernos e livros, puxou-me para dentro da casa e uma cadeira para sentar me deu. Depois de uma longa caminhada de saudações, vindo de meus irmãos e minhas sobrinhas, uma cama para dormir me foi preparada e nela me deitei, passando assim, depois de três anos fora de casa e distante da família, uma das primeiras noites mais felizes da minha vida.

Ao nascer do sol minha mãe ordenou a meus irmãos para que matassem um dos poucos cabritos que tinha em alusão ao meu regresso a casa, por eu ter cumprido com a tarefa que me foi atribuída e que me distanciou da família durante três anos. Sempre serei grato a minha mãe, apesar das dificuldades que passávamos ela sempre permaneceu em pés para nos ajudar e motivar a seguir em frente.

Traçando nossos caminhos para a Faculdade

Meu pai foi um dos jovens sonhadores que, com esperança nos olhos, iniciaram o ensino médio no curso de Ciências Humanas em Oncócuá, nas salas anexas ofertadas pelo Liceu do município da Cahama ao município do Curoca. No entanto, aquele sonho foi interrompido de forma abrupta: a escassez de professores capacitados para lecionar as disciplinas do curso levou ao encerramento das turmas no final do ano letivo de 2015. Diante disso, muitos estudantes viram-se obrigados a deixar suas comunidades e buscar alternativas em outros municípios ou províncias. E meu pai esteve entre eles.

Determinado a concluir sua formação, ele seguiu para o município da Cahama, onde, em 2016, finalizou o ensino médio e obteve o título de técnico em Ciências Humanas. Foi também nesse mesmo ano, numa conversa simples, mas marcante, a caminho da lavra na localidade de Ntumbeulu, que ele começou a traçar novos rumos para nossa história. Com firmeza e ternura, disse que, custasse o que custasse, eu teria de continuar os estudos depois de concluir o ensino médio, e que, para isso, a cidade do Lubango seria o nosso próximo destino.

Desde pequeno, sempre expressei meu encanto pelas Ciências Exatas. Dizia, com convicção, que queria ser professor de matemática, física ou química. E meu pai escutava, incentivava e sonhava junto comigo. Assim, em fevereiro de 2018, aquele sonho coletivo começou a tomar forma. Com o mesmo entusiasmo que o movia desde Oncócuá, ele foi ao município do Lubango, na província da Huíla, para conhecer de perto as instituições de ensino superior e escolher aquela que melhor acolhesse os nossos projetos de vida.

Foi então que chegamos à Universidade Independente (Instituto Superior Politécnico Independente-ISPI). Lá, demos início a uma nova etapa: eu me matriculei no curso de Ciências da Educação: Formação de Professores, com habilitação em Ensino Primário e Secundário; e meu pai, fiel ao seu compromisso com o saber, ingressou no curso de Sociologia. Assim, lado a lado, começamos a escrever um novo capítulo da nossa caminhada, marcada por coragem, afeto e o poder transformador da educação.

Figura 9: Instituto Superior Politécnico Independente (ISPI)-Lubango



Fonte: Adaptado pelo pesquisador, 2024

Diferentemente da cidade de Ondjiva, na cidade do Lubango eu me sentia verdadeiramente em casa. Considero o Lubango uma das cidades do sul de Angola com melhor qualidade de vida, destacando-se nos domínios da saúde, educação, lazer, infraestrutura, sustentabilidade, desenvolvimento econômico, inclusão social, diversidade, cultura, identidade, inovação, tecnologia e até mesmo no aspecto climático.

A experiência de estudar no Lubango marcou de forma profunda a minha trajetória pessoal e acadêmica. Apesar dos desafios enfrentados ao longo do percurso, essa vivência ultrapassou a mera aquisição de conhecimento formal. Tive a oportunidade de conhecer colegas, que, ao longo do tempo, se tornaram grandes amigos, companheiros com os quais compartilhei momentos de alegria, dificuldades e aprendizagem. Ernesto Vitor Kupeketa (pai que a faculdade me deu), Amandio Songuile (nosso ancião da turma), Elvira Muenho (Grande companheira), Augusta Living (minha wi⁹ do sofrimento), Lily Tchipunde e Edna Caio (líderes do grupo de estudo para os exames), Bernulher Cunha (meu conterra¹⁰), Lourenço Prata, José Tuhafeni, Salvana Caiongo e muitos outros e outras da turma B14, escondidos em meu subconsciente. Além de meus colegas, convivi com professores inspiradores (Carla Kassela, Miguel Kapingãla, António Gildo Adriano, Pedro Kanga, sem se esquecendo da professora Chaviuka, minha orientadora), que não apenas desempenharam o papel de

⁹ É uma gíria angolana, que significa amigo/a.

¹⁰ Conterrâneo.

transmissores/detentores de saberes, mas também atuaram como orientadores e motivadores em diversas situações da minha formação.

Embora tenham existido obstáculos, cada dificuldade superada contribuiu significativamente para o meu amadurecimento. O ambiente universitário, com dinâmicas próprias e interações constantes, possibilitou o meu crescimento enquanto sujeito, ensinando-me a conviver com a diversidade, a respeitar diferenças e a valorizar o trabalho coletivo. O Lubango representou, portanto, mais do que um espaço físico de formação acadêmica, um território de vivências significativas, que contribuíram diretamente para a construção da minha identidade. Trata-se de uma fase da minha vida que recordo com profundo carinho e sincera gratidão, a todos, todas e todes que puderam cruzar meu caminho quando lá estive.

É caminhando que se faz caminho

O desejo de conhecer o Brasil nasceu ainda na adolescência, quando eu frequentava a 9.^a classe. Como aponta Vicente (2025), as novelas brasileiras e suas músicas românticas moldaram, por muitos anos, o imaginário de diversas gerações angolanas e certamente, moldaram também o meu. Esses produtos culturais atravessaram fronteiras e chegaram até nós com força suficiente para influenciar comportamentos, gostos e aspirações.

Em 2005, a Rede Globo retomou a exibição da novela *Malhação*, originalmente transmitida em 1995. Os adultos que haviam acompanhado a primeira temporada partilhavam com entusiasmo suas lembranças, tecendo elogios ao enredo, aos personagens e às emoções despertadas pela trama. Oncócuá, enquanto pequena comuna do sul angolano, vivia com intensidade cada relato. A notícia de que o administrador municipal da época, o já falecido Gabriel Hilifavali, dispunha de sinal da Globo e que a novela era transmitida às sete horas da tarde, rapidamente correu de boca em boca.

Com generosidade, os filhos do administrador passaram a colocar o televisor no exterior da residência, permitindo que os jovens da comuna, incluindo eu, se reunissem ali, diariamente, para assistir à tão falada *Malhação*. Era um ritual coletivo, marcado por silêncio atento, gargalhadas cúmplices e olhares sonhadores.

A identificação com aquelas personagens era imediata: adolescentes como nós, navegando pelos dilemas da juventude, descobrindo o amor, enfrentando conflitos familiares e escolares, desafiando regras, sonhando com liberdade. Em 2011, foi a vez de *Rebelde*, transmitida pela Rede Record, reacender aquele encantamento. A narrativa, repleta de amizade,

rebeldia, afetos e descobertas, consolidou ainda mais o vínculo emocional com a cultura juvenil brasileira. Essas tramas não apenas refletiam questões próprias da nossa idade, como também projetavam um modo de vida que nos parecia encantador e possível de se viver.

A estética das escolas, a forma de falar, o ritmo das músicas, os gestos de carinho entre os personagens e o cenário urbano do Brasil criaram em mim uma fantasia bela e persistente: a de um dia conhecer aquele país. Mais do que isso, alimentava o desejo de estudar lá, de viver, ainda que em parte, as experiências que tanto admirei pela televisão.

Foi assim que o sonho de um dia me formar numa instituição brasileira começou a fazer parte do meu horizonte de vida. Um sonho tecido com a sensibilidade da adolescência, mas que carregou até hoje como projeto concreto, fruto de uma longa relação afetiva com um país que primeiro conheci pela tela, mas que, com o tempo, aprendi a desejar como espaço real de vivências, de crescimento e de realização.

O que motivou, afinal, a decisão de marcar minha viagem ao Brasil?

Esta é uma indagação que persiste e ressoa, exigindo uma reflexão mais aprofundada sobre os fatores que a impulsionaram.

Foi através de uma ligação inesperada que se acendeu uma nova chama em meu caminho. O pastor Paulino Avelino Chimuco, à época líder do distrito da Igreja Adventista do Sétimo Dia Central do Curoca, recebeu uma chamada de um amigo próximo. Do outro lado da linha vinha uma notícia carregada de possibilidades: a Universidade Estadual do Paraná, no Brasil, havia lançado um edital oferecendo duas vagas para estudantes estrangeiros no Programa de Pós-Graduação em História Pública.

Embora o curso não despertasse o interesse direto do pastor, devido à nobre e exigente missão que exercia na igreja, algo o tocou de imediato. Recordou-se do sonho que, há anos, eu cultivava com ternura e persistência: conhecer o Brasil e formar-me numa de suas instituições. Foi esse gesto de atenção e generosidade que o levou a guardar aquela notícia como quem guarda uma semente prestes a florescer.

Naquela manhã serena de quinta-feira, o relógio marcava por volta de 11 horas e 20 minutos. Eu estava em plena atividade docente, ministrando a disciplina de Psicologia aos estudantes da 11.^a classe do curso de Ciências Físicas e Biológicas. Foi então que recebi uma mensagem telefônica do pastor, que dizia: “Irmão secretário, preciso conversar contigo, por favor venha em minha casa”. Ao ler o pedido para ir à sua casa, imaginei que se tratasse de

algum ajuste nos relatórios da igreja, já que, para além de eu ser professor, atuava como secretário executivo da igreja. Com esse pensamento, fui sem pressa e, ao mesmo tempo, sem suspeitar da surpresa que me aguardava.

Chegando à sua residência, fui recebido com a cordialidade de sempre. Mas havia algo diferente no ar, um brilho nos olhos, uma serenidade carregada de intenção. Após uma breve pausa, o pastor sorriu e me disse, com aquela voz firme e calma que lhe era característica:

irmão Silva, recebi um edital de bolsa de estudos, para cursar mestrado no Brasil em História durante dois anos, eu fiz teologia na faculdade, não me cai bem mudar de direção, como o irmão é licenciado e sempre teve interesse em se formar no Brasil aqui está a oportunidade basta cumprir com as orientações do edital. Pastor Paulino Avelino Chimuco, 2023

Foi como se o tempo parasse. Uma emoção profunda e intensa tomou conta de mim, daquelas que invadem o peito sem pedir licença. Felicidade, gratidão e até uma certa incredulidade dançavam dentro de mim como um coro de sentimentos impossíveis de conter. Durante muito tempo, meu sonho de conhecer o Brasil parecia distante, quase inalcançável... e, aos poucos, eu já começava a aceitar que talvez ele jamais se realizasse. Mas, naquele instante, algo mudou. Tudo parecia indicar que o impossível estava, enfim, ganhando forma.

O convite do pastor era mais do que uma simples informação: era uma porta que se abria, uma chance real de viver aquilo que sempre desejei. Não hesitei. Com os olhos ainda marejados e o coração em festa, disse-lhe que sim, que estava profundamente interessado em concorrer à bolsa. Ele sorriu, como quem entende o valor de um sonho, e prometeu ajudar-me em tudo o que fosse preciso.

Antes do pastor partir para uma viagem à comuna do Chitado, confiou-me o número da professora Cyntia Simioni França. Disse-me que ela, com toda sua generosidade e conhecimento, poderia orientar-me sobre o processo seletivo, esclarecer as dúvidas e apresentar os detalhes do edital.

Foi então que, no dia 26 de novembro de 2023, com o coração acelerado e as mãos quase tremendo de tanta expectativa, enviei três mensagens consecutivas à professora Cyntia. A cada palavra escrita, eu sentia que estava dando o primeiro passo rumo a um sonho guardado há anos.

Boa noite, caríssima, espero que estejas bem e que sua família também esteja, Silvestre Gamba é meu nome, licenciado em Ciências da Educação-Ensino Primário, pretendo concorrer nas bolsas de estudo disponibilizadas para estrangeiros, isto é, nas duas vagas disponibilizadas no curso de Mestrado em História Pública para a Turma 2024. Teu contacto me foi passado pelo Pastor

angolano, Paulino Chimuco. Interessa-me o bastante ganhar uma das vagas dadas para a bolsa.
Careço de sua ajuda.
Escrevo a partir de Angola, província do Cunene, município do Curoca.

Infelizmente, nos primeiros dias após meu contato, não obtive resposta da professora. Ao reler atentamente o edital, percebi que o prazo para a submissão do projeto e dos documentos estava se esgotando rapidamente. Mais uma vez, senti que a esperança começava a se apagar, como se aquele sonho de estudar no Brasil, tão antigo e tão acalentado, estivesse mais uma vez prestes a escapar de minhas mãos.

Quase dois dias depois, já na madrugada, às 2h23min (horário de Angola), finalmente recebi sua resposta. Ela queria saber onde eu estava localizado e qual era o tema da pesquisa que pretendia desenvolver. Naquele momento, eu me dedicava à escrita de um livro intitulado *A História do Curoca e de Suas Etnias nos Dias Atuais*, projeto no qual venho trabalhando há bastante tempo, movido pelo desejo profundo de valorizar a memória e a diversidade cultural da minha terra. Compartilhei com ela essa proposta, e, para minha alegria, ela acolheu com entusiasmo a ideia. Inclusive, enviou-me a dissertação de Inácio Jaquete como referência, sugerindo que eu a usasse como guia na estruturação do meu projeto.

O prazo final se aproximava perigosamente: restava apenas um dia. Em meio a incertezas, receios e questionamentos internos, reuni coragem e preparei todo o material exigido. Submeti meu projeto e a documentação com o coração apertado, mas determinado. Dias depois, recebi a notícia de que minha proposta havia sido homologada. Em seguida, participei da apresentação por videoconferência, um momento decisivo, no qual fui classificado em segundo lugar, ainda que sem bolsa. Apesar disso, aquele resultado representou uma virada simbólica: um passo importante, uma porta que se abriu.

Vieram, então, os desafios mais práticos e concretos. Enfrentei o longo e exigente processo de preparação para a viagem: emissão de passaporte, solicitação de visto, providências com certidões e traduções. Em meio a essas burocracias, enfrentei um contratempo doloroso: perdi o início das aulas do primeiro semestre e, com ele, o semestre inteiro. Foi um baque difícil de digerir, mas não suficiente para apagar minha vontade. Continuei firme, enfrentando cada obstáculo com persistência e fé.

Graças a Deus, no dia 6 de agosto, embarquei finalmente com destino ao Brasil. Pousei primeiro em São Paulo, onde passei a noite e no dia seguinte segui para o estado do Paraná, rumo ao município de Campo Mourão. Ao pisar ali, senti o coração explodir de emoção. Depois de tantos anos de espera, tantas tentativas e frustrações, eu estava começando uma nova etapa

da minha vida. Era o início de uma jornada marcada por resistência, gratidão e esperança de vida.

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo cujo caráter está corrompido pelo capitalismo exacerbado, em que a fome e o sofrimento alheio deixaram de ser preocupações nossas e, inclusive, de vários governos. Estamos vivendo um tempo em que os ricos e governantes, muitas vezes, isolam-se atrás de vidros esfumados para não testemunharem o sofrimento das pessoas e, em alguns casos, as relações humanas são relegadas a um segundo plano (Chimbalandongo 2023).

A vontade de adquirir riquezas em muitas partes do mundo está tornando o ser humano um lobo de sua própria espécie. A busca pela riqueza roubou a essência humana de vários políticos, governantes, transformando-os cada vez mais em seres devoradores, predadores e canibais da espécie à qual pertencem, humana. O historiador e pesquisador angolano Matias Eduardo Chimbalandongo, 2023, afirma que vivemos em um mundo cujo caráter está corrompido, devido ao capitalismo exacerbado, onde a fome e o sofrimento alheio deixaram de ser preocupações não apenas nossas mas, também, de vários governos. Administrar o bem público hoje é sinônimo de enriquecimento pessoal, nepotismo, familiarismo, amiguismo, partidarismos e outros ismos maléficos que as sociedades vêm formando com o avanço da modernidade capitalista.

Viver em algumas cidades africanas, hoje, perdeu interesse por parte de quem é governado. Há uma cegueira enorme por parte de quem governa. Deixamos de viver uma democracia representativa e hoje estamos a viver a chamada “democracia ditatorial”, em que as políticas públicas são elaboradas segundo as necessidades de quem governa e não de quem é governado. Por falta de uma apreciação adequada e de políticas públicas justas, as sociedades que compõem as nações africanas estão se perdendo a cada dia que nasce, carregando consigo o conjunto de conhecimento, crenças, costumes e hábitos de diferentes povos que nelas habitam. Segundo Chauí (1994), a principal característica humana é a cultura; cada cultura elabora a sua própria maneira de viver e conceber o mundo, diversificando cada vez mais os homens. Quando o Estado ou governo encontra-se corrompido a ponto de não levar em consideração a diversidade cultural na elaboração de suas políticas públicas, surgem sérias consequências negativas tanto para as comunidades marginalizadas quanto para a sociedade como um todo.

A falta de atenção à diversidade cultural por parte de quem governa, resulta em políticas que não atendem às necessidades específicas de diferentes grupos sociais, como minorias

étnicas, religiosas ou culturais, criando assim uma sensação de exclusão e marginalização, aumentando as desigualdades e fomentando conflitos sociais. Além disso, a ausência de reconhecimento da pluralidade cultural promove a homogeneização forçada (Certeau, 1982), onde uma cultura dominante é imposta a todos, desconsiderando as tradições, os valores e as práticas culturais de outros grupos. Isso, não só prejudica a convivência pacífica entre diferentes grupos, mas também compromete o patrimônio cultural, que é parte fundamental da identidade e do bem-estar das cidades a nível global .

A história e as tradições dos primeiros povos a povoar o continente africano, em particular Angola, representam um dos alicerces mais profundos da diversidade cultural e da humanidade (Macedo, 2008). Cada povo, tribo, língua e nação carrega consigo um aglomerado de saberes, práticas e histórias que moldam sua identidade e sua relação com o mundo ao redor. Para os protagonistas desta pesquisa, este aglomerado de saberes é o reflexo de uma rica conexão com a terra, com a natureza, em todos os seus sentidos, e com suas práticas ancestrais.

Este trabalho busca acolher e compartilhar as memórias, experiências e narrativas dos povos Vatwa, encontrados em Angola, nas localidades de Cilaukila, Ciheke/Ondefe e Ombwa, comuna de Oncócuá, município do Curoca, província do Cunene, com foco especial nas suas tradições de caça, dança e música, elementos essenciais para a compreensão de sua cosmovisão e modo de vida. Saliento que os Vatwa ou Ovatwa fazem parte de um conjunto de povos conhecidos historicamente como pré-bantu ou grupos não bantu, situados no sul e sudoeste de Angola, especialmente nas províncias do Cunene, Namibe, Huíla e Cuando Cubango, onde se distribuem em pequenos núcleos familiares “nômades” ou semi-sedentários. Segundo Redinha (1975), os Vatwa habitam desde longa data às margens do rio Curoca e uma faixa territorial pouco definida no deserto de Moçâmedes. Essa indicação reforça a localização histórica dessas comunidades nas zonas limítrofes entre o deserto e o planalto, onde a sobrevivência depende da caça, da coleta e do uso simbólico do território.

De acordo com Virgílio Coelho (2015), o termo “grupo étnico Vátua ou pré-Bantu” foi incorporado às classificações etnográficas de Angola a partir das décadas de 1940 e 1950, tendo sido formalmente sistematizado por José Redinha e utilizado no “Esboço da Carta Étnica de Angola”, elaborado entre 1962 e 1963 pelo etnólogo Carlos Lopes Cardoso. Essa carta, considerada uma das sínteses mais abrangentes da cartografia étnica do país, identifica os Vatwa como remanescentes de populações não-bantas estabelecidas “desde longa data nas margens do rio Curoca” (Redinha, 1975). Tal registro foi reforçado pelo *Atlas Missionário Português* (1964), que, ao lado dos grupos Khoisan (Hotentote-Bochimanês), incluiu o grupo

“Vatwa”, indicando sua ocorrência nas regiões de Moçâmedes, Baixo Cunene, Baixo Cubango e Cuando, correspondentes, nas divisões atuais, às províncias do Namibe, Cunene e Cuando Cubango (Coelho, 2015).

Na obra *Etnografia Angolana* (1951), Mário Milheiros apresenta uma descrição mais detalhada, incluindo subdivisões internas dos Vatwa: “Ovakwepe - Porto Alexandre, Moçâmedes e Huíla; Ovakwisi - Rios Bero, Giraúl, Bentiaba e entre o deserto de Moçâmedes e a Serra da Chela” (Milheiros, 1951, p.11). Essas indicações permitem mapear a presença dos Vatwa desde o litoral atlântico (atual Namibe) até o interior montanhoso da Huíla, confirmando a amplitude de sua dispersão. O antropólogo físico Mendes Corrêa (1943), também já havia incluído os Vatwa e Bochimane entre as categorias dos povos não bantu de Angola, descrevendo-os como povos de pequena estatura, de vida nômade e de economia baseada na caça, reconhecendo, embora de modo impreciso, sua importância na configuração cultural do sul do país.

As pesquisas de Coelho (2015) e Redinha (1975) convergem ao indicar que o núcleo central da presença Vatwa se concentra nas margens do rio Curoca, prolongando-se para o interior do Namibe e os planaltos da Huíla, bem como para o Baixo Cubango, no Cuando Cubango, onde coexistem com populações Herero, Kuvale e Nyaneka. Essa distribuição evidencia a complexa fronteira ecológica e cultural na qual os Vatwa se estabelecem, marcada por mobilidade constante e intercâmbios interétnicos. No Cunene, especialmente no município do Curoca, os vatwa localizam-se na comunidade de Oncócuá, distribuídos em diferentes regiões que circundam a sede da mesma comuna. No Namibe, os assentamentos históricos mencionados por Estermann (1951) e Milheiros (1951), destes povos encontram-se entre o deserto e a Serra da Chela, localidades que indicam antigas rotas de transumância e sociabilidade, hoje reduzidas pelas políticas públicas de fixação territorial.

Essas regiões compartilham um mesmo traço ambiental: o deserto e o semiárido, que, mais do que obstáculos, constituem o cenário cosmológico da vida twa. Como recorda Fituni (1985), a economia Vatwa baseia-se na caça, na coleta e no uso criterioso dos recursos naturais, o que implica em um vasto conhecimento do ecossistema e uma pedagogia transmitida pela oralidade. A caça, portanto, é uma prática ritualística e identitária, não serve apenas como um meio de subsistência. Nas rodas de dança e canto, a memória da caça é celebrada como metáfora da resistência e o corpo se transforma em arquivo da experiência coletiva, em uma relação que aproxima o humano e a paisagem. Benjamin (1985) nos ajuda a compreender esse vínculo da narrativa, e, nessa pesquisa, articulo a narrativa da caça, da dança e da música como uma arte

de “rastrear” o passado no presente, compreendendo como constituíram a vida individual e coletiva, sendo cada história um vestígio de passagem.

A vulnerabilidade social dos Vatwa, nas províncias onde vivem, é amplamente reconhecida pela literatura antropológica. O Relatório final sobre a pobreza multidimensional apresentado pelo Instituto Nacional de Angola, no mês de agosto de 2014 e posteriormente no mês de junho de 2020, afirma que a maioria das comunidades do Curoca, inclusive a dos povos Vatwa, encontra-se em situação de pobreza extrema, com carência de serviços básicos e insegurança alimentar crônica. Essa condição é produto de processos históricos de marginalização, como assinala Coelho (2015), ao explicar que as classificações coloniais os definiam como grupos primitivos, ignorando as suas autodenominações e produzindo designativos de escárnio, desconhecimento e troça. A negação da autoidentidade foi um dos mecanismos de exclusão cultural, substituindo o nome próprio por exônimos coloniais e missionários.

Nas províncias do Namibe e Huíla, os Vatwa coexistem com povos de origem bantu, como os Nyaneka e os Cuvale, essa convivência histórica gerou tanto trocas culturais quanto hierarquias étnicas. Em vários relatos de campo, os Vatwa são vistos pelos vizinhos como “os primeiros habitantes da terra”, expressão que, longe de ser uma metáfora, designa sua condição de ancestralidade e anterioridade no território. Essa consciência de origem é o que lhes garante um sentido de pertença mesmo diante do deslocamento e da perda da terra.

Na Huíla, a presença dos Vatwa é mais difusa, relacionada a deslocamentos ocasionais em busca de alimentos e melhores condições de caça, sobretudo em zonas de fronteira das regiões que correspondem ao município dos Gambos e Chíbia. Já na província do Namibe, destacam-se as zonas do Virei e da Bibala, onde a convivência entre os Vatwa e outros grupos bantu é marcada por intercâmbios linguísticos e econômicos, mas também por tensões e desigualdades no acesso à terra e aos serviços sociais. No Cuando-Cubango, há registros de pequenos grupos com laços familiares com os Vatwa do sul, grupos dispersos especialmente às margens do rio Cubango e em áreas de floresta densa próximas à fronteira com a Namíbia, mostrando que o espaço Vatwa ultrapassa fronteiras administrativas e forma um arco cultural que vai do Curoca ao Cubango.

A partir desse mapeamento etnográfico, compreende-se que os Vatwa constituem um povo trans-provincial, cuja presença se estende por pelo menos quatro províncias angolanas (Cunene, Namibe, Huíla e Cuando-Cubango) e que sua existência, ainda hoje, desafia os limites fixados pelas divisões coloniais. A “Carta Étnica de Angola”, de Mesquitela Lima (1963) e a

síntese de Redinha (1975), atesta essa amplitude, ao localizar o grupo Vatwa nas zonas limítrofes dos grandes rios do sul, onde o deserto e a floresta se encontram. Desse modo, o território Vatwa é tanto geográfico quanto simbólico: é o espaço onde se inscrevem as memórias da caça, os cânticos de iniciação, as danças circulares e a resistência diante do esquecimento.

Figura 10: Vatwa da localidade de Chiheke dançando



Fonte: Arquivo do pesquisador, 2024

As tradições de caça, dança, música e suas expressões artísticas vibrantes não são apenas práticas de subsistência, mas também, veículos de preservação de histórias e sentimentos, funcionando como linguagens simbólicas que transmitem valores, hábitos e costumes passadas de geração a geração. Estas tradições abarcam consigo profunda sabedoria sobre o meio ambiente e um respeito intrínseco pelas forças naturais. No entanto, com o avanço de processos como a perda de território, a degradação ambiental, a imposição de normas externas e a rápida disseminação de culturas globais, essas tradições vêm sendo gradualmente ameaçadas, o que coloca em risco a própria existência dos vatwa como povos com uma cultura própria e viva. Com isso em mente, surgem diversas questões fundamentais que precisamos explorar: Como o avanço da modernidade capitalista afeta a preservação de culturas tradicionais como a dos povos Vatwa? De que maneira a perda de território impacta as práticas culturais e espirituais de determinadas comunidades? O que podemos fazer para garantir a transmissão intergeracional dessas tradições, sem que os valores culturais se percam diante das ameaças externas? Como equilibrar a preservação de uma cultura tradicional com as exigências do

desenvolvimento moderno e a integração no contexto global? E, por fim, quais são os riscos de perdermos a rica herança cultural para as futuras gerações dos Vatwa e para a sociedade como um todo?

A presente pesquisa justifica-se, então, pela necessidade urgente de reconhecimento e valorização dos povos tradicionalmente invisibilizados nas narrativas hegemônicas da história. A história dos povos Vatwa, habitantes da região sul de Angola, notadamente nas localidades de Cilaukila e Ciheke/Ondefe (comuna de Oncócuá), no município do Curoca (província do Cunene), permanece à margem dos registros oficiais, das políticas públicas de memória e das narrativas escolares. Classificados por vezes como “grupos menores” ou “populações sem história”, os Vatwa têm seus modos de vida e seus saberes sistematicamente silenciados por epistemologias coloniais e políticas estatais de assimilação que privilegiam padrões urbanos e ocidentais de organização social. Estes Vatwa, frequentemente rotulados por estigmas e preconceitos, carregam um repertório riquíssimo de conhecimentos sobre o meio ambiente, de formas próprias de organização social e de expressões culturais que correm risco de desaparecimento diante da violência estrutural, da globalização e do desrespeito ao seu direito ao território.

A pesquisa tem como objetivo documentar a história dos povos Vatwa, habitantes das localidades de Ciheke e Cilaukila, município do Curoca, articulada às suas práticas culturais (caças, músicas e danças), expressões de memória e resistência ao contexto contemporâneo de apagamento cultural. Busco, portanto, conhecer os povos Vatwa e sua relação com o território do Curoca; compreender as práticas culturais e a oralidade como formas de transmissão intergeracional de produção de saberes; refletir sobre os impactos da modernidade capitalista e das políticas estatais neocoloniais sobre a comunidade dos povos Vatwa.

Diante disso, lanço as mãos sobre a rememoração, assumindo como caminho metodológico de inspiração benjaminiana, que valoriza as vozes silenciadas da história e aposta na construção de narrativas a partir de fragmentos, imagens e experiências vividas (França, 2015). Trata-se aqui da experiência (*Erfahrung*), aquela que, segundo Benjamin (1985), ultrapassa a vivência imediata (*Erlebnis*) e não se restringe ao instante, mas se acumula e se sedimenta no tempo, tornando-se transmissível e, ao mesmo tempo, patrimônio coletivo. Diferente da vivência passageira, a experiência se constitui como experiência comunicável, isto é, como algo vivo que se transmite de geração em geração por meio da narrativa, da escuta e da partilha. Essa concepção é fundamental porque aponta para o caráter social e histórico da

experiência, ela não pertence apenas ao indivíduo que a vive, mas ganha sentido quando circula, quando se inscreve na memória coletiva e orienta modos de vida.

Entre os povos Vatwa, tal compreensão manifesta-se na força das histórias contadas em meio aos cotos, espaços comunitários de diálogo e de transmissão de saberes. Nessas ocasiões, os mais velhos compartilham narrativas que não apenas descrevem fatos da vida cotidiana, mas recriam esses acontecimentos, conferindo-lhes densidade histórica e valor pedagógico. Do mesmo modo, nas danças e nos cantos, a experiência ultrapassa o relato factual, ao serem repetidos e reinterpretados, esses elementos atualizam continuamente a memória coletiva, conectando passado, presente e futuro. Assim, a experiência, no sentido benjaminiano, torna-se visível na própria prática cultural dos Vatwa, em que a oralidade, a música e o corpo são veículos de transmissão de saberes e de atualização da história viva.

Em mesmo instante que lanço a mão sobre a rememoração Benjaminiana, diálogo com autores africanistas, coloniais e decoloniais, cujas contribuições possibilitam uma leitura crítica e plural das histórias silenciadas do Sul Global. Amadou Hampâté Bâ, Joseph Ki-Zerbo, Cheikh Anta Diop, Elikia M'Bokolo e Valentin Mudimbe, a partir de suas experiências e produções epistemológicas africanas, destacam a oralidade como forma legítima de conhecimento e veículo de resistência frente às narrativas hegemônicas produzidas a partir de uma visão eurocêntrica. Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Alison Paim e Cyntia Simioni França somam-se a esse debate ao problematizar os efeitos do colonialismo epistêmico e propor a valorização das epistemologias do Sul, ressaltando as histórias indígenas, africanas, quilombolas e asiáticas como saberes historicamente desqualificados, mas carregados de sentidos e práticas de mundo.

Nesse entrecruzamento, a rememoração benjaminiana ganha novas camadas de sentido. Se em Benjamin a memória redime os fragmentos esquecidos da história, em diálogo com os autores africanos, coloniais e decoloniais, a rememoração torna-se também ato de descolonização epistêmica.

Inspirado em Walter Benjamin (1985), não busco reconstituir uma narrativa histórica contínua, teleológica e totalizante, mas acolher os fragmentos da memória coletiva que irrompem no presente como lampejos (*Augenblick*), instante em que a memória irrompe e ilumina o presente com um passado ainda vivo. Deste modo, o passado não se manifesta como linha contínua, mas em instante de iluminação, pequenas centelhas súbitas que emergem na memória em momentos de perigo ou de recordação intensa e fazem este passado falar ao presente. O narrador, ao trazer uma lembrança, arranca uma recordação ao esquecimento, tal

como ela relampeja no instante do perigo (Benjamin, 1985). No contexto dos povos Vatwa, os lampejos aparecem nos rituais de caça, nas danças e nas músicas entoadas em ocasiões de celebração ou de luto, a partir dos quais uma memória coletiva se atualiza, trazendo ao presente práticas ancestrais passadas, que poderiam se perder. O lampejo, portanto, é o instante privilegiado em que a rememoração se atualiza, iluminando sentidos ocultos que escapam às narrativas lineares. É a faísca que desperta o narrador e o pesquisador para a densidade do vivido. Cada dança, cada gesto, cada provérbio por eles abordados constitui uma faísca que resiste ao esquecimento e reabre caminhos de compreensão histórica.

Esta dissertação propõe não apenas a fazer ciência, mas a praticar um gesto ético e político de escuta atenta às memórias dos povos vatwa e suas práticas culturais, com o objetivo de colaborar na produção de uma história pública que reconheça o pertencimento territorial, a resistência cultural e as formas de conhecimentos dos povos Vatwa.

A rememoração, nesse sentido, não é uma recuperação passiva de fatos, mas um gesto crítico, que ilumina os rastros, os vestígios e as ruínas que resistem ao esquecimento e desafiam a hegemonia das versões oficiais da história (França, 2015). Em Benjamin, esses fragmentos não se organizam em sequência cronológica, mas se apresentam como constelações, imagens densas de sentido, onde tempos diversos coexistem e se entrelaçam. É a partir dessa concepção que estrutura minha abordagem metodológica. Cada narrativa oral é tratada como uma mônada, isto é, miniaturas de sentidos que podem ter a força de um relâmpago, nas quais a ideia de totalidade se acha presente (Galzerani, 2013, p.241). É, portanto, uma unidade carregada de significados históricos, éticos e afetivos, que condensa em si múltiplas temporalidades e experiências.

A motivação que orienta esta pesquisa não parte da busca por uma verdade objetiva ou definitiva sobre este povo, mas do desejo de dialogar com seus sujeitos e escutar, a partir de suas próprias narrativas, as formas como compreendem o mundo, a terra, o tempo e a si mesmos. Trata-se de um movimento contra os silêncios impostos pela colonialidade do saber (Quijano, 2005) e em favor da visibilização de epistemologias outras, fundadas na oralidade, na ancestralidade e na circularidade do tempo, características recorrentes entre povos africanos, conforme salientam Hampâté Bâ (2010) e Ki-Zerbo (2009).

A metodologia benjaminiana exige, portanto, um deslocamento. Em vez de buscar causas, consequências e linearidades, dedico-me a escutar os lampejos que emergem das narrativas, dos gestos e dos silêncios dos sujeitos entrevistados. São esses lampejos que permitem montar uma imagem da história e tradições dos povos Vatwa, uma imagem

disjuntiva, descontínua, mas profundamente enraizada na experiência vivida e compartilhada. O tempo, nesse processo, não é um fluxo homogêneo, mas um campo de forças em que o passado se atualiza como urgência no agora (Benjamin, 1985).

Cada narrativa recolhida nas rodas de conversa realizadas nas localidades de Ciheke/Ondefe e Cilaukila foi registrada, não como dado bruto, mas como expressão singular de uma memória encarnada. Após as escutas, as narrativas foram transcritas das línguas locais para o português, preservando-se as estruturas, as pausas e os sentidos originais. A escrita em mônadas, mais do que um recurso literário, é aqui um procedimento ético e epistemológico: evita-se a síntese forçada, o enquadramento interpretativo externo, e opta-se por manter a voz de quem narra como núcleo de produção do conhecimento.

Nesse método, o pesquisador não se coloca como detentor de uma verdade que organiza os discursos em ordem, mas como um ouvinte comprometido com os lampejos que resistem. A história dos povos Vatswa, portanto, não é contada de cima, mas desde dentro, como um conjunto de imagens dissonantes, que juntas formam uma tessitura viva da memória. Trata-se, assim, de uma metodologia que não apenas recolhe memórias, mas que as reescreve no tempo como ato de resistência e afirmação.

Ainda essa pesquisa se insere no campo da História Pública, articulando epistemologias africanas com a abordagem benjaminiana. Mas talvez surja a pergunta: afinal, o que é a História Pública, como ela emergiu e qual a sua relação com a história dos povos Vatswa?

Caro leitor, a História Pública, enquanto campo de reflexão e prática historiográfica, surgiu em um contexto de profundas transformações políticas, sociais e culturais ocorridas sobretudo a partir da segunda metade do século XX. Sua emergência esteve vinculada a uma dupla inquietação: de um lado, a necessidade de democratizar o saber histórico, tornando-o acessível e útil para amplas camadas sociais; de outro, a crítica às formas tradicionais da escrita da história, muitas vezes, limitadas ao ambiente acadêmico e pouco sensíveis às vozes silenciadas pela historiografia oficial. Nesse sentido, compreender como se formou e se expandiu a História Pública implica revisitar os contextos que a engendraram, as definições que a disputaram e os sentidos que foi adquirindo em diferentes países e épocas.

É consenso que a expressão “História Pública” ganhou visibilidade nos anos 1970, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, ainda que em contextos distintos. No caso inglês, a sua gênese está diretamente ligada ao movimento do History Workshop, conduzido por Raphael Samuel em Oxford desde 1967, que reunia trabalhadores, militantes, estudantes e intelectuais para pensar uma “história vista de baixo”, preocupada em valorizar a memória dos sujeitos

comuns, suas práticas e lutas cotidianas (Samuel, 1976 apud Almeida; Rovai, 2011). Essa proposta se contrapunha à visão elitista e estatal da história, buscando democratizar a narrativa do passado e, ao mesmo tempo, responder às demandas de justiça social de um período marcado pelo crescimento dos movimentos feministas, operários e estudantis. Em 1976, a fundação da revista *History Workshop Journal* consolidou a perspectiva de que a história deveria ultrapassar as fronteiras da academia e se construir como prática pública e militante.

