

ONGANDA: A TERRA COMO "CASA"

Prof^a. Dr^a. Susan A. de Oliveira (UFSC)ⁱ

Resumo:

*O ensaio pretende discutir o conceito Kuvale de onganda, palavra da língua banta traduzida ao português como "casa". Essa tradução, presente na obra do escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho, **Vou lá visitar pastores** (2000), é menos linguística que cultural e política – a palavra "casa" é sempre usada entre aspas pelo autor, e sustenta no cerne do problema da tradução da episteme Kuvale a polêmica da sua suposta exclusão do contrato social angolano, pois o que ele vê e descreve como onganda é propriamente um conjunto de saberes, uma ecologia nômade que se reporta não a um território ou lugar específico de direito privado, mas à Terra a qual o ethos dos sujeitos migrantes se liga por vínculos de possibilidades.*

Palavras-chave: Ruy Duarte de Carvalho; Kuvale; Onganda; Ecologia; Nomadismo.

1 Introdução. "Nem tanto a voz cativa de um lugar/ nem a função contida pela herança/ nem a ciência exacta de um relevo."¹

Este ensaio é uma proposta de aproximação à ecologia *Kuvale* através da ótica de Ruy Duarte de Carvalho, antropólogo, cineasta e poeta angolano, falecido em 2010², mais especialmente a partir da obra intitulada **Vou lá visitar pastores, exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)**, resultado da sua pesquisa etnográfica realizada junto aos indígenas *Kuvale* que vivem em transumância na fronteira entre o sul de Angola e o sudoeste da Namíbia, proximidades da costa oeste da África. A etnia *Kuvale* é originária de uma linhagem milenar Bantu de povos nômades que praticam a pastorícia e ocupam vários espaços transnacionais, atravessando praticamente todo o continente africano, desde a fronteira norte do Sudão com o Egito até a fronteira da Namíbia com a África do Sul.

Os *Kuvale* esquivaram-se da ocidentalização e não se alinharam à geopolítica colonial resistindo à fixação em espaços de exploração colonial – plantações, minas e quilombos – de modo "a desmentir a eficácia da repressão apostada em convertê-los a uma domesticidade mercantil capaz, entre outras redenções, de lhes abrir a dignificante perspectiva de adquirirem bons hábitos de trabalhos" (CARVALHO, 2000, p. 97),

¹ Todos os subtítulos são versos de "Primeira proposta para uma noção geográfica", a segunda parte do poema "Noção geográfica: poema para cinco vozes e coro", de Ruy Duarte de Carvalho, publicado originalmente no livro **As decisões da idade**, de 1977, e republicado na coletânea **Lavra: poesia reunida, 1970-2000**, a mesma utilizada neste ensaio.

² Ruy Duarte de Carvalho doutorou-se em antropologia pela École des Hautes Études de Sciences Sociales, em Paris, teve uma premiada carreira como cineasta com vinte e um filmes; como escritor publicou cerca de doze livros de poesia, três narrativas, quatro livros de ficção e seis livros de ensaios. Fonte: **Instituto Camões** (2010) e **Buala, Cultura Africana Contemporânea** (2010)

conforme estabeleciam as diretrizes do **Estatuto do Indígena**³ elaborado pelos administradores coloniais portugueses. Mesmo quando sua população esteve reduzida pelas tentativas de dizimação e dissolução, o sistema pastoril *Kuvale* regenerou-se porque soube fazer valer sua mobilidade étnica, territorial, histórica, cultural e política para recuperar e manter sua endogenia nos vários momentos da ocupação estrangeira em território africano (CARVALHO, 2000/2004).

Vou lá visitar pastores é considerada uma obra de difícil classificação, e o próprio autor a chamava de **meia-ficção**. Pode-se dizer que é tanto um diário de campo como um relato de viagem e um ensaio memorialístico, e tudo isso marcado pelo teor autoetnográfico das suas declarações. Sobre essas formulações emergentes na narrativa, destaca-se o caráter epistolar da obra que foi escrita a partir de transcrições de fitas cassete gravadas durante a travessia Angola-Namíbia, destinadas a servirem de guia a um amigo jornalista da BBC de Londres o qual havia se atrasado para acompanhá-lo na viagem.

