

Marino Leopoldo Manuel Sungo

**O REINO DO MBALUNDU: IDENTIDADE E SOBERANIA
POLÍTICA NO CONTEXTO DO ESTADO NACIONAL
ANGOLANO ATUAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ilka Boaventura Leite

Florianópolis
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sungo, Marino Leopoldo Manuel

O reino do Mbalundu : Identidade e soberania política no contexto do estado nacional angolano atual / Marino Leopoldo Manuel Sungo ; orientadora, Ilka Boaventura Leite - Florianópolis, SC, 2015.

143 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Mbalundo. 3. Estado. 4. Reino. 5. Soberania. I. Leite, Ilka Boaventura. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Marino Leopoldo Manuel Sungo

**O REINO DO MBALUNDU: IDENTIDADE E SOBERANIA
POLÍTICA NO CONTEXTO DO ESTADO NACIONAL
ANGOLANO ATUAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ilka Boaventura Leite

Banca Examinadora:

Prof^a Dr.^a Ilka Boaventura Leite - Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a Dr.^a Sônia Maria de Melo Queiroz
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof^a Dr^a Cristine Gorski Severo
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a Dr^a Leticia Cesarino
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof Dr. Theophilos Rifiotis
Universidade Federal de Santa Catarina (suplente)

Florianópolis
2015

EPÍGRAFE

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, existe uma identidade crescente. E ela tem um certo contexto e um certo sentido. Porque, quando alguém me encontra, digamos numa loja de Cambridge, ele indaga: “Você é de África?” O que significa que África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade.

Chinua Achebe

DEDICATÓRIA

Em memória do meu pai João Nanga Sungo, que 12 dias após a minha vinda para o Brasil a fim de abraçar este desafio, partiu para o além, que Deus o tenha em sua eterna glória.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível se desde a recepção da carta de aceite ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social até momento atual, não contasse sempre que necessário fosse com um suporte externo, que por sinal alimentava profundamente o meu interior. Por esta razão e ciente de que modo algum recompensaria este bem, quero pelo menos reconhecer com alguns trechos a cada um de vocês.

Aos meus parentes do primeiro e segundo grau, nomeadamente, João Nanga Sungo e Kiawete Manuel Sungo (pais), à minha avó Nsamba Kiala, ao filho Bráulio Nanga António Sungo, à minha “castringui” ou carametade Antónia Francisca António, aos meus irmãos, Isabel Kundiati, Maria Inês Kiawete Nanga, Amélia da Consolação Kiawete Nanga, Paulo Tana Senga, Sebastião Luzembo, Francisco Katanha, Imaculada Cecília Mnauel Sungo, Belarmina Sofia Manuel Sungo, Glória da Ressurreição Manuel Sungo, Mbemba Elisa Manuel Sungo, Rosa Esperança Manuel Sungo, Desejado Nanga Mnauel Sungo, Manuel Nunes Sungo, Natália, Fatinha, aos meus sobrinhos, aos meus tios, às velhas Rosa e Ngeve, ao Ruben António Campos, e a todos outros que obviamente fazem parte de um destes grupos, o meu muito obrigado, pois apesar das limitações naturais ou geográficas, adicionadas as económicas e outras, procurastes estar sempre ao meu lado, me ouvindo, me suportando naqueles dias menos bons, me transmitindo energias positivas, o que certamente criava condições que catapultaram a este final esperado nesta longa e difícil caminhada. Desculpem pelas minhas ausências, mesmo nos momentos em que minha presença era fundamental, como por exemplo aquando a morte do nosso eterno pai.

Aos meus colegas todos do núcleo de pesquisa (NUER) em especial à Juliana e à Larisse Pontes, Maria Magela Mafra de Andrade e Igor Thiago aos meus colegas de turma “os mestrandos de 2014 do PPGAS”, com realce ao Jefferson Virgílio, Fátima Puertas e ao Hélder Pires, e a todos professores que tive nestes dois anos, pois vossa disponibilidade em debates, partilha de dificuldades, angústias e proezas, trocas de experiências, e até mesmo o vosso silêncio, melhorou consideravelmente minha forma de ser, estar e agir enquanto académico. Ao Programa de pós-graduação em Antropologia Social, por estar sempre a meu dispor, quando batesse às portas.

A direção cessante do Instituto Superior Politécnico do Huambo, na pessoa do Eng^o Bonifácio Vissetaca e do Dr. Hélder Chipindo, por me terem dado esta oportunidade de me superar enquanto membro de uma academia de ciência. A estes, junto todos que comigo abraçamos esta batalha, nomeadamente, Delphin Kabey, Domingos Samanjata, Fidele Poutou, António Chissoca, Leontina, Adriana e mais recentemente o Alexandrino Simão e Silvano Cameia, pois o apoio de cada um de vocês se vê repercutido nesta dissertação.

Aos meus sujeitos de pesquisa, em especial à sua majestade Armindo Francisco Kalupeteka –Ekuikui V-, ao usonehi Fernando Hosi e ao sekulo Domingos Manuel Tchimbulo, pois soubestes me atender sempre que batesse às vossas portas, permitindo que acompanhasse as vossas atividades sempre que pudesse, e inclusive participar activamente a um dos testes de feitiçaria. Incansavelmente me têm prestado atenção mesmo me encontrando em terras brasileiras.

À, Prof^ª Dr^ª Sónia Queiroz, à Prof^ª Dr^ª Cristine Gorski Severo e ao Prof Dr Theophilos Riffiotis, constituintes da banca de avaliação de defesa desta dissertação, não só por terem aceite ao convite em fazer parte deste momento histórico para mim, mas fundamentalmente pela demonstração excessiva de disponibilidade e interesse. A este elenco, adiciono a Prof^ª Dr^ª Leticia Cesarino, que por imerativos não fez parte da banca examinadora, porém sempre esteve disponível em contribuir. O meu muito obrigado.

Agradecimento Especial

Este vai para alguém que por minha culpa perdeu várias noites lendo o que eu escrevia para compreender e indicar o que ainda devia ler a fim de melhorar minha forma de apresentar as ideias e até mesmo o que discutia; alguém que procurou buscar um equilíbrio entre a realidade angolana e brasileira; alguém que para além de mestre foi uma mãe, pois esteve sempre ao meu lado, me aconselhando inclusive onde, como e quando andar; alguém que não se importava com o passar do tempo quando estivéssemos trabalhando; alguém que praticamente não a conheci durante o primeiro semestre e que quando tive esta oportunidade fez com que me sentisse estudante da UFSC; alguém que me orientava não só com um olhar para o presente, mas fundamentalmente para o futuro enquanto académico; enfim, este alguém é a minha orientadora, a Prof^ª Dr^ª Ilka Boaventura Leite. Muito obrigado, senhora professora, seus feitos não terminarão de modo algum por aqui, antes pelo contrário, se repercutirão em cada um dos instantes da minha vida pois os carregarei para a vida toda. Nem mesmo num livro de mais de 300 páginas, daria para mencionar detalhadamente cada um dos seus ensinamentos, cada uma das suas orientações, cada uma das mais variadas ajudas que da senhora recebi, por isto, vou resumir tudo em quatro palavras: MUITO OBRIGADO POR TUDO.

GLOSSÁRIO

Akokotos: cemitério dos soberanos do reino.

Atambo: local onde jazem os crânios dos soberanos do reino. Este local é considerado localmente de santuário tradicional.

Chitomba: envergonhados ou humilhados por um genro.

Elimbo: Espécie de folhas vegetais que unidas ao óleo de palma se utilizam para purificar todos antes de entrar no Atambo.

Kissangua: é uma bebida caseira e típica dos ovimbundu. Ela é feita de osovo (milho triturado) ou cascas de ananás, bundi e água. Depois de preparado, conserva-se num recipiente até azedar, pois só depois de atingir este estado estará devidamente pronta para o consumo.

Kwanhama: grupo étnico que vive no Sul de Angola e a Norte da Namíbia. Trata-se de um povo pertencente ao grupo etnolinguístico dos Ovambo (ambó). Mandume Ya Ndemufayo foi o último rei deste agrupamento étnico, e é considerado em Angola como um marco de resistência contra o império colonial português.

Nguendalika: indivíduo que estiver viajando ou caminhando só. Transeunte.

Olomundo: caça. Os jovens abandonavam o meio social e se deslocavam para as florestas ou matas onde permaneciam vários dias caçando.

Olomunje: termo em Umbundu que significa cerca de ramos ou troncos de árvores com a casca retirada.

Olosoma vionduko ou losoma vionduko: somas ou sobas de nome. Conjunto de autoridades que constituem a corte do rei. São assim chamadas porque ao serem empossadas, adquirem nomes fixos e que exteriorizam ao mesmo tempo as funções que cada um deles desempenhará, ou seja, os nomes explicam as funções de tais autoridades.

Ombala yo Mbalundo: palácio do reino do Mbalundo.

Ombala: palácio. Local onde se encontra instalada a casa trãnsita dos reis. Bairro onde se encontra construída a residência oficial do rei e dos membros de sua corte. Povoação residencial das autoridades do reino.

Ombalundo: erva que os ovimbundu do Halavala usavam para fazerem os adornos.

Omemba: adorno corporal de cor branca.

Onjango: alpendre construído com paus e coberto de capim; os paus das paredes ficam ligeiramente curtos separados uns dos outros por formas a que todos que nele não tenham lugar continuam a ver e a ouvir o que se passa lá dentro. Gabinete de trabalho. Refeitório-tribunal da comunidade. Lugar onde os varões de um povoado se reúnem para

comer e julgar, em primeira instância, os seus próprios litígios. Os forasteiros, aí se acolhem igualmente. Por preferência, são depois alojados na casa de um deles, onde passarão a fazer as refeições. Permanecerão o tempo que acharem conveniente, nada retribuindo pela sua hospedagem. Local onde os anciãos passam os testemunhos aos mais novos e onde se discutem os problemas d comunoiidade. Universidade do reino.

Sekulo: porta-voz entre a ombala e o Estado. Responsável pela transmissão dos problemas ou preocupações da população para a administração municipal e vice-versa. Varão de respeitabilidade. Dirigem as aldeias governadas pelo rei.

Sekulu vitito: adjunto do sekulo.

Sobado: Território governado por um soba.

Soma inene: autoridade máxima do reino. Soberano. Chefe grande. Em geral serve para designar o rei, que também pode ser chamado de ossoma olossoma, ou seja, chefe dos chefes. Quando a sílaba “so” for posposta ao prefixo “lo”, estamos diante de uma pluralização da expressão, e para o caso a escrita seria “**losoma inene**” ou “**olosoma inene**” dependendo do contexto.

Soma: autoridade suprema de uma comunidade africana. Regulo. Indivíduo de maior preponderância num meio. Representantes do rei em suas áreas de jurisdição. O mesmo que **soba**, entre os povos de língua Kimbundu. O soba por direito de sucessão, além do poder temporal, ainda reúne o espiritual, pelo que, no ato da investidura, se submete a determinadas práticas.

Usonahi: secretário da corte.

Utanha: caução. Emolumentos. Coparticipação.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BFA: Banco de Fomento Angola.

BIC: Banco Bic Angola.

BPC: Banco de Poupança e Crédito.

C.R.A: Constituição da República de Angola.

CACS: Conselho de Auscultação e Concertação Social.

FNLA: Frente Nacional de Libertação de Angola.

MAT: Ministério da Administração do Território.

MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola.

NUER: Núcleo de Estudos de identidades e Relações Interétnicas, coordenado pela Dra. Ilka Boaventura Leite.

ONGs: Organizações não-governamentais.

PALOP: Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

PPGAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Sr.: Senhor.

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina / Brasil.

UNITA: União Nacional para a Independência Total de Angola.

RESUMO

Nesta dissertação, o reino do Mbalundo será descrito e analisado como uma organização sociocultural e política consuetudinária angolana, especificamente da etnia Ovimbundu que tem como soberano o rei ou *soma inene*. Com base nas tradições sucessórias, descrevo suas relações com o território, a cultura, a história, a língua, as simbologias e rituais que o sustentam e o fundamentam como uma das comunidades políticas com reconhecida liderança perante o Estado nacional angolano da atualidade. Abordo também, sob este prisma, a memória social compartilhada pela corte atual e discuto a literatura histórica e antropológica sobre este assunto, para compreender as formas de continuidade e de resistência do reino ao Império Colonial Português e no período seguinte, as sucessivas guerras que ocorreram em Angola nos anos de 1975 a 2002. Por fim, analiso os princípios que conferem ao reino do Mbalundo a atual unidade política e norteiam as suas relações com o Estado nacional angolano.

Palavras-chave: Mbalundo, Estado, reino, soberania, consuetudinário.

ABSTRACT

In this dissertation, the Mbalundo Kingdom will be described and analyzed as an Angolan sociocultural and customary political organization, specifically of Ovimbundu ethnicity which has as sovereign the king or *soma inene*. Based on the succession tradition, I describe its relations with the territory, culture, history, language, the symbols and rituals that sustain it and underpin it as one of the political communities with known leadership before the current Angolan National State. I also approach, under this light, the shared social memory by the current court and I discuss the historical and anthropological literature about this subject to understand the ways of continuity and resistance from the kingdom to the Portuguese Colonial Empire and the next period, the successive wars that occurred in Angola by the years of 1975 to 2002. Finally, I analyze the principles that give to Mbalundo kingdom, the current political unity and guide its relations with the Angolan National State.

Keyword: Mbalundo, State, kingdom, sovereignty, customary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	24
1-Espaço e território Mbalundo.....	25
2- Aspectos demográficos e socioeconômicos na atualidade.	31
3-Aspectos metodológicos e teóricos.....	32
4- Breve descrição dos capítulos.....	40
CAPÍTULO I- SUCESSÃO, AUTORIDADE E HIERARQUIA NO REINO DO MBALUNDO.....	44
1.1 - A ombala yo Mbalundo.....	44
1.2 - As regras de sucessão do reino	46
1.2.1- As influências externas no processo de sucessão	51
1.3 - A legitimidade a partir figura soberana	57
1.4 - A autoridade e hierarquia no reino.....	61
1.4.1 - O soma inene e a sua corte.....	64
CAPÍTULO II- O REINO DO MBALUNDO HOJE E AS NARRATIVAS SOBRE SUA FUNDAÇÃO E REINADOS.	72
2.1-Narrativas sobre a fundação do reino	72
2.1.1 - O passo seguinte	77
2.1.2 - De Halavala Para Mbalundo.....	78
2.2 - De Katiavala I a Ekuikui V	80
2.2.1- Soma inene Katiavala I (por volta de 1700)	83
2.2.2 - Soma inene Chingui I (1774-1776)	84

2.2.2.1 - Estratégia tomada pela administração colonial portuguesa	84
2.2.3- Soma inene Chiliva Bambangulu com o Epíteto de Chingui II (1776-1778).....	85
2.2.4- Soma inene Ekuikui I (Em torno de 1778/1780 até 1780) .85	
2.2.4.1 - Ascensão de Ekuikui I ao trono e a quebra do pacto deste com a administração colonial portuguesa.	85
2.2.4.2- Relação de dominação e a união como fundamentos do Reinado de Ekuikui I	86
2.2.5 - Soma inene Chivukuvuku Chama Chongonga (por volta de 1818)	86
2.2.5.1- Chivukuvuku, o pai de Ekuikui II.....	87
2.2.6 - Soma inene Ekuikui II (1976 – 1890)	87
2.2.6.1 - Fatos Marcantes durante o seu Reinado até a Morte....	88
2.2.7 - Soma inene Numa II (1890-1892).....	90
2.2.8 - Soma inene Kalandula (1900-1902)	91
2.2.8.1 - Mecanismos para o resgate e controlo do reino e a morte de Kalandula	91
2.2.9 – Soma inene Mutu-ya-Kevela (1902 - 1903)	92
2.2.9.1- A traição do reino pelo Pe. Gueep da Missão Católica do Hanga e o desaparecimento dos soberanos Mutu e Samakaka...92	
2.2.10- Soma inene Chissende III (1904-1911).....	94
2.2.10.1-Chingui I, a causa das epidemias e outros males no reino	94
2.2.11- Soma inene Kandimba Jahulu II (1911 - 1935).....	95
2.2.11.1 - O reino sob tutela dos losoma	95

2.2.12- Soma inene Manuel da Costa - Ekuikui III (1986-1996) ...	96
2.2.12.1- Retorno ao sistema de poder centralizado e às interferências político-partidárias durante o reinado de Ekuikui III	97
2.2.13 - Soma inene Augusto Cachitiopololo Manuel - Ekuikui IV (1996 à 2012)	98
2.2.14- Ekuikui IV, o membro do Comitê Central do MPLA e a queda de Utondossi II	99
2.2.15- Soma inene Armindo Francisco Kalupeteca - Ekuikui V - De 2012 ao momento atual.....	99
2.2.15.1- Ekuikui V, o escolhido entre os netos	100
2.2.15.2- O bem-estar do povo como prioridade do reinado de Ekuikui V.....	100
2.3 - A simbologia no reino	101
2.3.1 - Atambo	101
2.3.2- Akokotos	102
2.3.3- Os onjangos.....	103
2.3.4- Alguns instrumentos usados durante a entronização de um soma inene.....	103
2.3.5 - Instrumentos de punição	104
2.3.6 - Instrumentos de guerrilha e caça	105
CAPÍTULO III- O MBALUNDO E O ESTADO NACIONAL ANGOLANO	108
3.1- O Mbalundo e as relações com o Império Colonial Português	109
3.2- O Mbalundo e as relações com o Estado Nacional Angolano	113

3.2.1- O reino e alguns órgãos jurídico-administrativos no Bailundo	119
3.2.1.1-Operacionalidade da relação de dependência.....	121
3.3- A gestão do poder no jogo de relações.....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, o reino do Mbalundo será descrito e analisado como uma organização sociocultural e política consuetudinária¹ angolana, especificamente da etnia Ovimbundu² que tem como soberano o soma inene. A mesma será feita com base nas tradições sucessórias que fazem interagir território, cultura, história, língua e simbologias, constituindo-se como uma das comunidades políticas com reconhecida liderança perante o Estado nacional angolano da atualidade. Isto tendo em vista que a própria memória social do reino reafirma em suas diversas versões que sempre foi assim, mesmo antes da chegada de colonizadores vindos de Portugal a noção de reino era praticada e, sobretudo com as guerras coloniais, o reino era reconhecido como organização local e regional, embora nos processos guerreiros que se sucederam foi assumindo diversas concepções e regimentos. Sua base consuetudinária, centrada na memória oral, contudo, promoveu a manutenção do projeto de integração dessas populações locais em torno de uma ideia de união a partir de um líder soberano e uma organização defensiva e de integração regional.

A descrição que aqui farei, pela sua natureza acarreta algum ineditismo, uma vez que meu objetivo específico é analisar a estrutura ou organização política do reino do Mbalundo, assim como as relações de poder em si mesmo e com os órgãos jurídico-administrativos atuais. A análise do ponto de vista cronológico, parte do século XVI, período da sua fundação e se estende até o século XXI. Quanto à limitação geográfica, a descrição compreende a região da etnia Ovimbundu, abrangendo as províncias do Huambo, Bié, Benguela e parte da Huila.

A ideia do “local” que norteia a minha análise dialoga com a defendida por Appadurai, pois de acordo com o autor *«localidades são mundos de vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados»* (APPADURAI, 1996, p. 49). Estou ciente das

¹**Organização consuetudinária:** é toda aquela que possui um sistema

²**Etnia Ovimbundu:** é um agrupamento, fundamentalmente cultural da região do planalto central de Angola. Os **ovimbundu**/singular **ocimbundu**, (adjectivos), em Português são frequentemente referidos como **ovimbundos**, uma forma híbrida que expressa o plural pelo prefixo umbundu "ovi" e o sufixo português "-s") são membros da etnia Ovimbundu, e que constituem por sinal, mais de 37% da população angolana. Os seus subgrupos mais referenciados são os Mbalundu ("Bailundos"), os Wambo (Huambo), os Bieno, os Sele, os Ndulu, os Sambo e os KaKakonda.

implicações que esta concepção trás no processo de construção do Estado-nação e por sinal em vigor em Angola. Porém, entendo que é ao mesmo tempo um dos fundamentos da relação que o Estado nacional angolano atual, através do MPLA-governo³ que pretende garantir a sua soberania territorial, mantém com o reino.

1-Espaço e território Mbalundo

O reino do Mbalundo tem a sua sede situada no município e comuna que até 1896, se denominou Katapi, pois acredita-se que foi a partir de 1896 aproximadamente, após o capitão Justino Teixeira da Silva ter derrotado o soma inene Numa II, sucedido pelo soberano Ekuikui II, que a região ascendeu à categoria de vila pelo decreto-lei nº 54 do boletim oficial nº 1 de 1986, passando a chamar-se Vila Teixeira da Silva, e, com o alcance da independência nacional, fundamentalmente política, o Estado nacional angolano, considerando os fundamentos históricos e culturais locais, legitimou a designação atual (Bailundo). É um dos 11 municípios da província do Huambo, região centro-sul de Angola e que dista aproximadamente 75 km da cidade capital (Huambo), é limitado a Norte pelo município do Mungo e Andulo, a Sul pelos municípios de Tchicala Tcholoanga e Huambo, a Leste pelos municípios do Cunhinga, Catchiungo e Chinguar, e a Oeste pelo município do Londuimbale. O município conta com cinco comunas⁴, nomeadamente, Bailundo, Bimbe, Hengue, Lunge e Luvemba, 573 aldeias e 79 povoações, ocupando uma extensão territorial de aproximadamente 7.075K².

Mapa administrativo do Huambo e as fronteiras do Bailundo

³**MPLA-governo.** É a expressão que aqui utilizo para exteriorizar a ideia de sistema de partido dominante ou de que o MPLA é o partido no poder, fruto das eleições gerais realizadas em 2012. O regime político vigente em Angola é o presidencialismo, em que o Presidente da República é igualmente chefe do Governo, que tem ainda poderes legislativos. Por esta razão, cabe a ele eleger e nomear os 18 governadores provinciais, que executarão suas diretrizes. Em suma, o partido vencedor constitui o governo de Angola.

⁴**Comuna:** forma de divisão administrativa de Angola, que corresponde ao conjunto de aldeias.



Imagem nº 1.

(o) - Municípios da província do Huambo

(+) - Municípios fronteiriços do Bailundo

(□) - Comuna do Bailundo

(⊙) - Sede do Reino

Fonte: *AutoriaPessoal*

O município do Bailundo, dada a sua localização, é atravessado por várias cadeias montanhosas das quais se destacam as de Lumbanganda, Chilono, Nity e o morro de Halavala, nesta última jazem os restos mortais de Katiavala e Ekuikui II, símbolos da resistência anticolonial na região do Planalto Central.

Como disse, o reino abrange 4 províncias (Huambo, Bié, Benguela e parte da Huila). Esta abrangência territorial pode ser explicada levando em consideração processos que fundamentalmente aconteceram no período colonial, pois, nesta altura, mais precisamente na década de 60 até princípios dos anos de 1970, a administração colonial portuguesa implementou em Angola e neste caso, no planalto central, um sistema denominado “aldeias⁵ concentradas”, que consistia em unir no mesmo espaço duas ou mais aldeias que apresentassem certos aspetos culturais como pertença religiosa e outros processos de sociabilidade semelhantes. Estes locais para a concentração destas populações eram escolhidos pelas autoridades coloniais portuguesas e os critérios para tais escolhas levavam em consideração a necessidade de garantir o sistema e os apetites coloniais. Este processo terá provocado, em meu entender, duas situações que a seguir descrevo:

⁵**Aldeias:** uma das formas da divisão administrativa do território angolano, que geralmente é um aglomerado populacional rural, de categoria inferior a vila podendo dispor fundamentalmente de uma autonomia económica de subsistência. É um aglomerado de **povoações** (assentamento humano rural bastante reduzido, isto é, composto por algumas moradias).

A primeira é que desestruturou a micro organização económica e política das mesmas, pois tais critérios, por um lado, não consideravam as exigências da agricultura de adaptação que por necessidades, entre outras migratórias, os ovimbundu praticavam, e por outro, desautorizavam as autoridades consuetudinárias de tais aldeias. A segunda é o fundamento que utilizo para explicar a extensão territorial dos ovimbundu, na medida em que, este sistema de aldeias concentradas originou uma ampla organização político-cultural e que hoje é conhecida como etnia Ovimbundu e cujo maior expoente em termos institucionais é o reino do Mbalundo. Ou seja, ao aglomerarem no mesmo local populações oriundas de aldeias diferentes, criaram condições que lentamente incitaram a formação de uma identidade comum para as populações do planalto central de Angola, ou de um sentido de pertença mais abrangente, na medida em que, por um lado aproximou os ovimbundu que do ponto de vista geográfico se encontravam e se encontram distanciados uns dos outros, e por outro, propiciou a "umbundização"⁶ cultural, fundamentalmente linguística, de alguns povos vizinhos que, antes de aglomerados, apresentavam determinadas características, de certo modo diferentes dos ovimbundu (um exemplo desta umbundização seriam os hoje ovimbundu de Kakonda, uma região da província da Huila).

As fronteiras das províncias buscam uma equivalência com as delimitações territoriais reconhecidas pela administração central. As fronteiras étnicas incorporam não somente estas fronteiras provinciais mas também aspetos mais amplos e fundamentalmente subjetivos que envolvem o património material e imaterial, ou seja, incorporam o sistema social na qual um grupo étnico reconhece pertencer (a partilha de um conjunto de aspetos históricos, linguísticos, os rituais, os princípios sucessórios – o reconhecimento da figura do soma inene como soberano étnico), e a partir deste mesmo sistema, distinguir os outros sistemas. (ver mapa nº 2, área 4).

⁶**Umbundização:** é um termo ou expressão que aqui utilizo para exprimir ou explicar o processo de ensino e aprendizagem da cultura ovimbundu.

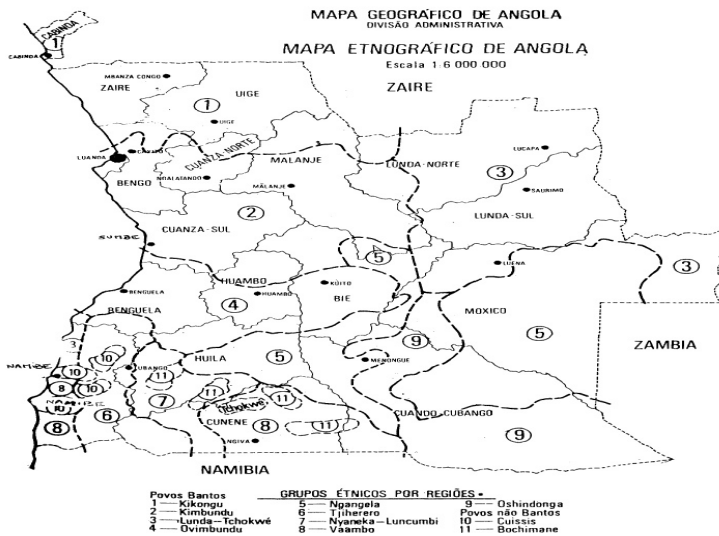


Imagem nº 2

Fonte: João Vicente Martins (MARTINS, 1993, p. 60).