Nos Estados Unidos, a emergência da História Pública deu-se em meio a outro cenário. Havia, naquele momento, uma saturação de doutores em História no mercado de trabalho acadêmico, ao mesmo tempo em que crescia a demanda de instituições culturais, governamentais e empresariais por profissionais capazes de lidar com arquivos, museus, centros de memória, mídias e consultorias. Em 1979, foi fundado o National Council on Public History (NCPH), que institucionalizou o campo e ofereceu os primeiros cursos universitários voltados especificamente à área, ministrados por Paul Mattingly e Daniel Walkowitz em Nova York (Almeida; Rovai, 2011). Nesse contexto, a História Pública norte-americana nasceu menos como militância e mais como alternativa profissional, mas manteve em comum com a vertente inglesa o esforço de aproximar a produção historiográfica dos múltiplos públicos interessados no passado.

Assim, desde as suas origens, a História Pública oscilou entre diferentes definições e interpretações. Para alguns, ela seria sobretudo a prática de levar a história ao público, por meio de museus, exposições, filmes, programas de televisão, livros de divulgação e iniciativas de patrimônio. Para outros, tratava-se de algo mais radical: produzir história com o público, reconhecendo as comunidades como sujeitos ativos do processo histórico. Foi nesse sentido que Frisch (1990) elaborou o conceito de “autoridade compartilhada”, enfatizando que não se trata apenas de transmitir o saber do historiador ao público, mas de compartilhar a própria construção da narrativa histórica, reconhecendo a legitimidade dos diferentes modos de lembrar e narrar o passado. Esse debate, que permanece central até hoje, mostra que a História Pública nunca teve uma definição estável e consensual, mas antes se constituiu como campo plural, aberto e em constante disputa.

Se, na Inglaterra, a conotação inicial foi marcada pelo viés militante e pela valorização das memórias subalternas, nos Estados Unidos o campo assumiu conotações mais institucionais e profissionais, preocupadas com a inserção do historiador em novos espaços de trabalho. Já na Austrália e no Canadá, a História Pública ganhou força nos anos 1990, sobretudo no diálogo com os povos indígenas e com a preservação do patrimônio cultural, tendo como marco a

fundação do Australian Center for Public History, em 1998, por Paula Hamilton e Paul Ashton (Hamilton, 1996). Na Itália, experiências ligadas à história oral e às memórias da resistência antifascista também deram à História Pública um caráter particular, associado à luta contra o esquecimento imposto por regimes autoritários.

Na América Latina, o Brasil despontou como espaço privilegiado de recepção e ressignificação da História Pública. Autores como José Carlos Sebe Bom Meihy (1991) aliaram história oral e história pública em projetos pioneiros junto a comunidades indígenas, como a nação Kaiowá, em que a memória se tornou instrumento de denúncia social e de intervenção política. No campo acadêmico, o debate se intensificou com a publicação de *Introdução à História Pública*, organizada por Almeida e Rovai (2011), e com a criação de laboratórios e programas de pós-graduação, como o da Universidade de São Paulo e o da Universidade Estadual do Paraná. Nesse cenário, a História Pública se consolidou como espaço de reflexão sobre a função social da história e sobre as múltiplas formas de mediação do passado, da preservação do patrimônio material e imaterial às práticas de história digital, de rádio, de cinema e de literatura (Almeida; Rovai, 2011).

A História Pública no continente africano constitui-se como um campo em expansão, ainda que seu processo de institucionalização apresente assimetrias marcantes entre os países. Conforme aponta Vicente (2025), a África do Sul permanece, desde a década de 1970, como o único país africano em que a História Pública se estabeleceu de maneira formalizada no meio acadêmico. Esse processo se relaciona diretamente à atuação da History Workshop da Universidade de Witwatersrand, inspirada na tradição britânica de história social marxista, que buscava recuperar as vozes silenciadas pelas narrativas hegemônicas do apartheid e do colonialismo. Foi neste contexto de transição política, que a História Pública assumiu, na África do Sul, a forma de políticas de memória e reconciliação, tendo na Comissão da Verdade e Reconciliação um dos exemplos mais expressivos de como a memória coletiva poderia ser convocada para reconstruir o tecido social.

No entanto, apesar da hegemonia sul-africana no campo, observa-se, nas últimas décadas, um movimento de deslocamento epistemológico e institucional, sobretudo por meio de pesquisas desenvolvidas por estudantes africanos em universidades brasileiras, como no Programa de Pós-Graduação em História Pública da Universidade Estadual do Paraná. Essas iniciativas evidenciam o surgimento de novos lugares de produção da História Pública africana, articulando comunidades locais de Angola e Moçambique como protagonistas de suas próprias narrativas. Dentre os quais temos o pesquisador e historiador moçambicano Inácio Márcio de

Jesus Fernando Jaquete, que articula memória, ancestralidade e práticas rituais, ao trabalhar com as Pinturas Rupestres de Chinhamapere, evidenciando a centralidade dos anciãos como guardiões do patrimônio cultural e mediadores entre o passado e o presente. Seu trabalho ressoa com a perspectiva de que a memória é sempre uma construção ativa do presente sobre o passado (Benjamin, 1985), reafirmando a importância das narrativas comunitárias na preservação de bens culturais ameaçados pelo avanço capitalista.

Em Angola, diferentes pesquisas demonstram a potencialidade da História Pública como ferramenta crítica de reconstrução das narrativas subalternizadas. O estudo de Sihilusongamo Kicani Pedro sobre o Kuduro exemplifica a ideia de autoridade compartilhada (Frisch, 2016), ao produzir conhecimento histórico em conjunto com os próprios kuduristas das periferias de Luanda. Com este trabalho, Pedro revela que o Kuduro, muitas vezes marginalizado pelas políticas oficiais de patrimônio, constitui-se como expressão estética de resistência urbana de jovens excluídos dos circuitos culturais formais (Pedro, 2024). Na mesma instância aparece o pesquisador Matias Eduardo Chimbalandongo, que dirige seu olhar às mulheres zungueiras de Lubango, dialogando com propostas de uma história a contrapelo, nos termos benjamianos, ao deslocar o olhar para sujeitos silenciados e as práticas cotidianas que raramente integram nas narrativas oficiais de produção de conhecimento dentro da historiografia angolana. Sua abordagem dialoga com autores como Mbembe (2017), que chama atenção para as formas pelas quais os corpos africanos, especialmente os femininos, foram historicamente marcados por violências e invisibilidades.

Para Chimbalandongo (2024), as zungueiras não apenas comercializam mercadorias, mas produzem territorialidades e estratégias de sobrevivência no espaço público. Já a pesquisa de Mpambani Matundu Vicente amplia o campo ao reconstruir as marcas (in)visibilizadas de Miguel Nekaka, agente religioso e político apagado pela narrativa oficial angolana. Nekaka, conforme abordado por Vicente (2025), foi um nacionalista angolano pertencente ao subgrupo Bantu Bakongo, que contribuiu na formação da consciência revolucionária angolana na luta contra o colonialismo português, para além de atuar na área política, Nekaka também atuou como diácono, evangelista, professor e compositor de cânticos religiosos que ainda prevalecem no Hinário da Igreja Evangélica Baptista. Foi um dos protagonistas da Revolta de Tulante Buta (1913 - 1915), levada a cabo por chefes do Kongo contra a brutalidade colonial portuguesa. Os chefes, liderados por Tulante Buta, dentre os quais estava Miguel Nekaka, exigiram a cessação dos contratos de trabalho forçado e a melhoria das condições de vida dos trabalhadores nas fazendas. Essa revolta foi uma das primeiras a iniciar uma série de guerras de libertação

nacional em Angola, que culminaram na independência. A invisibilização de Miguel Nekaka é um exemplo emblemático do que Trouillot (1995) denomina “silenciamentos na produção da história”, evidenciando como determinados sujeitos são excluídos por interesses estatais e elites políticas.

Outras pesquisas angolanas aprofundam o vínculo entre práticas comunitárias e patrimônio. Dentre estas temos a do pesquisador mestrando Joaquim Manuel Francisco que investiga o Santuário de Santa Ana (Caxito-Bengo), analisando como a comunidade se apropria e ressignifica o espaço sagrado, em diálogo com autores como Ranger (1993), que demonstrou como lugares de culto se tornam espaços de construção de identidades políticas. Por sua vez temos o pós-doutorando Yuri Agostinho contribui ao analisar representações de mulheres mumuilas e mucubais, questionando estereótipos construídos por discursos coloniais e midiáticos, propondo assim um debate público envolvendo meios de comunicação, escolas e comunidades, enfatizando que a História Pública deve promover circulação social da história, e não se restringir ao espaço acadêmico.

Assim, embora a institucionalização formal permaneça concentrada na África do Sul, observa-se a consolidação de novos ambientes intelectuais, em que estudantes africanos reconstróem suas próprias narrativas, descentralizando o eixo eurocêntrico e abrindo caminho para uma História Pública enraizada em epistemologias africanas.

A emergência da História Pública, portanto, não pode ser entendida apenas como resposta acadêmica, mas como fruto de um contexto mais amplo, em que se articulavam transformações políticas, sociais e culturais. Surgiu para públicos historicamente excluídos da narrativa oficial: operários, mulheres, negros, povos indígenas, imigrantes, camponeses. Foi criada por historiadores críticos às limitações da universidade, mas também por comunidades que exigiam que suas histórias fossem reconhecidas. E emergiu porque havia uma necessidade de democratizar o conhecimento histórico, torná-lo útil e significativo em sociedades em constante mudança. Como salienta Liddington (2011), a História Pública é atravessada por questões éticas e epistemológicas, que a obrigam a pensar o uso das memórias e narrativas não como entretenimento, mas como responsabilidade social.

O desenvolvimento desse campo também dialoga com reflexões mais amplas da filosofia e da teoria da história. Walter Benjamin (1985), ao discutir a memória e a experiência, afirmava que a história deveria resgatar as “fagulhas de memória” dos vencidos, rompendo com o triunfalismo das narrativas oficiais. Tal visão encontra eco na prática da História Pública, sobretudo quando esta se volta para sujeitos subalternizados, como os povos indígenas,

quilombolas, travestis, afro-brasileiros e africanos. Do mesmo modo, Frisch (2016) reafirma que o valor da História Pública está em sua dimensão dialógica e colaborativa, que rompe com o monopólio acadêmico sobre o passado.

É nessa interface entre História Pública, memória e oralidade que se situa a presente pesquisa sobre os povos Vatwa. Ao registrar e dialogar com suas tradições de caça, música e dança, não se trata apenas de recolher fontes para uma narrativa acadêmica, mas de participar de um processo de construção de história partilhada, em que os sujeitos são reconhecidos como protagonistas de sua própria memória. Essa escolha metodológica dialoga tanto com a concepção benjaminiana da memória como lampejo de resistência, tanto quanto com a noção de autoridade compartilhada de Frisch (1990), pois não é o pesquisador quem concede voz à comunidade, mas a comunidade que compartilha sua voz com o pesquisador.

A História Pública, em sua trajetória, mostrou-se um campo plural e em constante transformação. Da militância operária na Inglaterra à institucionalização acadêmica nos Estados Unidos, dos projetos de reconciliação na África do Sul às práticas de memória na América Latina, ela foi se moldando às necessidades de cada tempo e lugar. Mas em todos os casos manteve uma preocupação central: fazer da história um bem comum, acessível e significativo, capaz de conectar passado, presente e futuro em um processo de partilha e de reconhecimento. No encontro com os povos Vatwa, essa preocupação adquire um caráter decolonial, pois não apenas devolve visibilidade a sujeitos historicamente marginalizados, mas também reconhece que suas formas próprias de narrar o mundo, por meio da dança, da caça, da música e da oralidade, são, elas mesmas, história pública em ato.

A presente dissertação está organizada em três capítulos principais, antecidos por um memorial formativo e sucedidos pelas considerações finais, de modo a articular a trajetória pessoal do pesquisador, o percurso teórico-metodológico e as narrativas produzidas em campo. A estrutura obedece ao princípio da história pública e da oralidade como epistemologia africana, caminhando da contextualização territorial e humana até a escuta das vozes que constituem o centro vital da pesquisa.

Antes da introdução propriamente dita, o trabalho apresenta um Memorial de Formação e de Pesquisa, em que apresento o meu próprio percurso de vida, acadêmico e comunitário, relacionando-o à escolha do objeto e à motivação que me conduziu ao campo. Este memorial tem uma função dupla, de testemunho pessoal e ao mesmo tempo de instrumento metodológico, pois demonstra como a identidade do pesquisador se inscreve na própria investigação, revelando o entrelaçamento entre experiência, afetividade e ciência. Ao narrar minha trajetória,

procuro evidenciar que o processo de conhecer é também um ato de pertencimento e que a memória individual serve como ponte para compreender as memórias coletivas dos povos Vatwa.

O Capítulo I, intitulado “*Viajando para o local da pesquisa*”, constitui a base introdutória e descritiva da dissertação. Nele, apresento o território físico e simbólico que abriga a comunidade estudada, o município do Curoca, situado na província do Cunene, no sul de Angola. O texto conduz o leitor numa travessia geográfica e histórica que parte da formação de Angola e das características naturais do Cunene até alcançar as localidades de Ciheke e Cilaukila, espaços habitados pelos povos Vatwa. Nesse percurso, busco refletir sobre as dinâmicas sociais, culturais e econômicas da região, analisando os efeitos da colonização, da seca, da marginalização e da distância geográfica sobre o modo de vida das populações locais. Mais do que um simples levantamento contextual, o primeiro capítulo opera como uma viagem de reconhecimento e reencontro. À medida que o me desloco para o campo, aproximo-me também de uma dimensão mais profunda de minha própria identidade e do compromisso ético que tenho para com o território Curoca e seus habitantes. É, portanto, um capítulo que conjuga descrição etnográfica, reflexão histórica e experiência pessoal, preparando o terreno para as discussões teóricas e metodológicas que se seguem.

O Capítulo II, intitulado “*A importância da oralidade nas comunidades africanas*”, constitui o núcleo teórico da dissertação e tem por finalidade estabelecer as bases epistemológicas que sustentam o trabalho. Nele, procuro discutir a oralidade como matriz do pensamento africano, articulando os fundamentos de Amadou Hampâté Bâ (2003;2010), Joseph Ki-Zerbo (2009;2010), Walter Benjamin (1985), V.Y. Mudimbe (2013) e outros autores que defendem a palavra como instrumento de preservação, transmissão e atualização do saber/conhecimento ancestral. Neste caso, a oralidade é compreendida não apenas como forma de comunicação, mas como sistema de pensamento, de pedagogia e de organização da vida comunitária. O capítulo aprofunda a relação entre memória, palavra e história, mostrando que nas sociedades africanas o conhecimento se transmite de geração em geração por meio do verbo, da performance, do canto, da dança e do gesto. Assim, argumento que a escrita ocidental, por mais valiosa que seja, não pode substituir a dimensão viva e espiritual da palavra oral. Nesse sentido, o capítulo defende a decolonização do conhecimento histórico, propondo que as vozes africanas sejam ouvidas como fontes legítimas de saber, rompendo com a tradição eurocêntrica que desqualifica o oral, classificando-o como “menor” ou “informal”. Além de fundamentar teoricamente a pesquisa, esse capítulo oferece um quadro interpretativo que orienta a leitura

das narrativas e experiências recolhidas no campo, valorizando a oralidade como método, teoria e filosofia africana.

O Capítulo III, intitulado “*Construindo a história com o público: narrativas, sujeitos e caminhos da pesquisa*”, constitui o coração empírico e participativo da dissertação. É nele que apresento o processo de campo realizado nas regiões habitadas pelos Vatwa, descrevendo as rodas de conversa, chamadas Coto (Tchoto), e os encontros com anciãos, anciãs e jovens das localidades de Ciheke e Cilaukila. Esse capítulo é onde as vozes ganham corpo: as narrativas orais, as histórias de vida, os cânticos, as tradições de caça, as danças e os gestos são transcritos e interpretados como expressões de memória e resistência cultural. Ressalto que cada narrativa, cada rito e cada movimento corporal carrega uma filosofia e uma forma de ver o mundo. Neste capítulo, o percurso metodológico está ancorado em rodas de conversa denominadas Coto, nas quais o conhecimento é partilhado de forma coletiva, relacional e ética. Estes Coto, são apresentados em quatro momentos distintos: o Primeiro Coto (Conhecendo os Vatwa), o Segundo Coto (Partilha dos Modos de Vida dos Vatwa), o Terceiro Coto (Produtores de Culturas) e o Quarto Coto (Os Vatwa e as Sociedades Urbanas). Cada um deles é apresentado como uma mônada benjaminiana, na qual a narrativa se ergue como resistência, e a escuta se torna ação política. É aqui que se materializa o princípio da autoridade compartilhada (Frisch, 2016), no qual a pesquisa não é feita sobre os Vatwa, mas com eles, reconhecendo-os como coautores da história narrada. A metodologia benjaminiana da mônada orienta a análise, permitindo que fragmentos de fala e experiência revelem totalidades simbólicas, em que o passado e o presente se entrecruzam. O mesmo capítulo, também reflete sobre o papel do pesquisador como mediador e participante, reconhecendo que a escuta é um ato político e que o conhecimento nasce do diálogo, não da imposição. Assim, este é o espaço onde a história se torna pública, partilhada e devolvida à comunidade, numa dinâmica que une saber acadêmico, memória popular e ética da reciprocidade.

Por fim, a dissertação encerra-se com as Considerações Finais, nas quais retomo os caminhos percorridos e reflito sobre os resultados e as contribuições da pesquisa. Nessa parte, evidencia-se a importância de reconhecer e valorizar as práticas culturais e os modos de vida dos povos Vatwa como parte constitutiva da diversidade histórica e identitária angolana. As conclusões reafirmam o compromisso do trabalho com a devolução social do conhecimento, propondo que o estudo sirva como instrumento de valorização cultural e educativa nas próprias comunidades. Defendo que a história pública africana deve continuar a trilhar esse caminho de

diálogo, reconhecimento e coautoria, para que as vozes ancestrais e contemporâneas dos povos tradicionalmente marginalizados possam permanecer vivas nas futuras gerações.

CAPÍTULO I - VIAJANDO PARA O LOCAL DA PESQUISA

Figura 11: Senhora e Crianças Vatwa no Semiárido do Curoca



Fonte: Acervo do autor, 2024

Neste capítulo, será feito uma abordagem histórico-geográfico e social de Angola, desde o período anterior à chegada dos europeus em África até os dias de hoje, com destaque para o município do Curoca, na província do Cunene, a história dos povos Vatwa, que são os protagonistas desta pesquisa.

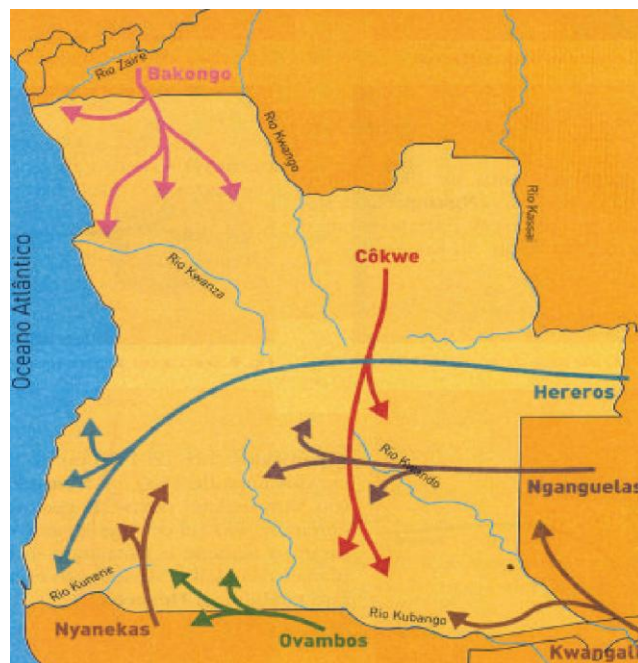
Antes da chegada dos europeus a África, o atual território de Angola era habitado por diversos grupos e subgrupos etnolinguísticos, os Vatwa, Pigmeus, Koisan e Bantu¹¹. Estes últimos, do qual faço parte, por questões climáticas, isto é, alterações climáticas (desertificação de uma região), lutas internas e fome nas regiões do Chad ou Médio Benué¹², propriamente no local correspondente a civilização de Nok¹³, buscou por terras férteis e outros meios de sobrevivência, durante mais de dois mil anos a.C e, assim, migraram para o território que hoje recebe o nome de Angola, onde se instalaram e habitam até os dias de hoje (Ki-Zerbo, 2009).

¹¹ O termo bantu é a categoria utilizada para definir os grupos etnolinguísticos que habitavam a região centro-sul do continente africano. Esse termo resulta da combinação de ntu (ser humano), acrescido do prefixo ba, que designa plural, ou seja, seres humanos ou pessoas (SOUZA, 2006: 86).

¹² Vale situado numa região a leste da Nigéria e norte de Camarões.

¹³ Um dos povos mais antigos da África que habitou as regiões da atual Nigéria entre 1500 a.C a 500 d.C.

Figura 12: Mapa da expansão Bantu ao atual território de Angola.



Fonte: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/mapa-de-angola/index.php> (18-10-2014).

A partir do século XIII, aproximadamente em 1200 a.C, observou-se um processo contínuo de expansão dos povos de origem bantu pelo território que hoje corresponde a Angola e por regiões adjacentes, movimento que se insere em um fenômeno histórico mais amplo de migrações e reorganizações populacionais na África Central e Austral (Ki-Zerbo, 2009). Essa expansão, motivada por fatores demográficos, ecológicos, políticos e culturais, não ocorreu de forma homogênea, mas seguiu múltiplas rotas e temporalidades distintas, refletindo estratégias específicas de ocupação e consolidação social por parte de diferentes grupos etnolinguísticos. Entre os impactos mais significativos dessa dinâmica migratória, destaca-se o progressivo recuo e a marginalização de populações autóctones de grupos não bantu, tais como os Vatwa, os Khoisan, os Hotentotes e os Bush Boskopoides (Ki-Zerbo, 2009). Esses grupos, historicamente estabelecidos em territórios específicos e detentores de conhecimentos tradicionais sobre recursos naturais, modos de subsistência e organização social, foram gradualmente empurrados para áreas ecologicamente mais vulneráveis ou menos férteis, comprometendo não apenas sua autonomia territorial, mas também a continuidade de suas práticas culturais e a transmissão intergeracional de saberes essenciais para a manutenção de suas identidades coletivas (Hampâté Bâ, 2010).

O movimento da expansão bantu envolveu diferentes grupos, cujas trajetórias individuais de cada grupo evidenciaram as complexidades desse processo. O grupo Bakongo, por exemplo, atravessou o rio Zaire (também conhecido como rio Congo), fixando-se em sua margem esquerda e, a partir dali, ampliou gradativamente sua área de influência rumo ao sul do atual território angolano. Em outra frente de ocupação, um segmento do grupo etnolinguístico Ngangela transpôs o Alto Zambeze e se estabeleceu na porção oeste de Angola, alcançando inclusive a região do Cunene. Paralelamente, povos do grupo Nyaneka, provenientes do sul, atravessaram o rio Cunene e, possivelmente antes ou durante o século XV, ocuparam o planalto da Huíla, onde desenvolveram formas próprias de organização social e econômica.

Ainda no mesmo período, povos Herero oriundos da região dos Grandes Lagos empreenderam uma migração que os conduziu através do planalto do Bié até às áreas situadas no sudoeste de Angola. Ali, fixaram-se nas margens do oceano Atlântico e ao longo do curso do rio Cunene, consolidando sua presença em territórios que, até então, também eram habitados por populações autóctones (Serrano, 1988). Esses fluxos populacionais, embora distintos em suas rotas e cronologias, configuraram um cenário de intensa reconfiguração étnica e territorial, no qual as populações autóctones foram progressivamente deslocadas, obrigadas a ocupar áreas marginais e ecologicamente mais adversas, muitas vezes preservando apenas fragmentos de seus territórios ancestrais.

Durante os séculos que se seguiram à sua expansão inicial, os movimentos migratórios dos povos de origem bantu intensificaram-se de forma significativa na região da África Austral, particularmente nas áreas que correspondem hoje aos territórios da Namíbia, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo e República da Zâmbia.

À medida que os diversos subgrupos bantu adentraram os territórios que atualmente integram Angola, depararam-se com outras populações, tanto autóctones quanto recém-chegadas, que também reivindicavam o uso e o controle das terras. Essa convivência, muitas vezes conflituosa, levou os grupos bantu a estabelecer formas de organização territorial e sociopolítica que buscavam garantir a posse e a segurança dos espaços conquistados. Desse processo resultou a constituição de complexas estruturas políticas e administrativas, que viriam a dar origem a importantes reinos e chefados tradicionais, como o Reino do Kongo, o Reino de Ndongo e outros, cuja influência perdurou por séculos.

O processo de delimitação territorial, promovido por esses grupos migrantes, não se deu de forma aleatória, mas envolveu práticas simbólicas, políticas e militares que consolidaram novas configurações de poder e pertença. Tais práticas foram fundamentais na consolidação de

identidades coletivas e na formação de unidades políticas relativamente estáveis, que passaram a desempenhar papel central nas redes de comércio, nas alianças interétnicas e nos processos de resistência à dominação externa.

De acordo com o historiador Mpambani Matundu Vicente (2025), o Reino do Kongo tinha como capital a cidade de Mbanza Kongo, também conhecida posteriormente como São Salvador durante o período colonial. O território deste reino era vasto, estendendo-se desde o sul do atual Gabão, abrangendo amplas regiões que hoje integram a República do Congo, o enclave de Cabinda, as províncias angolanas do Zaire e do Uíge, até alcançar áreas significativas da atual República Democrática do Congo. Essa ampla extensão geográfica atesta a centralidade e o poder político do Reino do Kongo nas dinâmicas regionais da África Central e Austral antes da chegada dos europeus.

A fundação do Reino do Kongo é atribuída a Nimi a Lukeni, também referido nas fontes orais e escritas como Ntinu Mwene ou Ntotela. Segundo a tradição, Nimi a Lukeni atravessou o rio Zaire (atualmente rio Congo) e se estabeleceu na sua margem sul, onde encontrou comunidades autóctones que viviam dispersas. A partir da integração dessas populações, estruturou uma autoridade centralizada, lançando as bases do reino. Tal processo de formação estatal envolveu não apenas a imposição de poder militar, mas também articulações simbólicas e culturais que asseguraram legitimidade à nova ordem política (Nsiangengo; Santana et al., 2012).

O surgimento do Reino do Kongo não foi um evento isolado, mas parte de um movimento mais amplo de constituição de reinos bantu na África Central, cujas estruturas de poder se baseavam tanto em linhagens e alianças matrimoniais quanto na ocupação estratégica de espaços férteis e comercialmente viáveis. A centralização política e o desenvolvimento de um sistema de chefias intermediárias foram elementos-chave para a expansão e consolidação desse reino, cuja influência se estendeu por séculos e marcou profundamente a história pré-colonial da região.

Com o objetivo de assegurar um controle mais eficaz sobre as terras sob sua jurisdição, sobretudo em face das constantes ameaças representadas pelas migrações e incursões de outros povos na região, os monarcas do Reino do Kongo desenvolveram um sistema de organização territorial que consistia na divisão do reino em províncias administrativas (Vansina, 1965). Esse processo de descentralização controlada visava garantir a governabilidade e a fluidez do poder real sobre as diversas comunidades inseridas no território. Com o passar do tempo, consolidou-se a estrutura político-administrativa que organizava o reino em seis províncias principais.

Cada província era governada por um *mani*, título atribuído aos administradores provinciais, os quais, por norma, pertenciam à linhagem real, sendo parentes diretos do soberano. Essa exigência de consanguinidade reforçava a centralidade da figura do rei e mantinha os laços de lealdade entre o trono e os governadores provinciais. Os *mani*, exerciam múltiplas funções, de natureza política, econômica e judicial. Entre as suas principais atribuições destacam-se a cobrança dos tributos, das multas e das indenizações devidas pelos chefes de aldeia (*sobas*), que, por sua vez, administravam as unidades locais de base.

Todos os recursos arrecadados nos impostos pelos *mani* eram periodicamente remetidos à capital do reino, Mbanza Kongo, sede do tesouro real e centro político, religioso e cultural do Reino do Kongo (Caregnato, 2011). Esse sistema contribuiu para a centralização do poder e para o fortalecimento da autoridade régia, ao mesmo tempo em que permitia certa autonomia administrativa às províncias. A eficácia dessa estrutura foi decisiva para a estabilidade do reino durante longos períodos de sua história, tornando-o uma das entidades políticas mais duradouras e influentes da África Central pré-colonial.

Ao sul do Reino do Kongo, ao longo do século XVI, consolidou-se o Reino do Ndongo, sob a liderança de Ngola Kiluanje ou Ngola Kassanje. Este reino abrangia vastos territórios ocupados majoritariamente por populações do grupo etnolinguístico Mbundu, estendendo-se ao longo dos rios Bengo, Kwango e Cuvo (Fonseca, 2012). A formação do Ndongo deu-se mediante um processo de conquista e expulsão de outros povos que habitavam a região, o que permitiu sua expansão territorial até as imediações do rio Kwanza, especialmente próximo à atual localidade de Keve. A capital do reino era Mbanza Kabaça, situada nos arredores do que hoje é o município do Dondo, região central de Angola. No que se refere à sua organização social e política, o Reino do Ndongo apresentava estruturas similares às do Reino do Kongo, embora com variações próprias conforme os contextos locais (Neto, 2014).

A figura do *ngola*, termo que em kimbundu significa soberano ou rei, detinha uma aura de sacralidade, sendo concebido como uma entidade divina na terra, eleito pelos deuses para representá-los entre os humanos. Sobre ele recaíam todos os poderes fundamentais: político, econômico, religioso e social. A ele também se atribuía o poder da fertilidade, a responsabilidade de garantir o equilíbrio das chuvas e a proteção espiritual e material das comunidades sob sua jurisdição. Essa concepção teocrática do poder conferia ao Ngola uma autoridade centralizada e inquestionável, reforçando os mecanismos de coesão interna e de dominação sobre os territórios conquistados (Fonseca, 2012).

O processo de expansão do Reino do Ndongo esteve intimamente ligado às dinâmicas de conflitos internos e externos. À medida que enfrentava disputas territoriais e rivalidades políticas, o reino foi originando novos centros urbanos, entre os quais se destacaram as cidades de Kabaça, Angolema, Maopungo, Vunga e, por fim, Luanda, esta última fundada pelos portugueses sob a liderança de Paulo Dias de Novais, em 1575, como base para exploração comercial e militar da costa atlântica.

Ngola Kiluanje destacou-se como um soberano vigoroso, cuja capacidade militar permitiu-lhe resistir às investidas do *manikongo*, rei do Kongo, especialmente durante a batalha de Ndande (1556). Esta tentativa de subjugação do Ndongo, liderada pelo soberano congolês, resultou em sua derrota, evidenciando a ascensão do Reino do Ndongo como uma força autônoma na região. Importa salientar que, anteriormente à consolidação do poder de Ngola, o Ndongo se encontrava subordinado ao Reino do Kongo, prestando-lhe tributos regulares. No entanto, com o fortalecimento do poder interno e a crescente afirmação da identidade política do Ndongo, Kiluanje decidiu cessar o pagamento dos tributos, o que gerou tensões e rivalidades entre os dois reinos.

Como reação à desobediência, o *manikongo* articulou uma ofensiva militar contra o Ndongo, mas sua tentativa foi frustrada com a derrota das tropas congolêses. Frente aos crescentes desafios geopolíticos, o sucessor de Kiluanje buscou alternativas para fortalecer seu domínio. Em 1571, estabeleceu contatos diplomáticos com os portugueses, visando alianças estratégicas contra seus adversários internos e externos. Contudo, essa aproximação com os europeus revelou-se ambígua e, com o passar do tempo, resultou em desequilíbrios profundos. Em 1575, os portugueses instalaram a capitania de Luanda sob o comando de Paulo Dias de Novais e, progressivamente, passaram a dominar os circuitos comerciais, as estruturas de poder e, sobretudo, os mecanismos de escravização, afetando inclusive os próprios súditos do Reino do Ndongo (Neto, 2014).

Para além dos conhecidos reinos do Kongo e do Ndongo, a historiadora Teresa da Silva Neto (2014) destaca a existência de diversas outras formações políticas no território que hoje corresponde à República de Angola. Esses reinos, embora de menor extensão territorial, exerciam papel significativo na organização social, econômica e política das populações locais, sobretudo na região centro e sul de Angola.

Tratava-se de entidades político-tradicionais com graus variados de centralização, que articulavam redes de poder, comércio e resistência, em muitos casos ainda pouco valorizadas pela historiografia dominante.

Dentre esses reinos, destacava-se o Reino do Uambu, sob a liderança de Umabu-Kalunga, estabelecido na área correspondente à atual província do Huambo; o Reino de Ndulu, governado por Katekulu-Mengu, localizado no atual município do Andulo; o Reino do Bailundo, sob o comando de Katiavala Mbwila, fixado na região onde hoje se encontra o município homônimo; o Reino do Bié, chefiado por Viye, na atual província do Bié; e o Reino do Kwamatu, associado à figura histórica de Mandume Ya Ndemufayo, no atual município do Kwanyama (Neto, 2014). Cada uma dessas entidades desenvolveu modos próprios de organização política e estratégias específicas de sobrevivência e afirmação identitária frente às transformações internas e externas, inclusive diante das pressões do colonialismo português.

Além dessas estruturas pré-existentes, surgiram ainda reinos e chefiados formados por populações deslocadas, oriundas de reinos sob crescente influência ou domínio português. Essas populações, em muitos casos, buscavam refúgio junto a grupos vizinhos com os quais estabeleciam alianças políticas e militares, como forma de resistência ao avanço colonial. É nesse contexto que emergem reinos como o de Cassanje, o de Matamba, reorganizado sob a liderança de Njinga Mbandi, irmã do Ngola Mbandi, soberano do reino do Ndongo; o reino Lunda, cuja base territorial e cultural se estendia além das fronteiras angolanas atuais; e o reino de Mbailundu, que teve papel de destaque tanto nas rotas comerciais quanto nos enfrentamentos contra o jugo colonial.

Antes da chegada dos europeus, em particular dos portugueses, o território que atualmente corresponde à República de Angola era caracterizado por uma ampla diversidade de povos, culturas e reinos organizados em distintas estruturas políticas, sociais e econômicas. Esses reinos, distribuídos ao longo de um vasto território, reuniam diferentes grupos étnicos, cada qual com suas próprias tradições, línguas, cosmovisões, formas de governo e modos de vida. Tratava-se de uma configuração dinâmica e complexa, em que alianças, conflitos e trocas culturais coexistiam e moldavam a realidade das sociedades africanas pré-coloniais.

Com o avanço da presença europeia no continente africano, sobretudo a partir do final do século XV e ao longo do século XVI, essas entidades políticas começaram a sofrer impactos diretos da expansão mercantil, missionária e militar europeia. Inicialmente estabelecendo relações comerciais e diplomáticas com alguns reinos locais, como o Kongo e o Ndongo, os europeus, em especial os portugueses, foram progressivamente consolidando estratégias de dominação que levariam à fragmentação e, em muitos casos, à extinção dessas estruturas políticas autóctones.

Esse processo culminou na institucionalização da colonização europeia, formalizada no final do século XIX com a Conferência de Berlim, realizada entre os dias 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885, na capital da Alemanha. A conferência reuniu as principais potências europeias da época, que, desconsiderando as realidades históricas, étnicas e culturais do continente africano, traçaram de forma arbitrária as fronteiras coloniais, com o objetivo de dividir entre si os territórios africanos e legitimar a ocupação. Foi nesse contexto que se definiram as delimitações geográficas que viriam a constituir os Estados africanos contemporâneos, entre eles Angola.

Como se observa, a colonização não representou apenas a ocupação física dos territórios, mas também implicou a destruição sistemática das estruturas tradicionais de poder, a desarticulação das economias locais e a imposição de novos sistemas jurídicos, administrativos e culturais que negavam a agência e a história dos povos africanos. Conforme citado:

Estabeleceu-se o princípio da efetividade da ocupação a contrapor ao princípio dos direitos históricos, defendidos pelos portugueses e resolveu-se que qualquer Estado que adquirisse em África se comprometesse a informar as potências representantes em Berlim. Decidiu-se também a livre entrada nas colônias africanas aos missionários de qualquer confissão religiosa (Gabriel, 1978, p. 248).

Os contatos entre as potências europeias e as comunidades africanas, intensificados especialmente a partir da Conferência de Berlim (1884-1885), provocaram transformações estruturais profundas nas dinâmicas políticas, sociais e econômicas do continente africano. A colonização europeia impôs modelos exógenos de administração, exploração econômica e organização territorial, que desconsideravam as lógicas internas de governança e de convivência das populações africanas. Os efeitos desse processo são visíveis até os dias atuais, notadamente nas delimitações geográficas herdadas do período colonial.

Antes da imposição colonial, as fronteiras no continente africano eram, em grande parte, maleáveis e definidas por critérios culturais, étnicos e linguísticos. Essas fronteiras refletiam a fluidez das relações entre os diversos reinos, impérios e comunidades locais, sendo reguladas por pactos de convivência, rotas comerciais, alianças matrimoniais e formas tradicionais de soberania. A territorialidade africana, portanto, não se baseava em linhas fixas e intransponíveis, mas sim em zonas de influência flexíveis e negociadas, capazes de acomodar os ciclos de mobilidade e reorganização comunitária característicos das sociedades africanas (Silva, 2021).