Relata Carvalho que as fitas foram gravadas enquanto ele percorria o terreno da pesquisa e posteriormente deixadas em pontos pelo caminho para o amigo que o seguiria. Podemos entender essa interlocução como uma proposição ficcional de dialogismo que serve para explicitar o pacto etnográfico entre o pesquisador, os *Kuvale* e o leitor e introduzir a marca temporal que domina a narrativa: o atraso. É através dela que o autor converte os sentidos implícitos de perda e anacronismo aos valores de acréscimo e simultaneidade. Dessa forma, a ideia do atraso cultural dos *Kuvale* contígua ao atraso do amigo são condições para que a narrativa assuma um sentido hermenêutico diatópico, varrendo e cavando a topografia por onde passam os *Kuvale* com a memória invisível de sua história, e na superfície que descreve e escava, Carvalho vai transformando o passado em presença, o atraso suposto em simultaneidade. Assim, perda e atraso se tornam eixos de uma atualidade que está no diálogo com o amigo ausente, na gravação das fitas simultânea à travessia para guiar uma viagem futura e também pelo que Carvalho ao gravá-las revela. As fitas continuam a descrição da rota ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva da

³ O **Estatuto do Indígena** é um conjunto de documentos oficiais produzidos no início século XX, já sob a República portuguesa, que formalizaram novas e velhas normas coloniais de séculos anteriores. São documentos que definem os direitos e os deveres dos indígenas das colônias portuguesas de Guiné, Angola e Moçambique. Lembrando que, antes do **Estatuto**, os indígenas africanos não tinham nenhum direito reconhecido. Mas, de fato, esse aparato jurídico-político produziu apenas o reconhecimento de cidadania a alguns poucos "assimilados", categoria jurídica que marcava a adoção da língua e da cultura portuguesa por parte de indivíduos geralmente descendentes dos colonos brancos, bem como privilégios sociais decorrentes na sociedade colonial. Ser "assimilado" marcava uma elevação da posição social contra os "não assimilados" ou indígenas aos quais o **Estatuto** se dirigia. Por ordem de promulgação dos documentos: o **Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique**, de 1926; o **Código dos Trabalhadores Indígenas das Colônias Portuguesas de África**, de 1929; a **Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina**, de 1933; e o **Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique**, de 1954 (junto a esses documentos, é importante considerar o **Acto Colonial** de 1930). Todo o aparato administrativo do sistema colonial teria como base, a partir do final do século XIX, a ideologia positivista - que tinha bastante repercussão em Portugal - e posteriormente o fascismo (notadamente a partir do **Acto Colonial**). A concepção darwinista de evolucionismo social, a partir de então, estava na base de todas as normativas pelas quais o administrador colonial tutelava a obediência do indígena negro ao trabalho, considerado o único meio de educação e evolução para eles. O trabalho, considerado na legislação em vigor como um direito à evolução, era sistematicamente combinado às exigências da produção para a manutenção do **bem público**, cláusula pétrea que dava ao Estado a prerrogativa do uso da coerção física e moral dos indígenas, uma vez que o trabalho compulsório (escravo) deveria ser progressivamente abolido das relações sociais.

viagem que estava a realizar. A intenção dessa rota é explicitada logo após Carvalho ter feito uma interessante incursão sobre as linhagens ancestrais dos povos Bantu, habitantes do antigo *Kuroka*:

É no Kuroka, onde te estou a levar, que tudo isso me desfila à frente como uma super-produção desenrolada num décor que é o da paisagem entre todas imemorial. Mas eu quis transportar-te ao Kuroka, insisto, para te situar no presente e, não vamos perder de vista, num presente Kuvale. (CARVALHO, 2000, p.68)