Este mapa apresenta os grupos étnicos por regiões, e o território étnico Ovimbundu no mesmo, encontra-se situado na região quatro, albergando as províncias do Huambo, Bié, Benguela e parte da Huila, e tais províncias do ponto de vista de suas fronteiras administrativas apresentam-se separadas umas das outras, embora sejam consideradas todas ovimbundu, como consequência do reconhecimento que os membros têm sobre suas fronteiras simbólicas que é efetivamente o espaço onde se desenvolvem e se cristalizam as relações.

Estou ciente das discussões que no campo antropológico se fazem em torno do que seria efetivamente um grupo étnico. Ou seja, esta questão pode remeter, ao mesmo tempo aos pontos críticos nos quais situam-se o próprio conceito de etnia e como ele foi praticado e entendido pelas administrações coloniais e por parte daqueles que continuam se servindo desta matriz colonial para estudar a questão, isto é, optando por considerar as semelhanças alicerçadas em fatores expressos por critérios objetivos como língua, território, vestuário. São critérios que efetivamente não explicam a essência da pertença étnica, na medida em que nem sempre o falar uma determinada língua, o apresentar-se vestido como membro de uma determinada etnia, simboliza ou significa que pertencemos a este ou aquele grupo étnico, pois isto pode ser consequência de um simples contato entre povos, e Barth critica as noções de cultura que se orientam a partir destes

critérios subjetivos. Assim sendo, julgo que Mc Kay e Lewins dialogam com Barth, ao afirmarem que *«a hipótese segundo a qual indivíduos que possuem características socioculturais comuns constituem automaticamente um grupo social é insustentável»* (Mc KAY e LEWINS apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.83).

Este fenómeno da etnia também pode ser compreendido e explicado a partir da relação que o grupo étnico mantém com a nação, e para tal torna-se indispensável levar em consideração o conceito que Anthony Smith elaborou sobre o grupo étnico, pois de acordo com ele,

«Grupo étnico é um tipo de colectividade cultural, colectividade essa que sublinha o papel de mitos de descendência e de memórias históricas, e que é reconhecida por uma ou mais diferenças culturais como a religião, os costumes, a língua ou as instituições» (SMITH, 1997, p.36).

Portanto, diante deste antagonismo, devo dizer que é a noção de Barth que norteia as minhas análises, e é por esta razão que defendo ser o reconhecimento da fronteira que permite os ovimbundu afirmarem sua pertença étnica, pois, de acordo com Barth,

«A pertença étnica, não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em um outro sistema social. Melhor dizendo, as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotómicos Nós/Eles» (BARTH apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.152).

É, portanto, o reconhecimento da fronteira apresentada no mapa 2 e na região 4, que permite aos ovimbundu diferenciarem-se enquanto grupo étnico de outros como os Kikongu, Kimbundu, Ngangela entre outros, e não precisamente o conteúdo cultural interno. E a manutenção destas fronteiras se efetua a partir dos vários intercâmbios que o grupo étnico Ovimbundu estabelece com os outros grupos e das regras que regem estas interações.

Por estas razões, o reino do Mbalundo pode-se entender como uma instituição consuetudinária angolana e que representa a forma de organização social, económica e, sobretudo, político-cultural da etnia Ovimbundu, considerada o maior grupo étnico de Angola, não só do

ponto de vista geográfico, isto é, se considerarmos a territorialidade abrangida, como também, reconhecendo a representatividade identitária dos ovimbundu no território nacional angolano atual, levando em consideração que as ferramentas das fronteiras étnicas existem e se articulam nas cabeças dos sujeitos. Se por um lado, a administração colonial portuguesa, com as suas políticas ou mediante os seus objetivos, terá contribuído para a dispersão dos ovimbundu, levando os mesmos para outras regiões de Angola, por outro lado, esta dispersão, terá sido provocada pela disputa de poder entre os movimentos anti-coloniais, nomeadamente o MPLA, FNLA e a UNITA, agudizada pelo fato do Império Colonial Português, após o derrube do regime salazarista, isto é, em 1974, ter manifestado o desejo de retirar seus homens das colônias angolanas. Desta disputa, sagrou-se vitorioso o MPLA que “sozinho” assumiu o poder na Angola já independente.

Diante disto, a UNITA, e logo após a proclamação da independência (1975), decidiu optar pela oposição armada ao MPLA, mergulhando o país numa tão sangrenta Guerra Civil, que apenas culminou em 2002, com a morte do então líder da UNITA, Jonas Malheiro Savimbi. Por este fato, durante estes 27 anos de confronto, os ovimbundu que por forças maiores e como demonstrarei fundamentalmente no 3º capítulo pertenciam maioritariamente às fileiras da UNITA, para além dos problemas sociais e económicos dada a quase total destruição das cidades do Huambo e Kuito (capital do Bié), regiões do reino mais afetadas pela guerra, foram igualmente alvos da repressão implementada pelas tropas governamentais do MPLA. Estes processos originaram, entre outras, o êxodo rural dos ovimbundu, que para o efeito se deslocavam para cidades como as de Kwanza Sul e Norte, Malange, Ondjiva, Luanda e Bengo.

Quis com isto dizer que os momentos conturbados que os ovimbundu viveram durante o colonialismo e a Guerra Civil angolana, forneceram uma lógica de movimento, que propiciou o surgimento de uma categoria analítica similar à que Appadurai chamou de «*translocalidades*» (IBIDEM, 1996 p.35). Julgo com estes argumentos ter explicado a causa da maior representatividade cultural dos ovimbundu diante das demais instituições étnicas em Angola, pois a força e o reconhecimento de suas fronteiras e da dos outros garante a presença da etnia Ovimbundu independentemente da região em que um determinado ovimbundu se encontrar.

Portanto, apesar desta abrangência territorial do reino, centrarei minha análise na comuna do Bailundo onde se encontra localizada atualmente a ombala yo Mbalundo. E, apesar de ter referenciado de

quando em vez a questão das autoridades consuetudinárias a nível nacional, meu foco foram as autoridades do reino do Mbalundo e mais precisamente as do município do Bailundo. Esta abertura é consequência do método comparativo pelo qual optei, como descreverei posteriormente, pois, para comparar a fim de especificar, foi necessário estabelecer correlações com o externo.

2- Aspetos demográficos e socioeconômicos na atualidade.

Do ponto de vista demográfico, o município do Bailundo possui uma população estimada em 284.000.00 habitantes (segundo os resultados do último censo e publicados em Junho de 2014). Diariamente, o mesmo apresenta uma média de natalidade a rondar a casa dos 35 nados, porém, para termos uma perspectiva numérica atual, mais aproximada da população, é necessário que adicionemos a este valor, o número de nados diários, de Junho de 2014 ao presente momento. Paralelamente a isto, salientar que este valor de nados diários é institucional (nascidos em hospitais, centros de saúde), o que quer dizer que se ainda adicionarmos a este número os partos caseiros, certamente que poderá aproximar-se a casa dos 60 nados por dia. Desta feita, julgamos estar diante de uma taxa de natalidade alta.

Em sua economia, a população é majoritariamente camponesa, e tem como base do sustento a prática agrícola, atividade facilitada por esta região dispor de um vasto recurso hídrico, pois é banhada por onze rios: Keve, Cutato, Cupassi, Cuvira, Cungamua, Curindi, Culele, Cucai, Kusso, Luvulu e Chitonga, e de um clima predominantemente tropical e húmido. Dito de outra forma, as condições naturais de que a região dispõe fundamentam a adesão da população a produção agrícola e fazem desta prática o seu principal sustento, produzindo com abundância a batata-doce e rena, feijão e milho. Este último é majoritariamente triturado para a obtenção da farinha com a qual confeccionam o pirão, um dos pratos típicos da região. Por esta razão, as vastas fazendas antes abandonadas, por imperativos da Guerra Civil, com o calar das armas, têm vindo a retomar gradualmente as suas funções na produção de hortícolas, tubérculos e verduras. A criação em grande escala, de gado bovino e caprino, aos poucos, vai dando vida ao mercado local deste município onde se encontra a sede do reino. De acordo com Irineu Cândido Leonardo Sacaála, atual administrador do município do Bailundo: *“No campo agrícola nós controlamos 7 fazendas e destas nós podemos destacar 4 operacionais ou funcionais onde apenas uma é agropecuária e as demais são reservadas a atividade agrícola”* (Entrevista realizada no seu gabinete).

Ainda sobre o setor econômico, o município tem vindo a conhecer progressos sucessivos, como consequência do fenômeno da migração para o Bailundo de empreendedores não só angolanos de nacionalidade, como também oriundos de outros pontos do mundo, com maior destaque para os vietnamitas e chineses. Enfim, entendo que o crescimento do comércio e a vinda de elementos externos ao município com fins diversos, onde se pode mencionar, por exemplo, o de visita à ombala do reino⁷, implicou o surgimento de várias agências bancárias no município, de indústrias embora ligeiras (moageira, cavalarias), bem como o alargamento do setor da hotelaria e turismo. Este olhar sobre a vida econômica do município foi comprovado pelo administrador municipal do Bailundo, pois segundo o mesmo, *“do ponto de vista econômico, o nosso município tem estado a evidenciar-se mais no ramo do comércio, um bom número de comerciantes embora com condições precárias, têm vindo a desenvolver esta atividade, tanto mais que em cada ombala já existe um boteco que pelo menos consegue dar aquilo que a população precisa, estamos a falar de óleo, açúcar, sabão, sal, conservas, quer dizer, estamos a falar daquelas necessidades básicas. Nos outros ramos contamos com 4 agências bancárias, nomeadamente, o BPC, BFA, BIC e o Banco Sol. A rede hoteleira, ainda não é a mais desejada, mas contamos neste momento com 3 hospedarias e um hotel em construção. No sector industrial, contamos ainda com aquela indústria considerada ligeira, estamos a falar de moageira, cavalarias e em número reduzido”*. (Entrevista realizada no seu gabinete)

3-Aspetos metodológicos e teóricos

Apesar das ideias ou motivações em compreender a tão complexa estrutura política consuetudinária de algumas instituições angolanas me invadirem há algum tempo considerado, não me sentia munido de conhecimentos metodológicos, técnicos e teóricos para abraçar este desafio. Só mais recentemente, isto é, quando fui admitido como estudante da UFSC e no PPGAS, tendo cursado, entre outras disciplinas inspiradoras, como a de Antropologia das Violências, cujo docente foi o conceituado Dr. Theophilos Rifiotis, onde meu trabalho para a avaliação final foi uma tão simples reflexão sobre o reino do

⁷Como exemplo se pode mencionar a visita efetuada à ombala em Fevereiro de 2015, por parte do **Taata Katuvanjesi (Walmir Damasceno)**, coordenador nacional do Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu (ILABANTU), acompanhado entre outros da senhora Judith Luaccute, representante desta organização em Angola. A mesma teve como objetivo efetuar presencialmente um convite ao rei Ekuikui V para se deslocar no território brasileiro, respondendo, assim, ao pedido de brasileiros descendentes de angolanos escravizados oriundos de Benguela.

Ndongo, que teve como autoridade máxima a rainha Nzinga Mbandi; a de Antropologia Estado e Políticas Públicas, dirigida pela Dra. Sónia Weidner Maluf, onde como trabalho final, apresentei algumas reflexões sobre certas políticas públicas do Estado angolano e de algumas intervenções do reino do Mbalundo para com o município Bailundo, passei a fazer o recorte mais preciso sobre o projeto de dissertação. Fui desafiado pela orientadora a reformular o projeto apresentado em meu ingresso, seus objetivos e questões abordadas. E, neste sentido, o curso sobre identidades étnicas e movimentos sociais, dirigido pela Dra. Ilka Boaventura Leite, onde tive a oportunidade de fichar várias obras sobre as teorias de etnicidade completou os debates necessários para delimitar o quadro aqui analisado. Porém, devo confessar que a minha adesão ao NUER foi que nem um pulmão de oxigénio, pois catapultou e tornou exequível meu antigo desejo.

Para que este trabalho se tornasse uma realidade, várias foram as barreiras que tive de ultrapassar, que poderiam ser agrupadas em dois grupos, nomeadamente, as dificuldades na pesquisa de campo e aquelas durante a pesquisa bibliográfica.

Quanto à primeira, poderia começar com a questão relacionada com o pouco tempo que tive para a realização do trabalho de campo, pois aquando a qualificação do projeto de pesquisa que culminou neste trabalho, a banca examinadora sugeriu que realizá-se a pesquisa de campo num período máximo de até 6 meses, e de forma intensiva. Porém, posto em Angola, mesmo tendo a licença por conta dos estudos, não pude percorrer os aproximadamente 70 km, em direcção ao campo, pois, por necessidades, de Janeiro a Junho, tive que assumir as minhas responsabilidades enquanto funcionário público e vinculado ao Instituto Superior Politécnico do Huambo, isto é, de Janeiro a Março, auxiliando nos trabalhos administrativos, e de Março a fins de Junho, dando aulas, na referida instituição onde respondo como docente. Isto condicionou por completo a minha ida ao campo, retirando a frequência necessária que há muito se exige em pesquisas antropológicas, como visto em Singer (1985, minuto 5:21 - 5:37),

«Evans-Pritchard, como outros antropólogos novatos de sua geração, aprendeu que o trabalho de campo não era mais uma questão de apenas visitar outro povo, era necessário viver com eles, partilhar de suas vidas, falar seu idioma e aprender sua cultura de um modo mais amplo».

Porém, não pude efectuar, de modo ideal, um trabalho de campo que dialogasse com o pensamento supracitado, pois realizei de Janeiro a Junho esta pesquisa, porém com idas esporádicas ao locus da investigação.

Estas idas esporádicas ao campo dificultaram meu envolvimento com os sujeitos de pesquisa, assim como não me permitiram aprender o Umbundu, que é a língua nacional local, pois pertença à etnia Bakongu, aprendi e sou falante da língua nacional Kikongu. Não entender a língua local, num universo onde a comunicação diária, os rituais, os julgamentos e outros acontecimentos quotidianos que marcam a vida dos munícipes do reino se processam em Umbundu, foi um grande obstáculo não só durante a pesquisa de campo, como até mesmo no processo de escrita, pois que a compreensão da língua local facilita a coleta de dados para compreensão da cultura local, como visto em Singer (1985, minuto 49:15 – 49:24), onde «*Franz Boas enfatiza que a boa antropologia, consiste na coleta metódica de todos os aspectos de uma cultura e em sua compreensão através do idioma nativo*», bem como facilitaria a realização de uma das minhas tarefas enquanto “antropólogo”, a de traduzir e interagir mais profundamente com a cultura local, como visto em Singer (1985, minuto 50:12 – 50: 21) «*Evans-Pritchard enfatizou que o antropólogo devia ser visto como um intérprete e não como um cientista e a tarefa seria a tradução da cultura humana*». Tradução, aqui, pode assumir diversos sentidos e, embora eu tenha procurado aprofundar-me nos aspectos e objetivos formulados no projeto, tenho que reconhecer que não falar a língua local foi uma barreira que procurei vencer. Mesmo durante certas entrevistas, tive que contar sempre com um tradutor, que por sinal também tem os seus problemas, pois nenhuma tradução é perfeita, ela muitas vezes é feita por conveniências. Enfim, não compreender a língua local foi e é um dos meus obstáculos.

Outra dificuldade a salientar está ligada as interdições a que várias vezes fui alvo, para ter acesso a determinados órgãos jurídico-administrativos do município do Bailundo, instalados na comuna sede, isto é, no Bailundo. Sempre acreditei que as informações que delas colheria abonariam fundamentalmente minha análise e comparação. Devo salientar aqui também a postura de abstinência ou de silêncio que decidiram tomar alguns munícipes indicados por determinados sujeitos como elementos que poderiam engrandecer minha pesquisa.

As dificuldades igualmente me acompanharam durante a pesquisa bibliográfica dada a escassez de referências ou trabalhos já feitos com a similar natureza. Escassez que, por um lado, terá sido

agudizada pela longa Guerra Civil que o país viveu, não oferecendo durante este período condições para que pesquisadores pudessem efetuar seu trabalho dentro da normalidade. E, por outra, como disse na parte metodológica, nós africanos servimo-nos fundamentalmente da oralidade, e particularmente falando, em Angola ainda existe muito por se ouvir, olhar e escrever, e cá vai o meu convite a todos os pesquisadores fundamentalmente antropólogos. A questão do acordo ortográfico⁸ também constituiu dificuldade durante o processo de escrita.

Diante disto poderá surgir a seguinte questão: o que realmente eu fiz para “vencer” estas dificuldades?

Quanto à pesquisa de campo, num período de aproximadamente 6 meses, isto é, de Janeiro à Junho de 2015, procurei semanalmente me deslocar ao Bailundo duas vezes ao mínimo por semana, pesquisando o dia todo e se possível fosse, dormia no local. Fui na maior parte das vezes acompanhado por um ovimbundu, o Sr. Francisco Katanha, que desempenhava a função de intérprete. Ainda por não ser falante do Umbundu, procurei deixar isto bem claro ao soma inene, que na ausência do meu intérprete procurou realizar os julgamentos locais, e outros rituais, nas línguas Umbundu e Portuguesa, e as entrevistas que as autoridades locais me concederam foram todas em Língua Portuguesa, com algumas exceções.

No aspecto bibliográfico, de forma específica, devo enaltecer estudiosos como Florêncio, Goulart, Isso e Orre que dedicaram seu tempo, efetuando com todas as dificuldades (Guerra civil, dificuldade de acesso às localidades e a certas individualidades ou sujeitos locais...) pesquisas na região e no reino que culminaram na produção de artigos dos quais me servi neste trabalho.

E por ser um trabalho antropológico com um olhar sobre a organização política de uma das instituições consuetudinárias africana, devo realçar, entre outros, o recurso que fiz ao trabalho inspirador, intitulado *African Political Systems*, editado por M. Fortes e Evans-Pritchard, editado por Leif Korsbaek e que é resultado de um conjunto de artigos. Não significa que eu tenha dialogado fundamentalmente com a tipologia classificatória que eles desenvolveram sobre os sistemas políticos africanos, e que por sinal já mereceu críticas de autores como

⁸O fato de Angola não ter aderido ao novo acordo ortográfico colocou-me numa situação complexa no processo de escrita, e que fez com que em consonância com a orientadora decidíssemos considerar o uso tanto do novo quanto do antigo acordo ortográfico.

Balandier, Lucy Mair e Pathé Diagne (SERRANO,1983, p. 20). Mesmo Leif Korsbaek, postulou que,

«Al mismo tiempo que Sistemas políticos africanos fue adoptado como la Biblia (o, más precisamente, el Antiguo Testamento, con su Génesis) de la antropología política, en los años posteriores también ha sido duramente criticado, y un modo de conseguir una sólida y precisa impresión de sus características es exactamente mediante una revisión de las críticas que ha suscitado» (KORSBAEK apud EVANS-PRITCHARD e FORTES, 2010, p. 24).

Portanto, a obra me inspirou ou me sugeriu outras leituras que de certo modo me permitiram compreender a organização política do reino. Assim sendo, entendo que esta obra é uma referência obrigatória para abordagens políticas no campo antropológico, pois acredita-se que a publicação da mesma, em 1940, terá catapultado o nascimento da Antropologia Política. O facto da estrutura política do reino se assentar no parentesco me levou a fazer recurso a obra *sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*, de A.R Radcliffe-Brown e Daryll Forde, E para compreender a operacionalidade do poder nas instituições, Foucault, com a sua *Microfísica do poder*, foi o meu suporte.

O trabalho de campo é indispensável para um estudo como o meu que privilegia informações tomadas in loco, até porque e de acordo com Matta «é o modo característico de coleta de novos dados para a reflexão teórica, ou como gostavam de colocar certos estudiosos de visão mais empirista, como o laboratório do antropólogo social» (MATTA, 1981, p. 143). Realizei uma observação participante – “face to face” – considerada como a marca disciplinar da Antropologia, na medida em que estabelece uma convivência direta entre o pesquisador e o sujeito de pesquisa. A respeito deste método e do trabalho de campo em Antropologia, James Clifford diz que,

«A antropologia moderna – uma ciência do homem intimamente relacionada à descrição cultural – pressupõe uma atitude irônica de observação participante. Ao profissionalizar o trabalho de campo, a Antropologia transformou uma situação amplamente difundida num método científico» (CLIFFORD, 2002, p. 101).

Neste sentido, as tradições orais e ou narrativas tornaram possível esta fase do trabalho e até mesmo a compilação de textos em fases posteriores que culminaram nesta dissertação. Ou seja, fui ao campo convicto de que encontraria nesse meio indivíduos que se servem por e simplesmente da oralidade para perpetuar seus hábitos e costumes, que, quando praticados, unem o passado ao presente. Nós africanos somos defensores da palavra, para nós a palavra tem peso, reconhecemos a importância que a fala tem na comunicação diária, porém, esta importância não é vista só neste prisma fundamentalmente linguístico e comunicativo, na medida em que, também percebemos a fala como um meio de preservação da sabedoria dos nossos ancestrais onde os protagonistas são os nossos anciãos. E que, por esta razão, me serviria fundamentalmente das narrativas para compreender certas realidades através da história oral. Porém, estive sempre ciente dos cuidados que enquanto utente deste método de pesquisa devia ter, o que me levou a desenvolver uma certa capacidade de crivo. Aliás, a respeito disto, Vansina, postulou que *«as tradições desconcentram o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida»* (VANSINA apud KI-ZERBO, 2011, p.140). Na mesma senda, porém referenciando Fu Kiau, Vansina postulou que,

«É ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já compreendemos”. Ele deve ser estudado, decorado e digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados» (VANSINA apud KI-ZERBO, 2011, p.140).

Neste sentido, e enquanto “antropólogo”, só uma capacidade de interpretação (teoria interpretativa) das informações recebidas permite desvendar as lógicas imbricadas nessas narrativas, como postulou Maluf,

«O objectivo é buscar os sentidos, os significados da narrativa e da situação narrativa (interpretar não somente o que foi dito, mas o que foi dito nesta situação precisa), buscando inseri-los no contexto mais amplo de itinerários pessoais e colectivos» (MALUF apud ECKERT e ROCHA, 1999, p. 75).

Enfim, quero com isto tudo dizer que as narrativas sobre a fundação do reino, sobre os reinados de alguns soberanos entre outras, possuem uma relativa coerência que nos convida permanentemente a um exercício de inferências para entendê-las.

Outrossim, é que este convívio com os sujeitos de pesquisa, ou a observação participante, me levou a uma apreensão dos fenômenos sociais, na medida em que permitiu-me fazer uso de 3 técnicas de colecta de dados que Cardoso chama de «*etapas de apreensão dos fenômenos sociais: o olhar, o ouvir e o escrever*» (OLIVEIRA, 2000, p. 18). Olhando e ouvindo disciplinadamente, pude exercitar minha percepção sobre o assunto, e no escrever exercitei minha compreensão de forma mais cabal; é nesta fase em que exteriorizei o interiorizado nas fases anteriores. O uso destas técnicas permitiu-me ainda constatar aspetos que para sua fundamentação tive que recorrer a certas categorias analíticas e perceber o que certos teóricos dizem sobre as mesmas, o que de certo modo ampliou as minhas buscas bibliográficas, como postulou Ilka Boaventura Leite: «*dinâmicas sociais propiciam novas informações, olhares e conclusões que a cada momento desafiam o pesquisador a permanecer no campo, a rever os dados, a buscar novos documentos*» (LEITE apud CARDOSO, 2008, p. 37).

Durante a realização do trabalho de campo, me servi de um diário de campo, onde anotava tudo que via e ouvia, porém, ciente das minhas limitações enquanto humano, fiz igualmente uso de ferramentas que me permitiram captações audiovisuais. Devo realçar também o recurso que fiz a um questionário específico e que apliquei junto aos atores sociais do município, isto é, a autoridades jurídico-administrativas com realce à entrevista que me concedeu sua Excelência Irineu Cândido Leonardo Sacaála, administrador municipal do Bailundo, bem como a concedida por autoridades consuetudinárias do reino, com realce ao soma Inene, Sr. Francisco Armindo Kalupeteka, ao usonehi, Sr. Fernando Hosi, e ao sekulo Sr. Domingos Manuel Tchimbula, sem deixar de parte a entrevista ou diálogo que mantive com cidadãos singulares. Este exercício me permitiu entender o reconhecimento mútuo das suas características culturais e correlacionar categorias étnicas e sociais (identidade). Portanto, as questões que compuseram tal questionário visavam atender ao objetivo principal da pesquisa, e para se restringir o universo a ser trabalhado, evitando assim, uma quantidade excessiva de informações a serem compiladas. Procurei sistematizar por meio de um roteiro orientado de pesquisa o campo social da observação participante, o que me conduziu, preferencialmente, aos diferentes grupos sociais locais e as suas redes de relações interpessoais. No final

da pesquisa de campo, com base no que foi obtido em campo (proveniente da etnografia, ou dos questionários aplicados, das entrevistas e narrativas e da observação participante), aliada à perspectiva teórica que privilegia as condições de formação dos grupos étnicos e as interações sociais, a análise antropológica daí decorrente permitiu-me descrever os sistemas de interação no qual os marcadores culturais tornam-se relevantes, e desta forma perceber as categorias de poder e soberania visando explicar a organização política do reino do Mbalundo.

Desta feita, na fase seguinte mereceu destaque o método comparativo e o analítico. O comparativo, permitiu-me separar por períodos os governos jurídico-administrativos que operaram e operam mais precisamente na circunscrição onde se localiza a atual sede do reino, representar a forma como cada governo inseriu ou insere em seus esquemas governativos as autoridades consuetudinárias do reino, bem como perceber especificamente a organização política do reino dentro do mosaico das demais e atuais instituições consuetudinárias angolanas. Já, a compreensão da operacionalidade destes sistemas, e a descrição das relações de dependência recíproca, é consequência do uso do método analítico. Ou seja, a organização política do reino, foi analisado sob o ponto de vista diacrónico e sincrónico.

Assim sendo, entendo que para se compreender a organização política do reino e o descrever como uma instituição soberana do ponto de vista consuetudinário, bem como a descrição da relação que o mesmo mantém com as instituições jurídico-administrativas, torna-se indispensável o cruzamento do método comparativo e analítico, isto é, comparar os diversos sistemas entre si e sujeitando cada um deles a uma análise sistemática.