Figura 13: A Partilha da África na Conferência de Berlim (1884-1885)



Fonte: Ilustração artística produzida por Silvestre Gamba, com auxílio de inteligência artificial (DALL·E, 2025), inspirada em registros históricos da Conferência de Berlim.

Com a chamada Partilha da África, formalizada na Conferência de Berlim, as potências coloniais europeias (Reino Unido, França, Alemanha, Portugal, Bélgica, Itália e Espanha), traçaram fronteiras políticas arbitrárias, com base em interesses geoestratégicos e econômicos, ignorando por completo a composição sociocultural dos territórios partilhados. Como consequência, grupos étnicos historicamente rivais foram, em muitos casos, forçados a conviver sob a mesma administração colonial, enquanto comunidades culturais e linguisticamente homogêneas foram separadas por fronteiras coloniais artificiais. Essa fragmentação territorial e identitária, imposta pelo colonialismo, produziu um legado de tensões internas que, com a descolonização no século XX, frequentemente se converteram em conflitos étnicos, disputas políticas e instabilidades territoriais (Neto, 2014).

Desse modo, a colonização não apenas redefiniu os contornos políticos do continente africano, mas também interferiu na coesão interna das comunidades, desestabilizando suas formas históricas de organização e impondo modelos estatais incompatíveis com as dinâmicas sociais pré-existentes. A compreensão desse processo é fundamental para se analisar criticamente os desafios contemporâneos enfrentados por diversos países africanos no tocante à unidade nacional, à governança e à reconciliação histórica com o passado colonial.

Além das transformações geográficas, a colonização europeia provocou alterações profundas nas estruturas sociais das sociedades africanas. Com a imposição de modelos administrativos ocidentais, os sistemas tradicionais de governança, fundados em chefaturas, linhagens, conselhos de anciãos e autoridades espirituais, foram progressivamente subordinados, deslegitimados ou mesmo eliminados. Os colonizadores substituíram estruturas locais por administrações centralizadas, frequentemente operadas por intermediários coloniais (como os “chefes indígenas” cooptados), cuja autoridade era dependente do aval europeu, e não do reconhecimento comunitário tradicional.

No campo econômico, o impacto foi igualmente devastador. As economias locais, anteriormente voltadas para a subsistência, o escambo regional e o aproveitamento sustentável dos recursos naturais, foram transformadas em economias de enclave, voltadas exclusivamente para a extração de matérias-primas (como borracha, cobre, algodão, marfim, café) e para a produção agrícola em larga escala, de acordo com os interesses das metrópoles. Essa reconfiguração econômica não apenas rompeu com os sistemas produtivos autóctones, mas também consolidou uma estrutura de dependência econômica que, em muitos países africanos, permanece até os dias de hoje, marcada pela fragilidade da industrialização, pela concentração fundiária e pela vulnerabilidade aos fluxos do mercado internacional.

A colonização impôs também mudanças profundas no campo cultural. Sistemas educacionais e religiosos europeus foram introduzidos de maneira sistemática, tendo como objetivo não apenas a assimilação dos africanos às normas da metrópole, mas também a supressão ativa de suas línguas, cosmologias, rituais e formas de expressão cultural. Em muitos contextos, a educação colonial operava como instrumento de alienação, promovendo uma visão eurocêntrica do mundo e desqualificando o conhecimento tradicional africano (Fanon, 2008). A cristianização das populações, por sua vez, foi muitas vezes acompanhada da destruição de espaços sagrados e da repressão de práticas espirituais locais.

A imposição de línguas coloniais, como o francês, o inglês e o português, reorganizou o espaço da comunicação e da identidade nacional. Essas línguas, transformadas em idiomas oficiais dos novos Estados independentes, nem sempre refletiam os contextos etnolinguísticos dos territórios colonizados. Em consequência, a construção das identidades nacionais africanas foi marcada por ambiguidades, tensões e exclusões, dada a desarticulação entre a língua do poder e as línguas da vida cotidiana (Poku, 1991).

Dessa forma, as mudanças trazidas pelos contatos coloniais foram estruturais e de longa duração. As fronteiras territoriais artificiais, a reconfiguração das economias locais e a

imposição de novas linguagens, credos e instituições seguem moldando as dinâmicas políticas e sociais do continente. As delimitações estabelecidas durante o período colonial continuam influenciando a geopolítica africana contemporânea, as relações interestatais, os conflitos étnicos, bem como os desafios relacionados à soberania, à coesão interna e ao desenvolvimento sustentável.

Figura 14: Mapa político de África - destaque Angola



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

O atual mapa político da África é expressão de uma trajetória histórica profundamente marcada pelos efeitos da colonização europeia, pelos acordos diplomáticos celebrados nas Conferências de Bruxelas (1870) e de Berlim (1884-1885), bem como pelos processos de independência ocorridos, majoritariamente, ao longo do século XX. Essa trajetória culminou na divisão do continente em 54 Estados nacionais, cujas fronteiras foram, em grande parte, traçadas de forma arbitrária pelas potências coloniais, sem ter em consideração as realidades culturais, linguísticas, históricas ou étnicas das populações autóctones (Neto, 2014).

A imposição dessas fronteiras coloniais, fixadas nos gabinetes europeus com base em interesses estratégicos e econômicos, desarticulou as redes de pertencimento comunitário e as unidades político-territoriais tradicionais que anteriormente estruturavam o espaço africano. Como resultado, comunidades historicamente coesas foram fragmentadas entre diferentes colônias, enquanto grupos rivais foram forçados a coexistir sob a mesma administração colonial. Essa engenharia geopolítica artificial plantou as sementes de diversos conflitos internos (tribalismo), que se manifestaram de forma mais aguda após as independências, gerando disputas territoriais, crises de identidade nacional e guerras civis em vários países africanos (Silva, 2021).

Nesse sentido, as fronteiras herdadas do colonialismo não apenas configuraram o espaço geográfico dos Estados africanos contemporâneos, mas também influenciaram decisivamente a natureza de seus desafios políticos, sociais e econômicos. A análise crítica dessa cartografia imposta revela que a África pós-colonial foi chamada a construir projetos de nação em contextos profundamente marcados pela fragmentação interna e pela herança de uma ordem internacional que continuava a tratar o continente sob a lógica da subalternidade.

1.1 Angola Atual

Angola localiza-se na porção ocidental da África Austral, ao sul da linha do Equador, posicionando-se entre os paralelos 4° 22" de latitude sul e os meridianos 11° 41" e 24° 05" de longitude leste em relação ao meridiano de Greenwich. Com uma superfície territorial de aproximadamente 1.246.700 km², Angola figura como o sétimo maior país do continente africano em extensão. O território apresenta uma costa marítima de cerca de 1.650 km de comprimento banhada pelo Oceano Atlântico, enquanto suas fronteiras terrestres somam um total de 4.837 km. No eixo norte-sul, o país estende-se por aproximadamente 1.277 km, ao passo que no sentido oeste-leste a extensão é de cerca de 1.236 km (INE, 2013).

A configuração geográfica de Angola revela uma diversidade paisagística notável, que se expressa por meio de florestas tropicais densas, extensas savanas, planícies aluviais e cadeias montanhosas, compondo um mosaico ecológico de significativa riqueza natural. Essa variedade geográfica, além de influenciar as dinâmicas ambientais e climáticas, exerceu impacto direto na organização dos grupos humanos que historicamente ocuparam o território, moldando formas específicas de ocupação, mobilidade, produção e sociabilidade.

O atual território de Angola, oficialmente República de Angola, está limitado a Nordeste pela República do Congo e a República Democrática do Congo, a leste pela República da Zâmbia, a sul pela República da Namíbia e a oeste pelo Oceano Atlântico. De acordo com a Constituição aprovada em 2010, Angola é definida como uma República soberana e independente desde 11 de novembro de 1975, fundada na dignidade da pessoa humana e na vontade soberana do povo angolano. Seus princípios estruturantes visam à construção de uma sociedade livre, justa, democrática, solidária, pacífica, igualitária e voltada ao progresso social, um ideal cuja materialização tem enfrentado obstáculos no cenário político contemporâneo.

Do ponto de vista político-administrativo, Angola é organizada territorialmente em províncias, subdivididas em municípios, os quais, por sua vez, podem ser estruturados em comunas e outros entes territoriais equivalentes, conforme estabelecido pela Constituição e pela

legislação infraconstitucional. Além do português, reconhecido como língua oficial e amplamente utilizado por cerca de 85% da população, especialmente nas zonas urbanas, Angola é marcada por uma notável diversidade linguística. O país abriga uma multiplicidade de grupos etnolinguísticos, destacando-se as línguas da família bantu, que compõem a maioria, bem como línguas de origem não bantu, como as faladas por comunidades khoisan, vatwa e bosquímanas. As línguas nacionais desempenham um papel essencial na preservação das identidades culturais locais e na transmissão dos saberes ancestrais, evidenciando a profundidade e a pluralidade sociocultural que caracterizam o mosaico étnico-linguístico angolano.

Conforme destaca Vicente (2025), Angola passou por um significativo processo de Reforma Político-Administrativa (RPA), aprovada pela Assembleia Nacional e conduzida em consonância com os princípios orientadores da Constituição da República. Essa reestruturação foi regulamentada inicialmente pela Lei n.º 18/16, de 17 de outubro, e posteriormente consolidada pela Lei n.º 14/24, publicada no Diário da República em 5 de setembro de 2024. A reforma teve como escopo central a reorganização territorial do Estado, com vistas à promoção da descentralização administrativa e ao fortalecimento da eficiência na gestão pública.

Entre as principais mudanças decorrentes da reforma, destaca-se a alteração na estrutura territorial, que resultou na subdivisão de três das dezoito províncias existentes, ampliando o número total para vinte e uma províncias, 325 municípios e 378 comunas. De acordo com o diploma legal em vigor, os objetivos estratégicos da RPA incluem: o reforço da governança local; a melhoria na prestação de serviços públicos; a clarificação dos limites geográficos entre as unidades territoriais; a redução das assimetrias regionais; bem como o incremento da eficácia e eficiência da administração pública. Em última instância, a reforma visa fomentar um desenvolvimento socioeconômico mais equitativo e harmonioso entre as distintas regiões do país.

Figura 15: Mapa da nova Divisão Política Administrativa de Angola



Fonte: Diário da República I Série 171 I 9800

O mapa político de Angola, frequentemente apresentado como um símbolo de unidade nacional e soberania territorial, é também um documento histórico de rupturas coloniais e imposições geográficas. Suas linhas, aparentemente neutras, nascem de um gesto violento de dominação, o traçado arbitrário das fronteiras africanas durante a Conferência de Berlim (1884–1885), quando potências europeias repartiram o continente conforme interesses econômicos e estratégicos, sem qualquer consulta aos povos que ali viviam.

De acordo com Mbembe (2014), o projeto colonial foi, acima de tudo, uma forma de ocupação total do espaço, do corpo e da imaginação, em que o território se tornou instrumento de poder e exclusão. Assim, o que o mapa mostra como “ordem política” é, na verdade, o resultado de uma profunda desordem ontológica e cultural, que desfez as tramas de convivência entre povos e impôs novas formas de pertencimento e identidade. Povos como os Vatwa, Himba, Ngambwe, Kwanyama e Hakavona, que partilhavam redes históricas de parentesco, de caça, de trocas e de espiritualidade, foram forçados a caber em divisões espaciais que não correspondiam a seus sistemas próprios de organização territorial.

Ao analisar a cartografia colonial, observa-se que o invento da África consistiu precisamente em produzir, por meio de mapas e discursos, uma imagem europeizada do continente, uma África que deixava de ser mundo vivido para se tornar objeto de conhecimento e de posse. Essa imposição, longe de desaparecer com a independência, foi incorporada às estruturas administrativas do Estado moderno, perpetuando, sob outras formas, a lógica de controle herdada da colonização (Mudimbe 2013).

Nessa perspectiva, o mapa político contemporâneo de Angola deve ser lido não como representação inocente do território, mas como um artefato histórico que continua a reproduzir

hierarquias coloniais. Fanon (2008), advertia que a descolonização não é um simples reajuste das fronteiras, mas a substituição de uma espécie de humanidade por outra. A independência de 1975 marcou o fim formal da dominação portuguesa, mas não significou o rompimento total com o imaginário espacial colonial. As divisões administrativas, os nomes oficiais e os critérios de governança mantiveram-se presos à lógica do Estado centralizado, silenciando, novamente, as territorialidades ancestrais.

1.1.1- *Cunene e Suas etnias*

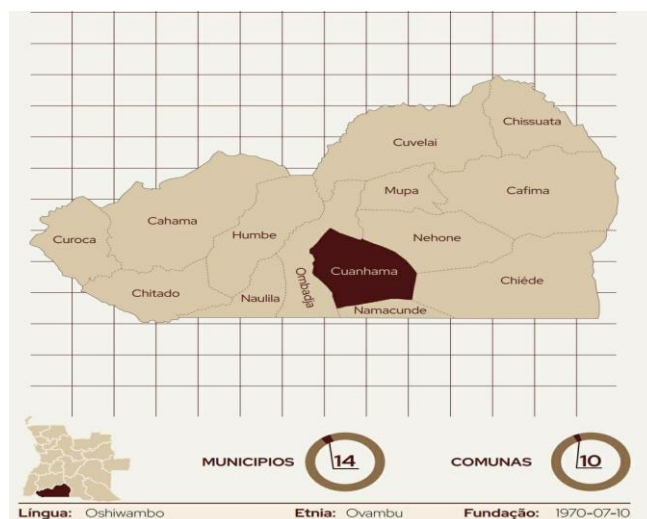
A província de Cunene, também grafada por Kunene, é uma das 21 províncias de Angola, situada na região sul do país. Está limitada a norte pela província da Huíla, a leste pela província do Kwando Kubango, a sul pela República da Namíbia e a oeste pela província do Namibe. Inicialmente, Cunene foi incorporada como distrito pertencente à província da Huíla pelo General Pereira D'Eça, em 1917, após a morte do rei do Cuamato, Mandume ya Ndemufayo, em uma batalha contra os portugueses. Com este evento foi marcada a ocupação efetiva da região pelos portugueses. Posteriormente, em 10 de junho de 1970, Kunene foi elevada à categoria de província, deixando de ser parte do distrito da Huíla.

Antes da promulgação da Lei n.º 14/24, de 5 de setembro de 2024, que estabeleceu a nova divisão político-administrativa da República de Angola, a província do Cunene era composta por apenas seis municípios. Com a entrada em vigor da referida legislação, que visava descentralizar a administração pública e promover uma gestão mais eficiente e próxima das comunidades locais, o número de municípios foi ampliado para catorze. Atualmente, integram a província do Cunene os seguintes municípios: Kahama, Kwanyama, Kuroca, Kuvelai, Kafima, Chitado, Chiéde, Chissuata, Humbe, Mupa, Naulila, Nehone, Namacunde e Ombadja. Essa reestruturação reflete não apenas uma nova configuração territorial, mas também um esforço do Estado angolano em garantir maior equidade na distribuição de recursos, na oferta de serviços públicos e no fortalecimento da governança local.

A província do Cunene possui uma extensão territorial aproximada de 87.342 quilômetros quadrados, configurando-se como uma das maiores províncias do sul de Angola. De acordo com os dados do Censo Geral da População e Habitação de 2014, conduzido pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), a sua população foi estimada em cerca de 965.288 habitantes. O território do Cunene apresenta um clima predominantemente tropical seco, com variações semidesérticas, sendo classificado como mesotérmico na região norte e megatérmico nas áreas do sul e sudoeste. As temperaturas médias anuais oscilam entre 21°C e 24°C, enquanto

as precipitações concentram-se principalmente entre os meses de dezembro e abril. No entanto, a distribuição pluviométrica é marcadamente irregular, fato que influencia diretamente as práticas agrícolas e o modo de vida das populações locais (Pedro, 2015).

Figura 16: Mapa da Divisão política administrativa da Província do Kunene



Fonte: Diário da República I Série 171 I 9800

A economia local baseia-se na agricultura de subsistência, sendo a pecuária a principal atividade econômica. Destaca-se, sobretudo, a criação de gado bovino, caprino e ovino, que desempenha um papel fundamental na subsistência das comunidades locais e no desenvolvimento econômico da região.

A história da província do Cunene, antes e depois da colonização portuguesa, está intimamente ligada ao contexto regional e à dinâmica de povos e culturas que marcaram a sua formação. Estes povos, na sua maioria bantu, provenientes da África Central formaram estados mais ou menos centralizados com estruturas sociais complexas e suas próprias formas de organização política, cultural e econômica onde, a partir do século XIX, ganhou importância o comércio de marfim e de escravos, que proporcionou, entre outras coisas, a introdução de armas de fogo. Foi nesta época que os portugueses, ingleses e alemães e outros começaram a cobiçar este território.

Figura 17: Guerreiros Cuamatos, Batalha do vau do Epembe



Fonte: José Bento Duarte, 1999

Por causa da batalha do Vau de Epembe, que ocorreu em 25 de setembro de 1904, tem-se uma das maiores derrotas do governo português no sul de Angola contra os povos pertencentes ao grupo etnolinguístico Kwanyama. Foram dizimados aproximadamente 254 soldados portugueses, mais do que a metade de seus efetivos, tornando-se assim notícia dos jornais e mídias da época, que abordavam a maneira como os portugueses foram aniquilados pelos Cuamatos, assunto que marcou atenção a Portugal e em muitos outros países Europeus (Duarte, 1999), e posteriormente, a queda do reino do Cuamato e a derrota de Mandume Ya Ndemufayo, rei dos Kwanyamas, na Batalha de Môngua. Com isso, passou-se a enfatizar apenas os feitos do subgrupo Ovambo, integrante do grupo Kwanyama, como sendo os únicos povos residentes na região do Cunene. Como consequência, o território do Cunene passou a ser, e ainda é, amplamente considerado uma região habitada exclusivamente por povos do grupo etnolinguístico Kwanyama.

É importante salientar que, além do grupo etnolinguístico Kwanyama, outros grupos habitam o atual território do Cunene antes e durante o êxodo migratório Bantu até os dias atuais. Entre eles, destacam-se os Nyaneka, os Herero, os Koisan, os Vatwa e outros. São comunidades majoritariamente agropastoris, cujos hábitos e costumes apresentam particularidades distintas. Esses grupos encontram-se distribuídos pelos seis municípios que compõem a província, contribuindo para a diversidade sociocultural da região.

A reescrita da história do Cunene requer o reconhecimento de que o território sempre foi, desde antes da penetração portuguesa, um espaço de encontro e de cruzamento de diferentes matrizes culturais. Ki-Zerbo (2009) sublinha que o sul de Angola foi um corredor histórico de migrações, onde povos de origem bantu e pré-bantu, como os Nyaneka, Herero, Koisan e Vatwa, coexistiram e estabeleceram relações de reciprocidade e conflito.

Enquanto os Kwanyama desenvolveram estruturas políticas centralizadas, os Nyaneka e os Herero consolidaram sistemas sociopolíticos baseados em linhagens e alianças familiares, sem a necessidade de um poder real central. Já os Vatwa e os Koisan mantiveram modos de vida descentralizados, ancorados na caça, na coleta e em uma cosmologia de respeito integral à natureza. Essa diversidade estrutural é prova da complexidade civilizacional da região, que não pode ser reduzida à narrativa monolítica de um único grupo étnico dominante (Mudimbe, 1988).

A centralidade atribuída aos Kwanyama, especialmente após a morte heróica de Mandume Ya Ndemufayo, deve ser compreendida dentro de uma lógica política de construção nacional, em que o Estado independente buscou figuras emblemáticas que pudessem simbolizar a unidade e a resistência do povo angolano. No entanto, como ressalta Hampâté Bâ (2010), a força da história africana está nas múltiplas vozes que a constituem, e não na homogeneização das experiências.

A diversidade sociocultural do Cunene manifesta-se nas práticas cotidianas e nos modos de relação com a terra e o sagrado. Os Nyaneka e Herero, por exemplo, estruturam sua vida comunitária a partir de uma economia agropastoril adaptada ao semiárido, com um profundo respeito pelos ciclos da natureza, iguais aos Ovambo. A pecuária não representa apenas sustento material, mas elemento espiritual e de status social.

Os Vatwa, por sua vez, mantêm uma relação existencial com o território. A terra, para eles, é mais do que espaço físico, é lugar de memória, morada dos antepassados e mediadora entre o humano e o invisível. Dizer que o ser Vatwa se inscreve na terra e pela terra, em uma reciprocidade que desafia as categorias ocidentais de propriedade e soberania, evidencia uma filosofia territorial que se opõe frontalmente à lógica colonial da posse e da exploração.

Após a derrota dos Cuamato e a morte de Mandume Ya Ndemufayo, o sul de Angola passou a ser administrado sob rígido controle colonial. As políticas de pacificação, implementadas pelo governo português entre 1917 à 1975, promoveram deslocamentos populacionais, reordenação de terras e imposição de tributos, alterando profundamente as estruturas sociais tradicionais. Mesmo em meio a estas reordenações territoriais e imposições

culturais, os povos do Cunene reinventaram suas formas de convivência e mantiveram, nas margens da dominação, práticas de autonomia e saberes ancestrais. Como observa Ki-Zerbo (2009), a história africana não é a história da submissão, mas da resistência. A resistência, no Cunene não se limitou à insurgência armada, ela se prolongou na manutenção das línguas dos Nyaneka, Ovambo, Herero, Khoisan e Vatwa, em seus rituais de iniciação, em suas danças e nas relações com o meio natural, que os rodeiam.

Recontar a história dos povos do Cunene implica romper com as estruturas narrativas coloniais que ainda persistem nos discursos hegemônicos, sustentados pela lógica da *história única* (Adichie, 2009). Durante décadas, consolidou-se esta história única, a de um Cunene exclusivamente Kwanyama ou Ambo, apagando a pluralidade de povos, culturas e identidades que compõem o território. Tal representação monolítica do Cunene foi construída a partir de processos coloniais de classificação étnica e espacial, que buscaram fixar fronteiras culturais e identitárias em uma região marcada, historicamente, pela mobilidade e pela interdependência entre comunidades.

Superar a ideia de que todo indivíduo nascido ou proveniente do Cunene é necessariamente *Mukwanyama* requer um esforço de reinterpretação da própria história. O território abriga, além dos Kwanyama, diversos outros povos, como os *Mungambwe*, *Mutwa*, *Muhimba*, *Mundimba*, *Muvale*, *Mucavikwa*, *Muhakavona*, *Munkumbi*, *Mumbanja*, *Mulondo*, entre outros, cada um com sistemas de conhecimento, práticas sociais e cosmovisões próprias.

É possível afirmar que existem vários “Cunenens” dentro do Cunene: o Cunene dos Vatwa, o Cunene dos Nyaneka, o Cunene dos Herero, o Cunene dos Khoisan e o Cunene dos Ambo. Cada um desses “Cunenens” compreende subgrupos com hábitos e costumes que podem coincidir ou divergir entre si, constituindo uma tapeçaria cultural que desafia qualquer tentativa de homogeneização.

Essa abordagem contra-hegemônica não se limita a incluir os grupos historicamente silenciados nas narrativas oficiais; propõe, sobretudo, um reposicionamento epistemológico diante do próprio conceito de “história”. Ao valorizar as vozes locais, as memórias orais e as formas próprias de narrar dos povos autóctones, questiona-se o modelo ocidental de escrita da história, centrado na linearidade, na hierarquia e na exclusão do outro.

Descolonizar a história do sul de Angola exige uma atitude epistemológica que reconheça a coexistência das várias Áfricas dentro de Angola. Como defende M'Bokolo (2013), não há uma África, mas africanos diversos, unidos pela pluralidade de suas experiências. O

desafio, portanto, é escrever uma história que acolha essa diversidade e restitua aos povos o direito à palavra, ao território e à memória.

Ao retomar as narrativas dos Vatwa, Nyaneka, Herero, Koisan e outros grupos, restituem-se as complexidades culturais e as redes de sociabilidade que marcaram e ainda marcam o cotidiano do Cunene. Essa reescrita da história rompe com a centralidade das fontes coloniais e das versões oficiais, abrindo espaço para a escuta das tradições orais, dos mitos fundadores e das cosmologias locais. Assim, a história do Cunene deixa de ser uma cronologia imposta e passa a ser compreendida como um mosaico de tempos, vozes e experiências em constante diálogo.

A escrita da história, portanto, deve se abrir à pluralidade das memórias e reconhecer a coexistência de diferentes temporalidades, a do mito, a do rito e a do acontecimento, que se entrelaçam na narrativa africana. É nessa perspectiva que a história pública africana contemporânea, conforme aponta Frisch (2016), propõe um diálogo entre o arquivo e a voz, entre o documento e o testemunho, entre o Estado e a comunidade.

A Batalha do Vau de Epembe e a derrota de Mandume, quando revisitada por uma lente contra hegemônica, revela-se como um espelho multifacetado da história angolana. Longe de ser apenas um episódio militar, ela é símbolo da tensão entre a memória oficial e as memórias subterrâneas dos povos. O predomínio da narrativa Kwanyama, embora legítimo em certos aspectos, deve ser confrontado com o silêncio imposto aos Nyaneka, Herero, Vatwa e Koisan, povos cuja presença e contribuição para a formação do Cunene são incontestáveis.

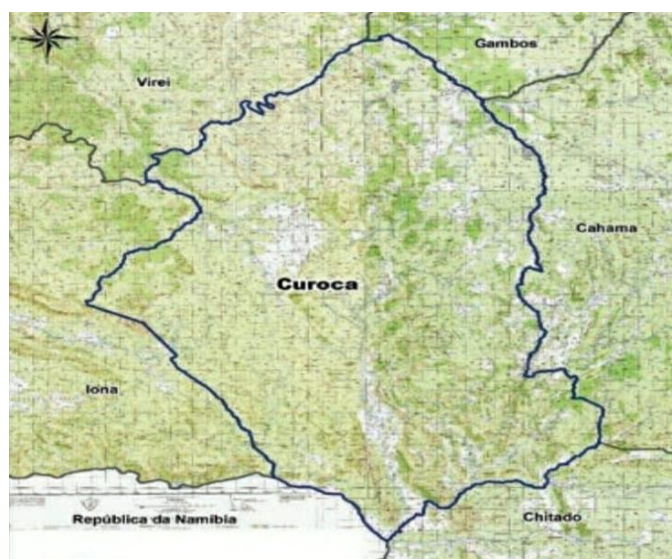
Recontar o Cunene, portanto, é restituir a palavra aos que foram silenciados, é reconhecer que a memória e o território se entrelaçam nas formas de vida e de resistência dos seus povos. Ao fazê-lo, inaugura-se uma nova possibilidade de escrita histórica, uma escrita plural, sensível e ética, capaz de ver no “outro” não um objeto de estudo, mas um sujeito de saber.

1.1.2 O município do Curoca

O município do Curoca está localizado na província do Cunene, no sul de Angola, tendo como sede administrativa a comuna de Oncócuá. Anteriormente, este município era constituído por duas comunas: pela comuna-sede, Oncócuá e pela comuna do Chitado. Geograficamente, suas fronteiras eram definidas da seguinte forma: ao norte, limitava-se com os municípios de Gambos e Cahama; a leste, com o município de Ombadja; ao sul, fazia fronteira com a

República da Namíbia; e a oeste, com os municípios do Tômbwa e Virei. Contudo, essa configuração foi alterada em virtude da nova divisão político-administrativa da República de Angola, aprovada pela Assembleia Nacional ao abrigo do artigo 161.º, alínea f), e do artigo 166.º, n.º 2, alínea d), ambos da Constituição da República de Angola, conforme disposto na Lei n.º 14/24, de 5 de setembro de 2024. Essa legislação reestruturou a administração territorial do país, elevando a antiga comuna do Chitado à categoria de município. Como consequência, o município do Curoca passou a ser constituído unicamente pelo território que anteriormente correspondia à comuna de Oncócu. Na sua atual configuração, o município do Curoca apresenta uma extensão territorial de 3.836 km² e uma população estimada em 23.516 habitantes. Limita-se ao norte com os municípios dos Gambos e da Cahama, a sudeste com o município do Chitado, ao sul com a República da Namíbia e a oeste com os municípios do Tômbwa e do Virei.

Figura 18: Mapa da nova Divisão Administrativa do município do Curoca



Fonte: Diário da República I Série 171 I 9800

De acordo com dados do censo realizado em 2014, a população do município do Curoca era estimada em 41.087 habitantes (incluindo os do atual município do Chitado). No entanto, projeções populacionais para o ano de 2018 indicaram um crescimento significativo, elevando o número estimado de habitantes para aproximadamente 56.000. Esse aumento pode estar associado a diferentes fatores, incluindo movimentos migratórios internos, onde populações rurais buscam fixar-se em áreas com melhores condições de vida, ainda que limitadas.

A densidade populacional do município permanece baixa em comparação com outras regiões do país, uma vez que Curoca está inserido em um contexto de clima semiárido a árido, caracterizado por longos períodos de estiagem, solos de baixa fertilidade e acesso limitado a infraestruturas básicas, água potável e saneamento básico. Essa configuração geográfica e climática influencia diretamente as condições de vida da população, bem como suas estratégias de subsistência.

O município do Curoca é amplamente reconhecido como um dos mais pobres de Angola, apresentando índices alarmantes de pobreza multidimensional. A taxa registrada neste indicador atinge 98% da população, o que significa que 98 em cada 100 habitantes vivem em condições de vulnerabilidade extrema. Diferente das métricas tradicionais, centradas apenas na renda, a pobreza multidimensional considera fatores como acesso à educação, nutrição, habitação, saneamento básico e serviços de saúde, revelando, assim, um quadro de privações múltiplas e persistentes (PNUD¹⁴, 2019).

Essa realidade é agravada pela precariedade das infraestruturas locais: a escassez de escolas e postos de saúde limita o desenvolvimento humano, enquanto as dificuldades logísticas restringem o fornecimento de bens e serviços essenciais. O acesso à água potável constitui um problema crônico, uma vez que os rios da região, incluindo o Rio Curoca, são intermitentes, dependendo exclusivamente das chuvas sazonais. Tal fator compromete não apenas as condições sanitárias, mas também a segurança alimentar da população, sujeita a constantes crises de fome e desnutrição.

Todavia, a análise da realidade local não pode se reduzir apenas ao diagnóstico das carências. O município também encerra potencialidades significativas, cuja exploração sustentável poderia transformar a sua trajetória socioeconômica. Na esfera agropecuária, destaca-se a criação de gado (bovino, caprino, ovino), bem como atividades agrícolas tradicionais, ainda que dependente das condições climáticas adversas. No domínio mineral, o território abriga reservas de granito (vermelho, preto e azul), mármore, além de minerais de alto valor econômico como turmalina, berilo, níquel, quartzo, sodalita e cobre. Esses recursos naturais, somados à diversidade produtiva, poderiam sustentar modelos de desenvolvimento local se aproveitados de maneira estratégica.

Diante desse contraste, impõe-se a seguinte reflexão: Como explicar que uma região com tão vasto potencial mineral e produtivo permaneça entre os municípios mais pobres do

¹⁴ PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). Relatório sobre a Pobreza Multidimensional nos Municípios de Angola. Apresentado em 28 de novembro de 2019. Baseado nos dados do Censo de 2014. Disponível em: PNUD Angola. Acesso em: 18 ago. 2025.

país? Estaríamos diante de uma consequência da ausência de políticas públicas estruturantes, de uma gestão local debilitada ou, mais radicalmente, do legado de uma extração histórica que mira interesses externos, em vez de promover a dignidade das populações locais?

Pode-se ainda questionar se não há aqui uma reprodução contemporânea da lógica colonial, em que o território é visto como fonte de extração, mas não como espaço de vida digna para seus habitantes, explorado e deixado na miséria. Trata-se de formas neocoloniais, nas quais o território enquanto sua riqueza funde-se com narrativas de progresso irreais.

Figura 19: Curoca, riqueza subterrânea, pobreza superficial



Fonte: Acervo do pesquisador, 2024

O paradoxo do Curoca, pobreza extrema em meio à abundância de recursos, desafia não apenas a administração pública, mas também a própria noção de justiça social. Afinal, de que serve a riqueza subterrânea quando a superfície se mantém seca, árida e faminta? O que significa falar em potencialidades econômicas quando 98% da população permanece imersa em carências básicas? Tais indagações ecoam como interrogações éticas e políticas, que exigem mais do que diagnósticos, clamam por ações concretas, planejadas e estruturantes que rompam o ciclo de vulnerabilidade histórica.

O nome Curoca tem origem no rio homônimo, um curso da água que atravessa o município e desempenha um papel fundamental na vida das comunidades locais, apesar de sua natureza intermitente. Antes da colonização portuguesa, a região era habitada por grupos étnicos pré-bantu, especialmente os Kwisi (Cuissis) e Kwepe (Cuepes), pertencentes ao

subgrupo Twa ou Vatwa, povos tradicionais que desenvolveram formas de organização social e econômica adaptadas às condições áridas do território.

Figura 20: A elegância da mulher Twa



Fonte: Lilita Gamba, 2024

Destaca-se por sua rica diversidade étnico-linguística, sendo habitado por vários grupos tradicionais. De acordo com o Jornal de Angola (2018), os principais grupos étnicos presentes na região, incluem os Vatwa, Hakavona, Himba, Ndimba, Ciyavikwa (Tchavikwa), Ngambwe e Humbi. Além desses, há também uma presença significativa de povos pertencentes a outros grandes grupos etnolinguísticos de Angola, como os Ovimbundu, Kimbundu e Kwanyama.

Cada um desses grupos mantém vivas suas tradições culturais distintas, que se manifestam em diversas formas de expressão, incluindo danças, música, rituais, vestimentas e gastronomia típicas. Essas práticas culturais desempenham um papel fundamental na identidade coletiva das comunidades locais, preservando saberes ancestrais e fortalecendo os laços sociais entre os membros dos diferentes grupos étnicos.

A coexistência dessas etnias no Curoca resulta em um mosaico cultural dinâmico e enriquecedor, onde cada comunidade contribui com seus costumes e valores para a construção de um patrimônio imaterial diversificado. Esse cenário evidencia a importância da preservação cultural e da valorização das tradições locais como elementos fundamentais para a manutenção da identidade dos povos da região.

A economia do município do Curoca é predominantemente agro-pastoril, com a pecuária extensiva desempenhando um papel central na subsistência das famílias. O gado bovino representa um dos principais ativos econômicos da população local, sendo utilizado tanto para o consumo interno quanto para o comércio em mercados regionais. Além disso, outras práticas agropecuárias, como o cultivo de milho, massango e massambala, são realizadas, ainda que de forma limitada devido às condições climáticas adversas.

Apesar da predominância da pecuária e da agricultura de subsistência, Curoca apresenta um potencial geológico significativo. Estudos indicam a existência de importantes reservas minerais, incluindo granitos de elevada qualidade, quartzitos, grés, xistos e pedras preciosas. Há também registros da presença de jazidas de ferro na região, que, se devidamente exploradas, poderiam contribuir para a diversificação da economia local e o desenvolvimento socioeconômico do município. No entanto, a exploração desses recursos ainda é limitada, devido à falta de investimentos, infraestrutura precária e políticas públicas voltadas para o setor mineral (Filipe, 2019).

A implementação de estratégias voltadas para o aproveitamento sustentável dos recursos naturais pode representar uma oportunidade para reduzir os índices de pobreza e gerar empregos locais, promovendo maior inclusão socioeconômica e melhores condições de vida para os habitantes do município.

O município do Curoca enfrenta desafios estruturais significativos no que se refere à infraestrutura e ao desenvolvimento socioeconômico. A falta de estradas asfaltadas, o acesso precário a serviços de saúde e educação, bem como a ausência de redes de abastecimento de água e eletricidade confiáveis, são barreiras ao progresso da região.

As condições sanitárias também representam um grave problema de saúde pública, com altos índices de desnutrição, doenças de origem hídrica e mortalidade infantil. O sistema de saúde local é insuficiente para atender às necessidades da população, sendo que muitos habitantes precisam percorrer longas distâncias para buscar atendimento médico em municípios vizinhos.

Além disso, as mudanças climáticas representam um fator de risco adicional, exacerbando os desafios já existentes. A intensificação de períodos de seca prolongada, combinada com a degradação ambiental e a erosão dos solos, ameaça ainda mais a segurança alimentar e os meios de subsistência da população.

O município do Curoca apresenta enormes desafios socioeconômicos e estruturais, sendo um dos territórios mais vulneráveis de Angola. No entanto, sua riqueza natural e potencial

mineral podem representar oportunidades estratégicas para a diversificação econômica e o desenvolvimento regional. O enfrentamento da pobreza extrema, a melhoria da infraestrutura e o fortalecimento de políticas públicas inclusivas são fatores essenciais para garantir um futuro mais sustentável e digno para a população local.

O homo sapiens sapiens é o homem moderno como nós o conhecemos; mas não o branco europeu. Ele teve origem também na África, há 150.000 anos atrás, comprovada através do crânio Omo I, descoberto por Richard Leakey no Quênia. Fisicamente, ele se parece com o povo twa (pig- meu) ou san (hottentot), ou seja: negro, pequeno, com as feições bem africanas. E é esse homo sapiens sapiens africano que primeiro povoou a Europa, há mais de 40.000 anos atrás. A existência desse homem denominado Grimaldi, sempre representou um grande dilema para a ciência européia, pois é ele o responsável pela primeira indústria conhecida na Europa, a aurignaciana. Várias teorias foram elaboradas para atribuir essa indústria a uma espécie humana supostamente anterior e branca. Hoje, essas teorias estão descartadas. Não há outro homo sapiens sapiens que possa ter antecedido o Grimaldi na Europa ou na Ásia (Nascimento, p.58-59).