O presente *Kuvale* é tempo-espaço em movimento não linear e também o múltiplo, o heterogêneo: "Cada sujeito encontrado, cada homem, cada boi, cada paisagem, cada pedra, andará vivendo o seu (presente), e eu, que te sirvo de cicerone, o meu" (CARVALHO, 2000, p. 103). Assim é que o presente *Kuvale* se faz do múltiplo e do simultâneo e ratifica-se como a alteridade insistente e viva de uma presença perturbadora à ordem do discurso homogeneizante da identidade nacional e do progresso como meta social que se tornou a principal coordenada do projeto angolano após a independência colonial em 1974 e que continua a sustentar os conflitos culturais coloniais como constitutivos dos projetos hegemônicos da nação. A esse respeito vale observar o que comentou Carvalho sobre a intervenção de intelectuais e técnicos em um seminário onde se discutiu sobre os *Kuvale*, no qual eram indiscerníveis as falas dos militantes do progresso e as falas dos adeptos da intervenção humanitária:

Perguntavam-me... Que "preconceito" os levava (os Kuvale) a viver até hoje como "selvagens"? haveria escolha possível entre essa vida de nómadas e a sua fixação "em campos verdes irrigados para o gado, etc (sic) rumo ao desenvolvimento normal, ao padrão universal e dentro de parâmetros técnicos e científicos"? (CARVALHO, 2000, p. 124)

Carvalho mostra que tanto para Ongs desenvolvimentistas quanto para ecologistas, e também para os angolanos de um modo geral, os *Kuvale* continuam hoje sendo incompreendidos e considerados selvagens em seu isolamento, tratados frequentemente como uma escória de vagabundos, pobres, bêbados, ladrões, ou seja, de qualquer forma, são ainda os mucubais do longínquo imaginário angolano. Mucubais é a corruptela de *Mukuvales*, como os chamavam os ex-colonos portugueses desde o século XVII, responsáveis por muitos dos preconceitos que estão disseminados entre os angolanos e portugueses até hoje. Mas os preconceitos mantidos contam também com a significativa ruptura dos vínculos dos próprios angolanos com a ancestralidade Bantu. Assim, tendo como causa o imaginário sustentado tanto pelo preconceito colonial como pelo idealismo do progresso pós-independência, é que os *Kuvale* são vistos por boa parte da população de Angola apenas como mucubais: a parte marginal, arcaica e folclórica dela.

2 "a terra toda, a terra, a funda terra... e uma noção mais vasta me sugere a extrema dimensão do continente"

Para Carvalho, a África tornou-se um continente abstrato e indiscernível para os africanos e não africanos e teve suas componentes étnicas postas em causa a partir dos anos 1980 tanto pela estrutura do Estado que agora reafirma e se projeta sobre o espaço colonizado, como pela "desmontagem das cartas étnicas" coloniais, que é exatamente o que ele se propôs a fazer para conhecer os *Kuvale*, e nos coloca frente ao papel de leitura a contrapelo dessa cartografia (CARVALHO, 2004). Para tanto, Carvalho insiste na

simultânea intervenção da memória na ordem do sensível, de tal sorte que essa equalização é uma das linhas de força da sua narrativa etnográfica que entendo como fenomenológica à medida que explicita também as marcas afetivas as quais, em geral, o traçado cartográfico procura esconder.

Hei-de mostrar-te depois um mapa dos terrenos que vais explorar. Corresponde a uma vista aérea que abrangeria todo o território Kuvale. Desenhei-o assim porque foi essa a imagem que colhi um dia, ou retive, a voar a baixa altitude do Namibe para Luanda. (CARVALHO, 2000, p. 15)

A aparente despreensão com que ele traça esse "desenho tosco" (BENJAMIN, 1984, p.51) é, na minha leitura, a intencionalidade que pauta a condição epistemológica pela qual o autor posteriormente faz a aproximação desse sobrevoo ao chão que acolhe o mais mundano dos atos: o caminhar. Entretanto, caminhar para os *Kuvale* define também uma forma de estar no mundo e de habitar que são constitutivas de sua ecologia nômade: "Habito um corpo móvel de paisagens" (CARVALHO, 2005, p. 69), sintetiza Carvalho num dos versos do poema "Noção Geográfica", composto para cinco vozes de pastores *Kuvale*.

E é a partir dessa percepção aguda que se pode entender o caminhar como o próprio cerne do conceito de *onganda* que rege a ecologia *Kuvale* – conceito aqui na acepção de Benjamin como entendimento de um fenômeno que só através da experiência desviante e extrema pode ser elaborado – e requer para que se consiga entendê-lo, coerentemente com a acepção benjaminiana, a ausência de critérios prévios e a renúncia do conhecimento como posse (BENJAMIN, 1984).