Estes métodos (fundamentalmente o comparativo e analítico) levaram-me a refletir nas várias perspetivas pelas quais se podem servir as ciências sociais, em particular a Antropologia, a fim de descrever as relações de poder. Falo, por exemplo, da perspetiva marxista, que de acordo com Caldeira,

«É aquela que tenta associar a análise antropológica e localizada de sociedades do terceiro mundo a uma visão do funcionamento do capitalismo a nível internacional. Nas discussões americanas recentes, esta perspetiva tem sido denominada de sistema mundial (World system) ou de economia política, uma expressão que várias

vezes serve de sinónimo para marxismo»
(CALDEIRA, 1989, p. 6).

Uma perspetiva que neste trabalho poderia ser considerada, pois leva em conta as mudanças internas como consequências de contactos com o externo, e certas mudanças surgidas no sistema político do reino são consequências do contacto com forças externas, sobretudo aquele estabelecido com a administração colonial portuguesa. Porém, acho esta perspetiva de *World system* muito aglutinadora, colocando no mesmo grupo regiões com particularidades específicas no que tange às relações de poder, desrespeitando, deste modo as especificidades. Assim sendo, a perspetiva pela qual desenvolvi minhas inferências é a específica e que resulta de uma análise comparativa, o que permitiu-me compreender e elucidar questões relativas às inter-relações existentes entre o reino e as administrações locais e nacionais. Mesmo dentro do território nacional angolano atual, o reino do Mbalundo, possui uma organização política que deve ser vista de forma particular apesar de apresentar determinados aspetos que se podem indicar como denominadores políticos comuns, entre as instituições consuetudinárias angolanas, que entre outros poderia ser a existência de uma autoridade máxima ou soberano. Esta minha perspetiva dialoga com as ideias de Edward Said (1985), pois este autor realça a importância de considerar-se as especificidades em estudos de relações de poder, e se contrapõe ao sistema mundial, pois, de acordo com ele,

«As explicações formuladas com esse referencial são etnocêntricas. Elas dependem de “um esquema da história mundial homogeneizador e incorporador que assimila a si mesmo desenvolvimentos não-sincrônicos, histórias, culturas e povos”» (SAID apud CALDEIRA, 1989, p. 9).

Portanto, devo dizer que comparei para, ao mesmo tempo, perceber a especificidade da organização política do Mbalundo e as relações de poder que ela mantém com os órgãos jurídico-administrativos.

4- Breve descrição dos capítulos

O 1º capítulo intitulado *sucessão, autoridade e hierarquia no reino do Mbalundo*, as reflexões se norteiam em torno da organização política do reino. Esta reflexão permitiu-me compreender e defender que a organização referenciada tem os seus princípios plasmados no parentesco, e visando justificar esta minha compreensão, trabalhei com

as categorias analíticas da sucessão, autoridade e hierarquia. Portanto, é considerado atual e localmente sucessor legítimo, todo aquele que for escolhido segundo os princípios genealógicos, que emanam que o sucessor deve ser o primogénito sobrinho ou neto materno do então soma inene. E a autoridade eleita é legitimada pelos losoma vionduko em primeira instância, posteriormente atendendo ao papel de representatividade que doravante passará a exercer, pela população e o Estado respectivamente. Partindo do pressuposto de que falar ou pensar em poder nos obriga a pensar na colectividade, apresento igualmente a estrutura hierárquica do reino.

No 2º capítulo, intitulado *o reino do mbalundo hoje e as narrativas sobre sua fundação e reinados*, a primazia recaiu para narrativas locais, o que me permitiu descrever o que existe na memória local sobre a fundação do reino assim como os reinados de boa parte dos losoma inene. As análises decorrentes destas narrativas, as descrevi visando demonstrar que o reino foi se institucionalizando no contexto local por meio de alguns dispositivos de reafirmação de poder, levando em conta os significados que localmente se atribuem aos rituais, seus símbolos e objetos e demonstrar igualmente as funções que os mais variados losoma inene exerciam, como, por exemplo, as de unificadores das aldeias, as de militares visando defender o reino e lutando contra o regime colonial português, assim como as religiosas, pois que receberam, acataram e criaram condições para a vinda e implementação de novas crenças e ou igrejas na região.

No 3º capítulo intitulado *o Mbalundo e o Estado nacional angolano*, procuro demonstrar o reino como uma instituição que, atendendo ao seu poder local, obrigou e obriga os sucessivos estados⁹ instituídos ao longo de séculos da história de Angola, a estabelecerem vínculos com o mesmo por formas a garantirem o controlo territorial e se legitimarem na região. Com este propósito, trago à tona alguns dos contributos do reino na resolução dos problemas da população local, bem como as funções de carácter jurídico-administrativo que ao mesmo se incumbiram e se incumbem por parte dos estados.

Em outras palavras, diria que estes contributos do reino, bem como as tarefas jurídico-administrativas que o Estado nacional angolano incumbe ao reino, se explicam através do que poderíamos chamar de relações de poder. Portanto, neste capítulo procurei descrever estas relações de poder, as tensões que se produzem em tal processo, bem como as funções do poder disciplinar nestas relações.

⁹Refiro-me do Estado Colonial Português e do Estado Nacional Angolano.

Procurei com esta análise das relações de poder demonstrar que o interesse em manter as mesmas é bilateral, pois tanto o Estado, através do MPLA-governo, quanto as autoridades do Mbalundo, vêm neste quadro de relações o pressuposto da garantia da sua legitimidade e soberania.

Nas considerações finais eu procuro vincular todos os aspectos analisados nos três capítulos da dissertação, levantando algumas questões que servirão como impulso à continuidade de novas e futuras pesquisas...

CAPÍTULO I- SUCESSÃO, AUTORIDADE E HIERARQUIA NO REINO DO MBALUNDO

1.1 - A ombala yo Mbalundo

Ombala yo Mbalundo é o palácio do reino, o local onde está construída a residência oficial do soma inene e dos losoma vionduko respectivamente, e encontra-se localizada na vila do município do Bailundo. Seus habitantes para além de partilharem o mesmo espaço, servem-se de hábitos e costumes comuns. Porém, a ombala é também usado para designar o bairro onde especificamente está implantado o palácio, e observando a localização das moradias no interior da ombala, bem como o material pelas quais são atualmente construídas tais moradias (umas com técnicas de arquitetura “moderna” - ver imagem nº 3¹⁰, e outras com técnicas de arquitetura vernácula - ver imagem nº 4), percebi que elas podem ser ao mesmo tempo usadas como indicadores da estratificação social e económica e, fundamentalmente política dos ovimbundu locais, pois que, as construídas fazendo recurso à arquitectura “moderna” pertencem ao soma inene e aos losoma vionduko, e encontram-se localizadas no centro da ombala, ao passo que as habitações da maioria dos ovimbundu comuns são construídas com as técnicas de arquitectura vernácula, e encontram-se situadas nas periferias da ombala.



Imagem nº 3

Fonte: *Autoria pessoal*



Imagem nº 4

Fonte: *Autoria pessoal*

¹⁰Estas moradias foram construídas de acordo com as políticas do MPLA-governo, de melhorar as instituições consuetudinárias angolanas, como forma de reconhecimento ao trabalho que estes desenvolvem em suas localidades, e o projeto-piloto, desenvolveu-se na ombala yo Mbalundo. Estas moradias terão incitado revoltas por parte de alguns ovimbundu que reivindicavam uma posição na corte, ao se aperceberem que só fazendo parte dela teriam provavelmente direito a uma destas moradias. Porém, os órgãos locais do governo intervieram, e o problema ficou sanado com promessas de melhorias para todos.

O dia-a-dia dos moradores nos arredores da ombala, desde o amanhecer até ao pôr-do-sol é caracterizado por movimentos de adultos indo a busca do sustento e de crianças, adolescentes e uma dúzia bastante reduzida de jovens em direção à escola. Devo ressaltar que as aulas são administradas em Língua Portuguesa.

As refeições são infalíveis. As matinais são feitas sem um critério em termos do que se comer, porém, acontecem em torno das 6, 7 e 8 horas e caracterizam-se pelo uso frequente de produtos naturais como a mandioca, a abóbora, o milho, batata-doce e o pirão (funge) de milho, que é quase sempre acompanhado de verduras como folhas de mandioqueira, de feijoeiro, ramas de batateira e de abóbora localmente chamadas de lombi. Nos almoços dificilmente esta comunidade serve-se de outro alimento que não seja o pirão e com os acompanhantes habituais supracitados e, raramente, acontecem em coletivo a exemplo do pequeno-almoço, pois que os pais ao saírem no período matinal, em condições normais apenas retornam em suas casa no período da tarde, logo almoçam fora, e geralmente nas lavras. Os jantares, diferentemente dos pequenos-almoços e almoços, são feitos na presença de todos os membros da família, e os responsáveis de casa aproveitam o momento para transmitir em Umbundu ou Português os valores que incitam a unidade entre eles e com externos. E o pirão com os habituais acompanhantes constitui genericamente o cardápio, mas com um porém, o uso de uma bebida produzida localmente chamada Kisangua, conforme as imagens seguintes.



Imagem nº 5-Kisangua a ser preparada
Fonte: Agência Angola Press



Imagem nº 6-Kisangua já pronta
Fonte: Agência Angola Press

No centro da ombala, os movimentos são agitados nos dias em que no local se realiza julgamentos, pois este processo para além da presença obrigatória das partes conflitantes que podem ser munícipes internos ou externos, acarreta para o local também pesquisadores, jornalistas e outros agentes sociais. O contrário acontece em dias em que não se realizam julgamentos ou quaisquer outras atividades na ombala, pois nota-se um ambiente bastante calmo, onde apenas se podem visionar a movimentação daqueles constituintes da corte com a função

específica de manter a higiene e segurança do local, bem como de crianças que aproveitam da sombra das árvores do local para diversões.

Os jogos lúdicos tomam conta da camada juvenil durante uma parte da noite, ao passo que os adultos visando retemperar as energias para as jornadas do dia seguinte, dormem geralmente após acompanharem o jornal da noite pela TV ou rádio que vai ao ar as 20 horas pontualmente.

1.2 - As regras de sucessão do reino

Segundo a tradição oral, o soberano ovimbundu só deveria ser substituído após a sua morte. Morte que quando por doença, não pode acontecer no palácio. De acordo com Ekuikui V *“temos um local próprio no interior da ombala onde a corte leva o rei quando os espíritos comunicarem que ele já vai morrer. E, depois dele morrer, a população não pode saber logo, a corte só vai comunicar a morte do rei depois de uma semana, porque temos passos para cumprir antes de anunciar, um deles é a divisão entre a cabeça e o corpo do rei, porque nós não enterramos a cabeça, mas sim o corpo, a cabeça fica conservada no nosso atambo e o corpo é sepultado lá nos akokotos. E neste momento a corte já sabe quem é o **parente** que vai substituir, e não é qualquer parente, existem regras que cumprimos, tem que ser um sobrinho da parte materna ou neto como eu. E no dia da entronização do novo rei, a corte vai até em casa dele, lhe amarram um lenço branco nos olhos e lhe trazem lá na ombala, e aí aplicamos todos os nossos rituais de entronização, na presença da população e parentes, de representantes do Estado, líderes religiosos. Aí o tio do futuro rei terá a missão de explicar bem as origens do futuro rei todos e se alguém achar que ele não pode ser, porque não é legítimo, deve reclamar, mas isto também não vai acontecer porque a corte não escolhe a toa”*. (Entrevista concedida em sua residência).

Este e outros pronunciamentos do soma inene levaram-me a consolidar a ideia de que o reino é uma organização consuetudinária com a estrutura ou organização política assente no parentesco. Acredita-se que no reino, o sistema de sucessão seja matrilinear, determinando assim que o processo aconteça respeitando a linha uterina¹¹, onde o privilégio recai ao sobrinho materno e, na ausência deste, ao neto, porém observando sempre o direito de primogenitura¹², ou seja, num sistema similar a este e de acordo com Pe. Altuna,

«As heranças passam pelo ramo uterino; os filhos não herdaram diretamente do pai. A herança do tio materno passa para o

¹¹ **Uterina:** parente pelo lado materno (BURGUIÉRE, 1998, p 327)

¹² **Direito de primogenitura:** fórmula do direito que consiste em dar sistematicamente preferência ao primogênito em detrimento dos irmãos mais novos. Geralmente trata-se do primogênito varão. (BURGUIÉRE, 1998, p 324)

sobrinho primogénito de sua irmã uterina mais velha, ou para o seu irmão uterino, e as chefias para o sobrinho do tio falecido, o primogénito da irmã uterina mais velha. Este sobrinho tem de certeza o sangue nobre que corria no chefe» (IBIDEM, 2014, p. 110).

Porém, as mesmas e outras fontes me levam a uma percepção adicional a esta, isto é, que considera a existência de um sistema bilinear, e olhando para aquela que é a característica do continente africano julgo que isto se enquadra, pois, de acordo com Dozon,

«Os sistemas familiares africanos caracterizam-se pela diversidade dos seus modos de filiação – patrilinear, matrilinear ou bilinear -, encontrando-se cada indivíduo incluído numa trama que o liga a todos os outros por conexões genealógicas: pertence ou ao grupo do pai ou ao da mãe (ou a ambos, segundo diversas modalidades)» (DOZON, 1998, apud BURGUIÈRE et al, p. 266).

Desde a fundação do reino até os dias atuais, a sucessão orientou-se por quatro regras que foram aplicadas em fases subsequentes, realçando porém que em todas elas, o factor parentesco e as competências dos candidatos (entre outros, o conhecimento da cultura local, espírito de liderança) eram consideradas. Assim sendo, a primeira fase seria aquela onde para a sucessão ao trono considerava-se a perspectiva patrilinear, e como exemplo poderíamos citar os lossoma inene Chingui II e Ekuikui I que foram filhos de Chingui I, assim como o soma inene Ekuikui II, que foi filho do soma inene Chivukuvuku, como descreverei no capítulo 3. Posteriormente e como consequência de certas dúvidas sobre a real paternidade dos filhos, outra decisão é tomada que aqui chamaria de 2ª fase, isto é, aquela onde a sucessão seria matrilinear, considerando-se para o efeito o tio materno como pai. Nesta perspectiva, o privilégio recai ao sobrinho primogénito (filho da irmã primogénita), ou ao neto também primogénito. Com o passar do tempo, a administração colonial portuguesa, fruto de uma contenda entre sobrinhos e filhos, decidiu inverter o quadro, legitimando os filhos em detrimento dos sobrinhos, levando assim o reino a uma 3ª fase, onde a sucessão passou a servir-se de duas matrizes, isto é, levando em consideração em determinados momentos a perspectiva matrilinear, e noutros a patrilinear, ou seja, estamos diante de um sistema bilinear. A

última e 4ª fase é a da perspectiva atual, isto é, um retorno a 2ª perspectiva, a da sucessão segundo a matriz matrilinear.

Outro aspecto, que julgo ser indispensável sua observância no processo de sucessão ao trono no reino, é a problemática do casamento poligâmico, pois, entre outras implicações económicas e, sobretudo, políticas incitavam para que os losoma inene adoptassem por esta modalidade de casamento. Segundo Ekuikui V “*aqui na comuna do Bailundo todos nós pertencemos à linhagem do rei Ekuikui II, todos nós, tanto faz os conhecidos como os não conhecidos, o rei Ekuikui II teve muitas mulheres e com essas mulheres teve ali muitos filhos, o rei Kandimba tinha ali 28 mulheres e o rei Ekuikui II 60 mulheres, é um curral*” (Entrevista concedida em sua casa). Entendo que em linhas gerais, nas sociedades Bantu, o número de esposas durante bom tempo categorizavam política e economicamente os indivíduos, e de acordo com Pe. Altuna,

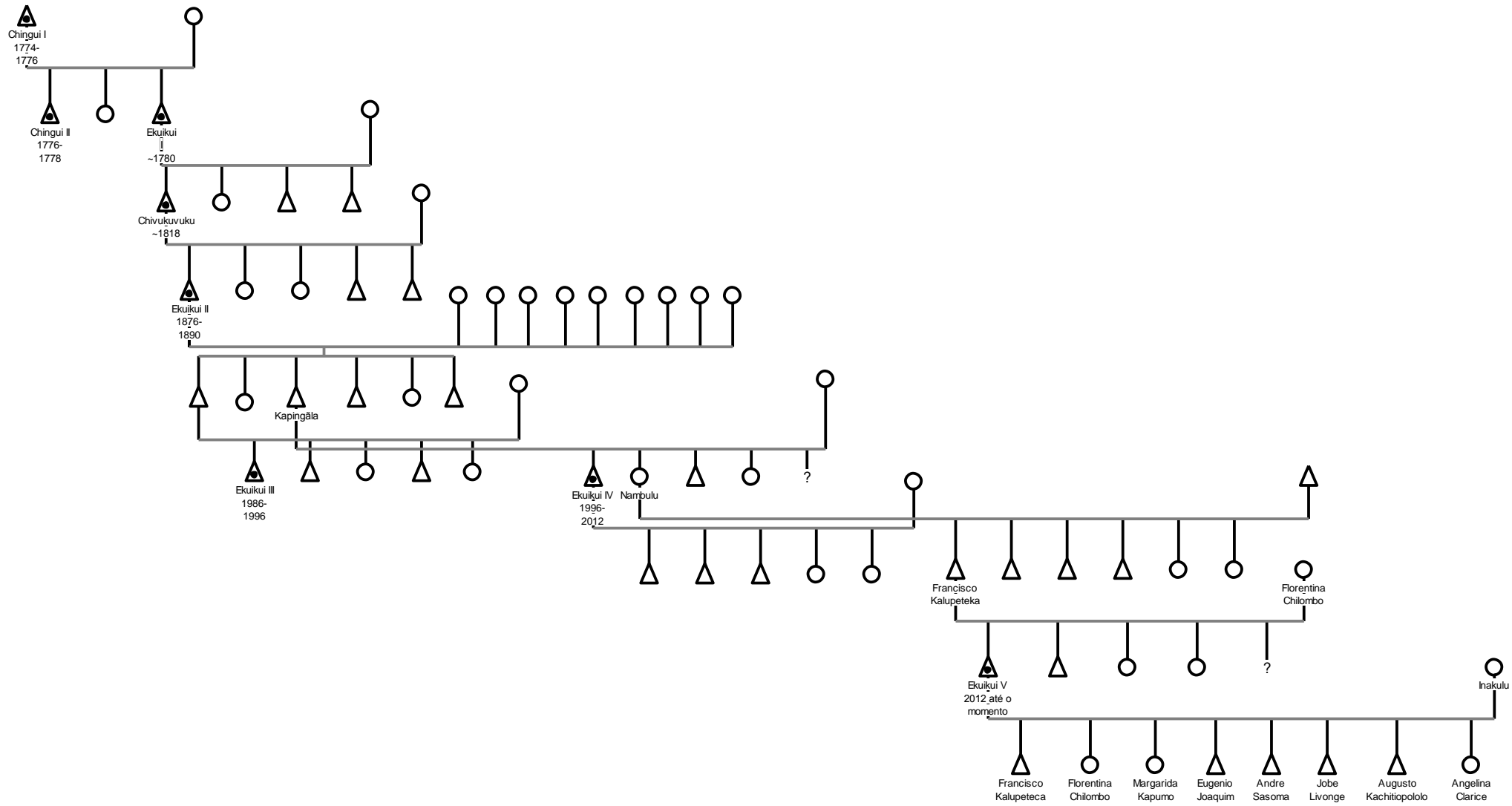
«Os filhos numerosos outorgam autoridade, influência, respeito, admiração, inveja e veneração patriarcal. Os chefes consolidam o seu poder por meio de alianças matrimoniais com outros grupos ou com membros do seu grupo, que assim ficam incluídos no círculo estreito da sua amizade e influência. Nasce a poligamia com finalidade política. O chefe, para além disso, deve gerar muitos filhos para assegurar e potenciar a vitalidade do seu grupo. É o melhor modo de expressar e justificar a sua posição na pirâmide vital» (IBIDEM, 2014, p. 345).

Este indicador, que julgo estar na origem de várias contendas sobre a legitimidade no processo de sucessão, permite compreender e explicar a crença local sobre a existência de várias linhagens de soberanos no reino e, por fim, descrever o mesmo como a causa da revitalização de uma linhagem. De acordo com Ekuikui V “*após a morte do rei, os sobas grandes da região e a corte reúnem para escolherem o sucessor e eles se perguntam: aqui já passou a linhagem de Katiavala, já passou a linhagem do rei Ekuikui, já passou a linhagem de Utondossi, mas nesses ramos quem pode substituir o lugar? Então eles vão vendo em todos os ramos e depois escolhem um fulano,*” (Entrevista via celular- 13/10/2015).

Desta feita, a escolha pode recair ao parente de um antigo soberano, isto é, que vários reinados sucederam após a sua morte e cujos

escolhidos eram parentes de outros, o que poderá por um lado criar um ambiente de insatisfação e eventuais reclamações dos membros pertencentes as demais linhagens, e, por outro lado, propiciar uma revitalização da linhagem escolhida e do próprio sistema. Um dos exemplos de que a escolha varia e pode revitalizar uma certa linhagem poderia ser o caso dos Ekuikuis, pois hoje são contabilizados no reino 36 soberanos (tratarei detalhadamente no capítulo III), porém, desde 1780, ano em que a memória considera como o do reinado de Ekuikui I, até ao presente momento (2015), só estamos no quinto dos Ekuikuis. A seguir, tento demonstrar a partir de uma simplificada¹³ árvore genealógica o sistema de sucessão, descrito como exemplo.

¹³ Simplificada pela inexistência de dados escritos e que por sinal nem com a memória ou narrativas locais foi possível tê-los.



A imagem representa um esquema sucessório do reino do Mbalundo, porém apenas da linhagem dos Ekuikuis, pois o meu principal interlocutor, o soma inene Ekuikui V, é por sinal descendente da mesma, e proporcionou-me algumas informações que me permitiram montar um quadro desta tradição sucessória. A mesma apresenta uma certa imprecisão quanto ao número de filhos, de esposas, bem como ao período de reinado que aparece referido por baixo do nome de cada um dos soberanos representados, mas tem como objetivo permitir-nos olhar com mais detalhe esquemático o caso mais recente. Quando ao número de esposas, constou-me ainda que o soma inene Ekuikui II teve 60 esposas, porém, decidi apenas representar 9 destas. Devo dizer também que bastava ter filhos com alguém para ser considerado (a) esposo ou esposa e, daí o número elevadíssimo de esposas do soma inene Ekuikui II.

1.2.1- As influências externas no processo de sucessão

Quer no segundo como no terceiro capítulo, aparecerá de forma geral espelhada à ideia de que o reino do Mbalundo foi e é alvo de interferências externas em determinados momentos e processos. A respeito disso, me servirei da Antropologia dos encontros coloniais para reflectir sobre as interferências no processo de sucessão correspondentes ao período do colonialismo português, na medida em que, de acordo com Caldeira,

«A Antropologia dos encontros coloniais tende a explorar não só as relações de dominação e desigualdade entre os colonizadores ocidentais e os povos colonizados do terceiro mundo, mas a produção de situações e culturas específicas como resultados desses encontros. Focalizam-se, portanto, novas formas sociais e culturais produzidas por transformações e reelaborações de elementos tomados tanto das culturas capitalistas ocidentais, quanto das culturas “nativas”» (IBIDEM, 1989, p. 5).

Nesta senda, a Dra. e escritora Neto, para além de recomendar a leitura integral do Decreto-Lei 23. 229, de Dezembro de 1933, postulou as intervenções feitas pela administração colonial e neste sentido afirmou que *«a sucessão seria feita pelos usos e costumes locais, mas o Governo tinha direito de escolher quando o herdeiro não convinha à administração - Artigo 96º»*. (NETO apud MAT, 2004, p.183). Um outro exemplo de intervenção da administração colonial portuguesa neste processo, e que esteve na causa da transição da segunda para a terceira fase dos princípios que moldam a sucessão no reino, foi-me narrada pelo soma inene Ekuikui V, pois de acordo com o mesmo *“antigamente, o pai era o tio irmão da mãe, não era o pai biológico, mas isto é dantes, mesmo até*

hoje no Lubango, isto ainda funciona, quando o tio morre a herança passa para os sobrinhos, mas nós aqui quem atrapalhou este sistema foi o colono português. Certa vez, o tio e o sobrinho trabalhavam e tiveram uma fazenda de café, depois da morte do tio, o filho fez confusão, disse que esta fazenda é minha, ele nunca passou lá na plantação, mas quando o tio morre, o pai morre, ele disse que isto me pertence, isto é meu, o sobrinho que estava ali a perder o seu tempo junto o tio disse que não, isto me pertence porque eu é que sou o filho verdadeiro porque a irmã do seu pai é que me teve, você não sei se veio da onde. Mas quando foram a justiça no tribunal jurídico, o branco perguntou, mas quem é mesmo o filho, o filho direto? E ele disse que o filho sou eu, e eles disseram, então a fazenda é sua e você também vai procurar o seu pai. Então a partir daquela data, o pai biológico passou a ser mesmo o pai, é mesmo o que teve o filho” (Entrevista concedida em sua casa). Esta narrativa espelha uma mudança imposta na lógica de sucessão nativa.

Na atualidade, o Estado nacional angolano aconselha, orienta e controla determinadas atividades das autoridades locais bem como avalia o grau de cumprimento das mesmas, pois, de acordo com administrador municipal Irineu Cândido Leonardo Sacaála *“bem, nós a nível da administração temos adotado políticas de modos que toda gente funcione. Ora, é preciso ter em conta que as autoridades tradicionais têm um subsídio mensal dado pelo governo, então este subsídio não tem que ser dado só por dar, portanto tem que se lhes exigir, ora, nesses encontros que temos tido com as autoridades tradicionais, nós manifestamos aquilo que precisamos. Portanto há muita coisa que as autoridades tradicionais têm que fazer, vamos falar do aspecto higiénico das aldeias, o ordenamento de construções e controlo da produção agrícola, o controlo dos partidos políticos, quer dizer, em suma, todas estas são tarefas específicas que as nossas autoridades tradicionais devem desenvolver lá nas suas localidades em que nos representam, portanto, elas têm atividades específicas, independentemente daquelas atividades costumeiras e nisso reside o nosso grande intercâmbio com as autoridades tradicionais, quer dizer, elas exercem essas atividades e nós vamos avaliando o grau de cumprimento em função das suas prestações de contas”*(Entrevista concedida, no seu gabinete).

Este diálogo entendo que abre portas para que certas interferências se façam sentir visando fortalecer a aproximação entre o reino e o MPLA-governo, mas também o controle. Desta feita e se solicitado, julgo que sugerir para que a escolha do soma inene recaia em alguém que defenda os ideias do partido-governo pode ser um dos pressupostos para este fortalecimento, e também porque como soberano, o soma inene poderá influenciar de certo modo na escolha dos demais losoma no reino. Um dos exemplos desta reflexão, e de acordo com Florêncio é que, *«na comuna de Lunge, e por iniciativa do partido MPLA, foi introduzida nas aldeias uma subdivisão em bairros, ou zonas. Cada uma dessas*

zonas é agora igualmente controlada por um sekulu vitito» (FLORÊNCIO, 2015, p. 5) E estas interferências terão acontecido também em certos períodos de gestão da região do reino pela UNITA. O episódio seguinte espelha essa problemática.