Trago à tona a escrita de Elisa Larkin Nascimento, não com o intuito de contestar o criador da grande indústria mencionada, mas para destacar a importância do povo Vatwa no processo de evolução humana. A presença desse povo no surgimento e na evolução do *Homo sapiens* é frequentemente negligenciada, e a história dos Vatwa muitas vezes é marginalizada nas narrativas históricas dominantes. O homem moderno surgiu há cerca de 150.000 anos e, segundo Nascimento, as características físicas do homem moderno, no caso, a postura ereta, o cérebro maior e a capacidade de raciocínio complexo, foram formadas ao longo deste longo período evolutivo. Estudos e comparações de características físicas do Homo sapiens primitivo com as de outros povos existentes, indicam que estas características possuem uma forte semelhança com as dos povos vatwa, que habitavam a África muito antes das grandes migrações que moldaram o continente.

A expansão dos povos Bantu, que começou há mais de 2.000 anos, trouxe um impacto profundo para os povos Vatwa no atual território de Angola. Com suas avançadas técnicas agrícolas e sua estrutura social mais complexa, os bantu começaram a se expandir para as terras que antes eram habitadas pelos vatwa. Esse processo de migração foi uma invasão de terras e dos povos que nelas se encontravam dentre estes os Vatwa, que não conseguiram competir com eles por causa de suas formas de vida baseadas na caça, na coleta e recolha de frutos silvestres, sem o domínio de armas e da metalurgia, usadas pelos bantu no processo de dominação dos povos autóctones do atual território de Angola. Os bantu, foram aos poucos se estabelecendo

nas planícies e terras férteis, expulsando os povos que ali se encontravam, e estes se refugiaram em zonas montanhosas, nas regiões mais remotas, onde poderiam continuar a viver de acordo com seus próprios modos de subsistência (Ki-Zerbo, 2009).

A história dos vatwa é uma história de resistência e adaptação. Eles foram forçados a se deslocar para territórios mais difíceis de acessar, como as áreas montanhosas, onde suas culturas e tradições conseguiram sobreviver por mais tempo. No entanto, esse isolamento também contribuiu para a marginalização desse povo, que muitas vezes foi visto como um grupo primitivo e afastado da história das grandes civilizações africanas. O que é trágico é que, apesar de sua importância no processo de povoamento e na formação das culturas africanas, a história dos vatwa foi, por muito tempo, ignorada e apagada das narrativas principais. Hoje, é crucial que nos voltemos para esse povo e reconheçamos sua contribuição essencial à história humana. Os vatwa, ao serem deslocados pela expansão Bantu, não apenas sobreviveram, mas também desempenharam um papel importante na manutenção de saberes e práticas culturais que resistiram ao tempo. Sua história, muitas vezes marginalizada, precisa ser valorizada, pois é parte fundamental da grande tapeçaria que compõe a história e da África (Serrano, 1988).

A reflexão que faço sobre o papel dos povos vatwa e sua resistência à invasão de outros povos é, portanto, um convite para que revisitemos essas narrativas esquecidas, reconhecendo os vatwa como um dos primeiros povos a povoar o mundo, com uma contribuição inestimável para a formação da humanidade moderna, especialmente, em África.

CAPÍTULO II - A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE NAS COMUNIDADES AFRICANAS

A Escrita é uma coisa, e o saber, a outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que os nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram. (Tierno Bokar Salif)¹⁵

Figura 21: As vozes juvenis da comunidade Twa



Fonte: Acervo do autor, 2024

A citação de Tierno Bokar Salif nos leva a refletir sobre a diferença entre o saber e a forma como ele é registrado ou transmitido. Quando ele diz que a escrita é a fotografia do saber, ele sugere que a escrita é apenas uma representação, um reflexo do conhecimento, mas não o próprio conhecimento em sua essência. A escrita serve como um meio de preservar e compartilhar as ideias e os aprendizados dos nossos antepassados, mas, como uma fotografia, ela não pode capturar a totalidade e a profundidade do saber. O saber, para Bokar é algo mais profundo e essencial. Ele é uma luz dentro do homem, um conhecimento vivo que transcende

¹⁵ Tierno Bokar Salif foi um importante líder espiritual do Islã e do Sufismo da África Ocidental, conhecido por seus ensinamentos sobre tolerância, espiritualidade e sua resistência à colonização francesa. Seu pensamento e a sua vida foram documentados por seu discípulo, Amadou Hampâté Bâ. Cf. Hampate Bâ, A. e Cardaire, M. 1957.

o ato de registrar em palavras. Esse saber está imerso em nossa cultura, em nossa herança e em tudo o que foi transmitido ao longo das gerações. Ou seja, o saber não está restrito ao que está escrito ou documentado, mas é algo que se vive, que se sente e que se manifesta nas práticas, na sabedoria popular e nas experiências vividas, isto é o saber está presente na oralidade.

2.1 A oralidade como matriz epistemológica africana

Não existe história africana sem oralidade, não há passagem de conhecimento, experiências e saberes ancestrais nas comunidades africanas que não sejam pela oralidade. A oralidade, enquanto matriz epistemológica africana, constitui-se como um dos mais sólidos pilares de produção, transmissão e preservação do conhecimento no continente. Longe de ser uma simples forma de comunicação, a oralidade é o próprio fundamento sobre o qual se organiza o pensamento africano, seu modo de existência, de ser e de compreender o mundo.

Na perspectiva das sociedades africanas, a palavra falada é portadora de força vital e possui um estatuto sagrado. A oralidade é um elo essencial entre as gerações, é uma ferramenta vital para a construção e a perpetuação da identidade cultural. As narrativas orais desempenham um papel fundamental na formação da identidade de cada indivíduo e do grupo como um todo, pois são através delas que os valores, as crenças, os rituais e as tradições são transmitidos, assim como as lições aprendidas com os eventos passados, criando uma conexão profunda com as origens e permitindo que as pessoas entendam quem são e de onde vêm (Hampâté Bâ, 2010).

Ao longo de milênios, as comunidades africanas desenvolveram sofisticados sistemas de conhecimento e memória baseados na oralidade, que se configura, como o eixo epistemológico que sustenta as formas de saber e de viver das comunidades africanas, sendo, portanto, matriz, método, essência, meio, teoria e prática. Nestes sistemas de conhecimento e memória, a palavra não é apenas som, mas ação e poder conforme apresentado por Hinda e David (2024, p.175):

A tradição oral, dentro da cultura africana, é a fonte de toda manifestação material e espiritual que alimenta o ser africano a partir daquilo que são as transmissões culturais, sociais e ancestrais passadas de geração em geração. Na cultura africana, a oralidade não é vista como um simples ato de comunicação, pois se acredita que as palavras têm poderes [...] e, através dela, preserva-se a sabedoria dos ancestrais (David, 2024, p.175).

A oralidade é, assim, o arcabouço epistêmico africano que organiza o mundo a partir de uma lógica própria, enraizada nas cosmologias locais, nos mitos fundacionais, nas genealogias

familiares e nas relações simbólicas com o território. A história, a filosofia, a pedagogia e até a justiça se estruturam oralmente. É na roda de conversa, nas canções coletivas, nas danças, na narração das epopeias, nos provérbios e ditos populares, que o conhecimento circula e se consagra. Para os povos africanos, em especial para aqueles cuja escrita foi imposta externamente ou interrompida por processos coloniais, a oralidade nunca foi ausência de conhecimento, mas outro modo de saber, igualmente sistemático e organizado.

Figura 22: As vozes anciãs da comunidade Twa



Fonte: Acervo do pesquisador, 2024

Segundo Ki-Zerbo (2009), os africanos não esperaram pelos europeus para se pensar, para se organizar e para se exprimir. [...] Eles tinham e têm sua história, suas ciências, suas normas e instituições de produção de saber. A epistemologia africana, ao contrário do modelo ocidental que separa sujeito e objeto, ela concebe o conhecimento como relação. O saber não é um produto abstrato, mas uma prática social que se realiza na interação e na escuta. O pensamento africano é, portanto, essencialmente dialógico e relacional. Para Hinda e David (2024), na cultura africana, a oralidade não é vista como um simples ato de comunicação, pois se acredita que as palavras têm poderes e, através dela, preserva-se a sabedoria dos ancestrais. A palavra, assim, é o lugar da memória, da sabedoria e da verdade.

A matriz epistemológica africana se enraíza nessa concepção da palavra como energia vital e criadora. Como observa Mbembe (2001), as visões africanas expressam-se através de

práticas interconectadas, resultando na criação de um estilo único de pensamento. Esse estilo é marcado pela inseparabilidade entre linguagem, corpo e espiritualidade; entre narrar e existir; entre memória e ação. A oralidade é, pois, o modo de inscrição do ser africano no tempo e no espaço, uma forma de existir e resistir, forma poderosa de transmitir sabedoria ancestral e resistência cultural, especialmente após a era colonial (Hilda e David (2024).

Em oposição ao epistemicídio produzido pela colonização, que desqualificou as formas orais de conhecimento, a oralidade africana permaneceu como espaço de resistência, reafirmando a autonomia intelectual dos povos africanos. Ela continua sendo, como observam, um método de proteção da identidade africana e, concomitantemente, uma forma de contrapor os valores da cultura ocidental incorporada a partir da globalização. A oralidade, nesse sentido, é o solo epistemológico sobre o qual se ergue a descolonização do saber, pois desafia as hierarquias impostas pelo pensamento eurocêntrico que associa a racionalidade à escrita e à ciência moderna.

A colonização, como mostra Mudimbe (2013), impôs à África uma epistemologia de dominação, que reorganizou os sistemas simbólicos e de conhecimento africanos sob a lógica da subjugação e da dependência. A invenção da África, conforme argumenta o autor, foi também a invenção de uma hierarquia epistêmica que inferiorizou a oralidade e as cosmologias locais. Contudo, as comunidades africanas mantiveram suas próprias formas de pensar e de narrar, preservando a coerência interna de suas epistemologias orais. Essas epistemologias, longe de serem primitivas, são complexas e sistemáticas, pois operam segundo princípios próprios de coerência, verificação e legitimidade.

Figura 23: A dança que educa



Fonte: Acervo do pesquisador, 2024

Compreender a oralidade como matriz epistemológica africana implica reconhecer que o saber africano nasce e se legitima no ato da enunciação oral, no corpo do narrador, no ritmo das canções, nos provérbios, nas danças, nas assembleias comunitárias, nos rituais e nos contos. É ali que o conhecimento se produz, se valida e se transmite. A palavra pronunciada diante dos outros possui valor de verdade, pois é testemunho e compromisso. Ela liga o ser humano ao cosmo e à comunidade, constituindo o que Hampâté Bâ (1982) chama de tradição viva, isto é, um conhecimento que se renova a cada geração e que permanece aberto à atualização.

As narrativas conduzidas pela oralidade, não preservam apenas o passado, mas também organiza o futuro. Ao ouvir e contar histórias sobre a luta, os triunfos e as adversidades vividas pelo povo, os indivíduos estabelecem um vínculo afetivo com sua história, o que os encoraja a manter essas tradições vivas em seu cotidiano. Não só, as narrativas orais proporcionam uma sensação de continuidade, criando uma rede de saberes intergeracionais, na qual o mais velho transmite o conhecimento adquirido ao mais jovem, garantindo que as lições valiosas do passado não sejam esquecidas, silenciadas ou apagadas pelo tempo.

A oralidade, como base epistêmica, é também a pedagogia africana por excelência. É por meio dela que se ensina e se aprende, que se orienta o comportamento e se forma o caráter. O conhecimento é incorporado pela escuta e pela experiência. Hampâté Bâ (2008) nos lembra que na África, quando morre um velho, é toda uma biblioteca que queima, porque o ancião é o guardião da palavra e da memória. Ele não apenas recorda o passado, mas o reatualiza,

tornando-o presente e ativo na vida da comunidade. Daí a importância dos griôs, Hamba¹⁶, sobas, Tate Mbwale¹⁷, Me Mukulukai¹⁸, Kangolo¹⁹ e de tantos outros cunhados eurocentricamente por tradicionalistas, nossos depositários do saber e mestres da oralidade. Eles constituem as universidades vivas da África, lugares onde a epistemologia é encarnada na experiência e no corpo.

A palavra, nesse contexto, é também uma prática espiritual e ética. Ela não se separa do ser; o homem é a palavra que expressa, como ensina Hampâté Bâ (2008). A oralidade, portanto, não é apenas um meio de transmissão do saber, mas o próprio modo de ser africano no mundo. O indivíduo existe na medida em que fala e escuta, e a comunidade existe enquanto partilha da palavra. A fala é a materialização dos saberes, em uma realidade onde não há escrita, e o homem está associado à palavra que expressa, pois ele é a palavra e o seu pensamento está ligado à comunicação. Essa concepção revela a profunda unidade entre ontologia e epistemologia nas culturas africanas, onde conhecer é também viver e se comunicar.

Em poucas palavras, a tradição oral não é apenas uma fonte aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade (Ki-Zerbo, 2010, p. 53).

Portanto, compreender a oralidade como matriz epistemológica africana implica reconhecer um sistema autônomo de produção e transmissão do saber, sustentado em lógicas próprias de enunciação, memória coletiva e legitimidade comunitária. Longe de ser uma alternativa precária diante da ausência de registros escritos, a oralidade constitui um campo epistemológico consolidado, dotado de critérios específicos de validação e autenticidade, cuja eficácia é historicamente comprovada nas sociedades africanas.

Como destaca Vansina (1982), a tradição oral é um elemento estruturante para a preservação da memória e da história, exigindo metodologias específicas para seu estudo. Ki-Zerbo (2010) reforça essa visão ao apontar que a oralidade confere à história africana uma originalidade singular, distinta das formas ocidentais de registro. Essa valorização da oralidade permite superar as hierarquias coloniais que desqualificaram os saberes orais como inferiores, abrindo caminho para abordagens decoloniais e pluri-epistêmicas que reposicionam os sujeitos

¹⁶ Rei em algumas línguas locais do sul de Angola, especificamente Curoca.

¹⁷ Avô paterno. Tate significa pai e Mbwale significa ancião/velho.

¹⁸ Avó materna. Mukulu significa adulto(a)/velho(a) e Kai significa mulher.

¹⁹ Instrutor dos jovens na fase de preparação para a realização do ritual de iniciação masculino (Ekwenje)

africanos como produtores legítimos de conhecimento histórico (Mudimbe, 1988; Hampâté Bâ, 2010).

2.2 Oralidade e construção da memória coletiva

A memória coletiva constitui um dos pilares fundamentais para a compreensão das dinâmicas culturais, políticas e sociais das sociedades africanas. Em contextos marcados pela diversidade étnica e pela ancestralidade, o ato de lembrar ultrapassa a dimensão individual e integra-se em práticas comunitárias que garantem a continuidade do grupo.

A construção da memória coletiva, nas sociedades africanas, é inseparável da oralidade. Ela se constitui a partir das memórias individuais, em interação social por intermédio da palavra falada, de marcos históricos, eventos culturais e outros espaços onde é preservada e compartilhada. Estudos de pesquisadores como Mbiti (1991), Ki-Zerbo (2009), Gyekye (1996) e Vansina (1985) reforçam que a memória, no continente africano, não diz respeito apenas ao passado, mas integra profundamente a vida cotidiana, a espiritualidade e a organização social. Nesse contexto, a transmissão do conhecimento ancestral cumpre uma função social dupla: preservar a continuidade cultural e orientar o comportamento coletivo. Desse modo, a memória coletiva africana é um mecanismo dinâmico e adaptativo, essencial para a manutenção da identidade comunitária e para a resistência frente a rupturas históricas, como a colonização e os deslocamentos populacionais.

Halbwachs (2006) observa que a memória coletiva depende dos chamados “quadros sociais da memória”, ou seja, das estruturas, instituições e práticas que sustentam e orientam a recordação. Esses quadros fornecem o contexto no qual os indivíduos recuperam, interpretam e compartilham lembranças, garantindo que a memória não seja puramente individual ou fragmentada. Nas culturas africanas, esses quadros sociais encontram expressão nas práticas orais, que incluem ritos de passagem, provérbios, canções, mitos e assembleias comunitárias. Cada uma dessas práticas funciona como veículo de transmissão de saberes, valores e normas, ao mesmo tempo em que reafirma o pertencimento do indivíduo à comunidade, fortalecendo laços sociais e a coesão grupal.

Figura 24: Vozes que rememoram



Fonte: Acervo do pesquisador, 2024

Nesse sentido, a ancestralidade é um componente central na construção da memória coletiva africana. Conforme discutido por Mbiti (1991), a relação entre vivos e ancestrais é estruturante para muitas cosmologias africanas. Os antepassados não são apenas lembranças do passado; são agentes sociais e espirituais que participam ativamente da vida comunitária. Essa convivência entre temporalidades confere à memória uma função ontológica e moral.

Ngũgĩ wa Thiong’o (2009) ressalta que a identidade africana é construída a partir de uma “linha contínua de memória”, que conecta os indivíduos às suas linhagens, territórios e tradições. Esse vínculo é reforçado por rituais de iniciação, festivais, danças e cerimônias familiares, que, segundo Blier (1998), funcionam como encenações da memória coletiva.

Com base no entendimento de Pierre Nora (1993), a oralidade africana pode ser compreendida como expressão plena da memória viva, conceito que o autor contrapõe aos lugares de memória formalizados pela escrita, pelos arquivos ou por instituições documentais. Para Nora, a memória viva é dinâmica, afetiva e construída na interação social; ela não se limita à simples conservação de fatos, mas envolve a criação contínua de sentido, sendo moldada pelo presente e pela experiência coletiva. Nesse sentido, a oralidade africana não atua apenas como meio de comunicação, mas como prática histórica viva, na qual os acontecimentos do passado são transmitidos, reinterpretados e ressignificados em cada geração.

Ao narrar histórias, mitos, provérbios, rituais e acontecimentos ancestrais, a voz humana não reproduz meramente os fatos; ela imprime emoção, contexto e significado, conectando o passado à vida comunitária contemporânea. Cada narrativa funciona simultaneamente como

registro e interpretação, permitindo que a memória seja vivida, experimentada e incorporada aos códigos sociais e culturais da comunidade. A oralidade torna-se, assim, um laboratório da memória, no qual a experiência histórica é constantemente revisitada e adaptada às necessidades e desafios do presente.

Essa característica explica, segundo Nora, a resistência das tradições africanas frente às tentativas coloniais de apagamento cultural. Ao contrário de uma memória dependente de registros escritos, a memória africana sobrevive em corpos, gestos, vozes e práticas comunitárias, perpetuando valores, normas, saberes e experiências de geração em geração. A oralidade, nesse contexto, não é apenas forma de preservação histórica, mas instrumento pedagógico essencial, capaz de formar indivíduos atentos, críticos e integrados à vida social, transmitindo conhecimentos, ética e identidade coletiva. A memória não apenas permite que os indivíduos e as comunidades reconheçam e compreendam sua trajetória histórica, mas também orienta práticas, valores e relações sociais, funcionando como referência para o presente e guia para o futuro.

Além de ser uma conquista, fruto de processos culturais, sociais e históricos, a memória coletiva é simultaneamente instrumento e objeto de poder, pois a capacidade de lembrar, selecionar e transmitir determinados eventos ou narrativas influencia a maneira como sociedades se estruturam, legitimam autoridades, reafirmam hierarquias e constroem consensos. Nesse sentido, a memória é inseparável da dinâmica política e social: controlar a narrativa do passado é controlar o sentido da identidade coletiva e os parâmetros da vida comunitária.

O pensamento de Amadou Hampâté Bâ (2010) oferece luz a essa compreensão ao definir a palavra como substância viva do saber. Para o autor, a oralidade transcende o simples ato de falar, pois envolve religião, conhecimento, arte, iniciação, história e recreação. Essa totalidade da palavra é a base sobre a qual se erige a memória coletiva africana. Em cada provérbio, em cada dança ou canto há uma síntese da experiência ancestral. Quando os mais velhos narram, não apenas comunicam o passado, mas reconstróem a ligação entre o visível e o invisível, entre o presente e os antepassados, dando ao conhecimento transmitido oralmente o poder de recordar e ao mesmo tempo de agir no mundo.

A oralidade, portanto, não é simplesmente a repetição mecânica de fatos ou saberes, mas um processo vivo, no qual as experiências pessoais e coletivas são incorporadas ao acervo cultural, dando-lhe um caráter dinâmico e multifacetado. Ela funciona como uma memória social, em que o passado é constantemente revisitado e reelaborado, permitindo que a

comunidade mantenha uma relação viva e significativa com suas origens, ao mesmo tempo em que se adapta às realidades presentes e futuras.

Em uma sociedade onde existe a tradição oral, a Palavra ocupa um lugar de grande importância porque serve de veículo para se comunicar, se expressar, aprender e resgatar ensinamentos de seus ancestrais. Nestas sociedades a transmissão verbal dos conhecimentos se dá por meio principalmente dos mais velhos das comunidades, pois eles trazem as experiências para os mais jovens (Souza, 2017 p.06).

Souza (2017, p. 06) destaca que esses detentores do conhecimento desempenham papel central na educação das novas gerações, não apenas transmitindo informações, mas promovendo uma contextualização que leva em consideração as nuances e particularidades do grupo social. De fato, a oralidade não se limita a uma simples ação comunicativa, mas constitui um elemento essencial na preservação da memória coletiva, permitindo que saberes, valores e práticas culturais sejam perpetuados ao longo das gerações. Ao contrário do registro escrito, que pode fragmentar o conhecimento em categorias fixas, a oralidade possibilita a integração das experiências individuais à narrativa comunitária, conferindo a essas histórias uma dimensão subjetiva que enriquece o entendimento coletivo. Os mais velhos, ao partilharem suas histórias, não apenas informam, mas também educam, fortalecem laços sociais e promovem a identidade do grupo, garantindo a continuidade cultural e social.

Esse processo comunicativo apresenta características únicas. A oralidade possui um caráter performativo e interativo, envolvendo gestos, entonações, rituais e contextos que complementam o conteúdo verbal e contribuem para a transmissão do significado mais profundo das narrativas. Além disso, essa forma de transmissão é permeada por uma flexibilidade interpretativa que permite a atualização constante do conhecimento, uma vez que cada geração pode ressignificar e adaptar as tradições à sua realidade concreta, respeitando o passado sem deixá-lo imutável.

Nesse contexto, Amadou Hampâté Bâ (2010) concebe a oralidade como algo que transcende o simples ato de falar. Para ele, a oralidade é simultaneamente religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação. Essa multidimensionalidade da oralidade confere-lhe uma importância singular na formação do indivíduo africano, na medida em que ela conduz o homem à sua totalidade, integrando aspectos materiais e espirituais da existência. Por essa razão, pode-se afirmar que a oralidade contribuiu para a criação de um tipo de homem particular, que Hampâté Bâ denomina de “escultor da alma africana”, reforçando a ideia de que a palavra falada está intrinsecamente ligada à identidade cultural e à percepção do mundo em muitos povos africanos.

Ao promover a transmissão do conhecimento coletivo, a oralidade assegura que a história do grupo seja constantemente narrada e compartilhada, consolidando valores comuns e reforçando o senso de pertencimento. Essa dimensão social da oralidade é especialmente importante em comunidades que enfrentam processos de marginalização, deslocamento ou apagamento cultural, pois representa um meio de resistência e afirmação cultural.

Portanto, compreender a oralidade como um sistema complexo de transmissão do conhecimento é fundamental para reconhecer a riqueza e a diversidade dos saberes africanos, que se baseiam em práticas vivas, interativas e dinâmicas. A valorização desse sistema é também uma forma de desafiar paradigmas eurocêntricos que privilegiam exclusivamente a escrita como meio legítimo de registro histórico e epistemológico. A oralidade, nesse sentido, é não só uma forma de preservação do passado, mas também uma ferramenta essencial para a construção de futuros possíveis, pois assegura que o conhecimento ancestral continue a dialogar com as novas gerações e os desafios contemporâneos dentro das comunidades.

2.3 Oralidade e processos educativos tradicionais

A memória das pessoas da minha geração, sobretudo a todos os povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita é de uma fidedignidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até as roupas. (...) Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente (Hampâté Bâ, 2003, p. 13).

Os processos educativos tradicionais das comunidades africanas compõem um vasto e complexo conjunto de saberes, valores e práticas que orientam a formação do indivíduo em estreita relação com o coletivo. Nesses sistemas educacionais, a educação não é vista como uma etapa isolada da vida, tampouco se restringe a uma instituição escolar formal. Ela é, antes, parte contínua da existência humana, incorporada nas atividades socioculturais, na vida espiritual, na convivência comunitária e na relação com os ancestrais. Todo o corpo comunitário (família, anciãos, líderes espirituais, artesãos e guerreiros) participa da formação das crianças e jovens.

A comunidade funciona como uma escola viva, em que cada membro atua como educador em potencial. Esse modelo reforça o princípio da interdependência, sintetizado em concepções filosóficas como o *ubuntu*, expressa pela máxima: *Eu sou porque nós somos* (Mbiti, 1970). Por isso, os processos educativos africanos se diferenciam profundamente das concepções ocidentais modernas de ensino, que tendem a separar conhecimento teórico de prática, indivíduo de sociedade e escola de comunidade.

Nas tradições africanas, o conhecimento é compreendido de maneira integral. Ele não se fragmenta em disciplinas estanques, mas se expressa em múltiplos domínios (ético, espiritual, produtivo, artístico, político e comunitário), que se entrelaçam para formar uma unidade. A transmissão de saberes ocorre de forma contínua, sobretudo pela oralidade e pela vivência prática, e se inicia desde o nascimento, estendendo-se ao longo de toda a vida. A criança aprende não somente por instrução direta, mas por observação, escuta, participação, experimentação e imitação. Cada momento da vida cotidiana é entendido como uma oportunidade educativa (Hampâté Bâ, 2010).

Neste contexto, a oralidade é simultaneamente uma ferramenta de ensino, um mecanismo de preservação cultural e um instrumento de coesão social. Serve como instrumento de formação integral do indivíduo, possibilitando o desenvolvimento da atenção, da memória e da capacidade de interpretação crítica, enquanto reforça valores comunitários e éticos. Como enfatiza Ki-Zerbo (2009), as práticas orais constituem a verdadeira universidade do continente, pois transmitem conhecimento técnico, histórico e cultural de forma interativa e vivencial. De maneira similar, Leite (1995) aponta que a palavra presente nos conselhos familiares e nos espaços públicos sacralizados, como a árvore da palavra, cumpre função educativa, preparando os jovens para participar plenamente da vida comunitária. Ao abarcar aspectos religiosos, científicos, históricos e artísticos, a oralidade atua como um instrumento pedagógico que tem o potencial de facilitar a transmissão e permitir que as novas gerações se apropriem dos saberes que estes aspectos possuem, contribuindo, assim, para sua formação plena, oldando não apenas a visão de mundo, mas também os valores e comportamentos dos indivíduos dentro da comunidade.

Conforme discutido por Hampâté Bâ (2003), é impossível existir uma África sem a tradição oral. A oralidade se apresenta como um elemento estruturante das sociedades africanas. É um mecanismo de transmissão, de preservação e reconstrução da memória coletiva. Estudos etnográficos e linguísticos indicam que a tradição oral não se limita à simples repetição de narrativas, mas sim, envolve processos dinâmicos de interpretação, adaptação e atualização dos

saberes ancestrais. Esse caráter dinâmico permite que a cultura oral se mantenha relevante ao longo do tempo, garantindo a continuidade das práticas culturais e dos valores sociais. Além disso, a oralidade é reconhecida como uma forma legítima de produção e difusão do conhecimento, desafiando paradigmas ocidentais que priorizam a escrita como único meio válido de registro histórico. Dessa forma, a valorização da tradição oral africana não apenas reforça a identidade dos povos que a praticam, mas também amplia as perspectivas epistemológicas sobre a construção do conhecimento humano.

Conforme abordado por Leite, 1995:

[...] a palavra é sem dúvida instrumento do saber, mas sua condição vital lhe garante o estatuto de manifestação do poder criador como um todo, transmitindo vitalidade e desvendando interdependências. Sua capacidade de comunicação possui essência diversa daquela proposta pela escrita, elemento apenas cultural e estrangeiro à natureza e a dimensão mais profunda do homem. A palavra é, ainda, instrumento singular das práticas políticas negro-africanas uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto mediante a discussão das questões e exposição da jurisprudência ancestral. Isso ocorre nos conselhos de famílias, em âmbito mais restrito, mas também em locais públicos sacralizados para tal fim, como no caso da árvore da palavra, geralmente encontrada no espaço altamente diferenciado que lhe é reservado nas localidades africanas (Leite, 1995, p. 106).

É possível destacar que a oralidade desempenha um papel central na educação africana, funcionando não apenas como meio de transmissão de informações, mas como instrumento de socialização, formação ética e preservação do conhecimento ancestral. A palavra, ao ser compreendida como instrumento do saber e manifestação do poder criador, adquire uma dimensão pedagógica singular, capaz de integrar aprendizagem, memória e práticas sociais. A palavra pode definir como as pessoas se enxergam. Nela reside a capacidade de moldar o pensamento, as emoções e as realidades daquele que fala, assim como daquele que ouve.

Na perspectiva africana, a educação não se limita à instrução formal, mas se dá de forma holística e comunitária, em que a oralidade constitui veículo privilegiado para a transmissão de valores, normas e saberes históricos. As decisões comunitárias, tomadas mediante discussão e exposição da jurisprudência ancestral, evidenciam que o conhecimento é construído coletivamente e incorporado através da participação em práticas discursivas e rituais, como ocorre nas reuniões familiares ou sob a árvore da palavra (Leite, 1995). Esse contexto demonstra que a oralidade é, simultaneamente, estratégia pedagógica e prática política, na medida em que educa para a cidadania, a ética comunitária e a preservação da memória cultural.

A palavra é a base da memória viva dos povos africanos, ensinar por meio da oralidade é, antes de tudo, incorporar o saber às relações humanas e à experiência social. Ki-Zerbo (2009) destaca que as práticas orais constituem a verdadeira universidade do continente, pois permitem a formação integral do indivíduo dentro de seu contexto sociocultural, articulando conhecimento prático, ético e espiritual.

Voltando-se novamente para a citação de Tierno Bokar, *apud* Hampâté Bâ (2003), compreende-se que o conhecimento não se restringe ao registro escrito, mas se manifesta como um processo dinâmico e vivo, transmitido de geração a geração. A metáfora da baobá²⁰ sugere que o saber é uma potencialidade presente nos indivíduos e que sua realização depende da transmissão oral e dos processos de iniciação. Essa perspectiva desafia a concepção eurocêntrica que historicamente associa o conhecimento à escrita, desconsiderando a complexidade e a legitimidade dos sistemas de saber fundamentados na oralidade.

Estudos em antropologia, sociolinguística e epistemologias africanas demonstram que desde muito tempo, antes mesmo da chegada dos europeus nos territórios que hoje recebem o nome de África, os saberes eram transmitidos por meio de estratégias orais cuidadosamente estruturadas, envolvendo repetição, musicalidade, dança, práticas de caça e participação ativa dos ouvintes (Ki-Zerbo, 2010). Esse modelo educativo permitia não apenas a fixação do conhecimento, mas também sua reestruturação e adaptação às transformações sociais e culturais, assegurando que o saber ancestral permanecesse relevante e vivo em diferentes contextos comunitários.

Além disso, reconhece-se que a continuidade desse conhecimento depende da manutenção de espaços de transmissão, como os centros de iniciação constituídos por jovens prontos para receberem a formação, o que se torna uma perda maior quando a iniciação desaparece (Hampâté Bâ, 2010). A ausência desses espaços implica o risco de fragmentação e perda de saberes ancestrais; por isso, torna-se essencial a valorização e o fortalecimento das práticas orais dentro das comunidades africanas. A defesa da oralidade como forma legítima de conhecimento não apenas amplia o entendimento sobre os sistemas epistemológicos africanos, mas também contribui para a desconstrução de narrativas que desqualificam formas de saber não baseadas na escrita (Belcher, 2019).

²⁰ A baobá é uma árvore nativa do continente africano e da Austrália, também conhecida como imbondeiro, embondeiro ou calabaceira. É considerada símbolo de fertilidade, fartura e cura pelos povos africanos. A baobá é a árvore com o tronco mais grosso do mundo, podendo armazenar até 120 mil litros de água. Algumas árvores de baobás são usadas como casas, depósitos de grãos ou abrigos de animais. Ela pode viver por centenas de anos e atingir alturas de até 30 metros.

Vansina (1982) define a oralidade como uma atitude diante da realidade; é o elemento fundamental pelo qual a tradição de um povo é transmitida de uma geração a outra, refutando a perspectiva que a considera como ausência de habilidade, visão sustentada por muitos pesquisadores e historiadores contemporâneos. A tradição africana está intrinsecamente ligada à oralidade, constituindo-se como um elemento central na sua transmissão.

Hampâté Bâ destaca que *na África tudo é História*. Essa historicidade, a grande história da vida, está presente em toda natureza e seus constituintes, ou seja, está presente na geografia, na botânica, na farmacopeia, na mineralogia, nos metais, na astronomia, na astrologia e assim por diante. Essa história manifesta-se às novas gerações por meio da oralidade. Nesse contexto, pode-se afirmar que nas comunidades africanas, a oralidade permeia todos os aspectos da vida cotidiana, sendo o principal veículo para a transmissão cultural, social e espiritual. Assim, é impossível compreender o africanismo sem reconhecer a relevância da oralidade como pilar fundamental na construção e manutenção das identidades africanas, pois, na África, tudo é Oralidade.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, potencialmente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (Hampâté Bâ, 2010, p. 167).

Em sociedades que priorizam a escrita, a importância da oralidade pode ser subestimada ou até mesmo ignorada. No entanto, para as culturas africanas, a tradição oral sempre desempenhou um papel fundamental na transmissão do conhecimento, das experiências e da identidade cultural. O advento da escrita, embora tenha se tornado um marco na preservação da informação em diversas civilizações, não invalidou nem reduziu a relevância da oralidade no contexto africano.

Enquanto muitas sociedades legitimam o conhecimento apenas quando registrado no papel, as culturas africanas continuaram a valorizar a palavra falada como um elemento essencial e sagrado na difusão de saberes e vivências. Historicamente, a oralidade tem sido o principal meio de preservação e continuidade das manifestações culturais no continente africano. Esse sistema de transmissão não apenas assegura a perpetuação do conhecimento, mas também reforça laços comunitários e identitários.

Dessa forma, a oralidade, longe de ser um sinal de atraso, representa um modelo sofisticado e eficaz de preservação do saber. Apenas aqueles que foram formados nesse sistema

compreendem plenamente sua importância e potência como instrumento de memória, educação e coesão social.

A educação não é um fenômeno universalmente homogêneo, mas sim uma construção social moldada pelas características culturais, políticas e econômicas de cada sociedade. Historicamente, diferentes sistemas educacionais emergiram em resposta às necessidades específicas de seus contextos. Em sociedades tradicionais, a educação se dava por meio da oralidade e da transmissão intergeracional de conhecimentos, priorizando a preservação da cultura local. Com a modernização e a industrialização, a educação formal tornou-se predominante, estruturando-se para atender às exigências do mercado de trabalho e do desenvolvimento tecnológico.

Nas comunidades africanas, especialmente angolanas, antes da chegada do colono, a educação possuía uma abordagem mais prática do que teórica, o saber não é transmitido por métodos formais ou por livros, mas sim, por meio da oralidade e da demonstração direta (Paim, Luís, 2024). Os mais velhos, com sua vasta experiência, ensinam os mais jovens através de exemplos do dia a dia, mostrando como interagir com o meio ambiente e como realizar tarefas essenciais para a sobrevivência e o bem-estar da comunidade.

Esse tipo de educação prática é um dos pilares fundamentais da cultura lutwa²¹ sendo passada de geração em geração. A cada ciclo, os adultos compartilham seus conhecimentos com os jovens, que, por sua vez, têm a responsabilidade de repassar esses saberes aos novos integrantes da comunidade em lareiras, jangos²² ou Coto, por intermédio da palavra falada (Hampâté Bâ, 2010). Esse processo não retira a possibilidade dos povos africanos, nomeadamente os Vatwa, aprenderem outros métodos de aquisição ou transmissão de conhecimentos; ao contrário, permite assegurar os valores, as tradições e as habilidades práticas das comunidades, como a caça, a agricultura, a construção de abrigos e o conhecimento sobre as plantas e os animais locais, garantindo que os mesmos conhecimentos sejam mantidos vivos e preservados ao longo do tempo.

A oralidade é uma das formas mais importantes dessa transmissão de conhecimento. As histórias contadas pelos anciãos, as canções e os provérbios não apenas ensinam sobre o mundo natural, mas também sobre as normas sociais, as crenças espirituais e a identidade cultural das comunidades (Correia, 2022). Cada geração tem o compromisso de aprender e ensinar,

²¹ Língua dos povos não bantu, falada pelos povos vatwa.

²² Termo aportuguesado “Njango”, é uma construção ligeira, sem paredes, circular e coberta de capim. Local sagrado que serve de encontros comunitários e celebração.

garantindo que a sabedoria acumulada não se perca, mas seja reforçada e adaptada às novas realidades.

Figura 25: (Olondaka lina omafa, Cilaukila) As palavras têm poder, Cilaukila



Fonte: Acervo do autor, 2024

A tradição oral é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação. É o material e o espiritual. A palavra carrega consigo a energia e a intenção de quem a domina, sendo influenciada por seus pensamentos e emoções, que podem fortalecer ou enfraquecer relacionamentos, causando um impacto profundo no cérebro, no comportamento e no bem-estar do ouvinte. Ela pode ser usada para manifestar realidades, trazer bênçãos ou abrir portas de maldições e conflitos. Portanto, quando bem empregada, a palavra conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para a criação de um tipo de homem particular, esculpindo assim a alma africana (Hampâté Bâ, 2010).

Além disso, a transmissão de conhecimento entre os Vatswa não se limita apenas ao ensino de habilidades práticas; a convivência diária, o trabalho conjunto e as celebrações comunitárias, também são lições de vida, muitas vezes incorporadas nas atividades cotidianas, em que jovens e adultos interagem, trocando experiências e reforçando os laços de união dentro da comunidade.