4 "Se minhas mãos se tingem de vermelho, ao norte / e eu todavia me reservo ao sul / porque da terra quero a superfície plana"

No seu ritmo singular, os *Kuvale* dançam e falam alto em dialeto *elukuvale* pelas ruas de Luanda, as crianças correm ao lado das mulheres com seus panos enrolados na cintura, seios nus e portando pulseiras imensas adornando os braços, feitas de metais antigos e também de restos de balas perdidas da Guerra Civil. Uma beleza rara, imanente e descompassada na ótica da metrópole suburbana ocidentalizada do norte geográfico de Angola. Ruy Duarte de Carvalho, no entanto, busca os *Kuvale* aonde caminham como homens e mulheres comuns, na borda plana e estreita ao sul de Angola, entre o mar, o deserto e a serra. Ora caminhando em transumância, mas parando de vez em quando em *sambos* (abrigos temporários formados por grandes círculos de espinheiras) ou habitando em suas *ongandas*. Nessa paisagem de vegetação dispersa na planície salina, Carvalho compreendeu a plena realização ecológica da corporeidade nômade na *onganda*: "Um chão propício para erguer o encontro entre o destino e o corpo" (CARVALHO, 2005, p.68).

O "chão propício" que se desenha sob as marcas dos pés no "pó pisado" (CARVALHO, 2005, p.68) evoca o sentido nômade do caminhar cujo destino é celebrar o encontro entre o corpo e a terra na *onganda*, palavra banta traduzida ao português como "casa" e referida por Carvalho sempre comparativamente e grafada entre aspas, o que é menos para facilitar a compreensão do que para expressar o contraponto crítico ao que ele chama de "conceito universal de 'casa'" (CARVALHO, 2000, p.174). Assim, a tradução aqui é o procedimento hermenêutico diatópico que permite criar uma inteligibilidade recíproca entre diferentes experiências de habitar e também colocar sob suspeita um conceito "casa" universalista e monocultural. (SANTOS, 2004)

A “casa” dos *Kuvale*, se a víssemos sob a concepção universal, seria uma pequena parte de uma *onganda*, um espaço de 2 metros de diâmetro feito com argamassa de terra, capim e estrume de boi destinada ao dormitório e rituais particulares. Mas, uma *onganda* não se reduz a esse espaço restrito de vida privada, ela é a presença partilhada de todos os corpos que habitam um mesmo espaço social, econômico, cultural e político criado coletivamente e pelo qual os *Kuvale* transformam a paisagem árida em terra fértil utilizando o mínimo dos recursos existentes. Sobretudo, “a implantação das *ongandas* tem em conta a proximidade da água e dos seus efeitos ambientais” (CARVALHO, 2000, p.179). Uma vez formada a *onganda* a partir de um circuito que respeita a existência de pontos d’água, pastagens e sal disponíveis, sabe-se que ela será temporária porque nunca se escolhe um lugar para formar uma *onganda* em que esses elementos apareçam em excesso. Locais com muitos pontos d’água, por exemplo, são evitados, pois se a intenção dos pastores todos fosse essa, nesses lugares haveria muita concorrência, tendência dos grupos à permanência por mais tempo no local, produção intensiva, aglomeração de pessoas e animais, esgotamento progressivo do ambiente e a conseqüente desertificação ao redor.

A lógica da *onganda* está em ser construída em locais com apenas um ponto d’água para não haver o desperdício e a desertificação, bem como evitar a transformação da pastorícia em pecuária. E evitar essa transformação é outra preocupação dos pastores, pois a fixação pecuarista implicaria em deslocamentos para buscar o sal para o gado ao invés do gado ser levado até ele o que seria um desperdício de trabalho. Os *Kuvale* não trabalham além de sua necessidade, dividindo entre si os afazeres e equilibrando-os com períodos de repouso e rituais. Mas, isso não significa exatamente que não haja excedente, apenas que não é planejado. Há, por vezes, tanta produção de leite que serve para alimentar satisfatoriamente crianças, adultos e o gado novo, e também para produzir manteiga e uma pasta feita com leite fermentado e milho cultivado na roça da *onganda*.