Refiro-me à disputa ao trono ocorrida entre os losoma inene Utondossi II e Ekuikui IV. Tudo começou com a morte do soma inene Manuel da Costa (Ekuikui III), em 1996, num momento em que o município do Bailundo encontrava-se sob tutela das forças militares da UNITA. Havendo necessidade de substituir-se o então soma inene, o eleito foi um dos sobrinhos, trata-se de Jeremias Lussati, entronizado com o epíteto de Utondossi II. Em 1994, Augusto Kachitiopololo (Ekuikui IV) exercia ainda as funções de soma da ombala de Chijamba, na comuna de Luvemba, porém com a ocupação da região pelas forças da UNITA, teve que migrar para Benguela (onde se encontrava em condições de refúgio o Governo da província do Huambo) e, posteriormente, foi para Luanda responder a um convite do Presidente da República e do MPLA, tendo sido nomeado membro do Comité Central do MPLA. Nesta altura, o reino se encontrava ainda sob o comando do soberano Utondossi II, que reinou até 1999, ano em que as Forças Armadas Angolanas (FAA) recuperaram o Bailundo das mãos das forças da UNITA, originando a fuga de Utondossi II e parte de seu elenco de afetos à UNITA.

Com o calar das armas e o conseqüente fim da Guerra Civil (2002), Ekuikui IV regressou ao Bailundo e assumiu a soberania do reino, fato que terá causado tumultos, por parte daqueles que a exemplo de Utondossi eram militantes da UNITA. De acordo com Florêncio,

«Esta situação levanta uma certa celeuma, surda pode dizer-se, entre uma parte da população do município e uma parte da estrutura de poder tradicional, olosoma e olosekulu, afetos ao partido UNITA, e entre os activistas desta mesma força política, que não atribuem legitimidade ao atual soma inene Ekuikui IV, e que defendem que se trata de uma imposição do Estado-MPLA, quer por ele ser membro do Comité Central do partido no poder, quer para reforçar o controlo do partido sobre as autoridades tradicionais do reino. Esta situação agravou-se substancialmente em 2005, porque o anterior soma inene, Utondossi II, regressou ao Bailundo e continuou a deter uma forte legitimidade, sobretudo para os sectores da

população e das autoridades tradicionais afetas à UNITA» (IBIDEM, 2015, p, 26).

Porém, a intervenção do poder jurídico e administrativo, legitimou o soma inene Ekuikui IV como soberano do reino, liderando os destinos do mesmo até a sua morte, contra o desejo de todos que alegavam este não pertencer à linhagem uterina do Ekuikui III, a exemplo de Utondossi II.

Este episódio também demonstra que as autoridades consuetudinárias em geral seriam apartidárias e com a opção de se tornarem também partidárias, pois que, por um lado, enquanto autoridades consuetudinárias, a própria lei consuetudinária as proíbe de, no exercício de suas funções agirem como partidárias. Por outro lado, enquanto cidadãos do Estado nacional angolano, a própria C.R.A, em vigor e atuante no seu Artigo 55º, relacionado com a liberdade de constituição de associações políticas e partidos políticos, no seu ponto 2, permite que uma autoridade consuetudinariamente “considerada” apartidária possa ser um cidadão partidário, pois, de acordo com o mesmo *«todo o cidadão tem o direito de participar em associações políticas e partidos políticos, nos termos da Constituição e da lei» (IBIDEM, 2010, p. 21).*

Irineu Cândido Leonardo Sacaála, administrador municipal do Bailundo, confirmou esta dupla realidade, pois, de acordo com o mesmo, *“o Reino é apartidário, as autoridades tradicionais são apartidárias, porém cada um como pessoa tem ou pode ter a sua filiação partidária. O correto é que, no exercício de suas atividades eles se apresentem como apartidários, eu sou administrador e no exercício das minhas funções, sou apartidário, porém, tenho a minha filiação partidária. Portanto, é preciso entender bem isso, eles lá na ombala, devem resolver os problemas da comunidade, independentemente das filiações partidárias ou religiosas, tal como o administrador tem a missão de atender qualquer cidadão, sem olhar para a filiação partidária deste, pois no município reina o seguinte princípio: respeito pela dignidade humana. Assim sendo, nós enquanto órgãos do poder jurídico-administrativo olhamos para o problema apresentado e não para a pertença partidária e naquilo que podemos resolvemos, e, é exatamente assim que as autoridades tradicionais devem e têm feito” (Entrevista concedida, no seu gabinete).*

Porém, entendo que a pertença partidária ou não, de um candidato à sucessão ao trono, pode ser um aspecto a se ter em conta por parte do partido-governo, quando solicitado a sugerir no processo. Questionado sobre o assunto, Ekuikui V revelou-me que *“antes de eu ser o soberano do reino e da etnia Ovimbundu, eu já era de um partido, e se um dia, ou se outro partido ganhar as eleições já tem o rei deles escolhido, mas ele*

para ser rei, a corte também deve aceitar, porque se não aceitar, não vai ser soberano no reino e não vai entrar na nossa ombala, vai procurar e inventar outra ombala dele” (Entrevista concedida em sua casa).

Entendida nestes moldes, diria que condições para que influências externas e, para o caso, político-partidárias se façam sentir na problemática da sucessão ao trono no reino, data há algum tempo, na medida em que as organizações consuetudinárias ou étnicas angolanas há muito que se encontram vinculadas aos movimentos políticos e partidários, contribuindo para o desenvolvimento de um trabalho de organização e conscientização de massas. A própria história reza-nos que tais organizações, como por exemplo, as etnias Bakongu, Mbundu e Ovimbundu estiveram envolvidas em determinados processos de guerrilha contra o Império Colonial Português e, para tal, aliavam-se aos movimentos políticos anti-coloniais, de maior sonância na respectiva região. É assim que, de acordo com Visentini, para o MPLA, «*entre os seus membros, havia tanto mestiços quanto assimilados e brancos, bem como a população Mbundu de Luanda*» (VISENTINI, 2012, p. 50). Quanto ao que naquela altura respondia como o segundo maior movimento político-partidário angolano, a FNLA, Tylor diz que «*ao contrário do MPLA, a FNLA utilizava a bandeira racial, declarando-se contra brancos e portugueses, também anticomunistas «A frente era sustentada, principalmente, pela população bakongo do norte de Angola, majoritariamente rural*» (TYLOR apud VISENTINI, 2012, p. 50). Em relação à UNITA que de terceiro ocupa atualmente o segundo lugar entre os movimentos políticos angolanos, não fugiu à regra, pois, de acordo com Visentini, «*os principais membros da UNITA, eram das etnias do sul – Nganguela, Chokue e Ovimbundu.*» (IBIDEM, 2012, p. 51). O MPLA era o que já naquela altura permitia a fusão de raças, a UNITA uma fusão de etnias, e a FNLA priorizava a raça negra e, sobretudo, os da etnia Bakongo. Enfim, as circunstâncias ou situações difíceis a que eram submetidos os angolanos por parte da administração colonial portuguesa que tinha apenas a mente posta no alcance de seus fins sem olhar aos meios, independentemente da região ou etnia em que estivessem colonizando, tornaram-se fortes razões para uma adesão massiva e naturalmente clandestina, dos diversos povos colonizados aos movimentos anti-coloniais e, particularmente falando, grande parte dos ovimbundu aliaram-se à UNITA.

Quero destacar aqui que estas interferências geradas por noções de raça e etnia dialogam concomitantemente com noções de nação e soberania política dos povos em questão. Não menos importante, é reconhecer que os agrupamentos étnicos participaram ativamente nos

projetos políticos da luta de libertação bem como na Guerra Civil em Angola.

Diante disto, a questão que se poderia colocar é a seguinte: Existe o devido cuidado por parte das autoridades consuetudinárias do Reino do Mbalundo em separar suas atuações enquanto militantes partidários e autoridades consuetudinárias apartidárias? Este fato não cria condições para a existência de um conflito de papéis por parte destes e no exercício de suas funções?

Por um lado, acredito que a personalidade básica do soma inene, dos losoma e dos losoma vionduko, mesmo diante deste duplo papel que desempenham, (apartidários enquanto líderes consuetudinários e partidários, enquanto militantes partidários), penso que se mantém intacta, pois, de acordo com Lakatos e Marconi,

«Uma pessoa é a mesma personalidade básica, independentemente do grupo de que participe, mas espera-se que se comporte de forma diferente em cada em cada grupo. Não se pode agir de maneira idêntica numa igreja, numa empresa comercial ou na família, pois a função varia em cada grupo, havendo situações distintas em cada caso. Desta maneira, há três elementos que se combinam – situação-função-grupo-, constituindo uma diferenciação a que o indivíduo deve corresponder, a fim de realizar seu papel»
(LAKATOS e MARCONI, 2010, p.104).

Porém, apesar da “personalidade básica intacta”, espera-se por uma mudança de comportamento destes em função do local e das circunstâncias. E, o lidar com estas diversas esferas e com as dinâmicas que são constantemente introduzidas nos micro e macro-poderes deve ser entendido como uma característica do poder político local. Mas, mesmo assim, julgo que isto não inibe o surgimento de certos questionamentos no sentido de se perceber se esta dualidade de funções não condiciona o trabalho ou imprime particularidades aos poderes exercidos por estas autoridades locais. E quanto a isto, Goulart afirma mesmo que é possível acontecer, pois *«a cooptação das autoridades tradicionais pelos partidos no poder constitui como um obstáculo ao devido exercício de suas funções e também, ao avanço da democracia na região»* (IBIDEM, 2012, p. 2).

Enfim, entendo que uma das vias para que se evite a existência de conflitos de papéis no exercício das funções das autoridades consuetudinárias do reino passa por reconhecer, compreender e diferenciar o momento, a situação, o grupo e, sobretudo, as suas funções e limites. Todavia, devo ressaltar aqui os constantes encontros entre as autoridades no sentido de incentivar a necessidade de separarem o joio do trigo, nas suas intervenções enquanto atores partidários e apartidários ao mesmo tempo. Ressalto, também, o fato de existir a observância ou respeito pelos princípios consuetudinários que regem a problemática da sucessão no reino por parte do MPLA-governo. E, apesar destas influências político-partidárias e outras que o processo de sucessão do reino terá sido alvo, entendo que a consciência étnica da população lhes permite diferenciar os soberanos que no entender deles ascenderam a categoria de soma inene, respeitando os princípios emanados pelos costumes locais, daqueles impostos em defesa de outros interesses, pois e de acordo com o senhor Árvore “ *nós sabemos muito bem quem é quem, muitos mesmo que chegaram a ser reis lhes puseram lá à força, e para nós esses hum hum, não foram reis, nada mesmo, os nossos avós nos explicaram tudo e nós também estamos a explicar o que nos ensinaram aos nossos filhos, netos, sobrinhos e amigos. Por exemplo, este atual rei para nós é mesmo rei, porque nós sabemos de onde ele veio, mas também existem outros que poderiam ser, mas ele trabalha mesmo muitíssimo bem. Outros que entraram à força não devem ir nos akokotos, deviam ser enterrados noutros lugares*” (Entrevista concedida em sua casa).

1.3 - A legitimidade a partir figura soberana

A descrição feita anteriormente sobre o processo de sucessão no reino julgo ter demonstrado entre outras que o mesmo depende de uma hermenêutica própria que se deve compreender para que se possa responder eventuais questionamentos deste mesmo processo. Muitos desses questionamentos poderão estar ligados a problemática da legitimidade, e a título de exemplo poderíamos levantar os seguintes: Quando é que se estaria diante de um sucessor legítimo no reino? Quem lhe confere esta legitimidade?

Desta feita, e de acordo com a filosofia ou hermenêutica local, é considerado atualmente sucessor legítimo todo aquele que ascender a categoria de soma inene do Mbalundo, segundo os princípios consuetudinários que regem tal processo, e anteriormente descritos.

A segunda questão poderia respondê-la, considerando três agentes que concorrerem neste processo de legitimidade do sucessor, nomeadamente, as autoridades consuetudinárias, a população e o Estado, e que concomitantemente constituem as 3 formas de

legitimidade que qualquer sucessor deve merecer para que, a meu entender, se considere legítimo.

a) - Legitimidade consuetudinária

Ela poderia ser chamada também de “adquirida”, na medida em que os candidatos à sucessão já nascem legítimos, e atendendo ao fato de que a organização política do reino é assentada no parentesco, a família de onde se nasce é o primeiro pressuposto analítico do qual a corte se serve para efectuar a escolha do sucessor, que posteriormente será legitimado pela população e pelo Estado

Depois de escolhido, a legitimidade do sucessor é outorgada do ponto de vista consuetudinário durante a entronização. Durante o processo, as autoridades consuetudinárias servem-se de todos os meios possíveis para testarem e confirmarem a legitimidade adquirida do escolhido. Um dos testes é o fogo que se acende durante a entronização, pois, de acordo com o Ekuikui V, *“nós temos as nossas formas de apanhar qualquer pessoa que quiser ser rei, porque as pessoas pensam que ser uma autoridade tradicional dá dinheiro, todos querem ser reis do Mbalundo, mas aí na nossa ombala não entra qualquer pessoa como rei, deve ser da linhagem, se a pessoa não for da linhagem, o nosso fósforo tradicional, não vai acender, na hora de matar o Boi, ele foge, até tiro pode-se fazer para matar o animal, é uma confusão, que os mais velhos vêm mesmo que este não é legítimo e não pode ser. Agora se é mesmo da linhagem isso tudo acontece normalmente”* (Entrevista concedida em sua casa). Enfim, as autoridades consuetudinárias do reino julgo se servirem de 3 aspectos analíticos para efectuarem a escolha do sucessor, nomeadamente, a naturalidade, a consanguinidade e o conhecimento que o mesmo tem em relação aos hábitos e costumes do reino.

b) Legitimidade populacional

Atendendo à filosofia interna de que o soma inene é o primeiro representante dos ovimbundu, julgo que o consentimento dos representados em relação à escolha do futuro soberano feita pelas autoridades consuetudinárias é indispensável.

Esta legitimidade a poderia chamar também de atribuída, na medida em que, para além de suceder à escolha das autoridades consuetudinárias, ela opera diante de uma divisão de decisões por parte da população, isto é, uns confirmando e outros contestando, e em linhas gerais, não se servem da pertença familiar do já escolhido como pressuposto fundamental para legitimar.

Acredito que por se tratar de uma escolha com fundamentos internos, por um lado, a possibilidade de existirem contestantes dificilmente será nula. Por outro lado, julgo que um sucessor escolhido

pelas autoridades consuetudinárias terá o parecer positivo de boa parte da população. Desta feita, uma vez escolhido, o mínimo que poderá acontecer é a existência de uns ovimbundu a favor e outros poderão apresentar-se contra por vários motivos, como eventuais dúvidas sobre a genealogia do escolhido, o fato de a escolha não ter recaído ao candidato mais próximo ou parente deles, fanatismo e ou por não confiarem nas capacidades ou competências do mesmo.

O soma inene é legitimado pela população durante a cerimónia de entronização, logo após o abate do bode castrado. O mesmo coloca o seu pé direito sobre o animal abatido, e de seguida passa a citar um conjunto de nomes, e a população enquanto não ouvir ele fazendo menção ao seu nome ou epíteto pelo qual será chamado, assim como proferir uma parábola que garanta segurança ou os convença, responderá não. Tão logo ele cite o nome dele, e os convença com provérbios, receberá o sim da população como símbolo de conferir a legitimidade ao novo soberano. Passo de seguida um exemplo deste momento, durante a entronização de Ekuikui IV¹⁴.

-Ame Tchicambi Tchasiya Onjamba – (O Unita yanjnili, pokusya yandisiyila vowambo etali figasi peka lya MPLA)! – Sou o Tchicambi deixado pelo elefante (A UNITA me deixou no Huambo, hoje estou nas mãos do MPLA).

Resposta: *haveko wakemba!* – Não és, mentiste.

-Ame kapunila kamoli onanga (ove kwandele ongongo kwakolele ndafigo lolombi vyove vutwe). – Sou o Kapunila que não vê feiticeiro (Você que não sofreu, não és forte...)

Resposta: *haveko wakemba!* - Não és, mentiste.

-Ame Elamba lyomola osoma (Etchi okasi kusoma vosi vakusivaya, katito walinga vosi vakuyengumbula – (Sou o cheiro do filho do soba Glória no princípio desprezo no fim).

Resposta: *haveko wakemba!* - Não és, mentiste

-Ame Ekuikui IV, ya kwāla (Elanga ngongo tchikundyakundya puka kaliliwa lonjila – soma yombala yo Mbalundu). Sou o Ekuikui IV (Um insecto que não é comível pela ave – rei do reino do Mbalundo)

Resposta: *We welekete we we we...otcho, wamba ondaka!* - We welekete we we we... sim é isto mesmo, lançou a palavra certa.

Este gesto exterioriza o consentimento da população em relação à figura do futuro soma inene como legítimo soberano e representante dos mesmos. As respostas “sim e não” são consequências do anúncio ou

¹⁴Cf. MAT. 1º Encontro Nacional Sobre a Autoridade Tradicional. Luanda, 2004, p. 96

esclarecimento antepado que a corte faz à população sobre a personalidade escolhida para dirigir o reino. Portanto, a população é devidamente ensaiada ou preparada para este momento único, o momento em que esta é solicitada a conferir a legitimidade ao futuro soberano.

c) Legitimidade conferida pelo Estado

É o último agente a intervir publicamente neste processo. O Estado, ciente do papel de representatividade estatal que as autoridades consuetudinárias exercem em suas localidades sente-se na obrigação de reconhecer a legitimidade conferida segundo os princípios consuetudinários e pela população, e solicitar que os mesmos, nos seus afazeres costumeiros não entrem em choque com a constituição vigente da República de Angola, e os artigos 223º, 224º e 225º da mesma (2010), fazem menção a este reconhecimento, representatividade e regimento. Ou seja, a C.R.A no seu Artigo 223.º ponto 1 diz que «o Estado reconhece o estatuto, o papel e as funções das instituições do poder tradicional constituídas de acordo com o direito consuetudinário e que não contrariam a Constituição» (IBIDEM, 2010, p, 79), no seu Artigo 224º diz que «as autoridades tradicionais são entidades que personificam e exercem o poder no seio da respectiva organização político-comunitária tradicional, de acordo com os valores e normas consuetudinários e no respeito pela Constituição e pela lei» (IBIDEM, 2010, p, 79) e no Artigo 225º diz que,

«As atribuições, competência, organização, regime de controlo, da responsabilidade e do património das instituições do poder tradicional, as relações institucionais destas com os órgãos da administração local do Estado e da administração autárquica, bem como a tipologia das autoridades tradicionais, são regulados por lei» (IBIDEM, 2010, p, 79).

Nesta senda, o Estado nacional angolano confere a legitimidade ao soma inene, a partir do momento que o concebe e o reconhece como uma figura soberana consuetudinária, e deste ponto de vista, a legitimidade estatal também poderia ser considerada como “atribuída”.

A respeito disto, Orre diz mesmo que as autoridades consuetudinárias,

«Gozam também de uma legitimidade que lhes é outorgada enquanto intermediários reconhecidos pelo Estado e, portanto, – em termos weberianos – da autoridade legal-racional que a instrumentalização administrativa lhes confere» (ORRE, 2009, p. 146).

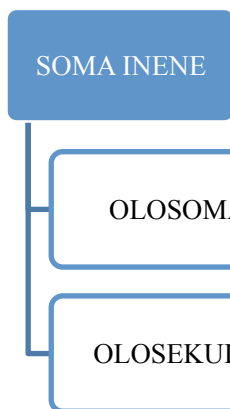
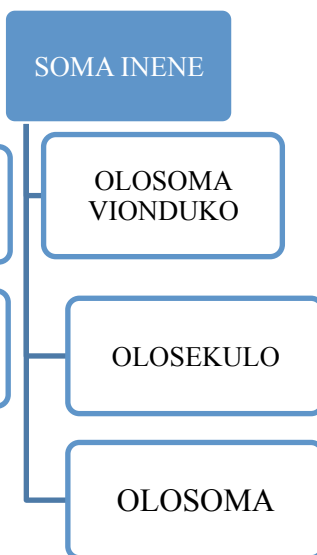
Para terminar esta análise sobre a questão da legitimidade, devo dizer que o soma inene para que se sinta e se conceba por parte de outros agentes sociais, culturais e, sobretudo, políticos como uma figura soberana, sagrada e legítima, deve merecer estes três consentimentos, fundamentalmente, o consuetudinário e o populacional, pois acredita-se que é a partir do parecer destes que se lhe atribui, entre outros, poderes sobrenaturais que o permitirão entrar em contato com os espíritos dos antepassados do Mbalundo, que, segundo a crença local, constituem a fonte de respostas aos mais variados problemas que eventualmente surgirem no seio da população. Como postulou Florêncio,

«En palabras de Georges Balandier (1987: 105), “los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses”. En este sentido, la sacralización del poder político del soberano constituye un aspecto importante de su legitimidad, pues la continuidad reproductiva de los hombres y de las cosas se garantiza gracias a su lugar de representación y mediación con sus divinidades, que el soberano ocupa y maneja» (BALANDIER apud FLORÊNCIO, 2009, p. 176).

1.4 - A autoridade e hierarquia no reino

A questão da autoridade no reino está vinculada com a da sucessão e legitimidade, pois entendo que o sucessor, uma vez legitimado, lhe é atribuído poder e, se for para o cargo de soma inene, passará a responder como soberano ou autoridade máxima do reino e da etnia Ovimbundu.

Desta feita, no reino podemos encontrar as autoridades consuetudinárias divididas em soma inene, olosoma, olosekulo olosoma vionduko, e as mesmas podem ser apresentadas em duas estratificações, uma segundo a consideração ou estratificação do Estado nacional angolano actual (ver estratificação A), e outra segundo a estratificação local que se faz levando em consideração a aproximação e o grau de influência e responsabilidade que cada um dos grupos mantém e tem em relação a autoridade máxima no cumprimento das mais variadas missões pelas quais todas existem. (ver estratificação B).

Estratificação A**Estratificação B**

A estratificação **A**, constituída por três grupos, apresenta o soma inene como a autoridade máxima das autoridades do reino, ao meio os olosoma, que é o conjunto de autoridades consuetudinárias que representam o soberano nas mais variadas regiões que compõem o reino, portanto são considerados também como autoridades máximas do ponto de vista consuetudinário nestas localidades. Na base aparecem os olosekulo, que respondem como os intermediários entre a população e o Estado, ou seja entre o poder jurídico-administrativo e o poder consuetudinário. As mesmas são as únicas com direito à uma remuneração mensal garantida pelo Estado nacional angolano atual. Segundo Ekuikui V “*eu recebo das mãos do nosso Estado 21 mil Kwanzas por mês, os sobas e os sekulos também recebem, mas estes sobas de nome não recebem subsídios*” (entrevista concedida em sua casa).

A estratificação **B**, também apresenta como soberano das autoridades do reino, o soma inene, a seguir a ele, aparecem os olossoma vionduco, que no seu todo constituem a chamada corte do soma inene. São o sustentáculo do soma inene, pois este se sente impossibilitado em agir, decidir ou resolver qualquer problema na ausência destes, ou pelo menos sem o consentimento dos mesmos ou parte destes. Porém, estas autoridades são apenas reconhecidas

oficialmente segundo o direito ou princípios consuetudinários, eis a razão de não serem diretamente recompensados subsidiariamente pelo Estado nacional angolano atual, mas sim segundo políticas internas do reino¹⁵. É o grupo de autoridades consuetudinárias mais próximo ao soma inene. Posteriormente, aparecem os olosekulo, já referenciados na estratificação anterior, e com as mesmas funções têm a representatividade garantida na corte do soma inene e, na base, estão os olosoma, pois apesar de serem os representantes do soma inene como dissemos anteriormente, os mesmos, genericamente falando, mantêm um contato direto com o soma inene quando são convocados para prestações de contas, ou na eventualidade de se sentirem impossibilitados em dar respostas a um determinado problema, procurando para o efeito um auxílio por parte do soma inene e dos losoma vionduko.

Nas duas estratificações o soma inene aparece no topo, razão para se pensar que o sistema de governo no reino é monárquico. Um sistema de governo que julgo caracterizar boa parte das instituições consuetudinárias africanas, pois no topo de cada estrutura política encontra-se sempre um chefe, uma autoridade máxima ou um soberano, que trabalha em sintonia com os outros constituintes da estrutura, podendo, e quando necessário, passar suas prerrogativas a estes para que o representem.

Todavia, entendo que o que esta hierarquia espelhada não deve ser visto como fundamento ideal para interpretar o poder no reino, pois se assim for, a operacionalidade do poder passaria sendo pensada exclusivamente na verticalidade, e, não defendo que se olhe somente assim o poder no reino, pois a minha perspectiva é que o mesmo seja analisado na horizontalidade, por ser um indicador que opera na base de consenso ou dentro da lógica de reciprocidade. A hierarquia aqui deve ser vista como o indicador relacional ou denominador comum entre os grupos que constituem as autoridades consuetudinárias do reino, aliás de acordo com Arendt,

«A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em

¹⁵Os losoma vionduko são remunerados a partir do dinheiro que se arrecada dos visitantes que se deslocam à ombala, dos julgamentos, das ofertas singulares ao reino e de toda atividade remunerada que o soma inene e os mesmos realizarem em prol do reino. Esse valor no final do mês é somado e dividido por 35 e o resultado será a recompensa em dinheiro de cada um dos membros da corte.

comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado» (IBIDEM, 1992,p.129).

1.4.1 - O soma inene e a sua corte

Ao terminar a descrição anterior, procurei demonstrar que o poder na estrutura política do reino do Mbalundo é visto como algo que se exerce no coletivo, onde cada parte integrante se sente obrigada a desempenhar o seu papel e a reconhecer e respeitar as funções de outrem, para que deste modo se garanta tal operacionalidade. É por esta razão que a descentralização do poder é entendida como um factor que contribui para que o reino fundamente a sua existência como uma instituição que trabalha para dar respostas aos problemas de âmbito consuetudinário e jurídico-administrativo dos ovimbundu. Portanto, a descrição¹⁶ seguinte visa demonstrar esta descentralização do poder no reino, que, entre outras, produz como consequência uma relação de dependência entre as autoridades consuetudinárias do reino. Para o efeito, tomarei como exemplo desta problemática a descentralização deste poder na Ombala yo Mbalundo, onde as autoridades analíticas serão o soma inene e os losoma vionduko. E no final desta descrição, espero deixar clara a ideia de que, a exemplo de outras estruturas políticas consuetudinárias africanas, no reino do Mbalundo também se pode identificar fundamentos ou caracteres de uma teocracia democrática, como sustentou Senghor, pois de acordo com o autor «*cá e lá, deparamos com um monarca constitucional que não pode tomar nenhuma decisão sem estar conforme com um senado*» (SENGHOR apud ALTUNA, 2014, p. 104). Ou seja, a ideia de que até o soberano hierárquico depende dos losoma vionduko.