Essa forma de educação é conduzida pela oralidade, constituindo, portanto, um processo contínuo de troca e fortalecimento da identidade cultural, em que cada geração tem o papel de garantir que os valores e os saberes ancestrais não desapareçam. Esse tipo de educação não é

apenas um processo de aprender a sobreviver, mas também de aprender a viver em harmonia com a natureza e com a comunidade, respeitando o passado enquanto se constrói o futuro.

CAPÍTULO III - CONSTRUINDO A HISTÓRIA COM O PÚBLICO: NARRATIVAS, SUJEITOS E CAMINHOS DA PESQUISA

Somos filhos da terra e do tempo
Raízes perdidas no vento
Envoltos em mitos, histórias antigas
Contadas sob o céu estrelado
Onde a memória dos ancestrais mora.

Não sabemos de onde viemos
Mas nossas canções falam de um passado
Em que éramos guardiões das florestas
Vivendo em harmonia com os espíritos
Das árvores e dos animais.

Caçávamos com arcos e flechas sagradas
Seguindo rastros que a terra nos ensinou
Cada caçada, uma cerimônia
Diálogo profundo com a natureza
Cada dança, um agradecimento aos deuses.

Os tambores ecoavam nas clareiras
E nossos corpos se moviam
Como sombras da floresta
Imitando a graça dos antílopes
E a força dos elefantes.

A música carregava memórias antigas
Histórias tecidas em cantos
Que as crianças aprendiam antes de caminhar
Mas tudo mudou com os homens distantes
Com suas leis que não entendemos.

Expulsaram-nos das matas sagradas
Dizendo que a terra já não era nossa
As árvores viraram parques
E nossos altares, pó ao vento.

Hoje, vivemos à margem do mundo
Esquecidos pelos livros da história
Nossos jovens já não sabem construir armadilhas
Nem ler os sinais da floresta
Mas ainda resistimos
Mantemos viva a chama da dança.

Os tambores soam mais baixos
Mas as histórias ainda são contadas
Em festas secretas, sussurros no vento
Somos os Vawwa:
Sem origem certa, sem terra
Mas com uma voz que não se cala.

A floresta pode ter sido tomada

Mas ela vive em nossos sonhos
E em cada passo que dançamos.

(Shiponga, 2024)

Começo este capítulo com *Raízes Perdidas no Tempo*, poesia que revela a profunda conexão dos Vatwa com a terra e com o tempo, um elo que foi dilacerado ao longo dos anos pela imposição de narrativas externas e pelo apagamento cultural que marcaram sua história. O conceito de Vatwa e suas diversas denominações, como Batwa em outras partes da África, tem sido muitas vezes usado de forma imprecisa e desumanizadora, categorizando-os de maneira simplista como pigmeus ou como um povo de estatura baixa, sem considerar a complexidade de suas culturas, crenças e histórias. Essa redução de suas identidades e de sua história a uma mera característica física reflete os preconceitos coloniais que perduram até os dias atuais, perpetuando estereótipos que não fazem justiça ao valor e à profundidade de sua herança cultural.

Os Vatwa, ao longo de sua história, eram conhecidos por seu modo de vida intimamente ligado à natureza, à caça com arcos e flechas, à reverência pelos espíritos das florestas e à utilização da dança e da música como formas de conexão espiritual e social. Cada gesto, cada movimento, cada passo na floresta ou na dança tinha um significado profundo. Essa relação com o mundo natural não era apenas uma questão de sobrevivência, mas uma prática espiritual que formava a base de sua cosmovisão. Assim, seus rituais, seus cantos e suas histórias, passadas de geração a geração, eram as formas pelas quais se mantinham conectados com os ancestrais, com os deuses e com a própria terra que habitavam.

No entanto, aproximadamente um século e meio antes do estabelecimento dos portugueses na foz do rio Zaire, em 1482, conforme destaca Ki-Zerbo (2009), os subgrupos Bantu se estabeleceram no atual território denominado Angola. Beneficiando-se da superioridade que lhes foi conferida pela posse de armas e de utensílios de ferro, os bantu, deram início aos processos de expansão territorial, que consistiam na ocupação de terras, dominação e extermínio dos povos autóctones que ali se encontravam, dentre estes os Vatwa, Khoisan e os Bosquímanos. Posteriormente, a intensificação da presença colonial europeia acentuou ainda mais os deslocamentos forçados desses povos, provocando rupturas significativas em suas formas tradicionais de organização social e espacial. As terras que estes povos consideravam sagradas foram tomadas e as florestas transformaram-se em reservas ou áreas de preservação, sem que eles tivessem qualquer participação ou direito sobre elas. Esse processo de marginalização não se limitou apenas à expropriação de terra, mas também ao

apagamento cultural, à tentativa de homogeneização de grupos distintos sob um mesmo rótulo pejorativo e à desvalorização de suas práticas e saberes, sendo progressivamente excluídos dos registros históricos tradicionais, vistos como primitivos ou selvagens, e suas contribuições para a história local e africana foram minimizadas/ignoradas.

Hoje, os Vatwa, como muitos outros povos indígenas, vivem em situações de extrema marginalização e pobreza, à margem das comunidades de outros grupos sociais, com pouco acesso a recursos, educação, saúde e oportunidades. No entanto, a poesia ressalta um ponto fundamental: a resistência. Mesmo em um contexto de esquecimento e exclusão, os Vatwa continuam a preservar suas histórias, suas canções e suas danças. Embora os tambores soem mais baixos do que no passado, eles ainda ressoam nas noites silenciosas, onde as histórias se mantêm vivas em festas secretas e em sussurros carregados de sabedoria ancestral. A resistência dos Vatwa não se limita apenas à preservação de sua cultura, mas também à luta por reconhecimento, respeito e justiça.

Esta pesquisa teve como protagonistas membros pertencentes à comunidade dos povos Vatwa, cujas idades variam entre 7 e 74 anos de idade, e foi estruturada em quatro rodas de conversa, chamadas Coto²³ (Tchoto²⁴), com o propósito de criar espaços de diálogo e intercâmbio de saberes entre os participantes e o pesquisador. Cada Coto (Tchoto) foi desenvolvido para abordar diferentes aspectos da vida dos Vatwa, considerando suas dimensões sociais, culturais e históricas, e foi planejado de forma a ser interativo e colaborativo, conforme os princípios da História Pública. No entanto, durante a execução das entrevistas, o plano de ação inicial foi adaptado, em razão das dinâmicas e princípios culturais próprios da comunidade. Os vatwa na localidade de Oncócuva encontram-se divididos em três principais comunidades: Ciheke (Tchiheke), Cilaukila (Tchilaukila) e Ombwa.

Por causa da distância, falta de meios de transportes e de recursos financeiros para custear minha viagem, visto que eu não tinha uma fonte de rendimento, encontrava-me na situação de desempregado, não foi possível realizar a pesquisa em Ombwa, localidade que dista aproximadamente 50 km da sede, sendo a pesquisa realizada apenas nas localidades de Ciheke (aproximadamente 15 km) e Cilaukila (aproximadamente 30 km). Nesta abordagem, gostaria de expressar minha profunda gratidão ao presidente do Comitê Técnico e de Gestão do Orçamento Participativo do município do Curoca (2024-2025), o senhor Jorge Kalupoela, pelo

²³ Espaço sagrado onde os membros de uma família se reúnem para tratarem assuntos que têm a ver com suas tradições.

²⁴ Forma como é pronunciada a palavra Coto, de acordo com a lei nº14/16 de setembro de 2016, que regula a escrita e a pronúncia dos topônimos em português e nas Línguas Nacionais de Angola.

apoio inestimável que me ofereceu ao longo desse processo. Sempre que me dirigia a ele para solicitar o empréstimo da motorizada do Comitê, visando o deslocamento às comunidades dos povos vatwa para a realização das entrevistas, ele me atendeu com extrema paciência e compreensão, mesmo sabendo que o pedido não estava relacionado diretamente às atividades do Comitê Técnico e de Gestão do Orçamento Participativo do Município. Essa atitude altruísta foi essencial para o andamento da minha pesquisa. Que Huku (Deus) seja seu eterno protetor, e que ele continue sendo esse ser humano admirável, este líder de grande valor, com a mesma dedicação e humanidade que sempre demonstrou.

Participaram desta pesquisa 61 vatwa, incluindo algumas crianças, das quais 33 membros são da localidade de Cilaukila e 28 da localidade de Ciheke. Estes, por sua vez, escolheram alguns anciãos e anciãs para que pudessem falar em prol de todos, seguindo o padrão de que, nas comunidades africanas, os saberes ancestrais, os conhecimentos a respeito dos hábitos e costumes da comunidade são passados pelos anciãos e anciãs de geração a geração por via da oralidade (Hampâté Bâ, 2010). Essa flexibilidade permitiu que a pesquisa fosse ajustada às especificidades da comunidade, mantendo o foco na participação ativa e no protagonismo dos membros da comunidade na construção do conhecimento, assegurando a integridade metodológica e o respeito às tradições locais.

Na etapa inicial da concepção desta pesquisa, tomei a iniciativa de estabelecer contato com o soba²⁵ Municipal do Curoca, que, por coincidência, é membro pertencente à comunidade dos povos Vatwa. Este contato, que ocorreu no dia 01 de janeiro de 2024, na sede do município do Curoca, em meio à festividade do ano novo, tinha como objetivo informá-lo sobre os contornos das entrevistas que planejava realizar no seio da comunidade. A proposta de pesquisa foi acolhida de maneira atenciosa e receptiva pelo soba, autoridade tradicional que desempenha papel central na mediação das decisões e na manutenção da harmonia comunitária. Durante o encontro, foram apresentadas as finalidades e os objetivos gerais do estudo, assim como os procedimentos metodológicos a serem aplicados no decorrer das atividades de campo. O soba demonstrou interesse e compreensão acerca da relevância da investigação, reconhecendo o valor de registrar e divulgar aspectos da história, das práticas culturais e das memórias coletivas de seu povo.

²⁵ Autoridades tradicionais que exercem liderança nas comunidades locais, especialmente nas zonas rurais. Suas principais funções incluem a mediação de conflitos, preservação das tradições, organização da vida comunitária e representação política junto ao Estado. Também atuam na gestão da terra e na condução de rituais culturais. São considerados guardiões da ordem social e da memória coletiva, mantendo viva a ligação entre o passado ancestral e a administração contemporânea.

Com base nesse entendimento, ele comprometeu-se a partilhar as informações sobre a pesquisa com os membros da comunidade e a realizar uma consulta interna para avaliar o nível de interesse e disponibilidade de participação de cada família e de seus representantes. Essa etapa foi fundamental, pois assegurou que a decisão de colaboração partisse da própria comunidade, em conformidade com os princípios éticos que regem as pesquisas de natureza participativa e de respeito à autonomia dos sujeitos.

Após a realização das consultas, o soba comunicou que a comunidade havia acolhido a proposta de modo favorável e encontrava-se disposta a colaborar integralmente com o estudo. Diante dessa confirmação, estabeleceu-se, de forma conjunta, o cronograma para a realização das entrevistas e das rodas de conversa, que foram programadas para ocorrer entre 30 de janeiro e 15 de fevereiro de 2024. Essa etapa marcou o início efetivo do trabalho de campo, simbolizando não apenas uma autorização formal, mas um gesto de confiança e de reconhecimento mútuo entre pesquisador e comunidade, condição indispensável para a construção de um diálogo respeitoso e partilhado de saberes (Frisch, 2018).

Com a confirmação da participação da comunidade, informei ao administrador municipal do Curoca sobre o cronograma estabelecido e os objetivos do estudo, buscando garantir o alinhamento institucional necessário para a realização das atividades. Em resposta, o administrador orientou-me a formalizar a comunicação com a Direção Municipal da Cultura, por ser esta a instituição responsável pela regulação de projetos culturais a nível do município. Atendendo a essa recomendação, encaminhei à Direção Municipal da Cultura toda a documentação pertinente, incluindo o detalhamento da metodologia, o planejamento das entrevistas e os objetivos centrais da pesquisa. Essa formalização visou assegurar que o projeto estivesse em conformidade com as normativas culturais e administrativas locais, assegurando, assim, o respaldo institucional necessário para a execução da pesquisa de campo.

Talvez as perguntas que não se calam são: o que me levou a escrever sobre os povos vatwa? Por que não escrever sobre os Nyaneka, grupo de minhas origens, ou sobre os Himba, povo bem conhecido pelas suas práticas culturais, ou ainda sobre o Enkanda, no seio dos Hakavona? O porquê da história dos povos Vatwa e não dos Ndimba, Civikwa (Tchavikwa) ou Humbi?

Sendo filho de Curoca, nascido e criado nas localidades de Oncócua, Ciheke (Tchiheke)/Ondefe, Cilaukila (Tchilaukila), Waru, Ondambo, Chitado, Ombelo, Erola, Kapapa, Ntumbeulo, Maine, Kamwe, Vipawe, Kalundu, Euyungu, Ekoto, Masase (Massasse), Tabela, Ruacana, Mambonde, Hangumbe, Ombwa e outras regiões de Curoca, tenho uma ligação

intrínseca com as comunidades pertencentes a estes locais. Ao longo de minha infância, estive imerso nas práticas cotidianas dessas localidades, convivendo com os povos Twa, Hakavona, Himba, Ndimba, Ciavikwa (Tchavikwa), Humbe e Nyaneka, participando de atividades como o pastoreio de gado, o Efiko/Enkanda, o Ekwenje (Ekwendje) e em outros rituais e brincadeiras juvenis destas comunidades. Essa vivência me proporcionou uma compreensão profunda da cultura e das relações intergeracionais que permeiam esses grupos.

Dentre estes grupos, a história dos povos Vatwa desde os tempos antigos permaneceu pouco conhecida, e o que se sabe frequentemente está envolto em estereótipos, preconceitos e discriminação. Esse grupo etnolinguístico tem sido historicamente marginalizado, inferiorizado e afastado das práticas culturais de outros povos, muitas vezes sem espaço para narrar sua própria trajetória.

Diante dessa realidade, surgiu em mim o desejo de conhecer melhor a história dos Vatwa, não por meio de interpretações externas, mas a partir de suas próprias vozes, experiências e memórias. Acredito que é fundamental reconhecer os sujeitos como protagonistas de sua história, permitindo que compartilhem suas vivências sem a interferência de discursos que os reduzam ou de discursos que distorçam sua identidade. Assim, decidi me dedicar à pesquisa e ao acolhimento das narrativas dos povos Vatwa, com o propósito de conhecer mais sobre eles e contribuir para a produção de conhecimentos históricos que os valorizem.

Esse trabalho busca não apenas reavivar as memórias e experiências dos povos vatwa, mas também combater a invisibilização e a marginalização que há anos, têm afastado essa comunidade do reconhecimento e do respeito que lhes são devidos. Ao ampliar e viabilizar a voz dos povos Vatwa, espero colaborar para a construção de uma história mais justa, inclusiva e representativa, na qual suas tradições, saberes e vivências sejam reconhecidos e preservados.

As entrevistas desta pesquisa foram divididas em quatro Coto Tchoto (rodas de conversas) e tiveram o seu início no dia 12 de fevereiro de 2024 na localidade de Ciheke (Tchiheke), com as vozes de Joaquim Mutyila Kalilo (Soba Municipal e representante geral dos vatwa) e das anciã Kanjipi Tutu e Twalala Kalilo, três dos protagonistas da pesquisa desta comunidade. Terminaram no dia 28 de fevereiro do mesmo ano, na localidade de Cilaukila (Tchilaukila), com as vozes do jovem Vatile Outwe Tchukulula, Vetiele Mbanyangwa, Malumbi, e das anciãs Mwahepaci Kananganga e Kautungilwa, Kautamikwa, seis dos protagonistas pertencentes a esta comunidade.

O planejamento inicial previa que as atividades de campo tivessem início no dia 30 de janeiro de 2024 e se estendessem até 15 de fevereiro do mesmo ano, conforme consta na carta de tomada de conhecimento dirigida ao Gabinete do Administrador Municipal. Entretanto, devido a algumas dificuldades logísticas e pessoais, bem como às indisponibilidades dos interlocutores em virtude de suas ocupações diárias, o cronograma precisou ser ajustado em diversas ocasiões, resultando em sucessivos adiamentos das entrevistas.

Apesar dos imprevistos, o processo de coleta de dados desenvolveu-se de forma satisfatória, preservando o caráter participativo e colaborativo que orienta a pesquisa. As entrevistas foram realizadas predominantemente nas línguas locais, Olutwa (falada pelos Vatwa), Oluhakavona (utilizada pelos Ovahakavona) e Olungambwe (língua dos Ovangambwe), recorrendo-se à língua portuguesa apenas em situações específicas, sendo esta penúltima língua a minha língua materna, dominada tanto por mim, pesquisador, e quanto pelos vatwa, protagonistas da pesquisa.

O vínculo estabelecido com as comunidades locais desde a minha infância, tornou-se um elemento crucial no andamento da pesquisa. O simples fato de mencionar meu sobrenome e falar o Olutwa me garantiu um acolhimento imediato, sendo reconhecido como parte integrante da comunidade. Este reconhecimento não só facilitou minha inserção, mas também criou um ambiente de confiança e empatia, essencial para o sucesso das entrevistas. A recepção calorosa dos participantes permitiu que as rodas de conversa se desenvolvessem de forma fluida, promovendo um intercâmbio genuíno de saberes e experiências, o que enriqueceu sobremaneira a coleta de dados e a análise do contexto sociocultural dos Vatwa.

Os vatwa que habitam nas localidades de Ciheke, Cilaukila, Ombwa, Ondambo, Erola, Chitado e em outras regiões do município do Curoca compartilham ancestrais comuns. Devido à busca por condições mais favoráveis, esses povos se viram obrigados a seguir trajetórias distintas ao longo do tempo, o que resultou na dispersão dos mesmos e no estabelecimento de diferentes comunidades.

Desta feita, convido-vos a embarcar em uma jornada fascinante e a conhecer de forma única os protagonistas desta pesquisa, não apenas pelo pronunciamento de seus nomes, mas também pela fotografia reveladora e pela palavra falada, que trazem átona suas histórias, memórias e experiências:

Figura 26: A arte de narrar, localidade de Ciheke (Tchiheke)



Fonte: Acervo do autor, 2024

Inicialmente, a programação previa que todos os participantes da pesquisa pudessem expressar seus conhecimentos a respeito da História dos povos Vatwa. No entanto, devido ao número elevado de membros que confirmaram suas presenças no Tchoto (roda de conversa), houve a necessidade de ajustar a gestão do tempo, visto que todos tinham alguns afazeres diários e, para facilitar a organização das discussões, surgiu a necessidade de alterar o formato do encontro, no qual foram escolhidos três representantes entre os 28 membros para falar em nome do grupo. Contudo, o espaço permaneceu aberto para que qualquer um dos participantes pudesse intervir e acrescentar suas ideias e experiências durante o diálogo. As conversas mantiveram um caráter participativo e inclusivo, garantindo que todos os membros da comunidade dos Vatwa tivessem a oportunidade de contribuir com suas opiniões e experiências.

Esse mesmo formato foi adotado na localidade de Cilaukila, onde foram selecionados quatro representantes dentre os 33 membros da localidade para expor as memórias, experiências e ideias do grupo em nome do coletivo. Tal estratégia visou assegurar a organização e a fluidez das discussões, sem comprometer a participação dos demais integrantes. Assim como no primeiro encontro, manteve-se o caráter dialógico e inclusivo, permitindo que todos os participantes pudessem intervir e compartilhar suas perspectivas e experiências ao longo das conversas.

Figura 27: A palavra narrada, cantada e dançada em Cilaukila (Tchilaukila)



Fonte: Acervo do autor, 2024

Apesar da denominada crise de rememoração ter se disseminado profundamente nas sociedades contemporâneas, conforme apontado por Benjamin (1985), determinadas sociedades africanas, tanto Bantu quanto não Bantu, preservam até aos dias de hoje práticas tradicionais de transmissão da memória coletiva. Os cotos, njango e fogueiras configuram-se como espaços socioculturais em que essa prática permanece ativa, desempenhando um papel central na conservação do patrimônio imaterial. Esses locais não se limitam a estruturas físicas, mas representam dispositivos simbólicos que reforçam a identidade coletiva e asseguram a continuidade das tradições ancestrais.

Nesses espaços, a oralidade atua como um elo entre o passado e o presente, possibilitando que as gerações mais novas compreendam os valores, os saberes e as cosmologias herdadas de seus antepassados. Trata-se de um processo educativo que transcende a dimensão formal da escola, pois, como afirma Hampâté Bâ (2010), cada ancião é uma biblioteca viva, e cada narrativa contada à beira da fogueira constitui um capítulo da história do povo. A memória, assim, não é apenas recordação, mas uma prática social que se manifesta na palavra, no gesto, no canto e nos rituais, reatualizando constantemente os laços comunitários.

Figura 28: Opopomwe po Coto (era uma vez no Coto)



Foto: José Manuel Gamba, 2025

O Coto, muitas vezes denominado ocoto có Tate (Otchoto tchó Tate), espaço sagrado dos meus pais ou dos meus ancestrais, constitui um desses espaços sagrados e até os dias atuais é utilizado como local de encontro entre famílias. É utilizado para se comunicar com os ancestrais, celebrar vitórias, solucionar conflitos familiares, abrir os rituais de puberdade, feminina (Efiko) e masculina (Ekwenje) e também para a realização de cerimônias de atribuição do nome de um ancestral a um recém-nascido (Pinta Ponje).

O ato de nomear transcende a mera formalidade, pois carrega significados profundos relacionados à ancestralidade, à continuidade da linhagem e à afirmação identitária do indivíduo dentro da comunidade. Eu próprio sou exemplo dessa prática. O nome que me foi atribuído no Coto é Lisokeivo, que significa “*Lembrem-se*”, nome herdado de meu avô, irmão de minha avó paterna.

O Coto é um espaço sagrado, e sua utilização exige o cumprimento rigoroso de normas tradicionais. Trata-se de um local de profundo respeito, no qual o acesso é condicionado por horários e rituais específicos. É proibido sentar-se nesse espaço durante o dia, entre sete horas da manhã e dezessete horas da tarde. O uso é permitido apenas nas primeiras horas do amanhecer, entre cinco e seis horas da manhã, antes do nascer do sol, e ao anoitecer, logo após o pôr do sol, podendo-se permanecer ali até cerca das seis horas do dia seguinte.

Essas restrições não se configuram como simples regras, mas como expressões simbólicas da relação entre o humano e o sagrado. Respeitar o Coto é, portanto, respeitar os

antepassados e as forças espirituais que nele habitam, reafirmando o vínculo entre o mundo das gerações presentes e o mundo da ancestralidade que sustenta a existência coletiva.

Para os povos Vatwa, Hakavona, Civikwa, Himba, Humbi, Ndimba e Ngambwe, o Coto se constitui como um espaço sociocultural destinado à reunião familiar e à transmissão oral de saberes. Nesse contexto, após o sol se pôr, compartilham-se narrativas tradicionais, provérbios, anedotas e contos da comunidade, de forma oral, enraizados em práticas ancestrais, fundamentais para a preservação dos valores socioculturais e para a formação identitária dos mais jovens. Estas narrativas transmitidas de geração a geração pelos Domas²⁶ (Conhecedores), não apenas conservam a memória histórica, mas também veiculam ensinamentos morais e éticos que orientam os comportamentos individuais e coletivos, consolidando assim os laços de pertencimento comunitário (Ki-Zerbo, 2010).

Além de seu papel pedagógico, o Coto desempenha uma função diplomática dentro da comunidade. É utilizado para acolher e saudar visitantes de destaque por meio do ritual denominado Kutolesa, esse ritual de recepção, que compreende formas específicas de saudação e diálogo cerimonial, tem como objetivo compreender o propósito da visita e estabelecer uma comunicação respeitosa entre os anfitriões e o visitante. O Kutolesa evidencia a importância das normas de hospitalidade, do reconhecimento de hierarquias sociais e do respeito mútuo, que são princípios fundamentais nas sociedades Bantu.

Assim como o Efiko, o Ekwenje, o Coto, simboliza a continuidade histórica, a manutenção dos laços familiares e a conexão espiritual com os ancestrais. Para os povos bantu e não bantu, os ancestrais ocupam um papel mediador entre o mundo material e o espiritual, sendo responsáveis por orientar e proteger os vivos. Assim, o Coto transcende a sua materialidade e se apresenta como um lugar simbólico de convergência entre as dimensões físicas e espirituais, reafirmando a cosmovisão holística característica dessas sociedades.

Dessa forma, o Coto permanece como um mecanismo eficaz de preservação do patrimônio cultural imaterial, resistindo aos efeitos da modernização e garantindo a perpetuação da memória coletiva dos povos africanos (Gonçalves, 2002). Sua continuidade, mesmo diante da modernização capitalista, do avanço das tecnologias e de mudanças socioculturais, evidencia a capacidade dessas comunidades de se adaptar sem renunciar aos valores ancestrais, assegurando que os saberes tradicionais sejam transmitidos e atualizados para as gerações futuras.

²⁶ São mestres responsáveis pela transmissão de um determinado conhecimento. Muitos deles, os que Ki-Zerbo denomina de Grandes Domas, possuem um conhecimento universal, são vistos como os guardiões da gênese cósmica e das ciências da vida. São chamados também por Tradicionalistas, nome atribuído pelo colonizador.

O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. O poeta palestino Mourid Barghouti escreveu que, se você quiser espoliar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar com “em segundo lugar”. Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente...A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história. É claro que a África é um continente repleto de catástrofes. Existem algumas enormes, como os estupros aterradores no Congo, e outras deprimentes, como o fato de que 5 mil pessoas se candidatam a uma vaga de emprego na Nigéria. Mas existem outras histórias que não são sobre catástrofes, e é muito importante, igualmente importante, falar sobre elas (Adichie, 2009, p.12-14).

Esse trecho é uma citação do livro *O Perigo de uma História Única*, uma adaptação da primeira palestra proferida por Chimamanda Ngozi Adichie no TED Talk, em 2009. Nele, a autora nos convida a refletir sobre como a forma de contar uma história molda percepções, constrói estereótipos e muitas vezes apaga nuances fundamentais da identidade de um povo. Quando uma única narrativa se impõe, outras vozes são silenciadas, e a diversidade das experiências humanas se perde.

Ao ler essas palavras, não posso deixar de pensar nos povos Vatwa, habitantes do sul de Angola, na província do Cunene, nos municípios do Curoca e Chitado. Ao longo do tempo, a história desse povo tem sido contada por olhares de fora, sempre em segundo plano, sempre filtrada por lentes que distorcem sua essência. Seus feitos, sua cultura e sua própria identidade foram frequentemente representados de forma imprecisa, como se fossem apenas notas de rodapé em uma narrativa maior. Mas os Vatwa são muito mais do que isso. A história desse povo não se limita às versões incompletas que insistem em reduzi-los a estereótipos. Há, entre eles, uma riqueza cultural que pulsa em cada gesto, em cada canto, em cada dança. Sua relação com a terra, suas tradições de caça, sua música que ecoa pelos tempos são expressões de resistência e identidade, passadas de geração em geração.

Por isso, decidi abrir espaço para um outro tipo de narrativa, aquela contada pelos próprios Vatwa. A partir desta reflexão, dou início a uma série de rodas de conversa, às quais atribuí o nome de Coto, para buscar e compartilhar a história desses povos. Mais do que corrigir equívocos, pretendemos ouvir suas vozes, compreender seus saberes, aprender com suas

vivências. Nesses encontros, falamos sobre sua organização social, suas crenças, suas formas de enxergar e interagir com o mundo ao redor.

Ouvir a voz dos povos Vatwa é reconhecer sua presença na história, romper com a narrativa única que os invisibiliza e celebrar a pluralidade de suas experiências. Ao trazer suas narrativas para o centro, não apenas valorizamos um conhecimento essencial, mas também reafirmamos a importância da diversidade na construção da memória coletiva.

3.1 Primeiro Coto (Tchoto): Conhecendo Os Vatwa.

No primeiro Coto, constituiu-se um espaço de escuta e diálogo, mediado pela voz autorizada de anciãos e anciãs da comunidade Vatwa, cuja trajetória histórica buscamos compreender a partir de suas próprias narrativas. O primeiro Coto foi realizado em dois momentos distintos, concebidos como espaços de escuta sensível e partilha de saberes, centrados na oralidade como ferramenta de memória e forma legítima de produção histórica.

A primeira instância ocorreu na localidade de Ciheke, no dia 12 de janeiro de 2024, ocasião em que fui acolhido pelo ancião Mutyla, responsável por me conduzir ao Njango, espaço tradicionalmente reservado para a recepção de visitas e para o estabelecimento de diálogos formais. Naquele ambiente, já se encontravam reunidos outros membros da comunidade Vatwa, previamente mobilizados para participarem da abertura do nosso primeiro ciclo de escuta e partilha de memórias.

A escolha do Njango como local de encontro não se deu apenas por razões logísticas, mas por sua importância simbólica como espaço sagrado da palavra, onde se legitimam memórias e se reafirmam laços comunitários. Como nos alerta Asante (2009), ao tratar das epistemologias africanas, a oralidade não é ausência de escrita, mas um sistema de transmissão do saber, no qual os mais velhos são portadores de autoridade histórica e espiritual. Em contextos como o dos Vatwa, a memória não se dissocia do território nem da coletividade: é prática vivida e compartilhada.

A segunda instância do encontro deu-se de forma análoga, na localidade de Cilaukila, no dia 15 de janeiro a 28 de fevereiro de 2024, sob a recepção do membro Vabila, que igualmente me guiou até o local de reunião comunitária, onde outros participantes já se encontravam reunidos, demonstrando expectativa e disponibilidade para o início da segunda sessão do diálogo coletivo do primeiro Coto. Em ambas as ocasiões, ficou evidente o valor atribuído à escuta intergeracional, prática que, segundo M'Bokolo (2010), compõe o

fundamento da história africana antes da colonização, quando os transmissores de memória tinham função estruturante na coesão social dos grupos.

Neste encontro inicial, procurou-se conhecer quem são os Vatwa, suas origens e formas de organização social, privilegiando a memória coletiva como fundamento da construção histórica. Desse modo, convidamos à partilha dos saberes, das memórias e das experiências dos povos Vatwa, tal como foram transmitidos pelos anciãos, anciãs e jovens das localidades de Ciheke/Ondefe e Cilaukila. Suas vozes são riquíssimas e assumem o protagonismo na construção deste percurso histórico compartilhado, reafirmando o valor da memória oral na preservação e transmissão do legado cultural ancestral.

OVAUTWA VO VATWE VONJAMBA (OS COMEÇADOS DA TERRA)

[...] este grupo que vedes não é um grupo para se brincar. É um grande grupo, grande em talentos, em todos os sentidos. Não há nada que não saibam fazer. A pessoa que poderia afirmar com certeza de onde os Vatwa vieram ainda não apareceu nesta terra. Para nos dizer que estas pessoas vieram de tal lugar, ainda não apareceu, e jamais aparecerá.

Os Vatwa, no seu início, quando estavam a chegar a esta terra, saíram das cavernas e grutas, no deserto do Namibe, e se instalaram nas margens do rio Curoca. Daí, expandiram-se pelas montanhas, procurando mel e ervas do mato, é ali onde se deu o seu início. Antigamente, quando vieram a descobrir estas terras, não vivia pessoa nenhuma por aqui, começando no muhimba, começando no mundimba, começando no muhakavona, estas terras são dos vatwa e vacimba. É onde comeram e é onde sobreviveram. jamais criaram boi, nem cabrito, saindo do carneiro até ao cabrito. São coisas que jamais tiveram. De salientar que, se analisarmos a língua que os vatwa falam, verás que eles seguem os princípios de quando foram criados na terra, (*Ovautwa vo vatwe vonjamba*), são os começados da terra, *Ovautwa vo vatwe vonjamba*. Quando as pessoas começaram a comparecer para registar os nomes é quando disseram que são Vatwa. *Ovautwa vo vatwe vonjamba*. São os começados da terra. Os primeiros povos que habitaram aqui neste município (ANCIÃO JOAQUIM MUTYILA KALILO, 2024).

O primeiro Coto teve início com a fala do ancião Joaquim Mutyila Kalilo, soba municipal do Curoca, nascido na província da Huíla, município dos Gambos numa imigração realizada pelos seus pais por causa da fome que afligia na época o município do Curoca. A esta conversa atribuímos o nome de *Ovautwa vo vatwe vonjamba* (Os Começados da Terra), por se tratar de um testemunho que transcende um mero relato de memória. Trata-se de uma declaração profunda de identidade e pertença, um refrão identitário que rejeita qualquer narrativa de origem externa. Os Vatwa não são vindos de, mas sim nascidos com a terra, tão

enraizados quanto o imbondeiro. Recusam a lógica do deslocamento e afirmam uma origem autóctone, legítima e inalienável.

O pronunciamento do ancião insere-se no universo das narrativas orais que constituem não apenas testemunhos sobre o passado, mas atos de afirmação histórica. Sua fala é carregada de uma temporalidade própria, na qual passado e presente coexistem como expressão de continuidade e pertencimento. Ao apresentar os Vatwa como *ovautwa vo vatwe vonjamba*, que em português significa os começos da terra, o ancião não apenas reivindica uma origem, mas reconfigura o território como espaço sagrado, vivido e herdado, cuja legitimidade é reafirmada pela oralidade ancestral, (Hampâté Bâ, 2010).

Nesse tipo de narrativa, o historiador é convocado a operar fora dos limites da documentação convencional, reconhecendo na palavra falada um instrumento pleno de historicidade (Santhiago, 2018; Benjamin, 1985). Mutyila narra não para descrever cronologicamente o que foi, mas para instituir sentido coletivo sobre o que é. A terra, neste caso, não é objeto, mas sujeito da narrativa. Ela é vivida, nomeada e recontada como parte indispensável da identidade dos grupos que o habitam.

O filósofo, ensaísta, tradutor e crítico literário alemão, Walter Benjamin, em uma das suas obras no capítulo *O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, ressalta que a narrativa tece a continuidade da experiência e o narrador ao fazê-lo, preserva saberes que não se subordinam à lógica informativa ou à verificação documental. Ao nos voltarmos para o depoimento do ancião Mutyila, vemos que ele exerce essa função ao evocar imagens como as cavernas do Namibe, o rio Curoca e as montanhas que circundam a localidade de Oncócuá. Ele mobiliza marcos geográficos que ganham densidade simbólica como pontos de origem. O interesse em práticas como a criação de gado aparece não como lacuna, mas como escolha civilizatória, um modo de existência profundamente vinculado à caça, coleta de frutos silvestres e à oralidade como tecnologias de sobrevivência e de pertencimento.

Nesse sentido, seu depoimento ultrapassa a função de registro. Ele é performativo, estrutura uma memória coletiva, atualiza uma presença histórica e inscreve os Vatwa como povo originário e fundacional do município do Curoca, concretamente, da comuna de Oncócuá. Reconhecendo a fala não apenas como um meio de comunicação diário, mas também como meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que, o pesquisador belga e especialista em história da África Jan Vansina pode chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral. É por meio de narrativas como esta que se estabelece um campo alternativo de historicidade, no qual a palavra do ancião tem força constitutiva, força que funda, transmite e

protege a memória da terra e de seus primeiros habitantes, de geração a geração (Vansina, 2010).

Ao adentrarmos a obra de maliano Amadou Hamapaté Bâ, historiador e especialista em tradições orais, intitulada: *A Tradição Viva*, vemos que o ancião não fala por meio de documentos ou arquivos escritos, ele fala pela vida, pela escuta dos antepassados, pelo silêncio da terra. Ele é, acima de tudo, guardião da palavra viva, cuja autoridade provém da ancestralidade e da experiência. Portanto, a fala de Kalilo não é apenas tradição: é resistência, é história, é ensinamento. Ela não coloca os vatwa como fragmentos de um passado esquecido, mas sim, como fundadores do presente. Este relato é uma resposta firme ao apagamento, à imposição externa e ao silêncio forçado, não apenas por discursos eurocêtricos tecidos com objetivos de os marginalizar, mas também pelas comunidades vizinhas que se apresentam como primeiros povos a se estabelecerem nas terras do município. É um modo de dizer ao mundo e ao governo local: Nós fomos os primeiros e a terra sabe disso.

O MUNE WETU MUKA KOMBINDI (FOI O NOSSO ANCIÃO MUKA KOMBINDI)

Oncócuá é nossa terra, o primeiro a chegar foi nosso ancião, Muka Kombindi, que ao chegar aqui ao invés de se estabelecer na baixa, aqui onde hoje nos encontramos, resolveu instalar-se na montanha, razão pela qual estas terras são chamadas terras dos vatwa. Nós somos vatwa, assim nos chamam por sermos caçadores de animais selvagens e por habitar nas matas. É por esta razão que nos foi atribuído este nome, Vatwa. Quanto a criação destas coisas de bois nunca tivemos interesses, outros povos iam procurar por bois e nós vivíamos na mata caçando para nos alimentar e é esta caça que nos mantém vivos, desde a antiguidade até os dias de hoje (VATILA OUTWE TCHUKULULA, 2024).

O território de Oncócuá, localizado no sul de Angola, constitui um espaço de grande relevância para a compreensão das relações entre memória, identidade e permanência. O vínculo entre grupos autóctones e seus territórios não se limita à ocupação física da terra, mas está profundamente entrelaçado com formas de vida, saberes ancestrais e experiências compartilhadas. Neste sentido, compreender a historicidade do lugar exige atenção às expressões da oralidade e aos modos como as comunidades locais constroem e transmitem sua relação com o espaço.