Uma *onganda* nunca acaba, quando se esgotam os recursos, ela é apenas transferida de lugar e tudo o que foi produzido é levado pelos *Kuvale* quando eles partem em transumância. Daí que sempre “todos os indivíduos, famílias e gado *Kuvale* podem ser normalmente reportados a uma *onganda*” (CARVALHO, 2000, p. 167). A paisagem deixada para trás pelos *Kuvale*, no entanto, não fica deserta porque nela surge como resultado dos restos da *onganda* que ali estava – boa quantidade da vegetação usada nas construções, algum resquício das roças e o estrume do gado com as sementes ruminadas que voltam a brotar – uma nova vegetação. Sempre se encontra uma terra fértil onde tenha existido uma *onganda*.

5 "E se eu falar de exílios mergulhado em dambas/ ou penetrar florestas de umidade alheia"

Sem jamais se identificarem com qualquer ideologia, causa ou leis patrocinadas pelo Estado, a questão colocada pelos *Kuvale* é que sua ecologia pensa o movimento na tensão das forças naturais que excedem a ideia do espaço territorial nacional com suas estabilidades produzidas pela lógica inercial da propriedade privada e de sua forma de produção correlata, e também desestabiliza os contratos sociais que demarcam formas de identidade vinculadas a esse território.

O crítico literário e professor de literatura Osvaldo Manuel Silvestre, no artigo **Ruy Duarte de Carvalho ou do contrato social II** (2008), diz que Carvalho, em sua defesa da

cultura *Kuvale*, pretende apenas criticar o direito positivo vigente em Angola contrapondo-o ao direito natural no qual se encontram os *Kuvale*, mas segundo o crítico, esse direito natural "nunca é reivindicado pelo autor senão em regime tropológico" e, buscando justificar sua argumentação, advoga em favor dela algumas das referências poéticas de Carvalho aos *Kuvale*, tais como: "os mucubais são como a natureza ou os mucubais são a natureza" (SILVESTRE, 2008). O caráter metonímico dessas afirmações não é a síntese do pensamento de Carvalho, ao contrário, é uma provocação, haja vista o uso da designação mucubais que é utilizada pelo autor somente em situações irônicas ou referindo-se às menções vulgares ou pejorativas sobre os *Kuvale*. No entanto, considerando a crítica sem a licença poética, o fato de "ser como a natureza" não coloca os *Kuvale* afastados do projeto desenvolvimentista nacional ou em oposição a ele, pois o estado de natureza existe como sua criação. A ecologia *Kuvale* está submetida à mesma lógica instrumental do Estado do qual faz parte **A Terra**, título do artigo 15º da constituição angolana onde se lê:

§ 1. A terra, que constitui propriedade originária do Estado, pode ser transmitida para pessoas singulares ou colectivas, tendo em vista o seu racional e efectivo aproveitamento, nos termos da Constituição e da lei.

§ 2. São reconhecidos às comunidades locais o acesso e o uso das terras, nos termos da lei.

§ 3. O disposto nos números anteriores não prejudica a possibilidade de expropriação por utilidade pública, mediante justa indenização, nos termos da lei. (ANGOLA, 2010, p.8)

As terras sobre as quais os *Kuvale* aplicam suas tecnologias são, na verdade, **A Terra** pertencente ao Estado e, nesse sentido está posto o conflito, pois é prerrogativa do Estado legislar sobre o seu uso mesmo em detrimento dos interesses das comunidades locais tendo em vista o "aproveitamento racional". Ao mesmo tempo, a Constituição garante ao Estado angolano a regulação dos costumes baseada na ideia de dignidade humana que, como tal, não corresponde ao modo preconceituoso com que os vários segmentos sociais enxergam os costumes marginal ou selvagem atribuídos aos mucubais ou *Kuvale*. É o que permite concluir a exposição de Carvalho frente também ao parágrafo único do Artigo 7º do texto constitucional, intitulado **Costume**:

É reconhecida a validade e a força jurídica do costume que não seja contrário à Constituição nem atente contra a dignidade da pessoa humana. (ANGOLA, 2010, p.5)