O soma inene é a figura soberana do reino e da etnia Ovimbundu. Ele é comumente entendido como uma figura poderosa e reguladora da ordem no seio da comunidade, daí as suas funções jurídicas e legislativas. É um agente que exerce o controle e comunicação com o universo mágico, pois acredita-se que o mesmo possua capacidades para manusear as forças do oculto e intermediar ou estabelecer a comunicação entre dois mundos, isto é, o dos vivos, onde residimos e o

¹⁶Esta descrição será feita de acordo com as entrevistas feitas com o soma inene Francisco Armino kalupeteka (aos 23/03/2015), o usonehi Fernando Hosi e o sekulo Domingos Manuel Tchibulo (aos 19/03/2015). Algumas ideias as compus, me inspirando em MAT. p. 96-98.

dos mortos onde residem os espíritos de seus antepassados, com o escopo fundamental de supostamente garantir o bem comum.

Poderia descrevê-lo ainda como a figura responsável pela união de todos os tecidos sociais da etnia Ovimbundu, pois, de acordo com Vansina, «um rei é o “*fio*” que cose a multidão» (VANSINA apud SILVA, 1994, p.122). Esta percepção do soma inene como um dos promotores da coesão social, como regulador e fundamentalmente como intermediário de mundos, dialoga com o que se subentende de um rei em outros pontos geográficos. A exemplo disso, Granet diz que a escrita chinesa conservou os traços desta filosofia, pois que para eles, «a palavra rei (*wang*) escreve-se com um sinal composto por três traços horizontais, que representam, segundo dizem os etimologistas, o céu, o homem e a terra, unidos a meio por um traço vertical, porque o papel do rei é unir» (GRANET apud SILVA, 1994, p.122). Ideia similar foi defendida pelo antropólogo Lévi-Strauss, quando do seu estudo sobre a problemática da reciprocidade na chefia entre os bandos nambikwara (comunidade caçadora e coletora), pois que, segundo o autor, «o termo *uilikandé* (*chefe*), parece querer dizer “o que une” ou “o que liga”» (LÉVIS-STRAUSS apud SILVA, 1994, p.122).

Do ponto de vista administrativo, o soma inene tem a missão de coordenar as tarefas que a Administração Municipal incumbe para as autoridades consuetudinárias do reino, como por exemplo, as de mobilização das populações para as campanhas relacionadas com a Saúde, nomeadamente as de vacinação, de esclarecimento da população para respeitar e introduzir hábitos de higiene, e a intermediação entre as populações e os centros de saúde e outras instituições.

Por esta razão, cabe ao soma inene estabelecer relações com outras autoridades através de políticas coletivamente pensadas, aconselhar e coordenar seus membros e todas as atividades desenvolvidas no reino.

No exercício de suas funções, o soma inene conta com o suporte de 35 autoridades que constituem a sua corte, e cada um tem uma missão específica diante das mais variadas situações, como descreverei a seguir:

1– Epalanga: é o soma inene adjunto e deve pertencer também a uma das linhagens dos reis do Mbalundo. Porém, neste momento, o reino está sem um representante para esta categoria, o que não quer dizer que não existam substitutos por direito, caso seja necessário.

2- Inakulu: É a rainha e, na atualidade, a única autoridade de gênero feminino pertencente a corte. Ela é entronizada em simultâneo com o soma inene, e, entre outras, responsabiliza-se pelas situações de âmbito feminino que por tabus, apenas ela deve reportar ao seu esposo,

ou, aos seus parceiros, se necessário for. Ela desenvolve mecanismos que visam coordenar as atividades das associações de carácter feminino no reino, incentiva as mulheres do reino, fundamentalmente as da ombala, a pautarem por comportamentos exemplares, com maior realce na adesão aos estudos, pois só assim inverterão definitivamente o papel de doméstica que genericamente se lhes atribui.

Poderia dizer que a poligamia é um fato no reino, basta observar que existem nomes devidamente preparados para o conjunto de mulheres que eventualmente um rei possa ter, nomes que ao mesmo tempo espelham uma hierarquia entre elas. Assim sendo, a Inakulu seria a primeira esposa e, por este fato, a rainha. No caso de existirem outras, teriam entre outros os seguintes nomes: Sia (2ª esposa), Nangandala (3ª esposa), Mbavela (4ª esposa), Tchiwotchepembe (5ª esposa).

3- Usonahi: Este desempenha as funções de secretário. É o canal que a população tem para reportar os seus problemas para a ombala, a fim de serem resolvidos pelo soma inene e sua corte. O onjango externo direito (ver imagem nº 8) é o seu gabinete; é nele onde este recebe os munícipes solicitantes. Anotados os problemas, terá a missão de os transmitir em primeira instância ao soma inene, que na presença deste e dependendo da natureza do problema, agendam o dia para resolve-lo. Desde 1999 até a atualidade, este cargo é desempenhado pelo soma Fernando Hosi, parente paterno do rei Ekukui V. Dizer, ainda, que o mesmo, na impossibilidade do soma inene ou do epalanga fazerem-se presentes para a resolução de qualquer problema devidamente agendado, tem a prerrogativa de os representar.



Imagem nº 8- *onjango externo direito*

Fonte: *Arquivo pessoal*

4- Soma Ngambole: Figura que entroniza o soberano e responde como conselheiro da corte. Assim sendo, o soma inene, bem como os losoma vionduko, sempre que estiverem diante de algumas situações de carácter particular ou coletivo, como conflitos no lar, desentendimento entre colegas... recorrem a ele. Mesmo durante os julgamentos na

ombala, ele intervém aconselhando sempre que possível os membros do tribunal, os réus bem como a população assistente.

5- Soma Muekalia: Membro da corte com a missão de entronizar também o soma inene, a exemplo do soma Ngambole. O indivíduo a quem se atribuir este cargo deve ter uma personalidade de alguém acolhedor e que, entre outras, adore oferecer ou partilhar e servir, e por estas características, ele é considerado a mãe dos losoma. É auxiliado por dois constituintes da corte, que a seguir serão mencionados.

6- Soma Chikaka: adjunto do Muekalia

7- Soma Chikukulo: membro da corte com a missão de auxiliar os losoma Muekalia e Ngambole.

8- Soma Siasoma: É o responsável pela segurança e proteção do soma inene. É o segurança secreto da corte, e que estimula várias vezes conversas a desfavor do soma inene ou sobre o modo de intervenção cultural, social e económica da corte, para testar ou perceber o nível de confiança dos seus serviços diante da população. É também o único da corte responsável pela otchalo (cadeira) do soma inene.

9- Soma Kasoma: é o responsável pelo estado de saúde do soma inene e, por esta razão, é o único que diariamente e pelas manhãs deve se deslocar à moradia do soberano, e reportar em seguida o estado do soberano aos seus colegas, pois, a partir disto, saberão se poderão contar ou não com a autoridade máxima em mais uma jornada laboral.

10- Soma Ndaka: É o porta-voz ou mensageiro da corte. As mensagens ou informações sobre acontecimentos no interior da ombala como mortes, reuniões, campanhas de higiene entre outras, não dependem dos órgãos de comunicação massiva. Logo, cabe a este indivíduo circular pelo bairro todo e com voz alta passar as mais variadas mensagens aos moradores, sempre que possível for.

11- Soma Epango: Vela pela segurança alimentar do soma inene (nutricionista do soberano). É o canal por onde obrigatoriamente devem passar todas as ofertas alimentares que qualquer um fizer ao soberano. Segundo a realidade local, ninguém, por exemplo, abate um gado bovino e se alimenta da carne sem oferecer parte desta ao soma inene, porém, esta oferta não chega diretamente ao soma inene, deve antes passar pelo soma Epango que analisa o estado dela e decide se a fará chegar ou não nas mãos do soma inene.

12- Soma Kesongo ou Kumandandi: É o guia do soma inene e da corte. O mesmo escolta as movimentações destes no interior da ombala. O seu gabinete de trabalho é o onjango externo esquerdo, local onde recebe os visitantes, uma vez que qualquer indivíduo que se dirigir para ombala em busca dos serviços prestados por eles deve antes passar

pelo seu gabinete a fim de trocarem as primeiras impressões, para depois os encaminhar ao usonehi.

13- Soma Chilala: A higienização do atambo e dos akokoto é de inteira responsabilidade deste e do seu adjunto.

14- Soma Chikola: É o adjunto do Chilala que como disse, ambos responsabilizam-se pela higiene do santuário tradicional e do cemitério dos soberanos.

15- Soma Henjengo: É o agitador, catalisador ou atiçador. Este tem a função de fazer cumprir as orientações do soma inene, lembrando sempre que possível for que o reino tem como soberano uma só figura, e que as decisões ou orientações que o mesmo emanar em nome da corte devem obrigatoriamente ser cumpridas sob pena de passar por sanções. Durante os julgamentos, por exemplo, é normal que uma parte conflituante não concorde com uma determinada decisão do tribunal, originando reclamações, murmuro, e outras atitudes que espelhem insatisfação. Nestes momentos, este soma deve intervir sempre com discursos ameaçadores e que lembrem a necessidade de obedecerem as decisões do tribunal sob pena de aumentarem-lhes a sanção.

16- Soma Kalufefe: é o adjunto ou colaborador do soma Henjengo.

17- Soma Chiwale: É o responsável pela indumentária ou vestuário do soma inene. Ou seja, é o único que cuida do aspeto visual do soberano, qualquer falha neste pormenor, como roupa suja, camisa mal abotoada, gravata mal posta as responsabilidades serão todas atribuídas a este soma.

18- Soma Kalei: é o membro da corte com a função específica de servir a alimentação ou bebidas ao soma inene.

19- Soma Kesenje: autoridade responsável em proporcionar momentos de lazer ou recreativos ao soma inene, e é ao mesmo tempo o conselheiro direto dele e o juiz do tribunal da corte.

20- Soma Lumbo: responsável pela cerca da ombala e dos akokoto.

21- Soma Lombundi: é a figura da corte que desempenha as funções de porteiro. Ou seja, tem a missão de abrir e fechar as entradas e saídas da ombala.

22- Soma Ndalul: integrante da corte, responsável pelo fogo e de segurar o animal durante o abate, bem como de cuidar do sangue deste.

23- Soma Chitonga: figura que acende o fogo no onjango.

24- Soma Sipata: é o único da corte que transporta o símbolo de poder do soma inene, ou seja, a espada, e é por isso também considerado de guarda-costas do soberano.

25- Soma Lumbungululu: é caracterizado como o brilho da ombala, é a estrela da ombala, ou seja, é o responsável pelo brilho ou iluminação da e na ombala.

26- Soma Sindako: é o responsável em manter inviolável o reino diante de qualquer situação, e em levar o mesmo à conquista de outros espaços se necessário for. Durante as movimentações internas destes, ele deve ocupar sempre a última posição.

27- Soma Tembuasoma: o soma inene bem como os losoma hoje se alimentam da comida feita pelas suas esposas também, porém, em tempos áureos, evitava-se isto. Logo, este soma era o cozinheiro do soma inene ou da ombala. A ele também se incumbe a missão de cuidar das esposas dos losoma.

28- Soma Sunguahanga: adjunto do soma Tembuasoma e desempenha igualmente as funções de mobilizador de massas.

29- Soma Nuñulu (Nunhulu): é filho primogênito do soma inene.

30- Soma Ukuepandela: é o responsável pelo içar e arrear da bandeira na ombala, e que é usada como catavento.

31- Soma Katumua: é o tamborista (ver imagem nº 9) da corte e o responsável pelos demais indivíduos que manuseiam este instrumento e têm a missão de animar os encontros na ombala bem como desejar com o som agradável que produzem boas vindas aos visitantes.



Imagem nº 9 -Tamboristas da ombala,tocando como sinal de boas vindas aos visitantes à ombala vindos de Kwanza Sul – 23/ 05/2015

Fonte: Arquivo pessoal

32- Soma Uchilã: é o dançarino da corte e dança sempre com uma cauda de boi, que a usa para expulsar as moscas que estiverem em direção ou pousarem ao soma inene. E, sempre que o soma inene estiver

dançando, o mesmo deve como maestro guiar os movimentos do soberano.

33- Soma Chikakula: desde a fundação do reino, o abate de determinados animais tem um valor simbólico, fundamentalmente durante a entronização. Logo, este soma é o responsável pelo abate de tais animais e em arranjar capim para ser queimado durante o preparo dos mesmos. Nas campanhas de higienização da ombala, caso haja a necessidade de se queimar o capim, a ele se incumbe esta missão, para se evitar que o mesmo se faça descoordenadamente e afete outros espaços. É também o responsável pelas queimadas que se efetuam durante a caça.

34- Soma Kapitango: é o responsável em garantir a proteção física da ombala.

35- Sekulo: é o chefe da ombala, figura que tem a missão de reportar para a Administração Municipal os dados qualitativos e quantitativos ou demográficos da população residente na ombala. Este não necessariamente deve pertencer a uma das linhagens dos reis, mas sim, uma figura adulta, que tenha um comportamento exemplar e que se mostre ser um exímio conhecedor da população local.

Existem ainda dois grupos de indivíduos não pertencentes à corte e que prestam serviços na casa do soma inene. O primeiro é o **acombi**, composto por indivíduos que se responsabilizam pela limpeza, e o segundo é o **olonana vie elombo**, composto por um conjunto de mulheres que prestam serviços domésticos, auxiliando a inakulu.

Esta estrutura política descrita demonstra que para todos os efeitos, o poder é descentralizado. Uma estrutura onde se reconhece a existência de uma figura soberana e que, ao mesmo tempo, este soberano nada seria sem o contributo dos seus membros mais diretos, no caso os losoma vionduko. Basta para o efeito vermos que cada um destes ocupa uma determinada função e há um respeito de limites entre eles, incluindo o próprio soberano. Portanto, e diante disto, me arriscaria em concluir que o soberano étnico é em simultâneo a figura mais dependente do conjunto de autoridades do reino do Mbalundo. Aliás, Hannah Arendt postulou que,

«O rei, que não é mais do que um indivíduo solitário, depende muito mais do apoio geral da sociedade do que em qualquer outra forma de governo (...), o poder do governo, depende de números; ele reside na proporção do número ao qual é associado» (ARENDDT, 2014, p. 58)

CAPÍTULO II- O REINO DO MBALUNDO HOJE E AS NARRATIVAS SOBRE SUA FUNDAÇÃO E REINADOS.

Descreverei este capítulo com um olhar mais interno sobre o reino, baseando-me fundamentalmente no que a memória local conserva sobre a fundação do mesmo, assim como sobre os reinados dos mais variados losoma inene, pois que, se no terceiro capítulo, entre outras, procurarei demonstrar que o reino resistiu às repressões impostas fundamentalmente pela administração colonial portuguesa tendo um desfecho diferente de outras instituições com o mesmo pendor em Angola, julgo que este feito não deve ser visto como obra do acaso, pois muitos bateram-se, lutaram a favor do reino, preservando em todos os momentos um projeto próprio e, como consequência, o reino do Mbaluno é até hoje esta instituição de referência obrigatória sempre que a temática for, por exemplo, as organizações políticas angolanas de matriz africana. Portanto, as descrições seguintes visarão mostrar que aquilo que o Mbalundo é hoje é consequência de um trabalho de soberanos passados e da prioridade que os mesmos davam à necessidade de perpetuar a tradição ou cultura local.

2.1-Narrativas sobre a fundação do reino

As fontes orais consultadas dialogam entre si e confluem para certas interpretações que vão sendo compartilhadas entre os que se identificam como pertencentes ao reino. As narrativas orais sustentam que o reino do Mbalundo existe há mais de quatro séculos, e que nos tempos áureos da fundação do mesmo, já existiam 5 aldeias, nomeadamente: Ndulu a Norte, Kaliki assim como Chiaka no Ocidente, Víye no Oriente e Halavala actual Bailundo na região Central. Ekuikui V afirmou-me que *“tais povos, não sabiam nada sobre reinos e ombalas, mas respeitavam e conservavam os seus hábitos e todos obedeciam aos mais velhos da aldeia em que se encontravam”*. (Entrevista feita em sua residência).

Sanjukila confirma esta crença ao postular que, *«este povo não conhecia reinados ou embalas, mas devia obediência aos mais velhos sábios e conservadores da tradição»* (SANJUKILA, 1997, p. 11). Porém, me parece ser contraditório afirmar que tais povos não sabiam nada sobre reinos e ombalas, na medida em que se torna importante reconhecer que acatar a liderança de autoridades etárias já indica uma forma de regulação própria que constitui uma das bases do sistema consuetudinário já mencionado no capítulo 1 deste trabalho. Ao mesmo tempo indica um crer e saber algo, um saber fundamentalmente prático, e que devia ser reconhecido como algo importante para a vida cultural e até para a organização política dos mesmos. A título de exemplo, na Halavala (primeiro nome do Mbalundo), as próprias narrativas apontam que antes

da fundação do reino, existiam dois anciãos, nomeadamente Mbulo e Chingala que se destacavam em manter a ordem e a tranquilidade assim como em manter e preservar o grupo. Isto evidencia, que desde cedo estas populações apresentavam-se em certa medida relativamente organizadas do ponto de vista político-cultural e apresentavam uma hierarquia encabeçada pelos anciãos locais, e a palavra destes era poderosa para os aldeões, como postulou Pe. Altuna «*A palavra da tradição, legada pelos antepassados, é mais poderosa que a dos vivos e, entre estes, a de um chefe, um ancião ou um especialista da magia é mais eficaz que a de um homem normal*» (IBIDEM, 2014, p. 88). Assim sendo, e partindo do pressuposto de que suas práticas já espelhavam os fundamentos de reinados ou ombalas, lanço a seguir uma pergunta de um dos integrantes da caravana de estudantes vindos da província de Kwanza Sul no dia 23 de Maio de 2015 e que pude presenciar, dirigida ao soma inene Ekuikui V: “de onde surgem as demais práticas e os fundamentos desta forma de organização social?”

Antes de mais, trata-se de uma problemática cujas respostas foram e continuam sendo fundamentalmente sustentadas pelas próprias narrativas, onde se destaca o papel dos anciãos em passar este legado da fundação do reino às gerações mais novas. Porém, devo dizer que só recentemente foram surgindo os relatos escritos sobre o assunto. Assim sendo, a tradição oral bem como as fontes escritas consultadas, convergem ao apontar a fundação do reino a partir de 5 indivíduos provenientes de Kwanza Sul, nomeadamente: Ngombe-Ya-Chitungo, Katiavala (filho), Sakassanji e Njokila (seus cunhados) e Kaluelue, todos caçadores e pastores que desta província se deslocaram para as matas do Huambo, nas cercanias das montanhas de Halavala, nas imediações do Monte-Belo, a mais ou menos 33km do Bailundo, a fim de levarem avante as atividades mencionadas e aí se fixaram.

Katiavala, Sakassanji, Njokila e Kaluelue continuaram a exercer a atividade pastorícia, em todas as aldeias em que estivessem, porém Katiavala, farto dessa atividade, apresentava um comportamento anormal durante o pasto, introduzindo pau no ânus do gado e levando muitos à morte. O pai de Katiavala pensava que fossem práticas de insatisfação com a presença deles por parte dos moradores, porém, mais tarde, os colegas de pasto de Katiavala decidiram denunciar o comportamento deste último ao seu pai que, chateado, decidiu expulsar o filho do meio familiar.

Esta expulsão terá incitado o espírito de liderança a Katiavala, o que se viria concretizar com a fundação do reino por parte deste, tendo vivido primeiro no morro chamado Sambu e, posteriormente, num outro

monte denominado Halavala, onde encontrou as duas figuras anteriormente citadas (os anciãos Mbulo e Chingala). Em Halavala, Katiavala estabeleceu intercâmbios diversos que, do ponto de vista político, terão criado as bases para ascender à categoria de soberano da localidade.

Entendo que estas aldeias até aquela altura, do ponto de vista político, estavam organizadas por grupos de pertença com base no parentesco, ou seja, um grupo de parentes constituía uma aldeia e Katiavala propunha outra forma de organização político-cultural, isto é, uma lógica fundamentada na unidade das partes e, para tal, intimidá-los era o caminho a seguir. Foi assim que notando a ausência dos jovens, que se encontravam exercendo a olomundo, Katiavala fez dois disparos numa árvore e começou a queimar algumas casas feitas com paus e terra e cobertas de capim. Comportamento que afugentou os habitantes incluindo as duas figuras máximas do local, em direção ao rio chamado Chitunga, localizado na montanha chamada Lumba Nganda que os mesmos viriam batizar por Chitomba.

Considero, portanto, que estas narrativas enfatizam um momento de transformação nas relações de poder na localidade, já que foi a partir daquela etapa que se deu início uma organização política mais centralizada. Esta nova organização implicou, portanto, a união das aldeias que se encontravam separadas. Logo era necessário convocar todas as aldeias para um encontro, a fim de informar-lhes sobre a nova lógica organizacional, o que viria acontecer, e na presença dos aldeões de Víye, Ndulu, Kaliki, Chiaka, e os anfitriões de Halavala.

As narrativas são unânimes em considerar que Katiavala com todo ar de arrogância, poder e com a arma ao lado, foi transmitindo os novos hábitos e costumes e impondo o seu cumprimento, afirmando que quem se abdicasse ao cumprimento, poderia passar por uma pena de morte. Entre as novidades comportamentais, salientou o pagamento de impostos ou tributos, e que a resolução de litígios passaria a partir daquele momento a ser de sua única e exclusiva responsabilidade.

Uma comunidade centralizada do ponto de vista político necessita por um lado, de uma sede ou um centro, isto é, de um local onde serão tomadas as decisões da vida da comunidade, e por outro, de um responsável que se considere legítimo pela maioria e que responderá em primeira instância sobre a comunidade. Foi assim que Katiavala I implantou a ombala, e pensou na realização de uma cerimônia de entronização dele como líder da região, consoante os rituais da cultura de onde era proveniente. Para o efeito, ele convocou todos sem exceções etárias, físicas ou de outras naturezas, incluindo os membros que com

ele vieram de Kwanza sul. No dia e no local decorado com olomunje e segundo Ekuikui V “o rei Katiavala I mandou cavar uma cova no local onde ia acontecer a entronização dele, e quando os convidados deles chegaram neste tal local, ele disse e com voz de comando: enterrarei nesta cova que estão a ver 5 cabeças, uma de galo, de vaca, de cão, de cabrito e de pessoa. O pai de Katiavala I não gostou da decisão do filho de enterrar cabeça de pessoa, e lhe disse: meu filho pode enterrar aí todas cabeças mas menos a de pessoa, na nossa cultura não fazemos isto. Mas Katiavala I respondeu: você aqui é apenas um convidado e quem vai ser entronizado sou eu e mais ninguém. O pai se calou e Katiavala I enviou seus homens à mata e lhes disse que deviam voltar no local com a cabeça de pessoa e degolada de um nguendalika, eles foram e em pouco tempo voltaram com uma cabeça, colocaram a mesma na cova onde já se encontravam as outras cabeças. Depois de enterrar as cabeças, o rei Katiavala I, plantou uma árvore grande chamada Ohumbi, marcando assim o fim da cerimônia de entronização do 1º rei e da fundação do nosso reino, isto, no século XVI. É aí onde o ritual de entronização dos soberanos do reino começou e até hoje nós praticamos, mas não enterramos cabeça de pessoa, ham ham, isso não” (Entrevista feita em sua residência).

Esta narrativa para além de exteriorizar o século XVI como o da fundação do reino, exterioriza também os fundamentos do estatuto que o soma inene Katiavala I, passados mais de quatro, séculos continua tendo na etnia Ovimbundu. Ele (Katiavala I) consta na memória como fundador de uma tradição sucessória que será praticada desde então, em que como líder/soberano é a referência e ao mesmo tempo mentor do ritual de sucessão ao trono que vigora até hoje no reino. O ritual narrado, o entendo como um momento chave de instauração de uma temporalidade, pois diversas teorias sobre rituais apontam precisamente que o mesmo tem relação com a demarcação de uma temporalidade própria, a do antes, do início e o depois e, portanto, de uma sequência de eventos e significados que demarcam e explicam a existência das coisas. É deste modo que ao acionar a narrativa se recua no tempo e revive-se os princípios que este ritual instaura. Aliás, julgo que o conceito de ritual elaborado pela Mariza Peirano, dialoga com esta interpretação ao fazer fundamentalmente menção à categoria de repetição, pois, de acordo com a autora,

«Ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez),

condensação (fusão) e redundância (repetição)»
(PEIRANO, 2003, p. 9).

A cerimónia de entronização, até os dias atuais movimentada todos os estratos sociais do município do Bailundo, é imensamente festejada, e, de acordo com Peirano, «em relação aos rituais, em todas as sociedades existem eventos que são considerados especiais» (IBIDEM, 2003 p. 8), portanto, considerando esta lógica, diria que a entronização para a sociedade ovimbundu deve ser entendida como um desses eventos especiais.

Do ponto de vista político, as narrativas sobre a fundação do reino revelam subsídios sobre a atual organização política do reino. Na região, existiam para além da Halavala, mais quatro aldeias, nomeadamente, Viye, Ndulu, Kaliki e Chiaka, mantendo uma fronteira política entre elas, ou seja, do ponto de vista político, uma aldeia poderia ser ou considerava-se independente da outra, dada a inexistência de uma organização política central que pudesse controlar todas as aldeias da região, e que por sinal surgiu com a fundação do reino.

Porém, entendo que Katiavala I, ao fundar o reino, trouxe a unidade política entre tais aldeias, uma vez que, desde aquele momento aos dias de hoje, tornaram-se “dependentes” de uma estrutura política centralizada ou de um líder comum, e cuja base é a ombala yo Mbalundo, que, como disse, é um local onde são projectadas as políticas que visam, entre outras, garantir a funcionalidade e gestão do reino. Era o começo de uma nova etapa política e cultural no Mbalundo, pois surgia a partir daquele momento o Mbalundo como reino, e Katiavala I, como seu primeiro soma inene, comandando as cinco aldeias incluindo Chitomba.