Ao considerar os relatos de Vatila Outwe Tchukulula, membro mutwa, que reside na localidade de Cilaukila, é possível reconhecer formas alternativas de produção do conhecimento histórico, nas quais o território é concebido como um espaço vivido, dotado de sentidos que

ultrapassam a lógica meramente utilitária, e sua fala se combina com a do ancião Joaquim Mutyila Kalilo. Duas pessoas em lugares diferentes, mas com a mesma história, mesmos ancestrais. Tchukulula possui o mesmo percurso histórico e as mesmas tradições e cultura que Kalilo. A escuta atenta às narrativas de Tchukulula evocou, em diversas ocasiões, uma imersão temporal nas falas de anciãs e do ancião da localidade de Cikehe. Falou-se também de Muka Kombindi, o ancião fundador, que escolheu a montanha para se estabelecer, figura que ocupa lugar central em todo relato de Tchukulula.

Ao se estabelecer na montanha Oncócu, ele e sua família, assim como todos os membros da comunidade que com ele viajavam, Muka Kombindi reflete a sabedoria de uma decisão, não apenas geográfica, mas carregada de significados históricos e culturais profundos. A montanha, a mata e os percursos traçados pelas gerações, relatados por Tchukulula, não são apenas referências geográficas, mas constituem marcos simbólicos da memória coletiva, transmitidos de geração a geração por meio da oralidade anciã e juvenil.

Nesse contexto, a oralidade não apenas preserva a experiência, mas a renova constantemente no presente, servindo como uma forma de ancoragem identitária, por ser a fonte onde todos os narradores beberam, conforme evidenciado pelo filósofo, poeta, ensaísta Walter Benjamin, em *O Narrador*, reforçando assim, a centralidade da narrativa oral como veículo de transmissão de experiências históricas densas, em especial na ausência de registros escritos. Esta transmissão de experiência, que passa de boca em boca, não é apenas um exercício de lembrança, mas sim um gesto de continuidade e resistência frente a dinâmicas que por vezes desvalorizam ou silenciam essas formas de saber.

Refletir sobre a história local, portanto, exige um deslocamento epistemológico: é necessário ouvir, interpretar e atribuir legitimidade às vozes que tradicionalmente foram colocadas à margem das narrativas oficiais. A escuta atenta dos sujeitos históricos, especialmente daquelas cujas experiências estão profundamente enraizadas no território, permite uma abordagem mais sensível à pluralidade das temporalidades e dos pertencimentos. Assim, a história deixa de ser apenas um relato do passado para tornar-se um exercício partilhado de reconhecimento, no qual o lugar e a memória se tornam dimensões inseparáveis da experiência histórica.

**MUVEIKO OKUTYA O VAKWANKALA, O VAKWEPE,
OVATWA, IMBA O VOMBUSIMANE**

**(A RESPOSTA É CLARA: OS KHOISAN, OS KWEPES, OS VATWA
E, FINALMENTE, OS BOSQUÍMANOS)**

As histórias que temos ouvido, dizendo que outros povos foram os primeiros a surgir nestas terras, são todas falsas. Todos sabemos que a história sempre nos pergunta quais foram os primeiros povos a se expandir pelas terras de Angola. E a resposta é clara: os Khoisan, os Kwapes, os Vata e, finalmente, os Bosquímanos. São esses quatro grupos que foram os primeiros habitantes do território que hoje conhecemos como Angola. Depois, chegaram outros povos, que encontraram os *Vata* e os Khoisan estabelecidos. Esses povos, que começaram a criar bois e praticar diversas outras atividades, acabaram por expulsar nossos bisavôs, diante disso, eles tiveram que subir para as montanhas, onde permaneceram por um bom tempo, preservando suas tradições. Com o passar do tempo, nossos ancestrais começaram a descer das montanhas, observando e conhecendo estas novas culturas. Aos poucos, foram se aculturando, misturando suas tradições com as influências externas, mas sem perder a essência do que sempre foram. Esse processo de adaptação fez parte da nossa história, uma história que seguimos carregando conosco até hoje (ANCIÃO JOAQUIM MUTYILA KALILLO 2024).

É possível perceber na narrativa de Joaquim Mutyila Kalilo, uma poderosa afirmação de identidade e pertencimento. Ao afirmar que os Khoisan, os Kwapes, os Vata e os Bosquímanos foram os primeiros habitantes do território que hoje conhecemos como Angola. Com esta fala, ele não apenas reescreve uma história negada, marginalizada, silenciada e minimizada, mas também faz um apelo ao reconhecimento e ao respeito pelos direitos históricos de seu povo. Sua fala é uma defesa clara contra as versões hegemônicas da história, que frequentemente são construídas a partir de perspectivas externas e que muitas vezes omitem ou distorcem a contribuição dos povos originários.

Em seu depoimento, no olhar, no falar, na repetição de palavras e no seu tom, como poeta que sou, vejo um ancião que nos convida a despertar. Sua fala é um processo de resistência, não apenas geográfico, mas também cultural, enfatizando a ascensão de seus antepassados às montanhas, longe das pressões dos novos povos que chegaram ao território, não como um ato de covardia, mas sim, como uma estratégia de preservação cultural e identitária, em um contexto de conflito. Dessa forma, as montanhas tornaram-se refúgio para a memória, a tradição e a sabedoria ancestral dos povos vata. E eles não permaneceram a vida toda nas montanhas, pois tiveram de descer delas e, ao descenderem, não se submeteram a outros povos, não se renderam às novas culturas, mas sim as observaram, interagiram com elas e as adaptaram de maneira cuidadosa, preservando os pilares fundamentais de suas próprias tradições.

A narrativa de Kalilo é um testemunho de aculturação seletiva e sobrevivência cultural. O contato com os novos grupos não significou a perda de sua identidade, mas sim uma

transformação dinâmica que incorporou elementos de outras culturas sem abrir mão dos valores fundamentais de seu povo. Essa capacidade de resistir e de se adaptar não é apenas uma característica admirável da história dos povos vatwa, mas também uma lição sobre a importância da flexibilidade cultural e da manutenção de um vínculo com o passado, mesmo em face das mudanças que o presente impõe.

Portanto, ao ouvir Kalilo, é impossível não reconhecer a importância da história dos povos vatwa e a legitimidade que suas palavras carregam. Seu relato não é apenas uma memória de eventos passados, mas uma afirmação de pertencimento que transcende o tempo e o espaço, reafirmando o papel central de seu povo na formação e na história do território angolano. Ouvir-lo é mais do que um ato metodológico, é um exercício de descolonização, de humildade e de reconhecimento. É entender que a história está nos pés que pisam a terra, na boca que conta, nas montanhas que abrigam, nos silêncios que protegem. E é também compreender que, ao registrar essas vozes, não estamos apenas escrevendo o passado, mas contribuindo para que essas memórias continuem a viver no presente e no futuro.

Ao ouvi-lo é preciso considerar que, ao contrário de uma visão eurocêntrica ou dita oficial, que enfoca apenas as lutas e perdas, sua narrativa é um exemplo de resiliência cultural, de preservação de saberes e de luta por uma história mais plural e justa, que reconheça e celebre todos os grupos que contribuíram para a formação da sociedade angolana. Ele não apenas narra, mas reivindica um lugar de honra na história, desafiando as versões oficiais que muitas vezes esquecem ou minimizam a importância das comunidades silenciadas pela história oficial.

PENA NGU UTYA KAVENA O HAMBÁ (HÁ QUEM DIGA QUE NÃO POSSUEM REI)

Quando os Vatwa foram criados, há quem diga que não possuem rei. No entanto, existiu um grande homem, vindo de Moçambique, chamado rei Ngungunhana, foi este considerado um dos vários reis dos Vatwa. Ao longo do tempo, surgiram também outras lideranças, como Mandume, o rei dos Ovambo, e outros reis da África do Sul. Esses povos Vatwa, que hoje você vê assim dispersos, tiveram seus próprios reis, que foram mortos pelos colonizadores brancos e por conseguinte, seus corpos foram lançados ao mar. Mukakumbinga filho de Nambeli, Nambeli filho de Cipongoyola enterrado na Etaka, estes são os tais mais velhos do povo Vátwe vo Njamba. Até hoje sua campa encontra-se na localidade de Kambundu onde foi construído o ombala dos Vatwa. São terras dos Vatwa. Luala, kambundu e finalmente a beira da montanha Oncócuá. É onde há a campa do Mukakumbinda. Yandja, Pangelo, Ciku, Cilao, a Kahama, estas foram as terras dos Vatwa antes de irem para estas montanhas. É onde encontram-se em meio a montanhas com o homem que se chamava Lunda, Mucimba, estes espaços eram de Lunda o Mucimba. Estes se expandiram para o oeste, ocupando as localidades de Cilambo, pela montanha Camalindi chegaram em Iona e até estas mediações do rio Cunene

que se une ao mar. São terras dos vatwa e dos vacimba. Para cima na montanha Beti ali viviam alguns vahimba onde se hospedavam quando iam para as vossas terras, nos Gambos, pedir comida. Ficaram ali, passaram pela montanha Beti, foram para Herero em um homem chamado Venga, este tal de Venga era nosso tio, caminhou com um homem chamado Muhona, foi rico na localidade de Ngonda de Karundu, caminhou também com um homem chamado Venga. Razão pela qual tem se dito que estas terras são dos Vahimba, não são dos Vahimba, os Vahimba passaram pela montanha Beti giraram apenas com estas regiões não são os donos, não são de cá são da Namíbia é onde há as campas de seus ancestrais. Passaram por cá indo para as vossas terras nos Gambos onde iam pedir milho. Eles são mucimbas quando saem de cá para lá e quando regressam recebem o nome de Vahimba, que vem de Vahimbe (ÂNCIÃO JOAQUIM MUTYILA KALILO 2024).

A ancestralidade, para muitos povos africanos, é muito mais do que uma memória do passado. Ela constitui a base da legitimidade territorial, da organização social, do direito consuetudinário e da espiritualidade. A pertença não se define apenas pela presença física, mas pela continuidade espiritual e histórica com os antepassados. A campá (túmulo) não é apenas um espaço de descanso, mas um santuário de memória, um local de ligação intergeracional. É nesse espaço que o mundo dos vivos e dos mortos se encontra, onde os rituais de consulta e proteção se realizam. Os mortos são considerados guardiões da vida presente, e é a sua presença (no solo, nos montes, nos rios, no espaço) que legitima o uso da terra, orienta as decisões do grupo e sustenta o modo de vida coletivo.

Mais uma vez, estamos perante um poderoso testemunho de saber, memória e resistência, que merece ser considerado autoritário sobre a história e o território dos Vatwa. Esta fala é um ato político e epistêmico de grande valor, especialmente quando considerada sob a ótica da história pública e das epistemologias do sul (Santos, 2018). Ao contrário das narrativas oficiais que, sob o impacto da colonização, insistiram em apagar ou deslegitimar as estruturas sociais e políticas dos povos autóctones, a fala do ancião Mutyila oferece uma contranarrativa fundamentada na oralidade, na ancestralidade e na experiência territorial contínua do seu povo. Sua narrativa, longe de ser apenas uma recordação fragmentada do passado, constitui-se uma afirmação histórica estruturada e consciente, que confronta diretamente a marginalização vivida pelos Vatwa. Ela não segue uma linearidade cronológica, nem uma estrutura formal típica dos relatos escritos, mas é um modo de narrar próprio da oralidade africana, onde o tempo se entrelaça com o espaço e onde os nomes, os lugares e os feitos dos antepassados ganham presença significativa (Hampâté Bâ, 2010).

Ao afirmar que, há quem diga que não possuíam rei, evidencia a persistência de discursos coloniais que negaram humanidade e agência política aos povos africanos, revertendo

essa negação ao evocar figuras de autoridade como Gungunhana, vindo de Moçambique, e Mandume, rei dos Ovambo, inserindo a história dos Vatwa numa constelação continental de resistências anticoloniais. Mesmo que essas lideranças pertençam a outras geografias, sua menção indica uma consciência política ampla, onde a luta por reconhecimento e soberania se articula de forma transfronteiriça.

A força de sua fala reside, sobretudo, na nomeação detalhada de linhagens e territórios, o que confere densidade histórica à presença dos Vatwa, demonstrando assim um profundo conhecimento dos caminhos e das relações interétnicas da região, ao mencionar os antepassados Mukahumbinga (filho de Nambeli), Nambeli (filho de Cipongoyola), cujos corpos repousam em locais como Etaka e Kambundu, local onde se encontra a campa de Mukahumbinga e ao mesmo onde foi construído o *ombala* dos vatwa, espaço de poder e de memória deste povo. Esta fala não é apenas um simples relato de antepassados, mas funciona como um documento vivo de territorialidade, em que cada nome corresponde a um lugar sagrado.

Luala, Oncócuá, Yandja, Pangelo, Ciku, Cilao, Kahama, Cilambo, Camalindi, Iona, e as mediações do rio Cunene, que se une ao mar, são outras localidades que integram a geografia ancestral dos povos vatwa, e ao citá-las, Mutyila demonstra que sabe o que fala, de onde fala e para quem fala. Seu objetivo não é apenas recordar o passado, mas reivindicar justiça no presente, diante das disputas fundiárias que continuam a ameaçar os direitos do seu povo. Menciona também a montanha Beti, Herero, Ngonda de Karundu e os Gambos, compondo assim, uma cartografia extensa e precisa da mobilidade e da ocupação histórica dos povos Vatwa. Estes espaços, não são apenas geográficos, são espaços espirituais, marcos de memória, territórios vividos e pontos de ancoragem da identidade coletiva desses povos. Ao afirmar que são terras dos Vatwa, o Ancião está reafirmando a continuidade histórica do seu povo sobre esse espaço, desafiando narrativas recentes que tentam deslocá-los ou apagá-los da paisagem atual de Oncócuá.

A escuta atenta deste Coto, conduzido por anciãos, anciãs e jovens fazedores do conhecimento, permitiu a construção de uma narrativa fundada no pertencimento territorial, na ancestralidade e na oralidade como fundamentos da memória coletiva desse povo. Ao afirmarem-se como *os começados da terra*, estes *griots*, *domas tradicionalistas e suas ramificações* (Souza, 2017), não apenas reivindicaram uma origem histórica profunda no território do Curoca, como também produziram uma reinterpretação contra hegemônica sobre a ocupação e o uso da terra. Essa afirmação desconstrói discursos coloniais que os marginalizam

e reforça a centralidade da experiência vivida como fonte legítima de conhecimento histórico (Benjamin, 1985).

As memórias partilhadas por estes guardiões do saber, da história e da cultura dos Vatwa, revelam uma concepção de história que não está ancorada em documentos escritos ou arquivos oficiais, mas que reside na oralidade, nos rituais, nas práticas comunitárias e nos saberes herdados e transmitidos entre gerações (Hampâté Bâ, 2013). Nesse sentido, a metodologia adotada neste Primeiro Coto, pautada pela escuta, pelo diálogo horizontal e pela valorização das narrativas locais, constituiu-se como um exercício de história pública orientado pela ética do respeito pelos saberes outros e pela busca da justiça epistêmica (Walsh, 2017).

Assim, este Primeiro Coto cumpre sua função de introduzir a reflexão sobre os modos de ser, de viver e de lembrar dos povos Vatwa, ampliando o campo historiográfico com fontes e sujeitos historicamente invisibilizados. A abordagem aqui proposta reafirma o compromisso com uma produção de conhecimento que não se limita à academia, mas que se compromete com os territórios, as pessoas e as histórias vivas (Santhiago, 2018).

3.2 Segundo Coto: Partilha dos modos de vida dos Vatwa

Em continuidade à abordagem metodológica baseada na partilha oral e no diálogo com os anciãos, anciãs e jovens, esta segunda tessitura narrativa busca apreender a concretude da vida social, os gestos cotidianos de existência e as estratégias de permanência que os Vatwa mobilizam em meio às contradições do presente, diferenciando-se do Coto anterior, que privilegiou a escuta inicial das memórias e percepções identitárias relacionadas ao pertencimento territorial. Buscará, também, aprofundar os vínculos entre memória, resistência e práticas culturais, fortalecendo o protagonismo dos sujeitos locais na construção de suas próprias narrativas históricas.

Aqui, a pesquisa se debruça sobre os modos pelos quais os sujeitos comunitários organizam o trabalho, a alimentação, a relação com a fauna e flora, os sistemas de gênero e as formas autônomas de regulação da vida coletiva. A partilha desses elementos, oferecida generosamente pelos anciãos e anciãs durante as rodas de conversa, revela um ecossistema sociocultural marcado pela simbiose com o ambiente natural e pela não assimilação aos padrões coloniais de desenvolvimento agropecuário, o que evidencia uma racionalidade distinta no modo de compreender a terra, os recursos e o tempo.

Conforme o primeiro Coto, as falas recolhidas neste segundo, foram convertidas em mônadas, com o intuito de preservar sua força singular, sua densidade poética e sua carga

afetiva. Não se trata de um relato homogêneo, mas de fragmentos vivos de uma história plural, contada por quem sempre foi falado, mas raramente escutado.

Desse modo, o Segundo Coto não pretende esgotar descritivamente os modos de vida dos Vatwa, mas afirmar sua dignidade epistemológica, fundada em modos próprios de organização existencial, territorialidade e resistência. A partir da escuta ética, respeitosa e implicada, constituindo-se assim como uma ponte de enunciação e não como um aparato de mediação interpretativa. Não se trata de traduzir suas experiências à lógica ocidental, mas de amplificar suas vozes, partilhando suas narrativas em seus próprios termos, conforme as entendem e as transmitem. Em vez de traduzir, busca-se ecoar, em vez de explicar, busca-se partilhar, pois como nos lembra Ki-Zerbo (2009), não se pode desenvolver um povo ignorando sua cultura, nem tampouco se pode escrever sua história sem antes escutá-lo. Escutar, neste contexto, é um gesto político de restituição e de reparação, que reconhece nos povos tradicionais a autoria de suas trajetórias e a legitimidade de suas formas de saber e de vida. Com esta nota introdutória, mais uma vez o convidamos a prestar sentidos a esta nova roda de conversa:

TU VO MOLONDUNDU (SOMOS DAS MONTANHAS)

Estamos aqui nas mulolas (riachos), vivendo nas *mulolas* e nas montanhas, onde nossos ancestrais nos deixaram. Até hoje permanecemos nesses lugares, próximos das águas e das matas que sempre nos sustentaram. Comemos *Ndjimbandimba*, porco-espinho e outros animais que caçamos com nossos próprios meios. Somos Vatwa, o nosso ser é antigo, não é recente. Não conseguimos criar bois nem galinha como fazem outros povos, porque nosso modo de vida sempre foi outro. O nosso trabalho é subir as montanhas, viver entre as árvores, percorrer as trilhas onde caçamos animais e coletamos frutos. Estávamos nas montanhas, somos das montanhas, giramos em torno de nossa mata (VATILA OUTWE TCHUKULULA, 2024).

Na perspectiva africana, a ancestralidade é um sistema de transmissão de valores, de memória e de saber, no qual o passado não é superado, mas incorporado ao presente como fonte viva. Estar “onde os ancestrais nos deixaram” significa manter viva uma cadeia de continuidade entre gerações, em que cada pessoa é um elo entre os que vieram antes e os que ainda virão. Isso implica uma ética do cuidado com a terra, com os recursos naturais e com os rituais, pois tudo está ligado à memória dos que já partiram.

A terra, neste contexto, não é apenas chão, é santuário, é corpo ancestral. As *mulolas*, as matas e as montanhas não são apenas paisagens, mas guardiãs das vozes dos antepassados. Vivendo nesses lugares, os povos mantêm um pacto de fidelidade espiritual com sua origem.

Neste caso, a tradição viva é o sopro dos ancestrais que nos atravessa; é por meio dela que se mantém o equilíbrio entre o visível e o invisível (Hampâté Bâ, 2010).

O relato de Vatila, sintetizado na expressão *Tu vo Molondundu* (Somos das Montanhas), constitui uma enunciação ontológica e epistemológica dos povos Vatwa, cuja historicidade é continuamente marginalizada pelas estruturas do saber ocidental. Trata-se de um testemunho oral que se inscreve como fonte primária e como enunciação de um modo de existência ancestral, estruturado a partir da relação simbiótica com o território, com a mata, as montanhas e os cursos das águas, elementos constitutivos da organização social, espiritual e produtiva desta coletividade.

Ao declarar “Somos das montanhas, giramos em torno de nossa mata”, o protagonista não apresenta apenas um modo de ocupação geográfica, mas uma cosmologia que orienta práticas cotidianas e formas de pertencimento intergeracional. A recusa ou a impossibilidade de criar gado e galinhas, práticas consideradas normativas por outras sociedades camponesas, não deve ser lida como sinal de atraso ou limitação, mas como expressão de um modelo autônomo de sustentabilidade ecológica e cultural, articulado por racionalidades próprias (Walsh, 2017).

Nesse contexto, o testemunho de Vatila, à luz das contribuições de Frantz Fanon (2008) e Achille Mbembe (2018), nos permite compreender que a negação histórica e epistêmica da experiência dos povos como os Vatwa decorre de dispositivos coloniais que desumanizam populações inteiras ao rebaixar seus modos de vida a categorias como primitivismo ou atraso. Fanon aponta que o colonialismo se funda na objetificação do sujeito colonizado, reduzindo sua historicidade à ausência ou à imitação. Mbembe amplia essa crítica ao demonstrar que a colonialidade do poder persiste por meio de dispositivos necropolíticos que negam às populações subalternizadas o direito à existência plena e à produção de sentido sobre sua própria experiência.

O modo de vida dos Vatwa, conforme evidenciado na mônada, não se reduz a estratégias de subsistência, mas revela uma matriz de saber que articula economia, espiritualidade, territorialidade e memória. A mata, as *mulolas* (riachos) e as montanhas não são apenas espaços físicos, mas são espaços que se constituem como dispositivos simbólicos de continuidade histórica e de agência coletiva (Hampâté Bâ, 2010). Como tal, qualquer abordagem científica que se proponha a compreender essa realidade deve rejeitar as categorias universalistas e normativas impostas pelas ciências sociais ocidentais e, em seu lugar, adotar uma postura metodológica de escuta, partilha e respeito à epistemologia dos povos autóctones.

**MULANTU, OMBUNGA INJI INA UNONGO UNENE
(RAPAZ, ESSE POVO É MUITO DINÂMICO)**

Rapaz, esse povo é muito dinâmico, nós homens, temos o dever de prover alimentos para as nossas comunidades. Fabricamos flechas, azagaias, lanças, facas, martelos, machados e facas, instrumentos usados por nós, em nossas caças, para matar animais selvagens que nos servem de alimentos e para nos defenderem dos animais ferozes. E parte destes instrumentos, vendemos a outros povos. As nossas mulheres fabricam, balaio, pulseiras, vestes e outros adornos que servem de embelezamento feminino. Vão à procura de Cive, de frutos silvestres, enquanto outras ficam na comunidade cuidando das crianças (VETIELE MBANYANGUA, 2024).

Embora revestido da simplicidade de um relato cotidiano, esta fala de Vetiele abre espaço para reflexões profundas sobre a organização social dos povos Vatwa e, mais amplamente, sobre os regimes de saber e existência que se constroem fora das matrizes ocidentais de produção de conhecimento. A clareza com que são estabelecidos os papéis de homens e mulheres no interior da comunidade não deve ser analisada de maneira superficial como uma divisão tradicional ou arcaica, mas como a expressão de um sistema sociocultural altamente coerente, funcional e enraizado em uma lógica própria de mundo.

No cerne dessa estrutura, está uma racionalidade territorializada, na qual trabalho, gênero e natureza não são categorias dissociadas, mas aspectos interdependentes de uma ecologia de vida. A caça, por exemplo, não é apenas um meio de subsistência, ela implica conhecimento profundo do território, técnicas herdadas e reinventadas, além de redes de intercâmbio que mantém a comunidade conectada a outros grupos. O mesmo se aplica às atividades desempenhadas pelas mulheres, que não podem ser reduzidas ao campo do doméstico ou do auxiliar, pois envolvem práticas sustentáveis, manutenção dos ciclos alimentares e cuidado social que sustenta o corpo coletivo.

O que se fragmenta na mônada nos convoca a refletir não tanto sobre o conteúdo factual de quem faz o quê, mas, sobretudo, acerca dos modos de organização do mundo, que se apresentam como alternativos, não no sentido de inferiores ou obsoletos, mas sim distintos, autônomos e epistemicamente legítimos. Esses modos de vida se sustentam por práticas de oralidade, transmissão comunitária e pela noção de tempo, que é simultaneamente ancestral e presente, desafiando a linearidade histórica imposta pelos paradigmas ocidentais como nos lembra Walter Benjamin (2007).

Mais do que uma descrição de tarefas, o que está em jogo é a afirmação de uma cosmologia, que não depende do branco, do lógico ou do racional eurocêntrico, em que o negro

não precise se vestir de máscaras brancas e aceitar o branco europeu, ou quem seja, como o arbítrio que dita as regras do que deve ou não ser visto como racional, lógico e correto, conforme nos adverte o pesquisador anticolonial martinense Franz Fanon, em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008).

As ferramentas feitas à mão, os alimentos colhidos da terra, os cuidados partilhados com as crianças, tudo isso fala de uma comunidade que não separa produção de reprodução, economia de afetividade, técnica de cultura. É nesse sentido que o olhar acadêmico precisa descolonizar, deslocando o foco da comparação para o reconhecimento de alteridades radicais. As sociedades africanas não devem ser interpretadas a partir da falta, mas da presença, presença de saberes, de estratégias e de inteligências situadas (Ki-Zerbo (2009). Assim, a memória de Vatiele não é apenas uma fonte: é um posicionamento do mundo. E cabe à pesquisa comprometida com a história pública e com a valorização das epistemologias sul, reconhecê-la como tal, não para traduzi-la às linguagens dominantes, mas para construir, junto a ela, outros léxicos de compreensão da vida em sociedade (Santos, 2018).

**KAPENA NGU MATYA MWALA PONGANDI
(NINGUÉM PODERÁ DIZER VIERAM DO LUGAR TAL)**

Ao virem nesta terra, estes vatwa, eles não vestiam quase nada, provavelmente estes vestuários que estão vendo vós tem dito que é o antigo e próprio dos vatwa, este não é antigo, este foi copiado aqui, eles vestiam apenas peles de gazela, nas nádegas, e na frente, em frente é de gazela por detrás é de Mbambi. O cobertor era feito com pelo de veado e se cobriam. Não constroem casa, encontravam uma cova por baixo da pedra, cavavam e depois faziam bem para dormir, na área. Estas foram as suas vestimentas e seus cobertores. De salientar que são pessoas antigas da terra, que desdobraram a terra, ninguém poderá aparecer e dizer que vocês vieram do lugar tal, nem nós seus filhos conseguimos dizer isso (ANCIÃO JOAQUIM MUTCHILA KALILO, 2024).

A imposição cultural refere-se a um fenômeno complexo em que grupos externos, muitas vezes colonizadores, instituições estatais ou agentes culturais hegemônicos, projetam sobre comunidades não Europeias, não brancas e cristãs, imagens, práticas e narrativas que nem sempre refletem a realidade vivida ou a tradição genuína destas comunidades. Este fragmento do Ancião Joaquim Mutchila Kalilo traz à tona uma crítica contundente à imposição cultural que os povos Vatwa sofreram ao longo do tempo, especialmente no que diz respeito à representação de sua identidade material e simbólica.

Essas imposições resultam de uma série de relações assimétricas de poder que não apenas violam o direito desses povos à autodefinição, mas também contribuem para a distorção e o apagamento de suas histórias, saberes e formas de existir. Tal processo pode ocorrer através da apropriação cultural, da produção de estereótipos e da fixação de identidades consideradas “tradicionais” ou “autênticas” por critérios externos, muitas vezes, orientados por lógicas coloniais, mercadológicas ou museológicas.

No contexto dos povos indígenas e comunidades tradicionais africanas, essas imposições materializam-se em diversos aspectos, desde a representação visual, por meio das vestimentas e objetos culturais, até os discursos sobre suas origens, modos de vida e formas de organização social. A construção de uma imagem estática e essencialista da identidade cultural, imposta por agentes externos, desconsidera o caráter dinâmico e histórico dessas culturas, negando a agência dos próprios sujeitos em reinventar e adaptar suas práticas ao longo do tempo.

Esse fenômeno não só limita a compreensão das culturas originárias como também compromete sua visibilidade política e social. A fixação de narrativas impostas dificulta a interlocução genuína entre esses povos e os demais setores da sociedade, pois tende a projetar estigmas e preconceitos, reforçando marginalizações históricas. Além disso, a imposição cultural muitas vezes impede o reconhecimento das demandas legítimas por direitos territoriais, sociais e culturais, porquanto restringe a compreensão das especificidades locais e das experiências vividas por esses grupos.

Portanto, a superação dessa lógica de imposição cultural exige uma mudança epistemológica que valorize os saberes locais, as memórias orais e as formas próprias de transmitir e construir conhecimento. Implica, ainda, em reconhecer os povos originários como sujeitos históricos e protagonistas na produção de sua identidade e história, resgatando o direito à autorrepresentação e à autonomia cultural.

Nesse sentido, os estudos de historiadores públicos e orais tornam-se instrumentos essenciais para promover esse diálogo intercultural, ao colocar as vozes dos próprios povos no centro da pesquisa e da divulgação do conhecimento (Frisch, 2016). A escuta ativa e o respeito às narrativas locais possibilitam a desconstrução dos estereótipos e a construção de narrativas plurais e mais próximas da realidade desses grupos, promovendo a justiça histórica e o reconhecimento cultural. Evitando, assim, que novas gerações julguem, condenem ou abandonem suas formas culturais, linguagem, procedimentos sexuais, maneira de andar, de se

sentar, de pousar, de rir, de olhar, de divertir-se, em nome dos modelos culturais oficiais universais, que desumanizam práticas e saberes outros (Fanon, 2021).

Assim, a reflexão crítica sobre a imposição cultural constitui um passo fundamental para compreender e respeitar as diversidades culturais, contribuindo para um mundo mais justo em que as identidades originárias não sejam definidas por outros, mas por si mesmas.

**KACIALI OCETU, OCETU CALI OCO MOKUTI
(NUNCA FOI NOSSA, A NOSSA PROVEIO DA MATA)**

Os animais e as frutas que temos tirado das matas, nós não vendemos, comemos. É o nosso ser. Este milho, estes fungos que temos feito servem-nos apenas de distração, não é nossa alimentação, nunca foi nossa, a nossa alimentação sempre proveio da mata. Diferentemente dos outros povos, como os Ovangambwe, Ovahakavona, Ovahimba, que cultivam a terra, criam boi, galinha e dependem da agricultura e da criação de animais domésticos para sua alimentação, nós vivemos da caça e da coleta dos frutos silvestres, mantendo um modo de vida profundamente ligado à mata e ao que ela nos oferece (VATILA OUTWE TCHUKULULA, 2024).

Em diálogo com a mônada, tornou-se evidente uma compreensão profunda acerca da relação entre o ser e o alimento. “Os animais e as frutas que tiramos das matas, nós não vendemos, comemos. É o nosso ser”, afirmou Vatile, um dos jovens da comunidade de Cilaukila, ao refletir sobre os modos de vida de seu povo. Sua fala revela uma concepção de alimentação que transcende os limites da mera subsistência fisiológica, situando-se como uma expressão identitária, histórica e filosófica.

Nesse contexto, o ato de alimentar-se adquire uma dimensão existencial e simbólica: comer o que vem da terra não é apenas satisfazer uma necessidade biológica, mas reafirmar o pertencimento, a continuidade e a comunhão entre os seres humanos, os espíritos ancestrais e o território. Essa perspectiva expressa uma visão de mundo em que o alimento é memória viva, mediadora entre o passado e o presente, e elemento constitutivo do ser coletivo dos Vatile.

A ênfase na caça e na coleta, em contraste com os hábitos alimentares de povos como os Ovangambwe, Ovahakavona e Ovahimba, marcados pela agricultura e pela criação de animais domésticos, evidencia uma diferença de paradigmas civilizatórios que não deve ser interpretada em termos evolucionistas ou deficitários, mas como formas múltiplas de organização da vida.

Mudimbe (2019), ao discutir a invenção da África, ressalta como os discursos coloniais e missionários reconfiguraram o imaginário ocidental sobre os povos africanos, transformando suas práticas em objetos de saber a serem corrigidos, civilizados ou substituídos. A alimentação,

nesse processo, foi sistematicamente hierarquizada. Práticas como a caça, a coleta e a alimentação, não mediadas por mercados, foram vistas como primitivas, enquanto os regimes agrícolas e pecuários associados à domesticação da natureza ganharam prestígio por seu suposto grau de racionalidade e progresso. A memória de Vatile resiste a essa lógica. Ao dizer que o milho e o funge servem-nos apenas de distração, ele recusa a centralidade imposta de fora e reafirma a legitimidade de uma economia alimentar pautada pela relação direta e simbólica com a mata.

Visto que a colonização não apenas ocupou terras e corpos, mas também tentou colonizar o pensamento, introduzindo no espírito do colonizado uma espécie de inibição cultural, moral e espiritual, esse gesto de recusa apresentado por Vatile é também um gesto de afirmação. O que, por sua vez, demonstra que cada povo, cada, clã, cada nação, por mais reduzido numericamente que seja, tem os seus usos e costumes, tem a sua maneira de ser e de estar na vida, portanto tem a sua história e tem a sua identidade própria (Nguma, 2005).

Fanon (2008) contribui para essa reflexão ao observar como os processos coloniais impõem ao colonizado o desejo de ser outro, inclusive no vestir-se, no falar e no comer e ao nos convidar a fugirmos da regra, a deixarmos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Essa perspectiva defendida por Fanon, percebe-se na cultura dos povos Vatwa ao se manterem fiéis a alimentos próprios. Os Vatwa passam por uma autêntica desalienação a medida em que as coisas, no sentido mais materialista, vão tomado os seus devidos lugares.

A partilha dos modos de vida dos Vatwa, por meio das memórias de Vetiele Mbanyangua e Vatile Outwe Tchukulula, revela que a resistência de um povo não se mede apenas pela visibilidade de seus enfrentamentos, mas, sobretudo, pela persistência silenciosa de suas práticas ancestrais. Cada flecha produzida, cada fruto recolhido, cada criança ensinada a escutar os ventos da mata ou a seguir o rastro do porco-espinho, do elefante e da gazela, compõe uma pedagogia do vivido, que se constrói fora dos muros escolares, mas que forma, molda e perpétua as suas práticas culturais.

Neste segundo Coto, emergem os fundamentos de uma racionalidade enraizada na terra, nos gestos e nos ritmos do ambiente, que desafia as lógicas de classificação que tentam capturar os povos pela régua do progresso, da produção e da modernidade (Benjamin, 1985). A organização social dos Vatwa é, por si só, um testemunho de resistência epistêmica, eles não apenas sobrevivem, mas reexistem, reinventando a cada geração os laços que os mantêm unidos à sua territorialidade, aos seus saberes e às suas espiritualidades.

A escuta dessas narrativas exige do pesquisador uma postura ética, política e epistemológica, não é suficiente registrar, escutar, é preciso se implicar; não é suficiente representar, é preciso partilhar. É nesse horizonte que o historiador público se alia às vozes que ecoam dos morros, das *mulolas* e dos recantos da mata, para devolver à oralidade o seu estatuto de arquivo legítimo e para reconhecer nos povos como os Vatwa, não objetos de pesquisa, mas sujeitos da história, sem que ele seja um historiador astutamente disfarçado em público, conforme alertado por Liddington, ao escrever pela encomendação e não pela escuta ativa e verídica do que narra (Liddington, 2011).

Fechamos este segundo Coto não com a pretensão de concluir, mas com a consciência de que cada partilha abre uma nova trilha a ser percorrida. Os modos de vida aqui descritos são vivos, em movimento, e desafiam qualquer tentativa de fixação. Como as pegadas deixadas nas trilhas da caça, eles indicam caminhos, mas também exigem atenção, cuidado e escuta. Resta, então, continuar caminhando, não para dominar o terreno, mas para seguir aprendendo com ele. Isso porque, como afirmam os próprios Vatwa, é na escuta da mata que se aprende a viver.

E se a cultura é o solo onde germina a existência coletiva, é preciso mergulhar agora nesse chão de memória que se revela nas canções, nas danças, nas vestimentas, nos rituais que persistem mesmo em tempos de esquecimento. É nesse espírito que abrimos o Terceiro Coto: Produtores de Culturas.

3.3 Terceiro Coto: Produtores de Culturas

Este Coto é dedicado à partilha dos saberes e expressões culturais que os Vatwa ainda cultivam ou carregam como cicatriz e lembrança. Aqui escutamos as vozes que falam de como se canta, dança, veste, cura e celebra. São vozes que, mesmo diante das perdas, seguem entoando canções como o Njamba, dançando o Kwaiyaya, moldando o corpo com peles de gazela ou vestes herdadas de encontros com outros povos. Vozes como a de Malumbi, que nos recordam que cantar é guardar o passado, que a música é a escola onde o saber ancestral nunca morre.

Ao adentrarmos este novo Coto, guiados pelas palavras de Vatile, Malumbi, Kanjipi e outros guardiões do saber, não buscamos apenas descrever rituais ou registrar trajes. Buscamos compreender como a cultura se faz resistência e como a memória se transforma em gesto, em dança, em cura. É na cultura que se manifesta, com toda sua força, a capacidade dos Vatwa de narrar-se a si mesmos, de produzir-se como povo diante dos ventos do esquecimento.

Sigamos, pois, escutando. Sigamos compartilhando.

**LUKULO O VATWA VALI NO NJONGO YAVO
(ANTIGAMENTE OS VAATWA POSSUÍAM O SEU PRÓPRIO
NJONGO)**

As danças e canções tradicionais que outrora animavam os encontros dos Vatwa foram com o tempo modificadas. Já não são as mesmas que dançam e cantam hoje. Antigamente, os Vatwa possuíam seu próprio *Njongo*, um repertório de canções tradicionais próprias. No entanto, todos aqueles que conheciam e entoavam as canções antigas já faleceram e os mais jovens não aprenderam esse legado. Atualmente, alguns demonstram alguma vitalidade cultural cantando o *Njamba*, preservado principalmente pelos mais velhos da localidade de Cilaukila. No entanto, entre nós, o que se canta hoje são canções como *Makumuka* e *Macata*, e algumas outras de menor valor cultural. Estão ali alguns *Njongos* antigos, mal preservados e cantados, kwaiyaya com os *Vacitavi* (ANCIÃO JOAQUIM MUTYILA KALILO 2024).