Então, estão os *Kuvale* a um só tempo submetidos e em contraponto ao direito positivo pela própria organização jurídica do Estado angolano que tem na concepção de **utilidade pública** uma reinvenção do **bem público**, principal meta dos dispositivos coloniais do **Estatuto do Indígena**. Portanto, os *Kuvale* não estão para além do direito positivo, mas são nele incluídos como direito veladamente negado. Tanto assim que Carvalho revela uma preocupação importante sobre a criação de reservas indígenas para os *Kuvale*, ideia que "anda a agitar certos espíritos com poder de investimento e decisão na África Austral" para que os indígenas tenham "a oportunidade de preservarem o seu património cultural e ancestral a troco de passarem a constituir um inócuo e gratificante espetáculo para o mundo civilizado" (CARVALHO, 2000, p. 359).

É exatamente da tensão entre indígenas selvagens e cidadãos civilizados que trata o contrato social angolano e os meios políticos e jurídicos de que dispõe o Estado. E assim

podemos considerar, sem ilusões, que o contrato social só se mantém governável se provoca uma constante reintegração de posse sobre territórios e povos a qual recupera os princípios da exclusão colonial dentro do aparato jurídico-político do Estado-nação. Além disso, e concomitante à ideia de criação de reservas, já que os *Kuvale* se negam a se tornar pecuaristas, existe uma espécie de devoção ecológica romântica e essencialista que idealiza o estado de natureza das comunidades nativas e justamente se nega a ver os riscos do atual contratualismo para elas. E falam tais ecologistas, segundo Carvalho, sem saber que falam não de uma utopia, mas

de uma sociedade concreta, que existe e é formada por cidadãos como os outros num contexto moderno de Estado-nação, que se produz e reproduz dentro de um esquema de relações directas com o meio natural, terra, vento, água e fogo, plantas e animais, servida de uma tecnologia discretíssima, um escasso intermédio de recursos entre o corpo das pessoas e das coisas, e extrair a viabilidade e até a prosperidade. (CARVALHO, 2000, p.358)

Entendendo a constância de sua relação com a natureza como o fundamento da possibilidade de ser atribuído aos *Kuvale* o seu carácter de "exemplo", o crítico português, que insiste na denominação colonial mucubais, aponta que Carvalho "defende, com uma convicção que não podemos deixar de considerar política, uma hermenêutica não-moderna dessa ecologia" (SILVESTRE, 2008). Argumentei anteriormente sobre a adoção de uma hermenêutica diatópica por Carvalho, a partir da qual ele introduz alguns contrapontos valorativos, mas não para isolá-los. De fato, ao se manter na perspectiva da memória histórica do povo *Kuvale*, a qual é também a memória da opressão colonial, Carvalho postula a necessidade da convergência de diferentes perspectivas éticas e políticas sobre as culturas nativas de modo a não reforçar a condição de atomização social na qual se encontram. Portanto, a hermenêutica diatópica é uma crítica da linearidade e da totalidade e não ratifica uma teoria geral, no caso, uma teoria geral do direito natural como oposição ao direito positivo. E aqui a questão da tradução do significado de uma *onganda* é a expressão da orientação política de Carvalho, mas não o é conforme aponta o crítico português, ou seja, não corrobora o ecologismo burocrático de que "os mucubais funcionam como toda uma pedagogia, se não da natureza ao menos do respeito pela auto-regulada, e muito limitada, capacidade de absorção (ou de 'consumo') dela" (SILVESTRE, 2008).

A ecologia milenar *Kuvale* poderia, segundo Carvalho, resolver problemas concretos criados pelo desenvolvimentismo e promover uma repactuação diante da crise social da nação angolana contemporânea, baseada na ideia de que existe convergência de interesses entre uma etnia e outra e a partir da ideia de parentesco existente entre povos oriundos de diferentes lugares da África. O que se vê, além de uma intensa desterritorialização de comunidades nativas e confinamentos forçados à custa do trabalho na pecuária e na mineração, é uma progressiva criminalização do direito e costume ancestral de migrar dos povos africanos o que impede as diferentes componentes políticas e étnicas de serem tratadas como formas legítimas de organização. Ao contrário, os Estados autorizam que migrações constituintes da cultura de povos nativos ou provocadas pelas guerras patrocinadas pelo próprio Estado-nação e pelo (neo)colonialismo sejam tratadas como exceção em campos de refugiados ou reprimidas jurídica e militarmente.