Desta feita, minha compreensão sobre a organização política do reino (reconheço minha pequenez diante dos mesmos) se contrapõe com todos que, como Martins, defendem que «os ovimbundu de Angola nunca tiveram uma estrutura política central como os Kikongo e os Ambundu [...]» (MARTINS, 1993, p. 62). Para mim, a centralização da estrutura política, ocorrida um pouco mais tarde, é o principal argumento a se reter sobre a continuidade e fortalecimento do reino, na medida em que trouxe para as aldeias que se encontravam unidas, por exemplo, do ponto de vista linguístico, a coesão política também. Esta minha perspectiva também me opõe àquela sustentada na clássica e como disse na parte introdutória, também inspiradora obra de Evans-Pritchard e Fortes, na medida em que eles sustentam a ideia de que as sociedades segmentadas ou com um poder político difuso não apresentam uma forma de poder político centralizado. Me oponho neste caso porque,

conforme apresentei no mapa nº 2 e na introdução, o reino, mesmo após a unificação destas atuais províncias, do ponto de vista geo-político, se encontra segmentado em 4 províncias, originando a necessidade de representatividade do soberano hierárquico nestas localidades e, por esta razão, tornam-se também indispensável as atribuições de poder e responsabilidades (difusão de poderes) a certas especificidades que doravante passarão respondendo em seu nome nas demais regiões que compreendem o reino, distanciadas da ombala yo Mbalundo. Porém, entendo que este poder de representatividade que se lhes atribui não retira de modo algum o carácter central que remotamente o reino passou a ter, pois que estes representantes terão o dever ou obrigação de prestar contas ou apresentar relatórios orais ao soma inene. Assim sendo, estas regiões segmentadas, por exemplo, do ponto de vista territorial ou geográfico, mantêm uma relação de dependência fundamentalmente política, devendo obediência a um soberano hierárquico comum.

2.1.1 - O passo seguinte

Chamo de passo seguinte, porque segundo os narradores, após a entronização, o rei Katiavala I pensou na importância de ter na ombala um local onde, entre outras, se articulariam diretrizes visando garantir o bem-estar coletivo, e onde os anciãos passariam seus testemunhos aos mais jovens. Foi com este propósito que Katiavala I pensou na construção de um Onjango que, de acordo com o rei Ekuikui V, seu valor simbólico, continua patente, pois foram suas as seguintes palavras *“os nossos ojangos, são muito importantes na cultura ovimbundu, e aqui em minha casa eu tenho, pois nem todos devem entrar na casa oficial do rei assim como o meu professor costuma entrar, é lá onde eu recebo quase todos, recebo queixas, aconselho. Eu trabalho dentro deles, trabalho lá mesmo”*. (Entrevista feita em sua residência).

Portanto, os onjangos devem ser vistos e interpretados para além do seu simples aspecto físico; eles são muito mais do que parecem ser diante de uma simples observação. Merecem uma interpretação fundamentalmente antropológica, que levará em consideração as funções simbólicas imbricadas a ele e atribuídas localmente logo após a fundação do reino e que perpetuaram até aos nossos dias. Só uma interpretação a este nível nos levará a conceber os onjangos como uma instituição e não como moradia e ou um simples local de diversão, como um local imprescindível para a vida da comunidade local, pois é lá onde são analisados os mais diversos problemas da comunidade e, em simultâneo, projectados os mecanismos de solução dos mesmos. Não é por acaso que existe dentro da ombala um onjango chamado **universidade** (ver imagens nº 10 e 11) e de uso exclusivo do rei e da sua corte, e outros considerados como gabinetes como, por

exemplo, o do usonehi, bem como o onjango central, localmente chamado de **tribunal** (ver imagem nº 12).



Imagem nº 10- *Universidade da ombala.*
Fonte: *Arquivo pessoal*



Imagem nº 11- *Interior da universidade*
Fonte: *Arquivo pessoal*



Imagem nº 12 – *Onjango central ou Tribunal da ombala*
Fonte: *Arquivo pessoal*

2.1.2 - De Halavala Para Mbalundo

Durante a construção do ojango, com as finalidades supracitadas, e ainda segundo as narrativas da tradição local, apareceu uma Toupeira com uma omemba (o que é normal, pois, alguns seres desta espécie animal apresentam esta pintura em suas testas, mas atendendo ao momento, foi estranho para Katiavala e companheiros) agarraram a mesma e Katiavala a observou atentamente e percebeu que ela apresentava alguma semelhança com uma prática local que se chamava ombalundo, diferindo apenas nas cores, pois que a Toupeira apresentava-se pintada a branco e os ovimbundu utilizavam a cor preta para adornar seus corpos. Ou seja, a semelhança consubstanciava-se na pintura que os homens e mulheres desta região faziam no rosto, onde os homens pintavam da testa à ponta do nariz, e as mulheres em forma circular pintavam as bochechas conforme aparece ilustrada na imagem seguinte.



Imagem nº 13 – uma mulher ovimbundu, com a bochecha pintada a preto e de forma circular.

Fonte: Agência Angola Press

Esta pintura era um símbolo de reconhecimento dos membros pertencentes ao reino, pois que, com o passar do tempo, tal prática generalizou-se em todas as aldeias passando a ser um marco dos ovimbundu, o que permitia a sua identificação em qualquer parte de Angola em que os mesmos se encontrassem, bastando, para o efeito observar tais pinturas em seu rosto, isto no século XVI.

Ekuiqui V disse-me que *“hoje já não é hábito pintar a cara e as bochechas, mas uma das aldeias da comuna de Luvemba ainda se pintam. Mas todos os indivíduos do sul aqui no nosso país lhes zombam até hoje de bailundus e as pessoas não sabem porque, só chamam, eles não sabem que nem todos do sul são bailundus, vocês professores também devem lhes ensinar isto”* (Entrevista feita em sua residência).

Deve reter-se aqui o fato de as narrativas apontarem o aparecimento da Toupeira no momento da construção do onjango, como a causa que inspirou Katiavala I a alterar o nome da região que se chamava Halavala para Mbalundo. Sanjukila dialogou com esta crença local ao postular que após a observação atenta que Katiavala I fez do animal e dos seus súditos, exclamou alto na língua local dizendo *«tali onduko ya Halavala yapua. Chilo ame mbalundu momo ndikassi povipala viowiñi wossi»*. (IBIDEM, 1997 p.18). *(A partir do presente momento, o local em que nos encontramos deixou de ser Halavala passando a chamar-se Mbalundu, pois está bastante claro na testa de todos vós)*. E a partir daquele momento aos dias de hoje este nome continua sendo a designação do reino.

2.2 - De Katiavala I a Ekuikui V

O Mbalundo, desde que Katiavala I decidiu fundá-lo, várias foram as figuras que deram e continuam dando o máximo de si para que esta organização consuetudinária continuasse existindo. É uma organização baseada na consanguinidade real ou mística e, por isso, exige um meio de transmissão de herança, preferencialmente que as una a uma das genealogias biológicas que qualquer um recebe ou transmite: a matrilinear e patrilinear.

Segundo Ekuikui V, “*a linhagem de Katiavala no nosso reino acabou quando ele morreu porque o que lhe seguiu, não era e nem veio de Kuanza Sul e também não era família de sangue dele.*” (Entrevista feita em sua residência). Este esclarecimento de sua majestade me levou a certos questionamentos, a fim de poder entender quais foram os procedimentos usados para que se encontrasse o sucessor de Katiavala I.

Desta feita, tanto no passado quanto hoje, a consanguinidade foi e é o indicador central para se determinar a sucessão. Porém, também acredito que para além deste indicador, foram e são considerados outros aspectos como a procedência da linhagem residencial/familiar (já que com a morte de Katiavala I, o poder passaria para os naturais de Mbalundo), a observância sobre os conhecimentos locais, dos seus hábitos e costumes, o espírito de liderança, a concordância da voz do povo e sem deixar de lado, fundamentalmente hoje, o parecer do Estado. Esta interpretação julgo dialogar com a teoria da arte de governar que Foucault chamaria de continuidade ascendente, pois de acordo com o autor «*aquele que quer poder governar o Estado, deve primeiro saber se governar, governar sua família, seus bens, seus patrimónios*» (IBIDEM, 2014, p. 412). Com isto, entendo que alguns destes princípios terão norteado para que se efetuasse a escolha do sucessor de Katiavala I. E mais, deve-se ter sempre em vista que o sistema de parentesco nas comunidades africanas é bastante alargado, levando em consideração não só aspectos sanguíneos. Portanto, falar de parentesco em África, torna-se importante considerar a vastidão que este indicador ostenta, para assim pensarmos e entendermos ele para além da consanguinidade e da afinidade.

Outro aspecto que de igual modo deve ter contribuído para outras rupturas consanguíneas na sucessão foi o momento político bastante conturbado de guerras que Angola viveu. Na fase de administração colonial portuguesa, esta constantemente intervinha em certos momentos na organização política do reino para fazer valer seus interesses, e mesmo no pós-independência, o país mergulhou numa Guerra Civil, onde determinadas forças políticas exerciam sua influência

direta no reino, tentando fazer com que o mesmo ficasse sob tutela de determinadas forças políticas e influenciando e tentando alterar seus ideais, como mecanismo de salvaguarda de seus próprios interesses em detrimento dos interesses locais do reino. De acordo com Isso (2009, p.3)

«O comissário David Sapata foi a primeira autoridade governamental a subverter os princípios da entronização dos “reis” do Bailundo, segundo os quais, apenas podem ser reis pessoas de sangue azul, ou seja, que possuem a linhagem real»

Julgo interessante esta transplantação de critérios e linguagem usados nos reinos europeus para as situações africanas, mais precisamente no Reino do Mbalundo. Ainda segundo Isso,

«David, sub-repticiamente, favoreceu e contribuiu para que um dos seus amigos, Benjamim Pesela Tchongolola, um granjeiro, se autoproclamasse rei do Bailundo, embora por pouco tempo, porque, em 1979, o comissário David Sapata não sobreviveu a uma emboscada da UNITA, que também dizimou centenas de pessoas que vinham com ele na via do Alto-Hama ao Bailundo» (IBIDEM, 2009, p. 3-4).

Portanto, diante disto devo dizer que o que se concebe como costume não se deve entender como algo fixo, pois, a sua permanência, resistência ou apresentação dependeu fundamentalmente de quem os viveu ou os praticou. Logo, e como descrevi no capítulo 1, o processo deve ser entendido considerando um conjunto de factores internos e externos (guerras, mortes, política...) e que, apesar das alternâncias no processo, como consequências de tais factores, há algo que se instaura como continuidade como -tradição sucessória -, e que se deve compreender no tempo, isto é, o fato de que a bem ou mal, legítimo ou ilegítimo, se tratou sempre de achar alguém para que se seguisse com a tradição que era justamente a de ter um líder, um soma inene, alguém que, entre outras, fosse capaz de exercer este papel e unificar a região, de lutar contra inimigos externos. E por esta razão, mais do que questionar desde o seu próprio lugar ou sua legitimidade, o interessante é compreender que um após outro, um novo soma inene foi empossado.

Para mais esclarecimentos, julgo ser pontual e com algumas limitações, citar, para depois descrever, o conjunto de soberanos que desde a fundação do reino até aos dias de hoje se destacaram e se destacam como soma inene do Mbalundo. As limitações a que me refiro

devem-se ao fato da quase inexistência de referências bibliográficas sobre o reino e o cuidado exercido pelos entrevistados ao falar do assunto. E nas entrevistas que tive, sobretudo com o atual soma inene e membros de sua corte, não me foi possível colher informações que me permitissem com precisão falar de todos, conforme informei na introdução. Notei a existência de certa descontinuidade sobre o que existe escrito, bem como no que a oralidade conserva sobre cada um deles. Contudo, considero que este trabalho de recolha das narrativas poderá seguir em outra etapa de minha formação em que pretendo dar prosseguimento a esta pesquisa.

Com isto, quero antecipar que a descrição que farei apresentará em determinados momentos um aspecto descontínuo. Entre eles, apontaria como primeiro, o tangente a questões decorrentes da própria sucessão, seus princípios e práticas. O segundo estaria ligado aos factores externos, fundamentalmente as interferências da administração colonial portuguesa, que visando descentralizar o poder político do reino, transformou, por exemplo, o reino em sobados, e os losoma, de súditos do soma inene, em soberanos submetidos ao regime colonial.

Apesar do aspecto descontínuo que os reinados apresentam, é imperioso realçar que um fato perpassa em todos eles e que pode ser entendido como um denominador comum. Refiro-me à contínua luta em defesa dos mais variados direitos do reino. Assim sendo, desde a sua fundação até ao presente momento, a memória oral contabiliza 36 soberanos¹⁷, nomeadamente: Katiavala I (por volta de 1700); Jahulu I (por volta de 1720); Somandalu; Chingui I (1774-1776); Chingui II (1776-1778); Ekuikui I (por volta de 1780); Numa I (por volta de 1800); Hundungulu I (1800-1810); Chissende I (1810-1811); Junjulu; (1811-1818); Ngunji (por volta de 1818); Chivukuvuku Chama Chongonga (também por volta de 1818); Utondossi (1818-1832); Bunji (1833-1842); Bongue (1842-1861); Chissende II (1861-1869); Vassovava (1869-1872); Katiavala II (1872-1875); Ekongo Liohombo (1875-1876); Ekuikui II (1876-1890); Numa II (1890-1892); Moma (1895-1896); Kangovi (1897-1898); Hundungulu II (1898-1900); Kalandula (1900-1902); adjunto Mutu-Ya-Kevela (1902-1903); Chissende III (1904-1911); Kadimba Jahulu II (1911-1935); Mussitu (1935-1938); Chinendele (1938-1948); Filipe Kapoko (1948-1970); Félix Numa

¹⁷Esta lista de soberanos a constitui de acordo com as obras de Florêncio (2009, p. 175); Sanjukila (1997, p. 19-20) e MAT (2004, p. 94). Contei ainda com os esclarecimentos de Ekuikui V (atual soberano) e de Fernando Hosi (Usonehi da ombala).

(1970-1982); José Maria Pessela Chongolola (1982-1986); Manuel da Costa, com o epíteto de Ekuikui III (1986-1996); Augusto Cachitipololo, com o epíteto de Ekuikui IV (1996-2012) e Armindo Francisco Kalupeteka, com o epíteto de Ekuikui V (desde 2012).

2.2.1- Soma inene Katiavala I (por volta de 1700)

Katiavala I é o nome mais sonante dos losoma inene do Mbalundo depois de Ekuikui II. Não me é possível precisar o período de seu reinado, porém, de acordo com a oralidade, acredito que tenha sido em torno de 1700. Foi natural da província de Kuanza Sul, tendo-se deslocado para Bailundo por imperativos da atividade que na companhia de seu pai desenvolviam, isto é, a caça e a pastorícia.

São várias as motivações que levam diversos integrantes da sociedade local, a se lembrarem de Katiavala I, sempre que precisam tecer considerações sobre o reino. Porém, nesta vastidão de memória, é importante salientar o fato de o mesmo constar como sendo o fundador do reino, a figura que atribuiu o nome ao mesmo, isto é, de Halavala para Mbalundo, como consequência de um costume local (adorno corporal) que os habitantes de Halavala tinham e que se chamava ombalundo.

Para os analistas da estrutura política do reino entendo que somos obrigados a referenciar Katiavala I em nossas análises, por ser o mentor da centralização do poder e da coesão política no reino.

Nesta altura, Angola já estava invadida pelo Império Colonial Português, desde 1482, porém não se registram fatos de guerrilha de Katiavala I contra o Império Colonial Português, pois julgo que nesta altura (por volta de 1700) a administração colonial portuguesa levava avante o seu plano de exploração ou prospecção das mais variadas regiões que, como o Bailundo, localizam-se no interior de Angola, depois de já se instalarem nas regiões litorais que constavam como prioridade¹⁸.

¹⁸Julgo ser importante correlacionar a fontes orais com os documentos de registro de portugueses ou outros que descrevem a fase da chegada da comitiva de Diogo Cão em Angola (1482), a da prospecção e o começo do colonialismo. Porém nesta fase ou etapa do trabalho não foi possível fazer esta análise comparativa, não só por causa do pouco tempo durante a pesquisa de campo, mas também porque o Arquivo Histórico de Angola se encontrava com as portas fechadas durante boa parte deste mesmo período, por contas de um processo de restauro que sobre o mesmo se fazia. Todavia, em próximas fases, julgo que isto já será possível.

2.2.2 - Soma inene Chingui I (1774-1776)

A memória oral registra que este foi o quarto soberano do reino. O seu reinado foi marcado de relativa tranquilidade embora não absoluta, porque no seu começo, não foi alvo de ataques, pois, apenas uma franja muito reduzida de indivíduos se deslocava em regiões de sua jurisdição com o escopo de explorar. Refiro-me às expedições de exploradores como Serpa Pinto, Silva Porto, Roberto Ivens e outros. Posteriormente a presença destes foi aumentando, criando, deste modo, condições para que efetivamente o Império Colonial Português pudesse se instalar no local, o que motivou, entre outras, duas guerrilhas marcantes, na primeira, os defensores do Império Colonial Português foram vencidos pelos súditos de Chingui I. A segunda foi um contra ataque a todos os níveis brutal, que culminou na fuga do soma inene e sua força para uma fenda que se localiza na serra Lumbanganda. Esconderijo que viria ser denunciado pelo suborno da inakulo (rainha), culminando na detenção do soberano, que com sua esposa foram levados para Luanda, onde se lhes ofereceu uma residência onde foram mantidos em regime de prisão domiciliar. Durante este período, produziram um filho a quem se chamou de Elanga Ngongo Chikundiakundi Puka Kaliliwa Lonjila Ekuikui.

2.2.2.1 - Estratégia tomada pela administração colonial portuguesa

Ainda de acordo com os relatos orais, Chingui I viria falecer ainda em Luanda, e a administração colonial portuguesa, em respeito aos hábitos e costumes do reino, conservaram seu crânio. Ao aperceberem-se de que o filho poderia suceder seu pai, decidiram ir incutindo desde cedo suas ideologias, para facilitar as cooperações futuras. Para tal, o matricularam numa escola onde estudou até a adolescência. Elangala Ngongo Chikundiakundi Puka Kaliliwa Lonjila Ekuikui casou-se com Nangalangui. A mãe do príncipe não abandonou Luanda até a sua morte.

Julgo importante considerar o fato de que, mesmo presos, perdendo o poder e destronados, as narrativas demonstram que até por parte do Império Colonial Português, eram concebidos como soma inene e inakulo, e se reconhecia a importância de se ter alguém como autoridade local que dialogasse com seus apetites. Isto me parece também ser um forte indicador para afirmar, ainda que de forma hipotética, que havia o reconhecimento das condições e importância do soma inene e do seu sucessor e que estaríamos diante da atualização da tradição real.

2.2.3- Soma inene Chiliva Bambangulu com o Epíteto de Chingui II (1776-1778)

A comunidade acredita que Chingui II foi empossado como sucessor de seu pai Chingui I. Comandou os destinos do reino durante algum tempo. Seu reinado no tangente ao relacionamento com o Império Colonial Português se diferenciou em grande medida da do seu antecessor, pois foram vários os ataques contra o reino, motivadas por várias causas, onde poderia destacar duas: a primeira está ligada ao fato de o Império Colonial Português ter sob seu controle aquele que a seu entender seria o substituto de Chingui I, e por eles formado. A segunda deve-se ao fato das contínuas ocupações das terras afetas ao reino por parte da administração colonial portuguesa.

E, foi numa dessas frentes que o soma inene faleceu, até ao ponto de seus súditos não poderem se quer recuperar o corpo do chefe, para além de perderem duas das 5 aldeias, isto é, as do Víye e Andulo. Aqui está implícita a ideia do poder centralizado através da união das aldeias na guerra contra o regime colonial português. Outro fato marcante durante o reinado de Chingui II foi a passagem do reino por várias calamidades naturais como, por exemplo, a seca.

2.2.4- Soma inene Ekuikui I (Em torno de 1778/1780 até 1780)

Filho de Chingui I e irmão de Chingui II. Foi segundo as narrativas, a figura predileta no entender do Império Colonial Português para dirigir o reino, que após a morte de Chingui I, ficou sob tutela de Chingui II. Mesmo assim, a administração colonial portuguesa o enviou para o reino, com a finalidade de desenvolver contactos com os membros locais da referida administração.

2.2.4.1 - Ascensão de Ekuikui I ao trono e a quebra do pacto deste com a administração colonial portuguesa.

Segundo os relatos orais, esta ascensão não foi de todo modo fácil, apesar do apoio por parte da administração colonial portuguesa. Isto viria a acontecer aproximadamente só nos finais do século XVIII, com a morte de Chingui II. Aos poucos, Ekuikui I entendeu que a essência de seu reinado passava pela defesa de sua população e das terras, porém, pactuar com Império Colonial Português, jamais aconteceria. Percebeu ao mesmo tempo que unidos poderiam lutar contra tudo, tendo com este propósito enviado seus homens para que fossem ao Huambo, Víye e Andulo conquistar mais elementos, e orientou-lhes para que promettessem melhorias significativas a todos que aderissem seus planos. Este envio de seus súditos a estas regiões do reino demonstra a sequência da forma de organização política centralizada do reino.

2.2.4.2- Relação de dominação e a união como fundamentos do Reinado de Ekuikui I

Durante seu reinado, Ekuikui I deu primazia às relações de poder, reconhecendo a sua soberania e limitações, podendo ser sancionado, sempre que extrapolasse as limitações. Um dos exemplos disto é o sucedido quando usando de seu poder, Ekuikui I que sem saber, envolveu-se sexualmente com a esposa de seu trovador chamado Mussiva, que talvez por considerar uma sorte ou, quiçá, por medo, não se declarou casada, tendo permanecido ao dispor do soma inene durante dias. Este comportamento do soberano afugentou seu trovador durante longos dias, e só depois Ekuikui I se apercebeu que o mesmo estava revoltado por ele ter abusado sexualmente de esposa. O soberano chamou o seu trovador e diante de todos, estando ausente apenas a esposa do trovador, pediu desculpas a seu vassalo, que por sua vez disse que perdoaria com uma condição, a de continuar servindo o soma inene na companhia de seu vendedor que ficara em sua terra natal, solicitando para o efeito que o soberano enviasse seus tropas para a referida aldeia com este propósito. Ekuikui I cedeu e enviou seus súditos a esta aldeia que se encontrava para lá do rio Kwanza, e a oriente do Luandu.

Este episódio demonstra que o rei é também sancionado pelos seus súditos quando opta por comportamentos que lesem a sensibilidade de um dos membros de sua corte ou de outro constituinte do reino, porque segundo a crença local, dele deve surgir o exemplo. Dito de outra forma, o soma inene no exercício de suas funções, deve reconhecer que a exemplo de seus súditos, sua liberdade é também condicionada ou limitada.

Um número considerado de ovimbundu o lembram como o principal mentor do povoamento e união do reino e o fundador de Chilume, bairro por onde moraria boa parte dos indivíduos oriundos de outros cantos que se juntavam ao reino. Acredita-se que vítima de doença, Ekuikui I viria morrer tendo sido sucedido por Numa I.

2.2.5 - Soma inene Chivukuvuku Chama Chongonga (por volta de 1818)

Antes, referir que após a morte de Ekuikui I, e antes do reinado de Chivukuvuku, pelo reino passaram 5 reis, nomeadamente: Numa I; Hundungulu I; Chissende I; Junjulu e Ngunji.

Segundo a tradição oral, Chivukuvuku começou reinar nas primeiras décadas do século XIX, num momento em que as convulsões do Império Colonial Português cresciam diariamente, dificultando a todos os níveis o seu reinado. Localmente, acredita-se que os constantes confrontos no reino levaram Chivukuvuku a determinar como prioridade

de seu reinado o controle das fronteiras, fundamentalmente aquelas que o Mbalundo mantinha com as regiões do Viye e Ndulu, localidades que se encontravam já sob tutela do Império Colonial Português. E nestas regiões fronteiriças deviam existir seus representantes e com tarefas bem especificadas, entre estas, a de reportarem pessoalmente a ele tudo que nestas regiões acontecesse, sobretudo a penetração e fixação de pessoas que fossem consideradas estranhas em suas áreas de jurisdições. E, para o efeito, os escolhidos por ele foram os seus filhos e os de seus antecessores.

Segundo Fernando Hossi, *“todos aqueles que eram apanhados como estranhos, lhes levavam bem rápido e com as famílias deles em Benguela e lhes vendiam como escravos aos colonos portugueses. Mas esse rei era muito atento, ele guardava um tempo ir ver mesmo se esses representantes estavam mesmo a trabalhar bem ou estavam a lhe mentir”* (Entrevista concedida em sua residência).

A representatividade que Chivukuvuku implementou, para além de ser uma forma de garantir a soberania territorial, de perpetuar a forma de organização política centralizada, julgo que deve ser entendida também como o começo da difusão do poder (poder difuso) nesta instituição, uma vez que seus representantes respondiam como autoridades máximas nas respectivas regiões, e eram vistas como tal por parte da população local.

2.2.5.1- Chivukuvuku, o pai de Ekuikui II

De acordo com Ekuikui V, *“o rei tinha direito de uma mulher sempre que ele fosse trabalhar fora da ombala. Ele ia lá verificar o trabalho daqueles que lhe representavam, e se ele dormisse lá, tinham que lhe oferecer uma jovem muito bonita da região para cuidar do rei durante a noite. E num dia ele foi trabalhar no Namba-ya-Chissingui, a Este daqui onde estamos. Lhe ofereceram a jovem, dormiram e fizeram tudo, de manhã acordaram e o rei continuou com o seu trabalho e depois voltou na ombala. Depois viram que a moça estava grávida, eles se estranharam e esperaram até ela nascer, quando nasceu era um menino e lhe levaram para o rei e explicaram tudo. O rei e a corte dele ficaram muito alegres mesmo, e falaram que ele ia viver na ombala e o nome dele seria o Jolomba Chissende, e é mesmo ele o Ekuikui II. Mas ele viveu mais com a corte do que com o pai dele porque quando ele tinha mais ou menos 14 meses perdeu o pai”* (Entrevista concedida em sua residência).

Devo dizer que este fato explica o elevado número de companheiras ou de esposas que boa parte dos losoma inene do Mbalundo tiveram, considerando a filosofia local segundo a qual se considera esposa, toda a mulher com quem um ovimbundu tiver filho.

2.2.6 - Soma inene Ekuikui II (1976 – 1890)

Ekuikui II (ver imagem nº 14) é o filho a que se refere a narrativa anterior, ou seja, o Jolomba Chissenjele, filho de Chivukuvuku, que

viveu e cresceu na ombala, fato que foi fundamental para que ele ascendesse ao estatuto de soma inene, na medida em que assimilava bem o que lhe era ensinado bem como o que observava. O que viria acontecer em 1876, com a morte do rei Ekongo Liohombo, num período em que o Império Colonial Português aumentava consideravelmente o processo de ocupação nas atuais províncias do Huambo, Benguela e Bié.