Ao rememorar o desaparecimento progressivo do Njongo, conjunto de canções tradicionais dos Vatwa, o ancião, oferece uma chave interpretativa valiosa para a compreensão dos impactos que os processos históricos de dominação e deslocamento cultural tiveram sobre a memória coletiva e as práticas simbólicas das comunidades africanas de forma geral. Ao lermos Frantz Fanon, na obra *Racismo e Cultura*, vemos que:

[...] a imposição do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fechara-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros...vimos a “raça inferior” negar-se como raça, porque nenhuma outra solução lhe é permitida, o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializar-se. A “raça inferior” nega-se como raça diferente. Partilha com a “raça superior” as convicções, as doutrinas, e tudo o que lhe diz respeito (Fanon, 2021 p.11-20).

O objetivo do colonizador não era simplesmente eliminar a cultura do colonizado de forma abrupta, mas submetê-la a um processo prolongado de deterioração, uma agonia que aprisiona a vitalidade e a projeção histórica do povo dominado. A cultura autóctone, antes viva e dinâmica, foi forçada a se encerrar sobre si mesma, tornando-se inofensiva, um ornamento estático da ordem colonial. Não se trata de um desaparecimento imediato, mas de uma mumificação, onde a cultura é mantida como um vestígio paralisado, estrangulada pelas estruturas da opressão, impedida de se renovar ou de resistir. Essa estratégia de dominação cultural é acompanhada por uma manipulação profunda da subjetividade do colonizado, que,

coagido pela ausência de alternativas, é levado a negar a si mesmo enquanto grupo distinto, tentando assimilar-se ao colonizador. A raça inferior, como Fanon aponta, nega-se como raça diferente porque nenhuma outra solução lhe é permitida. É nesse espaço de ausência e silenciamento que se instala a alienação. O colonizado, então, interioriza a inferioridade que lhe é atribuída e passa a rejeitar sua própria identidade, buscando desesperadamente partilhar os valores, convicções e doutrinas do opressor.

Dessa forma, o objetivo do colonizador, mais do que a dominação física, é a destruição simbólica do outro, é fazer com que o colonizado abandone sua condição de sujeito histórico e passe a ver-se como cópia inacabada do europeu. Essa violência não se dá apenas com armas ou com decretos, mas com a imposição de um espelho quebrado, em que o colonizado já não reconhece a si mesmo. Fanon (2021) denuncia essa engenharia psíquica da colonização, na qual o domínio é completado quando o próprio colonizado participa de sua subjugação, acreditando que a única saída é tornar-se semelhante àquele que o oprime.

Voltando ao ancião Mutyila, vemos que sua narrativa é marcada por uma tensão entre perda e resistência, silêncio e memória, revelando como a descontinuidade na transmissão dos saberes orais compromete seriamente a manutenção de identidades ancestrais. Sua fala carrega um propósito profundo ao chamar atenção para o risco iminente de apagamento cultural e, ao mesmo tempo, afirmar a necessidade urgente de reativação dos laços entre gerações. A tradição não é apenas um meio de transmitir o conhecimento, mas uma maneira de estar no mundo. Quando a mesma é rompida, não se perde apenas uma canção ou um rito, perde-se todo um sistema de significados, de relações com o território, com os mortos, com o tempo e com o sagrado. O silêncio forçado, seja pelo deslocamento territorial, pela escolarização ocidentalizante ou pelo avanço de culturas hegemônicas de consumo, constitui uma forma de epistemicídio, ainda que as vozes sobreviventes insistam em se fazer ouvir (Santos, 2007).

A ausência dos que sabiam entoar e ensinar as canções do Njongo, aliada à lacuna de aprendizagem entre os mais jovens, denuncia uma fratura no ciclo de comunicação intergeracional, uma falha que ameaça o tecido simbólico que sustenta a vitalidade cultural dos povos Vatwa.

A desvalorização das expressões culturais locais, operada por modelos exógenos de civilização, educação e religião, produziu um rebaixamento simbólico daquilo que os próprios povos consideravam central para sua existência coletiva. A substituição do Njongo por canções como *Makumuka* e *Macata*, mencionadas na fala, não se dá por um processo interno de transformação espontânea, mas como resultado da pressão de sistemas culturais hegemônicos

que impõem outras formas de expressão, consumo e sensibilidade, desconectadas dos territórios e saberes locais, sinalizando, assim, um processo de erosão do patrimônio imaterial dos Vatwa.

Embora enfraquecidas, ao nos voltarmos à mônada LUKULO O VATWA VALI NO NJONGO YAVO VENE, NJI VAI (ANTIGAMENTE OS VAATWA POSSUÍAM O SEU PRÓPRIO NJONGO), vemos que ainda existem e persistem manifestações de resistência e reativação da memória, como no caso de Njamba, preservado por alguns anciãos em localidades específicas, Cilaukila. Esses focos de preservação cultural funcionam como arquivos vivos que mantêm, mesmo que de forma reduzida, os traços de um passado que continua a orientar os sentidos de pertencimento e as práticas cotidianas são sementes contra o esquecimento, onde o saber ancestral continua a se dizer e a se fazer, mesmo sob risco de desaparecer (Ki-Zerbo, 2009). A coexistência entre formas enfraquecidas ou reinterpretadas do canto tradicional e as canções exógenas evidencia o estado de hibridismo e tensão cultural no qual as comunidades se encontram.

É importante destacar que o próprio gesto de rememoração do ancião Mutyila configura-se como um ato de resistência epistêmica. Ao nomear os cantos antigos e denunciar sua ausência, ele não apenas registra uma perda, mas reivindica a dignidade do repertório cultural dos Vatwa, reafirmando a importância dessas expressões na construção da subjetividade coletiva e na organização da vida em comunidade. Ao nomear os cantos perdidos e aqueles ainda vivos, o ancião reescreve no presente os traços de um passado que insiste em resistir ao esquecimento. Sua fala convoca a necessidade de rearticular os vínculos com a ancestralidade por meio da escuta atenta e do reconhecimento das formas próprias de expressão cultural que estruturam a vida e a memória do povo Vatwa.

**MO KWIMBA, HIFIPALUKA PE, NACO NJILILONGA
(AO CANTAR, ESTOU NÃO SÓ CELEBRANDO, MAS TAMBÉM
APRENDENDO)**

Nossas canções têm um significado profundo, muito além do simples prazer de cantar. Elas são a nossa memória viva, um elo direto com o passado. Ao cantar, estou não só celebrando, mas também aprendendo. Cada canção cantada, conta uma história. Traz consigo os ensinamentos de nossos avós, bisavós e todos aqueles que vieram antes de nós. Elas falam sobre a nossa luta, nossa resistência, nossas vitórias e nossas perdas. Para muitos, pode parecer apenas um momento de diversão ou entretenimento, mas para nós é um espaço sagrado de aprendizagem. Cada melodia transmite um pedaço da sabedoria ancestral, cada passo de dança é uma expressão da nossa conexão com a terra e com a história. Através dessas canções, mantemos nossa identidade viva, e ao cantá-las, revivemos os momentos do passado, como se estivéssemos lá, compartilhando a experiência com aqueles que nos antecederam. A música,

para nós, é a escola onde nossos ensinamentos não morrem nunca. [...] Essas canções e danças que iremos executar, são feitas apenas pelos homens, mas, se uma mulher experiente sentir vontade de participar, ela é bem-vinda. Não se trata de uma canção voltada para as mulheres, mas se elas desejarem, podem entrar na roda. [...] Há canções próprias para mulheres, assim como também para jovens e crianças. Há canções e danças mistas também, onde todos e todas são convidados a participar, porém, aquelas que não podem dançar, por qualquer razão, têm um papel igualmente importante, cantar e bater palmas. Isso mantém o espírito da música vivo e fortalece a dança. Cada gesto, cada movimento, tem seu valor, seja na dança, no canto ou nas palmas. Dessa forma, todos, independentemente de sua função, contribuem para que a tradição e a celebração se mantenham vivas e cheias de significado (MALUMBI, 2024).

Malumbi, apresenta uma percepção profunda e sensível sobre a função social da música nas comunidades africanas, sobretudo no contexto angolano. Suas palavras evocam a noção de que cantar é simultaneamente um ato de celebração, de aprendizagem e de transmissão de saberes, conforme vemos nas notas musicais abaixo cantada pelos povos Vatwa residentes na localidade de Cilaukila:

Okó Kamuti Ketwee
 Eee Kamulemba
 Kamuti Ketwee
 Eee Kamulemba
 Ye Njii tavela
 Eee Kamulemba
 Ye ciyapwa,ciyapwa yapwa
 Yeee Kamulemba
 Ye musupi wa tate
 Yeee Kamulemba
 Ye nji mule nji wa honyangu
 Yeee Kamulemba
 Yeee kamuti ketwe
 Yeee kamulemba
 Yeee mbeciputala mociwa
 Yeee Kamulemba
 Yei yei Twei ya tate
 Yeee Kamulemba
 Okó Kamuti ketwee
 Yeee kamulemba
 Aye njii tavela
 Yeee Kamulemba
 Ciyapwa ciyapwa yapwa
 Yeee Kamulemba
 Okó Kamuti ketuu
 Yeee kamulemba
 Ye ye ntwei ya tate
 Yeee Kamulemba
 Eee Kamuti Ketuu
 Eee Kamulemba

Oyo ontwei ya tate
 Eee Kamulemba
 Ontaukila yovitaaa
 Yeee Kamulemba
 Ndambo ya musavilongo
 Yeee Kamulemba
 Ye ye Onkokwa kaipu ovitaaa
 Yeee Kamulemba
 Yo yoo Kamuti ketwee
 Yeee Kamulemba
 Ye ye Kamulemba
 Yeee Kamulemba
 Kamulemba
 Yeee Kamulemba
 Montaukila yovitaaa
 Yeee Kamulemba
 Yendambo yamusavilongo
 Yeee Kamulemba
 Kamulembaaa

A canção *Kamulemba*²⁷ é uma canção entoada pelos jovens da comunidade dos povos vatwa durante os momentos de convivência e encontros comunitários. Mais do que uma performance estética, ela opera como um mecanismo de educação tradicional, memória coletiva e socialização juvenil, reafirmando a continuidade dos valores ancestrais. O refrão *kamulemba*, funciona como o eixo semântico da canção. A árvore é metáfora da própria comunidade, da vida que sustenta, alimenta e une os indivíduos. Assim como a mulembreira oferece frutos e sombra, também os antepassados deixaram lições, caminhos e princípios que formam os jovens na atualidade. O canto, portanto, reintegra cada indivíduo na genealogia comum, lembrando que *Kamulemba* é ao mesmo tempo origem, alimento e destino.

Ao se apresentar como *nji musupi nji wa tate* (sou baixinho do meu pai) e *nji mule nji wa honyangu* (sou alto de meu tio), o cantor insere-se na constelação de parentesco que o moldou. Esses autoelogios não podem ser lidos apenas como vaidade, trata-se de elementos estruturantes da dança de paquera, própria dos ritos de convivência entre jovens. Nesse contexto, a identidade é sempre relacional: ser “o baixinho do meu pai”, “o alto do meu tio” significa apresentar-se enquanto continuidade de uma linhagem, anunciando aos presentes o seu lugar no grupo. A beleza exaltada, *mbeliputula motiwa* (dei de cara com algo belo), emerge como afirmação da virtuosidade que o cantor vê na pessoa que procura.

²⁷ Kamulemba é uma palavra diminutiva do termo Mulemba, também conhecida como figueira africana. Trata-se de uma árvore pertencente à espécie *Ficus thonningii*. Em Angola, desempenha um papel sagrado em diversas comunidades, sendo tradicionalmente associada à proteção ancestral, à fertilidade, à sabedoria e aos espaços de reunião comunitária.

A repetição responsorial de *kamulemba* por parte do coro cumpre uma dupla função. De um lado, legitima as afirmações do cantor; de outro, reintegra o indivíduo ao coletivo. Cada verso solo, por mais pessoal que pareça, só encontra sentido pleno quando respaldado pela comunidade. O refrão, assim, converte-se em mecanismo de coesão social, fortalecendo a ideia de que toda identidade individual precisa ser reconhecida pela árvore comum.

Os versos que mencionam a resistência e as lutas, *Onkokwa kaipu ovita* (Oncócuá, que não acaba lutas/problemas), situam o cantor na paisagem moral do povo Vatwa. As referências a lugares como Cilaukila, descrito como local de forças e dificuldades, ou Ondambo, terra de passagem, remetem às experiências de mobilidade, sobrevivência e enfrentamento dos desafios ambientais e sociais. Esses topônimos funcionam como marcos de memória e, ao evocá-los, o cantor reescreve a sua experiência pessoal na trajetória histórica coletiva, lembrando que viver entre os Vatwa sempre foi enfrentar, dia após dia, o ritmo imprevisível da natureza e das relações sociais.

A música funciona como uma escola, onde o conhecimento é oralmente transmitido e performaticamente corporificado, sendo esta ideia, também compartilhada por Kubik (1970), etnomusicólogo e etnólogo austríaco, que estudou os cantos dos povos !Kung²⁸, no sul de Angola, e ressaltou seu papel como transmissores de cosmologias e normas sociais.

Dessa forma, a canção não é apenas um canto de encontro entre jovens, mas um arquivo vivo da história Vatwa, combinando genealogia, formação moral, pedagogia do corpo e da convivência, além de geografia afetiva. Ao cantar “nossa árvore, *kamulemba*”, os jovens não invocam somente um vegetal sagrado, mas reafirmam a centralidade da ancestralidade na construção do presente. É por meio desse canto, simples na superfície e profundo na estrutura, que se compreende como os Vatwa educam, narram, preservam e reinventam a sua própria história. Essa compreensão encontra respaldo em diversos estudos realizados por autores angolanos e estudiosos da música tradicional de Angola, que evidenciam a centralidade das canções como instrumentos pedagógicos, históricos e identitários.

É importante reconhecer que as canções e danças nas sociedades africanas estão tradicionalmente organizadas segundo critérios de gênero, idade e contexto ritual, revelando uma divisão simbólica que atribui repertórios específicos a homens, mulheres e jovens. Para além destes, existem outros repertórios de execução mista, isto é, repertórios cantados conjuntamente por homens, mulheres e jovens. Nesta divisão, existem também, canções que

²⁸ ! Kung é um Subgrupo étnico dos povos Koisan, caçadores-coletores, uns dos mais antigos da terra, vivem no sudoeste do continente africano, principalmente na região do deserto de Kalahari, incluindo partes de Angola, Namíbia, Botswana e África do Sul.

são tradicionalmente cantadas apenas por homens adultos, outras exclusivamente cantadas por mulheres adultas, assim como há outras que também são cantadas apenas pela camada juvenil da comunidade.

Segundo o etnógrafo e funcionário da administração colonial portuguesa em Angola dos anos 80 a 90, José Redinha (1984), os instrumentos musicais, as danças e cantos tradicionais em Angola, não são meramente expressões estéticas ou artísticas, mas verdadeiras instituições culturais que refletem e organizam as dinâmicas do grupo. Cada canção nasce de um contexto particular, como nascimento, iniciação, caça, cura, trabalho, celebração, cerimônias fúnebres, festas agrícolas e outros momentos comunitários. Elas estruturam o tempo, orientam os gestos e fortalecem os vínculos comunitários. É dentro desse quadro que se compreende a divisão e a função das canções no seio das comunidades africanas, onde o canto está profundamente entrelaçado com as experiências de gênero, idade, posição social e ancestralidade.

Essas distinções, no entanto, não funcionam apenas como restrições, mas como formas de organização simbólica da coletividade. Entre os povos Bantu e não bantu do sul de Angola, por exemplo, é comum que as canções relacionadas à caça, guerra ou rituais de iniciação masculina sejam executadas apenas por homens. São canções que narram feitos de bravura, evocam os espíritos protetores da mata e a força ancestral dos guerreiros que vieram antes. Assim como afirma Malumbi, membro da comunidade, cada canto é um repositório de memória, carregando consigo ensinamentos ancestrais e modos de compreender o mundo.

As mulheres, por sua vez, detêm um repertório igualmente rico e significativo. Em diversas culturas africanas, as canções femininas acompanham ritos de passagem, práticas de cuidado, festas de colheita, partos e outros. Essas canções estão associadas a rituais de fertilidade, nascimento, cuidado infantil, socialização feminina, cerimônias de noivado e casamento, e rituais de iniciação de meninas, entre outros. Nesses contextos, as canções funcionam também, como instrumentos de pedagogia comunitária, por meio dos quais as mulheres mais velhas transmitem às meninas mais jovens, conhecimentos sobre o corpo, os ciclos da vida, o papel da mulher na sociedade e as normas éticas e morais que regulam a convivência. São entoadas de forma coletiva, com variações de ritmo e melodia que refletem a diversidade das experiências femininas.

Figura 29: A dança que rememora em Ciheke



Fonte: Arquivo do pesquisador, 2024

Além dessas categorias, é necessário destacar a existência de canções de execução mista, nas quais homens, mulheres, adultos, jovens e crianças participam conjuntamente. Essas canções são comuns em contextos de festividades comunitárias, de trabalhos coletivos (como plantio, colheita, construção de casa, coleta de frutos silvestres), de celebrações públicas, de cerimônias abertas e de cultos em que não há restrições rituais baseadas em gênero ou em idade. As canções mistas são estruturadas, muitas vezes, no modelo de chamada e resposta, o que permite a alternância entre solistas e coros compostos por diferentes membros da comunidade. Essa estrutura facilita a inclusão de vozes diversas, fortalecendo o princípio de participação coletiva e promovendo a integração dos diferentes segmentos sociais. As canções mistas cumprem uma função central na construção do pertencimento, pois permitem que todos contribuam com a sua voz, seu corpo e seu ritmo, sem anular as distinções simbólicas que estruturam o grupo.

Estas canções, nas comunidades que constituem o continente africano, e de forma particular Angola, representam um elemento fundamental da identidade cultural, histórico-social e espiritual das diversas etnias do país. Cada grupo possui formas musicais específicas que desempenham papéis centrais em rituais, festas, cerimônias de passagem, e processos de socialização e educação comunitária. O uso da música em rituais de iniciação, celebração da fertilidade, cura e homenagem aos antepassados é comum em todos esses grupos, reforçando a

função da música e de suas danças, como mediadoras entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual. Ao cantar, a comunidade atualiza a memória coletiva e reescreve seu lugar no mundo.

KAPENA HI CIVEPONA (NADA LHES PARECE CUSTOSO)

Devo afirmar que os Vatwa são um povo extremamente talentoso. Nada lhes parece custoso quando se trata de produzir com as próprias mãos. O que verdadeiramente lhes falta são os meios mecânicos e tecnológicos. São os artefatos produzidos manualmente, com engenho e tradição, que garantiram a sua sobrevivência até os dias atuais. Desde o período colonial até a atual governação do MPLA, foi esse saber artesanal que os manteve vivos e resilientes. Os Vatwa fabricam lanças, espadas, pulseiras e diversos outros utensílios com as mãos, demonstrando habilidade refinada e domínio técnico. As nossas mães, por sua vez, deslocam-se até áreas específicas para recolher um tipo particular de areia, que utilizam na moldagem de painéis destinados à venda. É por meio dessa prática que muitas famílias asseguram sua subsistência. Além disso, a coleta dos *Mbualeta* também é fundamental para a manutenção da vida nas comunidades. Outra atividade essencial é a extração de mel nas matas. Mesmo sendo frequentemente atacados pelas abelhas, os homens retornam às aldeias com o mel, que hoje é comercializado. No passado, entretanto, esse mel não era vendido, era transformado em *Vingundu*, uma bebida tradicional consumida coletivamente. Os Vatwa demonstram talento em múltiplas áreas. Grande parte dos produtos essenciais às comunidades vizinhas é adquirida diretamente com eles. Inclusive, as vestimentas tradicionais utilizadas pelos Ovahimba, conhecidas por sua expressividade cultural, são, em sua totalidade, compradas aos próprios Vatwa (ÂNCIÃO JOAQUIM MUTYILA KALILO 2024).

Os saberes artesanais desenvolvidos nas comunidades constituem formas complexas e historicamente situadas de produção do mundo. Longe de serem apenas técnicas rudimentares, essas práticas se organizam como sistemas epistemológicos próprios, alicerçados na oralidade, na experimentação coletiva e na íntima relação com os ecossistemas locais. O gesto de forjar ferramentas, esculpir utensílios, modelar objetos cerâmicos ou transformar matéria bruta em artefato funcional carregam em si uma gramática do saber que desafia a essência técnica moderna e sua obsessão por automatismos.

A desqualificação sistemática desses conhecimentos pelas estruturas formais do saber hegemônico revela menos sobre sua suposta ineficiência e mais sobre o projeto histórico de exclusão que atravessa a colonialidade do saber (Mignolo, 2020). Não se trata, pois, de uma invisibilização neutra, mas de um mecanismo de silenciamento ativo, sustentado por uma racionalidade que só reconhece como válido aquilo que se inscreve nos protocolos da ciência ocidental. O artesanal, nesse contexto, é tratado como vestígio, nunca como horizonte.

O que está em jogo não é apenas a sobrevivência de um modo de produção, mas a continuidade de mundos. Cada objeto moldado, cada instrumento criado com as mãos, cada saber transmitido entre gerações constitui uma forma de resistência ao epistemicídio, Santos, (2018). A materialidade dos artefatos revela escolhas cognitivas, intuições tecnológicas e visões de mundo que escapam ao enquadramento utilitarista dominante. Esses saberes não operam segundo a lógica da aceleração, mas segundo ritmos próprios, densos de tempo, memória e presença.

Ao invés de integrarem projetos de pesquisa ou políticas públicas a partir de suas próprias lógicas, os saberes comunitários são frequentemente instrumentalizados, estetizados ou descartados. Esse gesto, ainda presente nas práticas institucionais e acadêmicas, reafirma o lugar marginal ao qual essas populações têm sido historicamente relegadas. Mesmo quando seus produtos são apropriados comercialmente ou valorizados como símbolo cultural, o conhecimento que os sustenta segue sendo desautorizado.

A permanência desses modos de fazer, apesar da ausência de apoio técnico e do constante apagamento institucional, revela não apenas resiliência, mas também a potência de uma outra engenharia do cotidiano. Uma tecnologia sem máquinas, mas com método; sem algoritmos, mas com precisão; sem manuais, mas com memória. Uma inteligência das mãos, do corpo, da escuta, da terra e da repetição coletiva.

A escuta atenta e o reconhecimento dessas narrativas impõem, portanto, um desafio teórico e político à academia, às instituições públicas e à sociedade civil: descolonizar o olhar, reabilitar as epistemologias indígenas, africanas, asiáticas e o desafio de inscrever as práticas e saberes locais no centro das reflexões sobre desenvolvimento, sustentabilidade e justiça social.

O MBANDWA YO NYIME (A PELE DA GAZELA)

Esses panos que agora vestimos, a forma como nos apresentamos, não são parte de nossa cultura. Isso veio de fora, não pertence a nós. Antes, nossas mulheres não se vestiam assim. As que hoje usam panos seguem os costumes dos *Ovangambwe*, enquanto outras adotam as vestes e traças dos *Ovahimba*. No passado, nossa vestimenta era simples e profundamente ligada à nossa vida na mata. Usávamos a pele da gazela, dividida em dois pedaços, um para a parte frontal, outro para a traseira. Não precisávamos de mais do que isso, pois nosso modo de vida não exigia. Mas quando descemos das montanhas, encontramos outros povos e suas formas de vestir. Observamos, aprendemos e, aos poucos, passamos a imitar. Não foi algo planejado, mas sim uma adaptação ao novo ambiente. Ainda assim, mesmo vestindo essas roupas que não são nossas, carregamos dentro de nós a memória viva de quem realmente somos e de como vivíamos antes de tudo mudar (VATILA OUTWE TCHUKULULA, 2024).

Há histórias que não se escrevem apenas com tinta no papel. Elas caminham no corpo das pessoas, nos gestos antigos que persistem mesmo quando o mundo em volta muda. São histórias que atravessam o tempo, com o passo firme de quem não esquece, mesmo quando tudo em volta tenta fazer esquecer. São como vestígios na areia seca de um território que respira por dentro de seus habitantes e se recusa a ser apagado. Quando uma pessoa toma a palavra e compartilha um pedaço de sua caminhada, não está apenas contando algo que viu ou viveu. Está criando uma travessia com palavras. Está desenhando, diante de nós, o contorno de uma experiência que, por mais pessoal que pareça, está firmemente ancorada em uma história maior, feita com o barro da coletividade. Assim é a narrativa de Vátila, uma estrada contada, uma paisagem organizada pelo tempo e pela memória, não para convencer, mas para lembrar e situar.

Figura 30: Trajes que nos identificam (Jovens Vatwa)



Fonte: Acervo do autor, 2024

Em África, particularmente nas regiões austrais, a vestimenta tradicional não era apenas proteção contra o clima, mas parte constitutiva da inscrição do corpo no mundo social e espiritual. Vestir-se era, antes de tudo, um ato de localização cultural. Historicamente, muitos grupos africanos desenvolveram sistemas próprios de indumentária a partir dos recursos que a natureza lhes oferecia, peles, fibras, argilas, sementes, pedras, metais. Esses elementos não só serviam para cobrir o corpo, mas também para expressar idade, linhagem, função social, estado

civil ou participação em rituais específicos. O corpo vestido comunicava, marcava fronteiras e servia como suporte de significados transmitidos de geração em geração.

Com o avanço dos contatos interétnicos, das migrações e, sobretudo, com a chegada do colonialismo europeu, esses códigos passaram a ser pressionados, negados e reconfigurados. A imposição de novas formas de vestir, frequentemente acompanhadas de um discurso de "civilização", foi um dos instrumentos mais eficazes de controle cultural e desarticulação simbólica. O plano estrangeiro, distribuído ou comercializado, era apresentado como sinal de modernidade, decência e obediência ao novo regime. Cobrir o corpo com tecidos industriais passou a ser uma exigência para acessar instituições coloniais, como missões, escolas e centros administrativos.

No entanto, a incorporação dessas vestimentas não significou, necessariamente, um processo de assimilação total. Muitos grupos reelaboraram o que recebiam, reinterpretando e ressignificando os elementos estrangeiros conforme seus próprios padrões estéticos, simbólicos e cosmológicos. A peça industrial importada foi tingida, cortada, bordada, girada e dobrada, transformando-se em outra coisa, novo signo de pertencimento.

A adoção de novos trajes, portanto, longe de representar um processo linear ou homogêneo, foi marcada por ambivalências, resistências silenciosas e adaptações estratégicas. Por meio do vestuário, muitos povos africanos encontraram maneiras sutis de afirmar a própria identidade e reconfigurar a dominação cultural, produzindo sentidos próprios a partir do que lhes era imposto. Assim, o corpo africano não foi apenas colonizado, mas também reinventado e reterritorializado, convertendo-se em espaço de expressão estética e de resistência simbólica (Mudimbe, 2013).

Figura 31: Ovautwa (As começadas)



Fonte: Acervo do autor, 2024

A vestimenta, nesse contexto, torna-se testemunho de deslocamentos e encontros. Ela registra, em suas camadas, as marcas de um tempo anterior ao contato colonial, o impacto da modernidade imposta e a memória viva de um povo que não esquece sua origem. A aparência pode mudar, mas o corpo continua sendo portador de histórias que escapam ao olhar colonizador.

Há, por fim, uma dimensão política na memória que os povos guardam de seus antigos modos de viver e vestir. Essa memória, ainda que marcada por perdas e deslocamentos, não se apaga. Ela sobrevive nos rituais, nas fotografias, nos cantos, nos gestos herdados, nas palavras dos mais velhos. Reconhecer essa persistência é afirmar que o colonialismo não foi capaz de destruir por completo a matriz cultural que sustenta os povos africanos. É também um convite à escuta e à restituição: escutar o que ainda vive sob o tecido imposto e a restituir o direito de nomear o mundo a partir de si.

OMUTU NGA MAVELE UTWALWA KO CIMBADA (SE ALGUÉM ADOECIA ERA LEVADO AO CIMBANDA)

Nós reconhecemos a importância dos hospitais, mas não nos limitamos somente a eles. Antes do aparecimento dos brancos em nossas terras nós não conhecíamos nenhuma estrutura chamada hospital, nossos pais também não. Mas quando alguém adoecia era levado ao Cimbanda (Tchimbanda), este diagnosticava a doença que a pessoa tem, analisando se é uma doença natural ou se é uma doença provocada pelos homens. Ao constatar as causas

ministrava alguns Vihemba (medicamentos), na base de ervas, raízes, folhas ou o caule de certas árvores que a pessoa iria de pôr em uma panela com água, aquecer depois de esfriar um pouco tomar, ou mesmo pegar nestes vihemba, mastigar ou introduzir no anu, todos estes procedimentos dependem da doença que o Muvei (doente) apresentar. Estas práticas de nossos ancestrais existem até hoje (ANCIÃ KANDJIPI TUTU, 2024).

Ao relatar o papel dos *Cimbanda* e o uso dos *Vihemba* na medicina tradicional, a anciã Kandjipi transcende o campo do testemunho individual, inscrevendo esta narrativa como fonte viva de um saber ancestral que por muito tempo foi marginalizado pelas narrativas historiográficas dominantes. A escuta atenta a essa voz, bem como a sua presença em espaços de reflexão histórica, exige uma abordagem que valorize a dignidade dos saberes comunitários e a pluralidade das formas de conhecimento. Estes elementos de profunda relevância histórica, antropológica e epistemológica merecem ser tratados com o devido rigor e respeito. Não se trata de um simples relato etnográfico ou de uma curiosidade cultural, mas sim de uma manifestação legítima de uma racionalidade histórica africana, sistematicamente silenciada e marginalizada pelos paradigmas coloniais e eurocêntricos da ciência moderna.

A oralidade, nesse contexto, não é uma forma inferior ou residual de se contar a história. Ela constitui uma base legítima de saber e uma tecnologia cultural de transmissão de memória que carrega sentidos, valores e modos de ver o mundo. Quando a anciã narra o funcionamento do sistema de cura tradicional em sua comunidade, ela não apenas informa, mas ela convoca, ensina, testemunha e reescreve uma memória coletiva de longa duração, vinculada aos territórios, às árvores, aos corpos e às linhagens.

Antes da penetração colonial europeia nos territórios africanos, particularmente no espaço atualmente conhecido como Angola, existiam nas diversas comunidades locais, sistemas de conhecimento médico estruturados e adaptados aos contextos sociais, ambientais e espirituais dos povos. Tais sistemas não se limitavam ao tratamento de sintomas físicos, como faz majoritariamente a biomedicina ocidental, mas compreendiam o ser humano em sua totalidade, corpo, espírito, ancestralidade e comunidade.

Ao ouvir a anciã nota-se que nessa narrativa não há dicotomia entre corpo e espírito, entre natureza e cultura, entre remédio e ritual. A doença não é interpretada apenas como um desequilíbrio físico, mas como um sintoma de desordem social, espiritual ou cósmica. O curador tradicional, ou *Cimbanda*, atua não só como quem trata o corpo, mas como quem interpreta os sinais da comunidade e reestabelece conexões rompidas. Não era um simples curandeiro, como muitas vezes foi depreciativamente rotulado pela literatura colonial e missionária, mas sim um verdadeiro especialista, detentor de um saber complexo, transmitido

oralmente ao longo de gerações. Sua função ultrapassava o campo da medicina e o posicionava como mediador entre o mundo visível e o invisível, entre os vivos e os ancestrais, entre a ordem social e o desequilíbrio provocado pela doença. Isso revela uma racionalidade complexa, que não se limita aos paradigmas da ciência ocidental, mas que se estrutura por meio de outros princípios de lógica, eficácia e verdade.

Durante muito tempo, essas práticas foram invisibilizadas por um discurso que classificava tudo o que não se enquadra nos cânones biomédicos como superstição ou ignorância. Essa negação não foi apenas teórica, ela resultou em processos concretos de exclusão, opressão e desvalorização dos detentores desses saberes, muitas vezes criminalizados ou ridicularizados nos contextos coloniais e pós-coloniais. Escutar hoje essas vozes é, portanto, um ato de enfrentamento simbólico contra essa história de silenciamento (Mundimbe, 2013).

As falas dos anciãos e anciãs carregam o acúmulo de gerações que viveram, observaram, experimentaram e transmitiram. Em cada receita, em cada rito, há não apenas cura, mas também cosmologia, pedagogia e política. A sabedoria tradicional sobre os *Vihemba* (raízes, folhas, cascas e suas aplicações), é resultado de um conhecimento profundo da ecologia local, do comportamento dos corpos e das dinâmicas da vida em comunidade. É preciso prestar atenção à violência epistêmica que estruturou a modernidade ocidental, colocando o africano como o outro da razão, o não-sujeito, e, com isso, negando legitimidade aos seus saberes tradicionais (Mbembe, 2014).

Tratar esse saber como válido exige deslocar o centro da escuta histórica. É necessário reconhecer que há ciência nos quintais, nas florestas e nas memórias. O conhecimento não se limita às universidades, nem aos protocolos clínicos ocidentais. A narrativa da anciã é uma dessas formas de ciência, cujos métodos, embora diferentes, são guiados por princípios de observação, experimentação e transmissão de geração a geração. Sua eficácia reside não apenas no efeito fisiológico, mas também na capacidade de reconectar o doente ao seu mundo social e espiritual.

Catherine Walsh (2017), que atua a partir da perspectiva decolonial na América Latina, nos convida a repensar os saberes e práticas dos povos tradicionais a partir da pluriversalidade do conhecimento. Ela argumenta que não existe uma única forma válida de saber, mas sim múltiplas racionalidades que precisam dialogar em condições de equidade. Aplicado ao contexto angolano, isso implica reconhecer que o sistema de saúde tradicional não é uma mera superstição ou um passado que precisa ser superado, mas sim uma alternativa viva e resistente

que continua a desempenhar um papel essencial na vida de muitas comunidades, sobretudo nas zonas rurais.

A narrativa da anciã Kandjipi não é isolada, ela ecoa em muitas vozes espalhadas pelas comunidades que continuam praticando a cura tradicional, muitas vezes à margem das políticas públicas de saúde. Essas práticas não apenas persistem, elas resistem, reinventam-se, adaptam-se. São formas de soberania epistêmica e cultural que afirmam a capacidade dos povos de nomear, cuidar e organizar sua própria existência.

Ao invés de submeter essa voz aos critérios externos da ciência dominante, é necessário escutá-la a partir de sua própria densidade e coerência (Santos, 2018). A medicina dos *Cimbanda* não precisa de legitimação externa, porque sua autoridade repousa na experiência vivida, na confiança coletiva e nos resultados percebidos pelas comunidades. A história não deve apenas registrar esses testemunhos, mas ela deve ser transformada por eles.

A medicina tradicional africana, como demonstrado no testemunho da anciã Kandjipi Tutu, opera por meio de uma farmacologia vegetal desenvolvida com base em séculos de observação e experimentação. A utilização dos Vihemba (plantas medicinais) demonstra o conhecimento profundo da botânica local, bem como a existência de formas complexas de prescrição e administração terapêutica, variando conforme o tipo de enfermidade. O método de diagnóstico do *Cimbanda*, ao buscar a origem da doença (natural ou provocada por terceiros), revela uma compreensão da saúde que integra elementos psíquicos, sociais, ambientais e espirituais.

Desconsiderar este saber é perpetuar o epistemicídio iniciado com a colonização. Como nos alerta Boaventura de Sousa Santos, o epistemicídio é a destruição sistemática dos saberes dos povos colonizados, o que teve como consequência não apenas o apagamento cultural, mas também o empobrecimento do próprio conhecimento humano.

Diante disso, é preciso afirmar que havia medicina antes da chegada dos colonizadores. Havia saúde, havia saber, havia cuidado. Negar isso é repetir os gestos coloniais de apagamento. Recolocar essas práticas no centro do debate histórico é não apenas um dever acadêmico, mas uma forma de justiça histórica.

É fundamental que historiadores comprometidos com a descolonização do saber, reconheçam a medicina tradicional africana como um patrimônio epistêmico e cultural. Devemos abandonar o paradigma evolucionista que vê a história da medicina como uma linha reta que vai do mágico ao científico, tendo em conta que a história é feita de encontros, resistências, rupturas e continuidades.

A história que emerge dessas vozes não está escrita em tratados, mas nas palavras ditas em volta do fogo, nas mãos que preparam as folhas e nos corpos que lembram. Cabe a nós, que hoje escutamos, acolher esses relatos não como curiosidade, mas como parte constitutiva da história africana e por extensão, da história humana.

Os sistemas tradicionais de saúde nas comunidades africanas não são apenas parte do passado, mas estão vivos no presente e possuem potencial para dialogar com outras formas de conhecimento. Em tempos de crise sanitária global, ampliar e valorizar esses saberes é uma forma não só de justiça histórica, mas também de construção de alternativas plurais e sustentáveis para o cuidado com a vida.

OMAFI ELI MO CIMBANDA (A FORÇA ESTÁ EM QUEM APLICA)

Nem toda doença leva a pessoa ao hospital ou ao Cimbanda. Às vezes, quem sabe mesmo o que está a acontecer é alguém da comunidade, alguém instruído pelos anciãos. Essas pessoas, com o saber antigo, já sabem o que fazer, o que dar, o que dizer até. Elas escutam, observam, e dão o remédio certo. E se não resultar, aí sim... aí se vai ao Cimbanda. O Cimbanda não vê só com os olhos, consulta os espíritos antigos, pergunta a eles o que está por trás da dor, se é uma doença provocada pela natureza ou se é uma doença provocada pelos homens. E o que ele dá, muitas vezes, é o mesmo que aquela pessoa instruída já tinha dado. Quando a doença é provocada pelo homem as vezes o remédio não muda, é o mesmo que o remédio da doença provocada pela natureza, o que muda, é a força de quem o aplica, no caso a do Cimbanda (ANCIÃ MWAHEPATYI KANANGA, 2024).