6 Considerações finais. "Irei tão longe quanta for a sede e a urgência da

mudança."

Um ponto importante a ser considerado na repactuação do contrato social angolano é a solução para a fome. O sistema econômico e produtivo que vigora na *onganda* não atende ao modelo agropastoril e opõe-se à sedentarização, à produção extensiva e intensiva e à propriedade privada dos bens de produção e consumo. A lógica do crescimento da pastorícia é a ampliação da distribuição do gado e do leite. É comum que carne e leite sejam compartilhados entre os pastores de *ongandas* diferentes quando um grupo se encontra em transumância, refazendo o ciclo da reciprocidade parental e da distribuição coletiva, de tal modo que grupos e *ongandas* diversas tenham também, entre si, pontos de intersecção. Assim, como sistema ecológico endógeno, a *onganda* não é, por definição, escassa e fechada, e se, por vezes, há excedente não há acumulação justamente porque a lógica é distributiva.

O grande conflito do contrato social angolano ou de qualquer nação africana é com a perpetuação da lógica colonial e não é, ou não deveria ser, com a existência de outras lógicas sociais e outras ecologias que, de resto, são atributos civilizacionais africanos. O problema não são os migrantes fugindo das guerras derivadas da disputa por controle de territórios e minérios ou se deslocando pelas fronteiras em busca de recursos para a subsistência, pois tal situação é consequência de políticas estabelecidas por governos. Como ensinam os *Kuvale*, é a lógica da acumulação, da fixação e da privatização que leva à exclusão, à concorrência e ao esgotamento dos recursos necessários à vida coletiva. E são também os pastores nômades com rudeza e dignidade que mostram o princípio básico da justiça social inerente à sua ecologia: alimentam-se regularmente e não permitem que outros clãs da linhagem *Kuvale* passem fome em África.

Referências Bibliográficas

1] ANGOLA. **Constituição da República de Angola** (2010). Assembleia Nacional. Comissão Constitucional. 92 p. Disponível em:
<<http://www.comissaoconstitucional.ao/pdfs/constituicao-da-republica-de-angola.pdf>>
Acesso em 10/08/2013.

2] BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. 275 p.

3] CARVALHO, Ruy Duarte. **Comentários sobre a obra "Vou lá visitar pastores"**. Palestra. *Casa das Áfricas*, São Paulo, 2004. Disponível em
<http://www.dailymotion.com/video/xf0roh#user_search=1> Acesso em: 10/08/2013.

4] _____. **Lavra: poesia reunida 1970-2000**. Lisboa: Cotovia, 2005. 444 p.

5] _____. **Vou lá visitar pastores. Exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992 - 1997)**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000. 387 p.

6] **Filmografia de Ruy Duarte de Carvalho**. *Buala, Cultura Africana Contemporânea*.

Lisboa, 2010. Disponível em <<http://www.buala.org/pt/ruy-duarte-de-carvalho/filmografia-ruy-duarte-de-carvalho>> Acesso em 10/08/2013.

7] **Ruy Duarte de Carvalho (1941-2010): um escritor maior da Língua Portuguesa.** *Instituto Camões*. Lisboa, 2010. Disponível em <<http://www.instituto-camoes.pt/ruy-duarte-de-carvalho-1941-2010-um-escritor-maior-da-lingua-portuguesa>> Acesso em 10/08/2013.

8] SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo. Para uma nova cultura política.** 2a edição. São Paulo: Cortez, 2008. 511 p.

9] SILVESTRE, Osvaldo Manuel. **Ruy Duarte de Carvalho ou do contrato social II.** Blog *Os livros ardem mal*. Coimbra, 2008. Disponível em <<http://olamtagv.wordpress.com/2008/02/23/ruy-duarte-de-carvalho-ou-do-contrato-social-ii/>> Acesso em 10/08/2013.

ⁱ Professora adjunta do Departamento de Língua e Literatura Vernáculas e do Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.
susandeoliveira@yahoo.com.br