Imagem nº 14- *Soma inene Ekuikui II*

Fonte: *Arquivo pessoal*

De acordo com as narrativas, seus objetivos não diferiam na essência com os de seu pai, combatendo essencialmente por via do diálogo a separação e dispersão que o Império Colonial Português incentivava entre os ovimbundu. Seus ensinamentos, através de provérbios, espelhavam seu espírito de unidade e diálogo. De acordo com Sanjukila, foram de Ekuikui II as seguintes palavras, «*olumena hepunguko; epungu te nda likassi ondunda. Okoti kamosi halueyoko; olueyo te nda lukasi ocitungo. Tulikuati omunga vossi yetu oco katuyuliwa*» (IBIDEM, 1997 p. 28). Segundo a tradução feita pelo ussonehi da ombala, o senhor Fernando Hossi, em Português significaria: “*um punhado de milho, posto no almofariz depois de triturado, obtemos o pirão, mas se colocarmos apenas um grão não teremos esta farinha preciosa. Só conseguiremos varrer o quintal enquanto tivermos em mão uma vassoura mas se tivermos apenas um palito, não conseguiremos*”.

2.2.6.1 - Fatos Marcantes durante o seu Reinado até a Morte

Segundo Ekuikui V, “*Ele incentivava a população a cultivar mais, a praticar mais a pecuária, porque assim o colono português não abusava muito, e depois, esses produtos ele mandava vender para comprar armamento, foi um grande homem, ele não gostava de lutas, mas também quem lhe provocasse até mesmo pelo diálogo ele mostrava ser grande líder*” (Entrevista concedida em sua residência).

As narrativas apontam-no como o primeiro que em 1880 recebeu uma comitiva de missionários americanos e protestantes. Os primeiros

contatos aconteceram num dia em que pelo município passava uma caravana de burros e por cima destes, pastas e homens brancos, o que chamou a atenção do soma inene. Enviou os seus súditos para que fossem abordar os mesmos e pedir que se dirigissem ao local onde ele se encontrava, para trocarem impressões, o que viria a acontecer. O rei ficou sabendo que os mesmos estavam em direção a Bié para evangelizar a população biena. Ekuikui II pediu que falassem um pouco mais sobre a sua missão. Desta insistência, e segundo Ekuikui V, Ekuikui II descobriu que a missão deles era aquilo que ele já fazia no reino, pois vieram da comitiva de missionários as seguintes palavras: “*A palavra de Deus proíbe matar, roubar, violar enfim, ela proíbe fazer mal ao próximo, incentivando a união, o respeito e todos os outros valores que permitem uma comunidade viver na concórdia*” (Entrevista concedida em sua residência).

Surgira daí o convite para que estes se instalassem no reino a fim de evangelizarem também os seus súditos. Os missionários aceitaram o convite e o rei pediu a seus soldados para que os levassem e os instalassem no Chilume que era o bairro onde habitualmente hospedavam os novos na região. A partir daquele momento a comunidade passou a receber a evangelização destes missionários marcando uma nova etapa no reino, o da evangelização segundo os cânones do protestantismo. Foi assim que em Outubro de 1880, neste mesmo local, os missionários construíram a Missão de Chilume, que, por sinal, em Angola é a primeira missão da igreja Igreja Evangélica Congregacionista em Angola – IECA.

Segundo Ekuikui V, “*ele é quem recebeu também os missionários católicos, e lhes levou onde já estavam os protestantes, mas como não se entendiam porque cada um defendia uma coisa, o rei decidiu separar os católicos, e lhes levou na região de Hanga. Cinco anos depois, em 1985, os católicos construíram neste sítio a Missão Católica do Hanga aqui mesmo no município do Bailundo*” (Entrevista concedida em sua residência).

Ekuikui II, atendendo ao número elevado de suas esposas (60), teve muitos filhos, e no seio destes, um chamado Kapiñgala destacou-se na comunidade de Luvemba. Kapiñgala tinha a missão de representar seu pai, cuidando, sobretudo, das fronteiras do reino com as terras de Kwanza Sul. Kapiñgala é que dá origem ao rei Augusto Cachitiopololo que após a sua entronização, se lhe atribuiu o epíteto de Ekuikui IV.

Diante deste quadro, entendo que Ekuikui II governou, sobretudo, politicamente seu povo sem grandes transtornos, e isto foi consequência das mais variadas cooperações que vinha mantendo, mormente no sector comercial e religioso, não só com os estrangeiros, mas também com

outras organizações étnicas ou localidades angolanas lideradas por outras entidades. A título de exemplo posso mencionar a aliança que firmou e manteve com Pungo Andongo, uma vila localizada nas imediações onde também se encontram as ruínas da antiga Fortaleza de Pungo Andongo, que, segundo Livingstone, «*fora erguida pelo Império Colonial Português em 1671*» (LIVINGSTONE, 1858, P. 456). Esta aliança viria conhecer seu fim em 1890, com a morte daquele que durante aproximadamente 26 anos tutelou os destinos do Mbalundo, e que ficou historicamente conhecido como o rei pacificador, atendendo a forma como governou, tendo sido substituído por Numa II.

As narrativas sobre o seu reinado permitiram-me compreender a questão da revitalização da linhagem como consequência da poligamia, considerando a perspectiva matrilinear na tradição sucessória. Porém, ele próprio, assim como Ekuikui I e Chingui I, pode ser visto como exemplo para se explicar a perspectiva patrilinear na tradição sucessória, pois sucederam a seus respectivos pais. E, por fim, também se pode usar Ekuikui II para exemplificar a lógica do neto substituir o avô ou tio-avô, na medida em que um de seus netos, no caso Ekuikui IV, viria posteriormente ascender a categoria de soma. O seu reinado marca também uma nova era no sector religioso na região e em Angola, ao receber, acatar e criar condições para que igrejas de matriz ocidental se instalassem na região.

2.2.7 - Soma inene Numa II (1890-1892)

Segundo as narrativas, teve uma missão difícil na medida em que, com a morte de Ekuikui II, o reino entrou numa fragilidade, catalisada pelo português Justino Teixeira da Silva, que passava informações politicamente estratégicas aos seus compatriotas que tudo faziam para se aproximarem e controlarem ainda mais a região. Foi, ainda, alvo de traições de seus súditos e da inakulo.

Acredita-se que por fruto das informações sobre estratégias de guerrilha do reino que as tropas coloniais portuguesas, por intermédio de Teixeira tinham, o reino viu-se cercado e novamente introduzido em guerrilha, onde Numa II e seus súditos ofereciam resistência. Esta resistência viria a ser enfraquecida no momento em que os guerrilheiros de Numa II passaram a ser aliciados pela administração colonial portuguesa, pois boa parte dos súditos capturaram-se ao Império Colonial Português, que os transformou em escravos.

As mulheres locais eram vítimas de abuso sexual por parte das tropas coloniais portuguesas, tendo, inclusive, estuprado a inakulo, fato que deixou indignado o soma inene, que de imediato mobilizou seus súditos que não se haviam capturado para guerra contra as tropas

coloniais portuguesas. O combate durou meses, mas fruto da diferença quantitativa e qualitativa de armamento, Numa II e sua força de guerrilha recuaram e dispersos, povoando as regiões de Mungo, Luvemba, Lunge, Namba e Bimbi. De recordar que foi nesta última região onde Numa II morreria.

2.2.8 - Soma inene Kalandula (1900-1902)

Narra-se que durante o seu reinado contou sempre com a colaboração do epalanga Mutu-ya-Kevela. O reino vivia uma crise ainda maior, no que se refere à organização política uma vez que o Império Colonial Português tinha praticamente o mesmo sob seu controlo, ao ponto de montarem uma cerca em torno deste.

2.2.8.1 - Mecanismos para o resgate e controlo do reino e a morte de Kalandula

Enquanto as terras do reino iam sendo cada vez mais ocupadas, Kalandula e Mutu-Ya- Kevela elaboravam estratégias para confrontar o inimigo. Para o efeito, a permuta e a comercialização de escravos se apresentavam como caminhos obrigatórios, para obter, inclusive, seus bens pessoais. Mas isto, de modo algum lhes trouxe o controlo do reino, pois trocava também sua força com roupas, bebidas e alimentos...

De acordo com a oralidade, Kalandula, apercebendo-se de que a forma como efetuava a gestão de seus bens materiais e humanos beneficiaria mais ao Império Colonial Português, mudou de estratégia, isto é, não pagando o que recebia em vias de empréstimos, porém foi um rei fanático em bebidas alcoólicas e ambientes festivos. Fruto de várias dívidas, Kalandula foi várias vezes notificado pelo novo comandante do exército colonial português sob pretexto de saudarem-se e este como anfitrião, desejar as boas vindas, porém Kalandula não respondia positivamente a esta farsa. Foi assim que a administração colonial portuguesa organizou um ambiente festivo e convidou o soma inene e sua corte. Kalandula aceitou e imperou para que todos de sua corte fossem com ele. No local, foi posta uma banheira contendo bebida alcoólica e num regime de bar aberto a festa foi decorrendo. Porém, o epalanga bebia controladamente e se manteve calmo, enquanto outros, a exemplo do soma inene, bebiam descontroladamente. Embriagado, Kalandula persuadiu sua corte para que o acompanhassem até ao quartel militar português, para responder aos convites anteriores. Porém, o epalanga Mutu-ya-Kevela negou. O soma inene e parte dos lossoma vionduko foram ao exército, marcando o fim de sua soberania, pois, depois de recebidos pelo comandante do exército colonial português, foram automaticamente detidos e mortos.

As narrativas sustentam que Mutu-Ya-Kevela, apercebendo-se da morte do soma inene e dos lossoma vionduko que com ele estavam, ficou bravo, e como sinal de manifestação de sua fúria, fez dois disparos em direção ao quartel militar português. De acordo com Sanjukila, após os disparos, disse: *«ame Mutu-Ya-Kevela, lalimue eteke ndilonoha ndaño waneleleki ocita coloneke. Omuenyo wassoma yange, te walifeta lovimuenyo viene.»* (IBIDEM, 1997, p. 34). *(sou o Mutu-Ya-Kevela, o que significa, Abóbora rija que nem em cem dias coze. Vingarei a vida do meu rei e vós pagareis com vida).*

2.2.9 – Soma inene Mutu-ya-Kevela (1902 - 1903)

Narra-se que Mutu-Ya-Kevela assumiu o reino em condições difíceis, dada a quase inexistência de membros para constituir uma corte que pudesse responder aos ataques do exército colonial português. A missão se tornou ainda mais difícil para o novo soberano porque a administração colonial portuguesa continuava a arrastar para si boa parte dos jovens do reino, que não resistiam ao processo de aliciamento e que temiam um destino semelhante dos constituintes da corte do rei Kalandula. Por esta razão, acredita-se localmente que poucos foram os jovens de Mbalundo que se uniam ao soma inene, tendo para tal se dirigido para a região de onde era natural (Luvemba), incutindo na mente de seus conterrâneos a necessidade de se juntarem em defesa dos interesses do reino. De lá, dirigiu-se e com o mesmo escopo a cidade do Huambo, onde, recebido pelo soma inene Samakaka, desenvolveu cooperações e criaram estratégias para que juntos combatessem o Império Colonial Português. Devidamente organizados e com um grande número de homens mobilizados, foram lentamente vencendo e recuperando aos poucos suas áreas perdidas nas mãos do império colonial português, culminando com a criação de uma base estratégica a curtos quilômetros da base militar portuguesa.

2.2.9.1- A traição do reino pelo Pe. Gueep da Missão Católica do Hanga e o desaparecimento dos soberanos Mutu e Samakaka

De acordo com as narrativas, as vitórias de Mutu-Ya-Kevela e Samakaka conheceram seu fim com a traição do Pe. Gueep, que os abordou dizendo que era uma pessoa do bem, pedindo que estes o deixassem passar com seus fiéis para que fossem até a base militar do exército colonial português, para repreender o comportamento dos mesmos. Os losoma inene atenderam positivamente esta ideia enganosa. O padre voltou à missão católica, preparou seus homens e infiltrou no seio destes soldados do exército colonial português com os rostos devidamente pintados a preto. Partiram em direção à base militar portuguesa, passando sem constrangimento pela ponte onde estava

montada a base dos losoma inene e seus súditos. Postos lá reforçaram o exército militar português e de imediato partiram para uma invasão a base de Mutu-Ya-Kevela, Samakaka e suas tropas. Estes, surpreendidos, não resistiram à invasão e colocaram-se em fuga. Fernando Hossi, Usonehi da ombala, disse-me que, *“os reis Mutu-Ya-Kevela e Samakaka, eram os que mais os portugueses queriam matar, mas não conseguiram porque os nossos reis têm poder, eles viram pássaros pretos voam, e naquele dia eles se viraram em pássaros pretos e voaram, foram embora e os portugueses ficaram de boca. Os nossos reis tiro não entra, são poderosos, os seus corpos são trabalhados, por isso não é qualquer pessoa que pode ser rei, ó, senhor professor”* (Entrevista feita em sua casa).

Ekuiqui V, durante a visita de estudantes vindos de Kwanza Sul, afetos à Universidade Katiavala Buila, confirmou a prática de transformação de um soma inene em pássaro negro ao afirmar que *“Eu quando for necessário me transformo em pássaro preto e voo, aquela, é a minha porta de saída e entrada”* (afirmação feita na ombala yo a mbalundo).

Acredita-se que os soberanos do Mbalundo são dotados também de algum poder sobrenatural, do qual se servem muitas vezes como meio para educar seus súditos, de antever qualquer calamidade e pensar em mecanismos de prevenção, de cobrar destes o devido respeito e admiração, pois o domínio de tais práticas era e é privilégio daqueles considerados intermediários entre vivos e mortos, o que é, segundo a crença local, uma das funções de um rei.

Porém, o que se sabe é que Mutu-Ya-Kevela e Samakaka desapareceram neste combate para nunca mais serem vistos, marcando assim o fim de seu reinado. Ainda que tivessem morrido durante o combate, passar esta informação de forma correta criaria duas lacunas a nosso entender, a primeira, é que amedrontaria ainda mais aqueles membros do reino com idade e postura física para garantir a segurança e defesa do reino. A segunda é que estariam criando condições para o derrube de um conjunto de crenças sobre a figura de um rei, que naquela altura os ovimbundu tinham entre elas a da imortalidade do mesmo por tiro. Hoje a população continua acreditando, segundo Sanjukila que eles voaram em direção à terra dos Kwanhamas.

Julgo que dois factos devem ser retidos nestas narrativas e que espelham as relações interétnicas e as cooperações políticas que os reinos angolanos desenvolviam. E é isto que se pode entender da viagem que Mutu-Ya-Kevela efectuou ao reino do Huambo, para dialogar com o seu homólogo Samakaka, diante das dificuldades políticas que o Mbalundo atravessava. Foi graças a esta cooperação fundamentalmente política que a situação viria a conhecer melhorias. Outrossim é que as

instituições étnicas dialogavam, e os soberanos étnicos deslocavam-se para outras regiões étnicas a fim de trocarem impressões sempre que estivessem a passar por uma situação e acreditassem que seu colega poderia ajudar-lhe na busca de soluções. É assim que um rei do Bailundo poderia deslocar-se em direção ao rei dos Kwanhamas, e vice-versa, com os propósitos supracitados. Esta é uma das lógicas que se pode compreender da crença local de que os losoma inene Mutu-Ya-Kevela e Samakaka não haviam morrido, mas sim se deslocado ao reino dos Kwanhamas.

2.2.10- Soma inene Chissende III (1904-1911)

Narra-se que o começo de seu reinado foi marcado por momentos bastante conturbados, pois, para além de combater o Império Colonial Português, fenômenos naturais como a seca davam cabo do gado e das culturas, provocando a fome na região. Para além disto uma epidemia tomou conta da região, provocando a morte de centenas de pessoas, levando o soma inene a mudar a ombala para um outro local, porém sempre no interior de Mbalundo pensando que esta mudança poderia trazer a calma ao reino, o que não acontecera.

2.2.10.1-Chingui I, a causa das epidemias e outros males no reino

Notando que nem a mudança geográfica da ombala resolveu os imensos problemas que o reino vivia Chissende III foi obrigado a recorrer aos serviços dos doutores tradicionais que, fazendo uso de seus meios botânicos, afirmaram que tudo se devia ao crânio do rei Chingui I, que havia sido conservado em Luanda pela administração colonial portuguesa e que se fossem a busca do mesmo, as coisas voltariam ao normal. Chissende III entendeu e orientou para que membros de sua corte percorressem sensivelmente 600km em busca do crânio.

Ekukui V narrou-nos que *“assim que explicaram o objetivo deles aos portugueses lá em Luanda, começaram a lhes rir, mas eles não sabiam que usando a nossa tradição o crânio ia se separar dos outros e viria ter com os deles. Assim que permitiram chegar no sítio, evocaram e exaltaram os nomes dos nossos antepassados e começaram a gritar falando o que tinham ido fazer lá, tocavam batuques, cantavam e dançavam segundo a nossa tradição e depois só viram um crânio a saltitar tipo que estava a dançar também depois a corte pegou o mesmo, lhe untaram com óleo de palma e trouxeram para a ombala. A partir daí todos os problemas como seca, fome, mortes por uma doença que ninguém sabia a causa, passaram”* (Entrevista concedida em sua residência).

Chissende III viria a falecer, mas acredita-se que marcou o Império Colonial Português pela sua coragem e profundo respeito aos seus hábitos e costumes, sobretudo ao sucedido quando sua corte se dirigiu a Luanda em busca do crânio de Chingui I, pois, de acordo com

Sanjukila «este acontecimento foi acolhido com admiração por parte dos portugueses, criando algum temor pelos ritos tradicionais angolanos» (IBIDEM, 1997, p. 37). Portanto, devo dizer que estamos diante de uma convergência entre o mito e a história, e que torna-se importante sempre não perder de vista que os mitos por si só têm a sua estrutura, parafraseando L. Straus em *As mitológicas*.

2.2.11- Soma inene Kandimba Jahulu II (1911 - 1935)

Segundo a memória local, o soma inene Kandimba Jahulu teve um reinado marcado pela redução seguida da abolição da autonomia das autoridades locais, por parte da administração colonial portuguesa, que visava com isto, descentralizar o poder para fragilizar o reino. Para tal, motivou o surgimento de várias ombalas ao transformar e reduzir o reino em sobados. De acordo com Sanjukila, «*dividir para melhor reinar*» (IBIDEM, 1997, p. 37) era o lema do Império Colonial Português. Foi nesta senda que as regiões de Mungo, Luvemba, Bimbe e Lunge, que antes dependiam politicamente da Ombala yo Mbalundo, tornaram-se independentes, marcando a ruptura da coesão política do reino a favor do Império Colonial Português. Ou seja, Kandimba foi destituído politicamente por parte da administração colonial portuguesa, que ao mesmo tempo impunha que o mesmo não fosse visto e respeitado como rei por parte dos ovimbundu, mas que respeitassem como autoridades locais, os losoma (sobas) das respectivas regiões.

2.2.11.1 - O reino sob tutela dos losoma

Este é um fato que se deve reter, na medida em que representa uma mudança na forma de gestão política que vigorava no reino desde a fundação deste por parte de Katiavala I e, por sinal implementada pelo fundador, ou seja, é o retorno a forma de organização política não centralizada. Esta descentralização política implementada fragilizou o reino e os sobas respondiam como responsáveis pelos cidadãos, o que fez com que por voltas de 1920 o município do Bailundo estivesse por completo em mãos da administração colonial portuguesa, que usufruía a força de trabalho nativa.

Em 1961, as regiões de Mungo, Lunge, Londuimbale, Luvemba e Bimbe foram transformados em postos administrativos.

Para Fernando Hosi, “*foram vários sobas que dirigiam as áreas do reino, mas eu me lembro do soba Félix Numa de 1970 a 1982 e do soba José Maria Pessela que se deu nome de Chongolola, e trabalhou de 1982 a 1986*” (Entrevista concedida na ombala).

Como se pode observar, nesta altura (1961), Angola e os angolanos já tinham emergido num clima de tensões constantes contra o Império Colonial Português, em busca da liberdade, sobretudo política.

Estas tensões tiveram como ponto mais alto o dia 4 de Fevereiro de 1961, marcando o início da Luta de Libertação Nacional em Angola. Os partidos políticos angolanos, nomeadamente, o MPLA, UNITA e a FNLA, encorajavam os líderes locais a motivarem seus súditos e o povo em geral a aderirem à luta para o bem comum e, pelo que nos constou, Félix Numa teve um papel crucial na mobilização de seu povo incentivando-o para que aderisse às fileiras do MPLA e lutassem concomitantemente pela liberdade nacional.

Dizer que a gestão do reino pelos losoma era motivo de contestações constantes por parte da população e é fruto disto que a memória registra o ataque de que fora alvo o soma Chongolola por parte de um grupo de olosinguile (insatisfeitos), sobrevivendo graças à intervenção governamental, embora tardia. Porém, passado algum tempo, o soma viria a falecer no Huambo mais precisamente no Hospital Central do Huambo. Este foi sucedido por Ekuikui III em 1986 e, neste momento o reino adotava novamente o seu modelo inicial de governo, o do soma inene como entidade máxima, ou seja a forma de organização política centralizada.

Julgo ser importante realçar que de acordo com o que venho descrevendo, fundamentalmente à luz das narrativas, é a primeira vez em que se registram protestos protagonizados pela população local e por sinal contra uma autoridade local. Ou seja, o fato demonstra que pela primeira vez protestos locais vão intervir diretamente no poder de uma autoridade local. Estamos diante da lógica defendida no primeiro capítulo sobre a legitimidade populacional, ou seja, é importante que a autoridade local seja aceita pela população que doravante representará ou representa, pois caso não exista esta sincronia entre ambos, protestos darão lugar a protestos, o que certamente dificultará o processo de gestão por parte das autoridades.

2.2.12- Soma inene Manuel da Costa - Ekuikui III (1986-1996)



Imagem nº 15- Soma inene Ekuikui III

Fonte: Agência Angola Press

A oralidade sustenta que o soma inene Manuel da Costa foi oriundo da região de Luvemba. Ekuikui III foi epalanga do soma Chongolola, ascendeu em 1986 e permaneceu no estatuto de soma inene do Mbalundo até 1996, ano de sua morte. Antes ocupou também o cargo de regedor da comuna de Luvemba na ombala de Chicunda. Esta ascensão foi bastante polêmica e problemática, criando protestos por parte dos losoma e losekulo da região de Chilume, alegando um possível desrespeito aos princípios genealógicos, fundamentais para eleição de um soma inene. Diziam que Manuel da Costa, o soma inene escolhido, não pertencia à linhagem dos soberanos do Mbalundo, mas sim dos de Luvemba.

2.2.12.1- Retorno ao sistema de poder centralizado e às interferências político-partidárias durante o reinado de Ekuikui III

De acordo com as narrativas, no seu reinado, Ekuikui III procurou devolver a mística do reino, estabelecendo entre outros, contactos com outras autoridades costumeiras, e com o líder do MPLA-governo, o camarada José Eduardo dos Santos, que várias vezes o convidou para encontros em Luanda como representante máximo do reino. Estas cooperações visavam devolver a coesão política e o reconhecimento do soma inene como soberano. Ekuikui III procurou conservar os hábitos e costumes narrando-os para as gerações mais novas dos ovimbundu; procurou ser uma espécie de biblioteca viva das gerações mais novas, proferia parábolas, como esta de acordo com Sanjukila, «*lilongisi letu tuakulu momo olohaku tukonjeli, kombaka katuendi lene*». Tradução «*aprendam com os velhos ou anciãos, porque estes ajudam a amarrar o embrulho, mas nem sempre caminharão juntos*» (IBIDEM, 1997, p. 40,41).

Em 1990 durante um ataque, Ekuikui III foi raptado pela UNITA e levado para Jamba onde se encontrava uma das bases do Galo Negro. Pelo que se narra, mesmo detido, continuou sendo respeitado como soma inene. Após as contendas que se seguiram às eleições angolanas de 1992, Ekuikui III ganhou uma liberdade condicionada. Chamamos de liberdade condicionada, pelo fato de ser posto em sua residência oficial vigilância diária de homens armados pertencentes às fileiras da UNITA. Porém, diante da situação política que o país vivia, passados 50 dias aproximadamente, o MPLA-governo retomou o controlo da vila e Ekuikui III o controlo do reino. Porém, a UNITA não se contentou com o fato de Ekuikui III, ter retornado ao trono. Ekuikui III viria a falecer nos finais dos anos 90, mergulhando, de novo, o reino numa crise. O então líder da UNITA, Jonas Malheiro Savimbi, decidiu preencher a vaga com candidatos da linhagem dos soberanos de Etunda e Lunge.

Recorde-se que, Utondossi I que de 1818-1832 reinou no Mbalundo pertenceu a esta linhagem. Definidas assim as coisas, a escolha recaiu para dois membros da linhagem real dos Utondosi: Alice Ngueve Simões (mãe de Alcides Sakala Simões, ex-presidente da bancada da UNITA) e Jeremias Lussati, a quem se decidiu entregar o trono, com o epíteto de Utondossi II, que comandou os destinos do reino e que, atendendo à forma como ascendeu ao trono, isto é com o beneplácito da UNITA, e ao clima de Guerra Civil que o país embora nos seus últimos anos vivia viria a ser destronado do cargo pelo soma inene Ekuikui VI, que pertencia às fileiras do MPLA. Esta é uma demonstração das interferências externas, no caso político-partidária, nos processos meramente internos do reino, e por sinal, no de sucessão. Ou seja, a pertença partidária pode implicar as decisões sobre a escolha do sucessor.

2.2.13 - Soma inene Augusto Cachitiopololo Manuel - Ekuikui IV (1996 à 2012)



Imagem nº 16-Soma inene Ekuikui IV

Fonte: *Agência Angola Press*

Narra-se que Ekuikui IV foi descendente de Kapiñgala e durante vários anos trabalhou na comuna de Luvemba, tendo, por situações políticas, migrado para Bailundo por voltas de 1980, onde e sob os mesmos problemas rumou para Benguela e posteriormente para Luanda, a convite do Presidente da República de Angola, tendo sido acomodado no Futungo II. Esta nomeação de uma autoridade consuetudinária como membro do Comitê Central do MPLA, partido político e por sinal o majoritário e no poder em Angola desde 1975, espelha, claramente a importância e poder que os partidos políticos angolanos atribuem às autoridades locais, visando garantir a sua legitimidade e soberania territorial. Acredita-se no poder que tais autoridades possuem em influenciar seus súditos, logo subentende-se que quanto mais próximo de uma autoridade local um partido político estiver, estará concomitantemente mais próximo da população local.