Diferentemente da visão biomédica ocidental, que tende a isolar as causas biológicas da enfermidade, na cosmovisão africana, a doença não é apenas um evento físico, mas um acontecimento carregado de significados sociais, espirituais e simbólicos. Na cosmologia africana, atribui-se à doença uma origem multifatorial que atravessa os planos do visível e do invisível. Por isso, nem toda enfermidade exige imediatamente a intervenção de um Cimbanda ou a ida a um hospital, conforme narrado pela anciã Mwahepatchi. Assim, a doença não é vista como fatalidade ou acaso, mas como uma desordem que afeta a harmonia interna do indivíduo e a relação deste com as forças que regulam a vida comunitária e natural. O rompimento dessa harmonia pode decorrer de transgressões sociais, desequilíbrios espirituais ou da ruptura da conexão com os ancestrais e a floresta, considerada sagrada para a manutenção da vida. Diante dessa insegurança, o africano é obrigado a recorrer a todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse (Domingos, 2020).

Este conhecimento, conforme abordado pela anciã Kandjipi, que consiste em compreender as enfermidades dos povos que compõe a comunidade e, posteriormente, identificar o antídoto para saná-las, é:

[...] passado ao longo das gerações e envolve o uso de remédios naturais para tratar problemas como dor de cabeça, gripe, febre, diarreia e dores no corpo. As ervas, raízes, folhas de mutyati, mumbungululu, ndombe, muninga, muviu e muitos outros recursos da natureza, que os mais velhos conhecem bem, são utilizados de forma a restaurar a saúde de maneira eficaz. A maior parte dos jovens da comunidade aprendem estes saberes, são instruídos desde a infância pelos nossos anciãos. Todos os jovens crescem com estes saberes e é no meio destes jovens que futuramente sairá um Cimbanda ou Muloi (feiticeiro) (ANCIÃ KANDJIPI TUTU, 2024).

Desde cedo, as crianças crescem em meio a esse saber. A instrução não acontece em escolas formais, mas nos gestos diários, nas conversas ao redor do fogo, na observação atenta dos rituais da terra e dos ensinamentos dos anciãos. Os jovens aprendem não apenas a nomear as plantas, mas também a escutar o tempo certo da colheita, a reconhecer o sinal do corpo, a discernir o momento exato de aplicar cada remédio. Esse conhecimento forma uma base de pertencimento e responsabilidade coletiva, pois curar, nesses contextos, não é um ato individual, mas uma prática comunitária e relacional.

É entre esses jovens, moldados pela escuta e pelo respeito aos mais velhos, que surgirá, mais tarde, um Cimbanda ou um Muloi. Ele não será escolhido ao acaso, nem por imposição. Sua vocação se revelará pela profundidade da escuta, pela sensibilidade diante do sofrimento alheio, pela capacidade de se conectar com o visível e o invisível. Antes de ser autoridade espiritual, ele será memória viva da comunidade, aquele que guarda, renova e aprofunda os saberes herdados.

Nesse contexto, a cura não se distancia da vida nem depende de técnicas externas à realidade local. Ela se enraíza na terra, na palavra dos anciãos, na confiança entre as gerações. E é precisamente aí que reside sua força: num conhecimento que não se pretende universalizar, mas que é suficiente, completo e legítimo dentro do mundo que o produz e sustenta, conforme salienta a anciã Twakalala Kalilo:

**A TUENDE MOFIKA OKUKATE OUVELUKE
(NOS DIRIGIMOS À MATA AO ENCONTRO DA CURA)**

Quando uma criança ou um membro da comunidade está doente, seguimos os ensinamentos de nossos ancestrais e nos dirigimos à mata ao encontro da

cura na natureza. Cavamos as raízes de árvores medicinais, como Omumumbuti, Omuviu, Onyati, Omuhaina, Muninga e Omukwata, pois cada uma delas possui propriedades curativas específicas. Além disso, colhemos a ginguba encontrada nas lavras e a oferecemos como parte do tratamento. Essa prática tem sido transmitida de geração em geração e é fundamental para fortalecer o corpo e restaurar a saúde. Se alguém estiver com dor de cabeça, buscamos a raiz da árvore Mukalaviti e a oferecemos para que a pessoa fume, junto com a árvore Hamakulunga. Esse fumo percorre as veias, aliviando a dor. No dia seguinte, ao perguntarmos como passou a noite, a pessoa dirá: Estou curado. Aprendemos essas práticas com nossos ancestrais, que as desenvolveram e nos transmitiram ao longo das gerações. Eles nos ensinaram a cuidar da saúde, tratar enfermidades e utilizar os recursos naturais para a cura. No entanto, a única coisa que não aprendemos é realizar a transfusão de sangue de uma pessoa para outra, e fazer exames de sangue para diagnosticar doenças com precisão. Essa é a diferença entre nós e os Vindele (brancos), no ramo da medicina, o resto nós tomamos conta (ANCIÃ TWALALA KALILO, 2024).

Esse sistema de saber não opera segundo a lógica da abstração científica, mas a partir de uma racionalidade própria, conectada ao território e a ancestralidade (Mandela, 1995). A legitimidade dessas práticas não se dá por sua validação externa, mas por sua eficácia experienciada cotidianamente e por sua capacidade de produzir cura, não apenas como cessação de sintomas, mas como recomposição do ser em sua totalidade.

Ao percorrer as trilhas do saber ancestral dos Vatwa, neste terceiro coto, compreendemos que suas práticas culturais não apenas preservam modos de vida, mas reinventam formas de existir profundamente conectadas à terra, à memória e à coletividade. As práticas descritas ao longo deste coto demonstram que os Vatwa não apenas conservam tradições, mas constroem e atualizam permanentemente um sistema complexo de conhecimentos, que contrapõem visões estéticas ou essencialistas de Cultura. Seus saberes/conhecimentos são tecidos nas relações existentes entre território, corpo, espírito, vivos e mortos.

Ao longo deste percurso, ficou evidente que os Vatwa são, antes de tudo, produtores de culturas. Suas práticas cotidianas, na saúde, na alimentação, no manejo da terra, na transmissão dos conhecimentos, se constituem em formas de conhecimento que não apenas garantem a sobrevivência material, mas também expressam uma visão de mundo própria, conectada à ancestralidade e na relação equilibrada com a natureza. Esses modos de vida, muitas vezes silenciados pelas narrativas hegemônicas, revelam racionalidades que resistem, reinventam e produzem sentido em cada gesto.

3.4 Quarto Coto: Os Vatwa e as Sociedades Urbanas

A partir do reconhecimento dos Vatwa como produtores ativos de cultura em seus territórios tradicionais, torna-se essencial compreender como esses mesmos processos de criação e resistência se manifestam quando suas trajetórias se entrelaçam com as dinâmicas urbanas. A inserção dos povos tradicionais nos espaços urbanos representa simultaneamente um desafio e uma continuidade da resistência cultural que atravessa a história africana. As comunidades originárias, acostumadas a uma existência em íntima conexão com a terra, a natureza e as práticas ancestrais, veem-se confrontadas com a modernidade e suas estruturas institucionais, como escolas, igrejas e centros comunitários, muitas vezes distantes de suas realidades originárias. Essa dinâmica expressa não apenas uma transição física, mas um processo profundo de resiliência e afirmação identitária, onde o contato com as sociedades urbanas não implica renúncia, mas uma reinterpretação das formas de ser e de estar no mundo.

A manutenção das línguas, vestimentas e saberes tradicionais, mesmo diante da imposição de valores externos e da pressão por assimilação cultural, é um traço fundamental da continuidade africana. O diálogo com outras culturas e grupos sociais é permeado por uma relação de coexistência crítica, onde as identidades tradicionais se preservam e se reinventam, garantindo a sobrevivência dos modos de vida ancestrais. Assim, a experiência dos povos indígenas e tradicionais nas sociedades urbanas reflete a complexa trama da história africana, marcada pela resistência, pela adaptação e pela reafirmação de uma cultura viva e presente.

Este Coto reúne as vozes que tratam dos caminhos cruzados entre o modo de vida dos Vatwa e os espaços urbanos que, ao longo do tempo, se tornaram parte de suas rotinas e desafios. Não se trata de um relato de transição nem de assimilação, mas de presença afirmada. Aqui, a cidade é atravessada sem que se perca o vínculo com a floresta, com a caça, com a oralidade e com o saber forjado no corpo. São falas que não narram uma ruptura, mas evidenciam continuidades, mesmo quando envoltas em roupas alheias, mesmo quando os filhos ocupam os bancos da escola, mesmo quando o mercado substitui a troca tradicional. Os Vatwa falam por si, falam de si, e nos convocam a escutar não apenas o que dizem, mas o que carregam como memória que persiste.

Sigamos ouvindo. Pois quem ouve não perde o caminho de volta.

VIAMBA KOKULE NOUKALELO WETU

(SEMPRE ESTIVERAM DISTANTES DE NOSSA REALIDADE)

As escolas, igrejas, lares e outros centros comunitários sempre estiveram distantes da nossa realidade. Nossa vida era e continua a ser a mata, as

montanhas, o movimento constante. Nunca tivemos um lugar fixo para viver, não conhecíamos estradas nem estruturas como aquelas que hoje vemos nas cidades. Nosso aprendizado vinha da natureza e da convivência com os mais velhos. Aprendemos a caçar, a nos defender e a sobreviver em meio às florestas. Quando avistávamos uma gazela e a flechávamos, ela fugia para as montanhas, e nós íamos atrás dela. Carregávamos nossos filhos, levávamos nossos pertences e nos instalávamos onde houvesse vestígios de caça. Mas, quando os animais escasseavam, reuníamos tudo novamente e partíamos em busca de um novo destino. Hoje, depois de descermos das montanhas, começamos a conhecer a escola e a entender o que antes nos era desconhecido. Mas nossa história, nosso modo de vida e nossa ligação com a terra ainda vivem em nós, pois foi assim que crescemos, foi assim que aprendemos a ser quem somos (VATILA OUTWE TCHUKULULA, 2024).

Nas comunidades africanas, o conhecimento não se dá, majoritariamente, por meio de instituições formais como escolas ou universidades, mas sim por meio de vivências cotidianas, rituais, narrativas orais, músicas, danças, provérbios, mitos, e, sobretudo, pela convivência direta com os mais velhos, que desempenham um papel central como guardiões da memória e da sabedoria ancestral. Conforme abordado por Amadou Hamapaté Bâ:

Por outro lado, o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas, na verdade, é prático e muito vivo. A lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória da criança (Bâ, 2010, p. 183).

A mônada VIAMBA KOKULE NOUKALELO WETU (SEMPRE ESTIVERAM DISTANTES DE NOSSA REALIDADE) nos convida a repensar os paradigmas ocidentais de educação, espaço e organização social. Longe de denotar ausência de cultura ou conhecimento, essa condição evidencia a existência de formas alternativas e autênticas de viver, aprender e se organizar, que não dependem da fixidez territorial ou das instituições formais para constituir sujeitos sociais plenos.

A vida marcada pela mata, pelas montanhas e pelo deslocamento constante é, na verdade, expressão de um modo de existência historicamente adaptado ao ambiente e às condições de sobrevivência e continuidade cultural. Em vez de edifícios escolares ou templos religiosos, é o ambiente natural, a floresta, a paisagem, os ciclos da vida animal e vegetal que funcionam como uma sala de aula viva, onde o saber é construído de forma dinâmica, sensível e situada. O conhecimento não é abstraído do cotidiano, mas enraizado nele, emergindo da interação entre o ser humano e o meio, mediada pelos mais velhos, cuja experiência acumulada

garante a transmissão de valores, técnicas e cosmovisões. Tal como é deslumbrado por Hampate Bâ em sua obra *Tradição Viva*:

Ao fazer uma caminhada pela mata, encontrar um formigueiro dará ao velho mestre a oportunidade de ministrar conhecimentos diversos, de acordo com a natureza dos ouvintes. Ou falará sobre o próprio animal, sobre as leis que governam sua vida e a “classe de seres” a que pertence, ou dará uma lição de moral às crianças, mostrando-lhes como a vida em comunidade depende da solidariedade e do esquecimento de si mesmo, ou ainda poderá falar sobre conhecimentos mais elevados, se sentir que seus ouvintes poderão compreendê-lo. Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um dito, de uma história ou de uma lenda. Qualquer fenômeno observado permite remontar às forças de onde se originou e evocar os mistérios da unidade da Vida, que é inteiramente animada pela Se, a Força sagrada primordial, ela mesma um aspecto do Deus Criador (Hampaté Bâ, 2010, p. 183).

A relação dos Vatwa com os centros urbanos é marcada por tensões, deslocamentos e reconfigurações identitárias. Historicamente ligados a uma vida nômade, profundamente integrada ao ambiente natural e aos ciclos de caça, os Vatwa experimentam, no presente, um processo gradual de aproximação das estruturas urbanas, sobretudo após o abandono forçado ou voluntário das montanhas e das florestas. No entanto, essa aproximação não implica, necessariamente, assimilação ou ruptura total com seus modos de vida ancestrais. Ao contrário, os Vatwa mantêm viva sua história e sua ligação com a terra, mesmo diante da urbanização e das novas formas de sociabilidade impostas pelas cidades. Conforme vemos na mônada do ancião Mutchila:

**YEFA OVIKUTU MBYOKA, TWAMO ONONKONDE
(DEIXE ESSA ROUPA ALI, VISTA O *NONKONDE*)**

Nosso ser é sólido, duro demais para ser moldado por influências externas. Nossas crianças vão à escola vestindo roupas europeias, mas, ao voltarem para casa, nas férias, retomam seus trajes tradicionais, os *Nonkonde*. Assim que chegam, dizem-lhes: Acabou. Deixe essa roupa ali, vista o *Nonkonde* e vá cuidar dos bois e dos cabritos. Nossa identidade é firme e resistente, impossível de ser apagada por alguns portugueses. Não nos perdemos nessas vestes estrangeiras, pois elas são apenas passageiras. Tudo o que aprendemos com nossos ancestrais, transmitimos às novas gerações. Mantemos viva nossa cultura, preservamos nossos costumes e garantimos que nossa identidade jamais se perca (ANCIÃO JOAQUIM MUTCHILA KALILO, 2024).

Do ponto de vista antropológico e histórico, esse contato com o urbano pode ser compreendido como uma transição marcada por assimetrias sociais, políticas e

epistemológicas. Nos centros urbanos, os Vatwa frequentemente enfrentam estigmas, marginalização e exclusão, sendo muitas vezes tratados como outros, portadores de uma cultura vista como primitiva ou atrasada diante da racionalidade ocidental que domina o espaço urbano. Essas visões, no entanto, ignoram as complexas redes de saber, os modos de organização social e os valores espirituais que estruturam a vida dos Vatwa.

Ao viajarmos para a narrativa TUTAA KE TAMBO, A TUCUNA HUTWALA (OLHAMOS PARA TRÁS E VOLTAMOS ÀS NOSSAS ORIGENS), de Vetiele:

Convivemos o tempo todo com os *Vakwainkutu*, seja na praça, nas lojas ou em diversos outros espaços. Muitas vezes, eles nos chamam para carregar água para eles ou levar lenha até suas casas. Entendemos e falamos um pouco de suas línguas, estamos presentes em seu meio, mas nunca nos perdemos nesses espaços. Quando o coração bate mais forte, quando sentimos a essência de quem realmente somos, olhamos para trás e voltamos às nossas origens. Nossa identidade permanece intacta, enraizada em nossa cultura e em tudo o que herdamos de nossos ancestrais (VETIELE MBANYANGUA, 2024).

Percebemos que, os Vatwa, mesmo diante das exigências da vida urbana, como a escolarização, a burocratização das relações sociais, a fixação territorial e o trabalho assalariado, carregam consigo a memória de um mundo vivido em movimento, orientado pela caça, pela oralidade e pela convivência comunitária. Essa memória não é apenas um resíduo do passado, mas um elemento ativo que conforma identidades e práticas no presente. Muitos preservam suas línguas, rituais, técnicas de sobrevivência e formas de se relacionar com o território, ainda que de modo adaptado às novas circunstâncias.

Figura 32: Em meio às mudanças



Fonte: Acervo do autor, 2024

Acadêmicos como Boaventura de Sousa Santos, ao propor a ideia de *ecologia de saberes*, contribuem para a compreensão de que os conhecimentos e as formas de vida dos povos como os Vatwa não devem ser hierarquizados em relação ao modelo urbano-ocidental, mas reconhecidos em sua especificidade e legitimidade. Assim, a presença dos Vatwa nos centros urbanos não pode ser lida unicamente como um processo de aculturação ou de perda, mas também como um espaço de resistência, negociação e reinvenção cultural.

As vozes que ecoam neste coto mostram que a identidade Vatwa não se dissolve no concreto das cidades, mas se reafirma nos detalhes cotidianos, nos gestos de retorno à tradição, no uso contínuo das línguas, nos rituais que persistem, nas vestes que marcam pertencimento. A cidade não é um fim, mas um cenário onde se desenrola uma história mais longa, tecida por gerações que aprenderam a mover-se com o mundo sem deixar que o mundo as desfaça.

Ao longo deste Coto, torna-se evidente que o deslocamento físico da floresta para a cidade não significou abandono de suas referências culturais, mas uma reconfiguração ativa das formas de ser, saber e viver. Os espaços urbanos, mesmo carregando a marca da exclusão e da pressão por assimilação, são apropriados pelos Vatwa sem que se apague a memória das montanhas, da caça, da oralidade e das práticas ancestrais.

Nesse sentido, a presença dos Vatwa nos centros urbanos se configura como um fenômeno epistemológico e político: epistemológico, porque desafia os critérios ocidentais de validação do conhecimento e da cultura; político, porque afirma o direito de existir em diferença. Como afirma Achille Mbembe (2014), o passado nunca está morto, nem enterrado, ele está presente, moldando o presente e insistindo em ser reconhecido. Os Vatwa, ao manterem seus vínculos com a terra, com a oralidade e com a ancestralidade, recusam a invisibilização e tornam-se não apenas vestígios de um tempo que passou, mas principalmente protagonistas de um tempo que insiste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao revisitar todo o caminho que percorri até chegar a esta dissertação, percebo que cada espaço formativo deixou em mim marcas decisivas. Das salas de aula às rodas de conversa nos cotos; dos debates teóricos aos momentos silenciosos de estudo no quarto; das discussões no grupo Odisseia às longas leituras que me acompanharam madrugada adentro. Como pesquisador, fui aprendendo a articular teoria e experiência, percebendo que a História Pública exige uma postura que vai além do domínio conceitual, ela pede presença, abertura e diálogo. Cada aula que tive, cada orientação recebida e cada texto discutido me fizeram compreender que pesquisar os povos Vatwa significava aprender com eles, e não apenas sobre eles. Assim, entre um conceito e outro, fui também amadurecendo como pessoa, entendendo que minha trajetória, marcada pelo Curoca, pelo pastoreio, pelas migrações e pelos desafios educacionais, não era um obstáculo, mas a lente que me permitia aproximar-me das narrativas que encontrei em campo.

A recolha das entrevistas, os encontros nos cotos e as viagens entre Ciheke e Cilaukila completaram essa formação. Ali, sentado diante de anciãos, anciãs, jovens caçadores, crianças, mulheres e homens adultos que partilhavam suas memórias, percebi que o conhecimento nasce do respeito, da escuta e do reconhecimento da dignidade do outro. Aprendi que a história vive nos gestos, nos silêncios, nos rituais e nas práticas do cotidiano, e que carregá-la para o texto implica responsabilidade ética e sensibilidade humana. As vivências no Odisseia fortaleceram minha capacidade de interpretar, dialogar e refletir coletivamente; os estudos constantes afinaram meu olhar; e o processo de escrita fez com que eu compreendesse meus limites, minhas forças e aquilo que ainda preciso aprender.

Hoje, ao olhar para esta dissertação, vejo que ela não registra apenas um percurso acadêmico: ela conta a história de um pesquisador que foi se descobrindo enquanto aprendia; e de uma pessoa que, ao ouvir as memórias dos outros, reencontrou as suas próprias memórias. Como pessoa, retorno deste processo mais consciente de minhas raízes; como pesquisador, compreendo a profundidade ética e política de escrever sobre um povo que me atravessa. Finalizo este trabalho com a clareza de que a História Pública, para mim, não é apenas um campo acadêmico, mas uma forma de existir no mundo: construir com, aprender com e devolver dignidade àqueles que fizeram de suas vidas memória, saber e resistência.

O presente trabalho teve como eixo problematizador o desafio de reescrever os povos Vatwa na história e na memória pública de Angola, compreendendo-os como sujeitos

produtores de conhecimento, portadores de epistemologias próprias e detentores de uma racionalidade cultural sistematicamente deslegitimada pelos paradigmas coloniais. Encerrar esta dissertação não significa concluir a história que aqui foi contada, mas sim reconhecer que ela permanece em aberto, pulsando nas vozes dos povos Vatwa, que continuam a afirmar sua existência.

A abordagem sustentou-se na convergência entre a metodologia benjaminiana da rememoração (Benjamin, 1985), a ética da tradição oral africana (Hampâté Bâ, 2010; Ki-Zerbo, 2009) e a prática participativa da História Pública (Almeida; Rovai, 2011; Frisch, 2016), permitindo construir uma narrativa analítica fundada na escuta, na restituição e na partilha do saber.

O percurso investigativo, ancorado em rodas de conversa (*coto*), observações de campo e análises documentais, produziu resultados que extrapolam o campo descritivo e se projetam sobre o domínio epistemológico e político da escrita da história. Verificou-se que o conhecimento sobre os Vatwa, quando mediado apenas pelos arquivos coloniais, apresenta-se como produto de um regime de saber excludente, que transforma o sujeito africano em objeto de observação e classifica a diversidade cultural sob rótulos hierárquicos de “primitivo” e “residual”. Tal processo, como bem adverte Mudimbe (2013), constitui-se no cerne da invenção da África enquanto espaço epistemologicamente subalternizado.

As evidências empíricas colhidas nas comunidades de Ciheke e Cilaukila demonstraram, contudo, que os Vatwa operam a partir de uma lógica de conhecimento que resiste à fragmentação imposta pela modernidade ocidental. A oralidade, entre eles, não é apenas um veículo de comunicação intergeracional, mas uma forma de pensamento que organiza o tempo, o espaço e a existência coletiva. Ela funciona, portanto, como tecnologia cognitiva e instrumento de historicização.

Do ponto de vista metodológico, o exercício da História Pública, conforme delineado por Liddington (2011) e Frisch (1990, 2016), revelou-se instrumento fecundo para tensionar os limites entre a autoridade científica e a autoridade comunitária. A escuta pública constituiu-se como prática de decolonização do saber histórico, deslocando o centro de enunciação do pesquisador para o sujeito histórico que fala. Nesse sentido, esta pesquisa produziu um duplo resultado: primeiro, o reconhecimento das narrativas orais; segundo, que o trabalho historiográfico pode ser um ato ético de coautoria e de reparação cognitiva.

Constatou-se também que as práticas culturais Vatwa funcionam como pedagogias endógenas, nas quais o aprendizado é processual, experiencial e intergeracional. Essas

pedagogias, de natureza decolonial (Walsh, 2017), evidenciam que o conhecimento não se circunscreve ao texto, mas se manifesta nas corporeidades, nas sonoridades e nos gestos rituais. Tal constatação amplia a compreensão do conceito de educação nas sociedades africanas, permitindo pensá-lo como categoria ampliada, ligada à transmissão da vida e à sustentabilidade comunitária.

No plano teórico, os resultados corroboram a tese de Ki-Zerbo (2010), segundo a qual a historiografia africana só pode ser plena quando se reconcilia com as suas fontes autóctones de saber. Isso significa reconhecer que a oralidade, longe de ser um vestígio de atraso, é uma epistemologia de longa duração, que atravessa e ressignifica o tempo histórico. Essa concepção é convergente com o que Benjamin (1985) chama de “princípio de rememoração”, um retorno crítico ao passado que não visa a reconstituí-lo como continuidade linear, mas a extrair dele uma centelha de sentido capaz de iluminar o presente.

Assim, ao trabalhar com a memória viva dos Vatwa, a pesquisa mobilizou a rememoração como categoria crítica, permitindo compreender que o esquecimento histórico não é natural, mas produto de processos de poder. A invisibilização dos Vatwa nas narrativas oficiais de Angola, tanto nas políticas educacionais quanto nas representações culturais, constitui uma forma de violência epistêmica. Conforme argumenta Mbembe (2014), a colonização foi também uma colonização do pensamento, e restaurar o direito à palavra é condição fundamental para reverter essa violência.

A análise comparativa entre os registros coloniais e as narrativas orais revelou contradições estruturais. Enquanto as fontes escritas descrevem os Vatwa como nômades sem história, as vozes locais descrevem-se como os começados da terra, isto é, como origem e continuidade da vida. Essa diferença semântica e simbólica desmonta o mito da ausência histórica vatwa e reafirma o que Leite (1995/1996) denomina de valores civilizatórios africanos, fundados na coletividade, na ancestralidade e na sacralidade da natureza.

A oralidade, nesse sentido, apresenta a epistemologia africana como matriz de produção de saberes que não se limitam à transmissão de informações, mas constituem práticas educativas e políticas de resistência. Ao narrar, os anciãos e as anciãs reescrevem a memória no presente, tornando-se, como lembra Hampâté Bâ (1988), guardiões da biblioteca viva africana. Essa dimensão oral se opõe à lógica da colonialidade que tentou reduzir os povos africanos ao silêncio escrito do colonizador (Mbembe, 2001).

Pode-se afirmar que o presente estudo cumpre o objetivo de contribuir para o campo da História Pública angolana, oferecendo uma proposta metodológica de caráter restaurador,

baseada na escuta e na coautoria compartilhada. Ao restituir aos Vatwa a posição de narradores de si, rompe-se com o paradigma da história escrita *sobre* o outro e institui-se a possibilidade de uma história escrita *com* o outro (Frish, 2018).

A pesquisa aponta para a necessidade urgente de políticas públicas voltadas à salvaguarda dos patrimônios imateriais Vatwa e à inserção de suas histórias e epistemologias nos currículos escolares, como parte fundamental da memória nacional. É preciso compreender que a restauração da problemática não se limita à recuperação de registros, mas implica um processo de reconstrução identitária e de justiça cognitiva. Como sustenta Mignolo (2020), decolonizar o conhecimento é também decolonizar o olhar e o gesto interpretativo.

Do ponto de vista institucional, propõe-se a criação de centros comunitários de memória e de pesquisa, no município do Curoca, capazes de salvaguardar oralidades, rituais e objetos da cultura material; o fomento a projetos educativos interculturais, que insiram a história dos povos locais nos currículos escolares; a implementação de políticas públicas de incentivo à produção cultural local (dança, música, artesanato, narrativas orais), fortalecendo as práticas comunitárias; e, por fim, a valorização da oralidade como política de Estado, garantindo que a memória não seja apenas preservada, mas transmitida em diálogo entre gerações. Essa prática concretizaria o princípio da *autoridade compartilhada* (Frish, 2016) e contribuiria para a consolidação de uma História Pública angolana enraizada em epistemologias locais.

Outra recomendação decorre da observação de que a vulnerabilidade territorial dos Vatwa está intrinsecamente ligada ao apagamento simbólico de suas histórias. A restauração histórica deve, portanto, ser acompanhada de políticas territoriais que garantam o direito à terra e à mobilidade cultural.

Em síntese, a dissertação demonstra que a problemática central, o silenciamento histórico dos povos Vatwa, não é apenas uma questão de ausência documental, mas de exclusão epistêmica. A superação dessa lacuna exige uma refundação teórica da História em Angola, assentada na pluralidade de saberes, na ética da escuta e na restituição das vozes subalternizadas. A História Pública, nesse contexto, emerge não como disciplina complementar, mas como projeto político de democratização do conhecimento histórico.

Reafirmo que o futuro da historiografia angolana depende da capacidade de incorporar a diversidade epistemológica dos povos que a compõem. A partir das mônadas partilhadas, os Vatwa devem ser reconhecidos não como resquício etnográfico, mas como núcleo vivo de produção de sentido histórico. Sua história, oral e performativa, desafia os limites da escrita e propõe uma reconfiguração do próprio conceito de fonte.

Assim, a presente pesquisa não apenas responde à problemática proposta, mas inaugura novas perspectivas para a História Pública africana, demonstrando que o conhecimento científico pode ser simultaneamente rigoroso e restaurador, objetivo e sensível, analítico e comprometido. Conforme recorda Ki-Zerbo (2010), a história é a alma de um povo, sem ela, o homem caminha sem espelho e sem horizonte. Reconhecer os Vatwa como parte dessa alma é restituir a Angola um espelho há muito fragmentado e abrir caminho para um horizonte em que a pluralidade das memórias possa coexistir como fundamento de um futuro mais justo, equitativo e decolonial.

Assim, ao encerrar estas páginas, reafirmo que não se trata de fechar os Cotos, mas de mantê-los vivos, abertos e fecundos. Cada narrativa aqui registrada é um convite à continuidade: a novas pesquisas, a políticas de valorização, a ações de memória e a práticas de restituição histórica. Que os povos Vatwa, os começados da terra, continuem a dançar, a cantar e a caçar não apenas como sobrevivência, mas como afirmação de sua dignidade e de sua história, que é, também, a história de Angola e de África.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Juniele Rabêlo; ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira (Orgs.). **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BELCHER, Stephen, “Oral Traditions as Sources”. In: SPEAR, Thomas. (ed.), Oxford Research Encyclopedia of African History, Oxford University Press, 2019. Disponível em: <https://oxfordre.com/africanhistory>. Acedido em 14 set.2021.

BRITO, R. S. Nótula acerca dos povos pastores e agro-pastores do distrito de Moçamedes. **Finisterra**, [S. l.], v. 5, n. 9, 1970. DOI: 10.18055/Finis2471. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/finisterra/article/view/2471>. Acesso em: 9 mar. 2025.

CAREGNATO, Lucas. **Em terras do Ngola e do Manikongo**: descrição dos reinos do Kongo e Ndongo no século XV. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH, p. 17, 2011.

CÉSAIRE, Aimé (1913-2008). **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D’Salete. Cronologia de Rogério de Campos. -São Paulo: Veneta, 2020

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite a Filosofia**. 7.ed. São Paulo: Ática, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**/Michel de Certeau; tradução de Maria de Lourdes Menezes. Revisão técnica de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. Tradução de: L'écriture de l'histoire.

CHIMBALANDONGO, Matias Eduardo. **Zungueiras do Lubando e seu lugar na História Pública de Angola**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2024.

COELHO, Virgílio. A classificação etnográfica dos povos de Angola (1.ª parte). **Mulemba. Revista Angolana de Ciências Sociais**, n. 5 (9), p. 203-220, 2015.

CORREIA, Nélcio Gomes. **A relevância da tradição oral nas sociedades africanas contemporâneas**. Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras São Francisco do Conde (BA) | vol.2, nº 2 | p.304-321 | jul./dez. 2022.

CORREIA, A. A. Mendes. **Raças do Império**. Porto: Portucalense Editora, 1943.

DOMINGOS, Luís Tomás. **África e diáspora**: divergência, diálogos e convergências /Luís Tomás Domingos. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020. 321 p.; 23 cm. (Ciências sociais). Inclui bibliografias ISBN 9786555234428 1. Cultura afro-brasileira. 2. Brasil - Civilização – Influências africanas. I. Título. II. Série.

DUARTE, José Bento. (org.). **Senhores do Sol e do Vento - Histórias Verídicas de Portugueses, Angolanos e Outros Africanos**. 1.ªEd. Estampa, Lisboa, 1999.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)**, Lisboa: Colectânea de artigos dispersos, Volume I, 1983.

ESTERMANN, Carlos. **Os Vatwa**. *Mensário Administrativo*, Luanda, n. 49-50, 1951.

FANON, Frantz Omar. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz Omar. **Racismo e cultura**. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021.

FITUNI, L.L. **Angola**: Natureza, População e Economia, Moscou: Ed. Progresso, 1985.

FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Social, à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2012.

FRANÇA, Cyntia Simioni. **O Canto da Odisseia e as narrativas docentes: dois mundos que dialogam na produção de conhecimento histórico-educacional**. Tese (Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas-SP, 2015.

FRISCH, Michael. **A Shared Authority**: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History. Albany: State University of New York Press, 1990.

FRISCH, Michael. **A história pública não é uma via de mão única, ou, de a Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa**. In: MAUAD, Ana Maria. ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. SANTHIAGO, Ricardo (org.). *História Pública no Brasil: Sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gêneros de discursos**. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi (Org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Centauro Editora. São Paulo 2006.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fulo**. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

HINDA, Octávio Bengui José; DAVID, Makosa Tomás. A oralidade como forma de existir a África: Um caso de preservar o passado, o presente e o futuro das comunidades africanas. **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**, [S. l.], v. 10, n. 1, 2024.

JAQUETE, Inácio M. de Jesus Fernando. **Partilha de memórias e narrativas dos mestres(as) moçambicanos(as) na interface com as Pinturas rupestres de Chinchamapere**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2023

KI-ZERBO Joseph. **História da África Negra**. Volume I. 4ª ed. Tradução: Américo de Carvalho. Portugal. Editor: Tito Lyon de Castro. 2009.

KI-ZERBO Joseph. **História da África, I: Metodologia e Pré-história da África**. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.

KUBIK, Gerhard. **Música tradicional e aculturada dos !Kung' de Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1970. Tradução de João de Freitas Branco.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão (et al.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África**: Revista do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 1, n. 18-19, p. 103-118, 1995/1996. Disponível em: <https://revistas.usp.br/afrika/article/view/74962>. Acesso em: 19 out. 2025.

LIDDINGTON, Jill. O que é História Pública. In: ALMEIDA, Juniele R de; ROVAI, Marta G. de O. **Introdução à História Pública**. São Paulo (SP): Editora Letra e Voz, 2011. p.31-53.

LIMA, Mesquitela, s.d. [1970?], **Carta Étnica de Angola** (Esboço). Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, n. p. [stencilado].

LUANSI, Lukonde. **Angola: Movimentos migratórios e Estados pré-coloniais– Identidade nacional e autonomia regional**. International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication and History, Berlin, 24-26 September 2003

MACEDO, José Rivair. (org.). **Desvendando a história da África**. 1ª Ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. Trad. Alfredo Margarido. Editora: EDUFBA. 2009.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Canto de morte Kaiowá**: história oral de vida. São Paulo: Loyola, 1991.

MIGNOLO, W. D. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. 48, 4 Nov. 2020.

MILHEIROS, Mário. **Etnografia Angolana**: esboço para um estudo etnográfico. Luanda: Mensário Administrativo, 1951.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **A matriz africana do mundo**. São Paulo: Selo Negro Edições. 2008. p. 55-72.

NETO, Teresa da Silva. **História da educação e cultura de Angola: Grupos nativos, colonização e a independência**. 3ª Edição. Luanda. Editora Zaina, 2014.

NGUMA, Victor. **Reflexões sobre a colonização Portuguesa em Cabinda**. Edições Chá de Caxinde, 2005.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n. 10, p. 7–28, dez. 1993.

NUNES, Gabriel Manuel, **Angola Cinco Séculos de Cristianismo**. Ed. Literal, S.D. 1978.

OPOKU, Kofi Asare. **História Geral da África**. São Paulo, Ática. Unesco, 1991

PAIM, Elison Antonio; LUIS, Solange Evangelista. **Decolonizando tempos, espaços e memórias: educação na província de Huíla – Angola**. 1. ed. Maceió, AL: Editora Café com Sociologia, 2024.

PEDRO, Sihilusongamo Kicani. **Partilha de narrativas dos kuduristas nas ruas de Luanda – Angola**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2024.

RANGER, Terence. The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa. In: **Legitimacy and the state in twentieth-century Africa: essays in honour of AHM Kirk-Greene**. London: Palgrave Macmillan UK, 1993. p. 62-111.

SANTHIAGO, Ricardo. **Duas Palavras, Muitos Significados: Alguns Comentários sobre a História Pública no Brasil**, São Paulo, Letras e Voz, 2016.

SANTHIAGO, Ricardo. **História pública e autorreflexividade: da prescrição ao processo**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 286 - 309, jan./mar. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Construindo as epistemologias do sul: para um pensamento alternativo de alternativas**. Volume I. Organização de Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet e Nilma Lino Gomes. Buenos Aires: CLACSO, 2018. 688 p. (Antologias do Pensamento Social Latino-Americano e Caribenho). ISBN 978-987-722-382-8.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques. **Angola: nasce uma nação - um estudo sobre a construção da identidade nacional**. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1988. Acesso em: 06 jan. 2025.

SILVA, Jefferson Rodrigues da. **Fronteiras Modernas Africanas: suas consequências para a formação da consciência nacional em Angola**. 2021.

SOUZA, Adriana de. **A importância da oralidade como fonte histórica na África**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) -Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silencing the past: layers of meaning in the Haitian Revolution. **Between history and histories: The making of silences and commemorations**, p. 31-61, 1997.

VICENTE, Mpambani Matundu. **Figura histórica Miguel Nekaka: suas marcas (in)visibilizadas na história pública do povo kongo**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em História Pública (Campo Mourão), na Universidade Estadual do Paraná (Unespar). 2025.

VANSINA, Jan. **Les anciens royaumes de la savane**. Collection etudes sociologiques, Institut de recherches économiques et sociales, Léopoldville, 1965.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO II. 2017.

WHEELER, Douglas; Pélissier, R. **História de Angola**. 1ª Edição, Lisboa: Editora Tinta-da-China, 2009.