2.2.14- Ekuikui IV, o membro do Comitê Central do MPLA e a queda de Utondossi II

A imagem acima espelha o comprometimento de Ekuikui IV com o MPLA-governo, pois carrega em seu peito os símbolos ou a bandeira do partido político MPLA. E, enquanto decorria este processo todo (de firmeza ou enquadramento de Ekuikui IV no MPLA), o reino encontrava-se sob tutela de Utondossi II. Porém, com o calar das armas, dada a morte do líder da UNITA e o conseqüente fim da Guerra Civil (2002), Augusto Kachitiopololo viria a ser nomeado como o soma inene do Mbalundo, com o epíteto de Ekuikui IV. Assim sendo, o plano foi o de, sem olhar aos meios, excluir do poder Utondossi II, para fazer vincar os planos do partido com quem tinha um vínculo, ou seja, para defender localmente os interesses de seu partido, o que se conseguiu em 2008, como consequência de um atentado sofrido em 2007 na localidade de Lunge, onde vivia. Era o fim do reinado de Utondossi II e o começo de um reinado sem adversário à altura por parte de Ekuikui IV. Porém, vítima de doença, Ekuikui IV, pai de 5 filhos viria falecer em Janeiro de 2012.

2.2.15- Soma inene Armindo Francisco Kalupeteca - Ekuikui V - De 2012 ao momento atual

Ekuikui V (ver imagens nº 17 e 18), entronizado numa sexta-feira, isto é, aos 13 de Abril de 2012, é o soma inene ou soberano mais novo de toda história do reino, pois ascendeu ao trono com apenas 38 anos de idade. De acordo com o mesmo, *“eu sou o quinto, na nossa linhagem dos ekuikuis, e é por isso que sou o Ekuikui V. Sou bisneto de Kapingãla Ekuikui e neto de Augusto Kachitiopolo”* (Entrevista concedida em sua residência).



Imagens nº 17- Soma inene Ekuikui V
Fonte: Arquivo pessoal



Imagens nº 18- Ekuikui V
Fonte: Arquivo pessoal

2.2.15.1- Ekuikui V, o escolhido entre os netos

Segundo Ekuikui V, *“somos vários netos, mas quando meu avô morreu, a corte me escolheu, porque eu já trabalhava com ele, trabalhei com ele durante 4 anos, e aprendi muito com ele, já resolvia problemas, também aconselhava meu avô, então quando ele morreu, a corte não duvidou em me escolher”* (Entrevista concedida em sua residência). A narrativa apresenta-nos um aspecto que venho descrevendo e que se deve levar em consideração no processo de escolha visando garantir a tradição sucessória, refiro-me ao fator “competências”. Portanto, a sua narrativa, neste caso, nos instrui que não basta apenas ser legítimo do ponto de vista consanguíneo (adquirida), é também fundamental apresentar uma personalidade ou conhecimentos que garanta confiança (atribuída) por parte de quem elege (corte), de quem governarás (povo) e de quem representarás (Etnia e o MPLA-governo). Ser eleito (cargo atribuído) no seio de outros que igualmente possuem condições adquiridas desde o nascimento pode gerar reclamações e até algumas análises que tentem não legitimar o escolhido, porém a compreensão deste complexo processo de escolha por ser norteado por uma hermenêutica própria, exige uma análise mais profunda e interna, de maneiras a se perceber o leque de aspectos analíticos que determinam a escolha.

2.2.15.2- O bem-estar do povo como prioridade do reinado de Ekuikui V

O próprio Ekuikui V, durante a pesquisa, várias vezes exteriorizou pensamentos que espelhavam o respeito e preocupação dele pelos pertencentes à etnia Ovimbundu. Cito de seguida alguns: *“meu professor”* (como carinhosamente me chamou e me chama), *“eu sou o dono do povo e devo ser eu o representante número um dele”*; *“vivo por baixo das árvores e conheço melhor os assobios dos pássaros”*; *“a minha voz representa o grito do meu povo”* *“meu professor, o rei resolve problemas visíveis e invisíveis”*. Com estes pensamentos, Ekuikui V fez-me entender que a população está em primeiro lugar e que a resolução dos mais variados problemas que afetam os mesmos se apresenta como prioridade para ele, pois é para isto que ele existe enquanto soma inene. Continua a exemplo de alguns de seus antecessores, mantendo contactos constantes com os órgãos jurídicos administrativos, pois ambos existem pela mesma finalidade, a de servir o povo, reconhecendo, porém, o seu lugar enquanto autoridade consuetudinária e enquanto representante estatal. Mas, este reconhecimento de seus limites deve ser relativizado e nunca absolutizado, pois o relacionamento ou a proximidade do mesmo com as forças jurídico-administrativas pode abrir janelas para determinadas

conveniências, como, por exemplo, opinar ou influenciar no processo de escolha do soma inene.

2.3 - A simbologia no reino

Entendo que toda identidade humana é consequência de uma construção, e a construção e fortalecimento da consciência étnica sempre foi um dos objetivos dos ovimbundu, e, para tal, a simbologia intervém bastante nesse processo que culmina, pelo que entendo, solidificando a coesão étnica. A Ombala Yo Mbalundo, sendo o centro da etnia Ovimbundu, agrega, em certos espaços, parte dos restos mortais, no caso os crânios, de todos aqueles que em determinados momentos lideraram o reino, bem como uma série de objetos que indiretamente ligam os descendentes e conservadores da cultura a seus antepassados. Outrossim, é que tais objetos testemunham o fato de que a organização no reino é um dado que antecede o período colonial. Eis a descrição e o valor simbólico de alguns objetos e locais na ombala:

2.3.1 - Atambo

É um templo, localmente considerado como santuário do reino, um local de respeito particular, sobretudo para o rei e sua corte, pelo fato de ser nele onde jazem os crânios dos reis do reino (ver imagem nº 19). É neste local onde o rei e sua corte curvam os joelhos pedindo para que seus antepassados lhes proporcionem as soluções dos mais variados problemas. Refiro-me a problemas de origens naturais, como a seca, excesso de quedas fluviométricas, epidemias e outras catástrofes, bem como aqueles de caráter sobrenatural. Também veneram a estes para agradecer sempre que tiverem êxitos, como grandes colheitas, nascimento, cura. É o local onde o soberano explica a história do reino a todos que visitarem a ombala fundamentalmente para este propósito.



Imagem nº 19 - Atambo, mais precisamente no local onde jazem os restos do crânio do fundador do reino, o soma inene Katiavala I

Fonte: *Walmir Desmasceno*

Eles acreditam na existência de dois mundos: um mundo visível onde habitamos e outro invisível habitado por seus antepassados. O

mundo invisível é, no entender deles, a fonte de soluções para os problemas do mundo visível. Esta atribuição de funções ou características divinas (deificação) aos seus ancestrais julgo não diferir daquela que é comum entre vários descendentes dos Bantu. Para estes, depois de mortos, seus ancestrais se transformam em espíritos diversos que, ao atuarem sobre a natureza e fundamentalmente sobre o homem, se unem tornando-se num só, como postulou Evans-Prichard, entre os Nuer, pois de acordo com ele, «*é compreensível, portanto, que em relação à ordem social segmentária a concepção do espírito seja dividida em várias refrações, enquanto que em relação à natureza e ao homem em geral a multiplicidade se torna novamente una*» (PRICHARD apud SERRANO, 1983, p 53). Altuna quando refletia sobre os espíritos invisíveis, a fim de poder explicar a pirâmide vital e o monoteísmo Bantu, afirmou que «*o Bantu, situa tais espíritos como intermediários entre a divindade e os vivos*» (IBIDEM, 2014, p. 421).

Isto explica o valor que a comunidade e fundamentalmente o rei e sua corte fornecem ao local. E por este fato, o acesso ao mesmo santuário leva ao cumprimento obrigatório de certos procedimentos por parte de todos. Na porta e esperando por todos que se oferecerem a entrar está sempre um integrante da corte com um prato nas mãos, contendo no interior elimbo e óleo de palma. Este membro da corte terá a missão de colocar o seu dedo indicador sobre este óleo e elimbo e pintar o pulso do membro superior direito e o tornozelo do membro inferior esquerdo, como símbolo de purificação para aceder ao santuário.

2.3.2- Akokotos

Se nos atambo são conservados os crânios, poderá surgir a seguinte questão: onde se enterra o resto do corpo? É exatamente este local (Akokotos), onde se sepulta o resto do corpo de um soberano. É um espaço considerado sagrado por ser o cemitério dos soberanos do reino. O acesso ao mesmo obedece alguns rituais como acontece no Atambo, bem como a oferta de animais como espelham as imagens seguintes.



Imagens^o 20-Entrada dos Akokoto
Fonte: Agência Angola Press



Imagens^o 21- interior dos Akokoto
Fonte: Agência Angola Press

2.3.3- Os onjangos

São instituições onde se realizam reuniões ou se tomam decisões para a vida da comunidade, se realizam julgamentos, se recebem os visitantes. No local acontecem, de quando em vez, os encontros de confraternizações no interior da ombala. Existem no interior da ombala quatro onjangos com funções específicas. A função de cada um determina a sua localização na ombala, e é assim que um é interno e três são externos.

Onjango interno: é localmente considerado como a universidade da ombala, por ser nele onde se esboçam os mecanismos de proteção e resolução dos problemas da população. Ele é de uso exclusivo do soma inene e os losoma viondunko (corte) e sempre que existir necessidade do mesmo ser usado, o primeiro da corte a colocar-se no interior para examinar a existência ou não de condições para que de seguida o líder e seus colegas entrem também é o soba Kessongo.

Onjango externo esquerdo: serve exclusivamente para recepções aos visitantes. Esta secção é de inteira responsabilidade do soba Kessongo. Maior parte das deslocações de visitantes para a ombala são devidamente protocoladas, mas na eventualidade de surgir uma emergência e atendendo ao fato de que o soma inene e sua corte estão sempre a dispor do povo fazendo juz à sua existência, é neste local onde para além de recebidos são trocadas as primeiras informações, para depois serem dirigidos ao usonehi que fará o registro das preocupações e o prosseguimento do processo.

Onjango externo maior e central: é considerado o tribunal da ombala, ou do soma inene e sua corte, pois é o local apropriado para todos os julgamentos, independentemente da natureza da infracção.

Onjango externo direto: é o gabinete do usonehi ou secretário. É neste local onde o mesmo anota, para depois reportar em Umbundu aos demais membros da corte, os problemas que as populações em busca de soluções recorrem à ombala.

2.3.4- Alguns instrumentos usados durante a entronização de um soma inene

a) **Fósforo artesanal:** é o símbolo do fogo e da alimentação. Simboliza que o soma inene, por um lado, deve criar condições para que as fogueiras continuem sendo acesas durante as noites, pois é nestes locais onde os anciãos transmitem às gerações mais novas os hábitos e costumes do reino, solidificando desta forma a consciência étnica, que se manifesta de várias formas e que se pode sintetizar no espírito de pertença comum entre os ovimbundu. Por outro lado, demonstra que o mesmo é o responsável por garantir a alimentação por parte da

população. É ainda um indicador de pertença ou não do futuro soma inene à linhagem dos losoma inene do reino, pois é usado em determinados fases da entronização, isto é, na residência do soma Kessongo, depois na do Muekalia e por fim no palácio dos soma inene. Deve acender nas três fases, pois, caso não acenda, e segundo a crença local, é sinal de que o futuro rei não é legítimo. Questionado por nós sobre a sua legitimidade enquanto rei, Ekuikui V respondeu-nos assim, “*se eu não fosse legítimo, o fósforo não ia acender, não acenderia mesmo, podíamos passar tantos dias a tentar, mas não acenderia*” (Entrevista feita em sua residência).

b) Espada: é o símbolo do poder e da imparcialidade. Durante a entronização, o soma Ngambole, que também é o conselheiro da corte, tem a missão de entregar a espada, simbolizando a transmissão do poder sobre tudo e todos. E o fato de a mesma cortar nos dois lados simboliza que o soma inene no exercício das suas funções não pode olhar a quem, para decidir, ou seja, ele deve ser imparcial durante os seus julgamentos.

c) Chifre de Boi ou Epamba Liongombe: na entronização de um soma inene é indispensável o abate de um boi, como sinal de continuidade ao costume iniciado por Katiavala I durante a sua entronização. Os chifres do animal abatido são conservados simbolizando a existência ou passagem de um indivíduo como soberano do reino, é a prova material.

2.3.5 - Instrumentos de punição

Símbolos de respeito. Os membros do reino são incutidos desde cedo a se pautarem por comportamentos que cultivem a coesão ou unidade. Daí a existência por um lado de indivíduos na corte com a missão de controlar o cumprimento escrupuloso de tais regras comportamentais e, por outro, de um leque de sanções para disciplinar todos que agirem à margem de tais normas. Eles acreditam que observando o comportamento de alguém, conseguem identificar se é ou não pertencente à etnia Ovimbundu e residente da ombala, como afirmou o sekulo da ombala, o Sr. Domingos Manuel Tchimbulo, “*se estiveres a passear aqui na ombala e um rapaz te disparatar ou te abusar, ele não é daqui, os nossos meninos são mais educados que os da cidade, que não respeitam os pais dos outros, nós aqui pai do outro é teu pai, mãe do outro é tua mãe, se você não respeitar os outros vás ser castigado, e, quem quer apanhar surra?*” (Entrevista concedida em casa do Usonahi).

Enfim, os meios de punição existem para cobrar dos membros da ombala o devido respeito entre eles, e recorre-se a eles em defesa dos bons hábitos e costumes. Estou a falar da algema tradicional (ver imagem nº 22) e o chicote Ngueve e Jamba. Ngueve e Jamba são os

nomes que se atribuem aos gêmeos na cultura ovimbundo e a atribuição desses nomes a este instrumento deve-se a sua forma, pois o mesmo é constituído por duas tiras de borracha (uma Ngueve e outra Jamba), e ao ser utilizado por si já demonstra ao infractor que o que fez não contribui para que a comunidade possa viver coesa que nem Ngueve e Jamba. Simboliza união, isto é, que os ovimbundu devem ser e viver unidos.



Imagem nº 22- *Algema tradicional*

Fonte: Arquivo pessoal

2.3.6 - Instrumentos de guerrilha e caça

São símbolos de resistência ao Império Colonial Português. Servem para passar o testemunho aos mais novos de que os antepassados do reino bateram-se em defesa do mesmo, logo o reconhecimento a estes heróis bem como a continuação deste espírito é uma obrigação para todos os membros do reino. Simbolizam também que o ovimbundu não morre de fome, pois ele tem os instrumentos e o espaço para ir à busca do que comer. As flechas eram artesanais e confeccionadas por eles e apresentavam uma ponta de ferro, técnica que terá sido ensinada a eles pelos povos Bantu que muito cedo emigraram para o território angolano pois de acordo com Pe. Altuna,

«Foram, com certeza, os Bantu que espalharam o uso do ferro pela África Sul-sariana.[...]. Em seguida seguindo a opinião de Guthrie, dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Congo (Zaire), Angola e chegou ao Atlântico; o outro grupo atingiu os Grandes Lagos, nos séculos VII e VIII, e rapidamente se espalhou até a África Oriental e Austral» (IBIDEM, 2014, p. 21).

Procurei neste capítulo, com base nas narrativas, demonstrar os critérios mais recorrentes no processo de escolha dos losoma inene, isto é, aqueles baseados na linhagem materna e paterna. Porém, não deixei de considerar os demais ou os regimes de excessão implícitos em tal processo fundamentalmente como consequência de indicação e, às

vezes, imposições das organizações políticas criadas no contexto da resistência ao regime colonial e até mesmo aquelas vindas por parte desta última força política. Portanto, temos aí o fato de que as conjunturas políticas mais amplas intervieram sempre nas decisões sobre quem seria o soma inene, embora a população em algumas situações tenha expressado o seu acordo ou não, ora apoiando, ora contribuindo para a sua legitimidade e reconhecimento social, ora contrapondo-se a isto. Porém, diante de tudo isto, a tradição sucessória continua até os nossos dias, sendo um fato no reino do Mbalundo.

Procurei igualmente salientar a questão dos papéis nesses reinados, pois que se ao primeiro soma inene, o fundador Katiavala I, coube unificar as diversas aldeias, dando origem a uma nova forma de organização política, os seguintes, e dentro desta nova lógica de governo no reino, os descrevi com outras e mais atribuições, que, de forma geral, se sintetizam no papel militar, de defesa e de luta contra o Império colonial Português, sem deixar de lado o papel religioso, pois que foi com o beneplácito de Ekuikui II, que determinadas igrejas de matriz ocidental se instalaram na região.

A forma como se narra o fim de determinados reinados, como por exemplo o dos losoma inene Mutu-Ya-Kevela e Samakaka, deve ser vista como uma forma de expressão e no contexto mais amplo da própria interação do reino com outros espaços de poder que se consolidam concomitantemente, sejam alianças com reinos vizinhos, sejam antagonismos locais e com as fronteiras regionais e nacionais que estavam e estão sendo consolidadas.

Portanto, fica a ideia de que o reino, no contexto local, foi institucionalizando-se através de alguns dispositivos de reafirmação de poder, que se manifestam com a fixação ou existência da ombala (casa real, palácio), e de outras instituições (onjangos), de um corpo de funcionários ou servidores fiéis (olosoma vionduko), os rituais específicos (entronização, para entrar no Atambo e nos Akokoto), os instrumentos de incorporação do poder e a atribuição de significados a estes objetos (entre outros, a espada, o símbolo de poder e imparcialidade).

Por estas razões, julgo ser oportuno dizer que, nesta unidade entre outras, fica a ideia de que muito antes das mais variadas intervenções fundamentalmente políticas do Império Colonial Português no reino, o mesmo já se apresentava em um nível organizacional aceitável do ponto de vista político, cultural, social e económico, o que lhe permitiu resistir aos ataques de todos os níveis e como consequência desta resistência

hoje se fala do reino do Mbalundo como uma das mais importantes referências entre instituições consuetudinárias angolanas.

CAPÍTULO III- O MBALUNDO E O ESTADO NACIONAL ANGOLANO

De acordo com Hannah Arendt, o poder,

«Corresponde à forma humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido» (IBIDEM, 2014, p. 60).

Nesta ordem de ideias, interpretarei esta relação (reino e Estado) como um pressuposto básico para que cada uma destas instituições exerça o poder, ou para que seja concebida como uma instituição poderosa. Ou seja, não se deve analisar esta relação no prisma de dependência unilateral, no prisma de submissão do reino ao Estado. Deve ser fundamentalmente visto com uma necessidade de ambas instituições, onde cada uma necessita da outra para vincar, só unidos, ainda que com alguma relatividade ou antagonismo poderão garantir a permanência do poder que possuem ou se lhes atribui. Esta é a lógica que defendo e, por esta razão, norteará minha análise neste capítulo.

Desde a sua fundação, o reino manteve relações de dependências com o Estado colonial português e, ainda no período colonial, estabeleceu vínculos com os partidos políticos anti-coloniais angolanos e, finalmente, manteve e mantém esta relação com o Estado nacional angolano. Recorde-se que o reino se situa no Sul do país, região onde a UNITA apresentava a sua maior força durante a Guerra Civil angolana, e a ombala yo Mbalundo está localizada no Bailundo, onde o então presidente da UNITA tinha um dos seus bunkers, ou seja, no Bailundo, existia também o quartel-general da UNITA. Desta feita, pode-se imaginar que as tensões na região eram frequentes, e a gestão da região era feita ora pelo MPLA-governo, ora pelo partido UNITA, porém nenhum deles geriu a região sem procurar introduzir em seus esquemas as autoridades locais.

Difícilmente um governo jurídico-administrativo conhecerá melhor os ovimbundu do Mbalundo do que as autoridades do reino. Daí a motivação dos constantes interesses de todos que desejarem governar e estiverem a governar jurídica e administrativamente as regiões do reino, em manterem relações com os que conhecem profundamente a população, pois que o conhecimento da população por governar é condição primordial de qualquer governo e, de acordo com Foucault,

«A população será o ponto em torno do qual se organizará aquilo que nos textos do século XVI se chamava de paciência do soberano, no sentido em que a população será o objeto que o governo deverá levar em consideração em suas observações, em seu saber, para conseguir governar efetivamente de modo racional e planejado. A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber sobre todos os processos referentes à população [...]» (IBIDEM, 2014, p. 426).

Enfim, entendo que as autoridades consuetudinárias do reino foram e são por um lado os emissores das políticas jurídico-administrativas no reino e, por outro, servem de suporte aos próprios governos jurídico-administrativos, que dia após dia tudo faziam e fazem visando aumentar sua legitimidade na região, lógica que Orre chamou de *«instrumentalização administrativa»* (IBIDEM, 2009, p. 12). Também acredito que as autoridades do reino, embora nem sempre, beneficiem-se de tais intercâmbios, pois, de acordo com Goulart,

«Ademais de ampliarem sua capacidade de alcance, servindo de intermediários e correias de informações entre a população e o governo, essas autoridades também aumentam as bases de legitimidade do Estado, que passa a buscar no universo tradicional um lastro complementar, haja vista a precariedade de sua estrutura racional-legal» (IBIDEM 2012, p. 2).

3.1- O Mbalundo e as relações com o Império Colonial Português

Na descrição dos soberanos feita no capítulo dois ficou patente a ideia de que poucos foram os que não mantiveram uma relação ora de diálogo, ora antagónica com o Estado colonial português, atendendo aos apetites da administração deste Estado colonial em explorar os homens, a terra e tantos outros recursos locais. Ou seja, por um lado, existia o Estado Colonial Português querendo relacionar-se com o reino para salvaguardar os interesses da sua administração e, por outro, uma força política consuetudinária que, sempre que necessário fosse, lutava contra os apetites da referida administração.

As políticas de governo do Império colonial Português de forma geral, até mesmo quando espelhassem algum bem, visavam, no fundo, desestruturar o reino, desautorizando as suas autoridades, para desta

forma alcançarem seus desideratos. Uma destas foi a dispersão das autoridades do reino de seus súditos, num período em que a administração colonial portuguesa decidira implementar a política de povoamento planificado em Angola, por entender este como um dos caminhos para melhor dominar e controlar os angolanos, como estava plasmado no Art. 2 da lei colonial de 1933. Neste período, e de acordo com Kanda, «*para os portugueses, civilizar os nativos constituía a mais importante justificação ideológica para atingir o objetivo político da completa soberania*» (IBIDEM, 2005, p. 14). Ainda no mesmo diapasão, porém de acordo com Bender, «*É da essência orgânica da Nação portuguesa desempenhar a função de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas*» (BENDER apud KANDA, 2005, p.14).

Para o efeito, a criação de duas sociedades distintas, isto é, uma que se chamou colonatos e, outra, colónias se apresentou como prioridade. Os colonatos serviram para albergar os brancos europeus, bem como aqueles angolanos que já tivessem o estatuto de nativo assimilado¹⁹. E as colónias serviram para albergar os angolanos a que eles chamavam de nativos indígenas ou não assimilados. Enfim, para albergar a uma destas sociedades, os ovimbundu do Bailundo eram selecionados de acordo com o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, onde quase tudo era regulamentado de modo específico para quem não tivesse a cidadania portuguesa, os “indígenas”, por oposição aos “civilizados”, como postulou Thomaz,

«Até início dos anos 1950, o regime colonial e os intelectuais que o circundavam opunham-se terminantemente a uma miscigenação em larga escala nas colónias africanas e mantinham um rigoroso código legal (o indigenato) que deveria dar conta das populações indígenas de seus territórios. Os indígenas seriam inseridos ao corpo cultural da nação portuguesa como representantes do seu passado – provas vivas do período em que Portugal teria sido um grande império colonial e dado novos mundos ao mundo – e do seu futuro – necessidade inalienável de uma nação

¹⁹**Nativo assimilado:** Aquele que entre outros soubesse falar ler e escrever fluentemente a Língua Portuguesa (KANDA, 2005, p. 27).

que, se reduzida ao seu espaço continental europeu, corria o risco de perecer. No entanto, estes mesmos indígenas eram excluídos do corpo político da nação: não eram cidadãos portugueses, tinham sua liberdade de locomoção limitada pelo indigenato, estavam submetidos a um código civil e criminal específico e expostos a um rigoroso regime de trabalho compulsório» (THOMAZ apud BASTOS, 2013, p. 50).

Com a criação deste estatuto de indígena, inaugura-se uma nova forma de administração fundamentalmente política. Foram esboçados aproximadamente 47 artigos, que norteariam essa nova política de administração, e os mesmos foram expressos em 1930 no Ato Colonial. De acordo com Patrícia Ferraz de Matos, «no fundo, o Acto Colonial incluí um projecto político, inaugurando uma nova fase de administração colonial – imperial, nacionalista e centralizadora» (MATOS, 2006, p. 63).

Outrossim, neste processo de escolha, a administração colonial portuguesa tinha o cuidado de evitar para que na mesma colônia fossem postas várias autoridades consuetudinárias do reino, tão pouco estes e seus súditos, temendo que juntos elaborassem estratégias de defesa contra o regime colonial português.

Para além desta forma de organização social implementada em Angola, afetando diretamente o reino, o mesmo foi ainda submetido a outras divisões administrativas e eleitas outras individualidades que de súditos do soma inene, responderam por um tempo com autoridades máximas locais. Refiro-me à redução do reino em sobados e regedorias. Aos sobados atribuíam-se a responsabilidade ao soma, respeitando os princípios consuetudinários, isto é, o eleito devia ser um membro parente das autoridades da região, o que não acontecia com as regedorias, pois, nelas, o responsável era um chefe administrativo, isto é, um regedor, a quem se lhe incumbia a missão de garantir e promover a inserção dos ovimbundu nos sistemas que culminavam em ganhos econômicos, sociais e políticos para o Império Colonial Português, como, por exemplo, proporcionar mão-de-obra barata, enriquecer o cofre da administração colonial portuguesa com a cobrança de impostos, servir de canal entre a administração colonial e os sobados.

Recorde-se que, de quando em vez, o Império Colonial Português favorecia os chefes administrativos, isto é, os regedores e seus elencos que eram constituídos por eles com o beneplácito da administração do regime, em detrimento dos representantes dos

sobados, como narrou Fernando Hosi, o usonehi, “*os regedores estavam bem e por isso tratam os nossos soma inene e losomas, o colono lhes pagava, lhes dava casas, colocava os filhos deles na escola, mas os nossos somas não lhes davam nada, até viam lhes pedir mais dinheiro dos impostos*” (Entrevista concedida em sua moradia).

Entendo que esta disparidade de benefícios no interior do reino era também um dos mecanismos que a administração colonial portuguesa usava para fomentar a briga e a quebra da coesão política no seio do reino e fundamentalmente entre os líderes do mesmo, como acontecia em outras colônias africanas, o que de certo modo fragilizava a resistência do reino. E a propósito disto, Chabal postulou que,

«[...] entre a população africana havia ainda divisões étnicas, que foram fomentadas principalmente, a partir das reformas administrativas coloniais de Norton de Matos, que destruíram os sistemas tradicionais de autoridades, estabelecendo povoamentos controlados, aos quais nos referimos anteriormente. As três etnias que entravam em disputa eram os Ovimbundu, (no Sul), os Kimbundu (ao redor de Luanda) e os Bakongo (no Norte), que juntos representavam cerca de dois terços da população angolana. Tal padrão étnico teria efeito profundo na formação dos movimentos de libertação» (CHABAL apud VISENTINI, 2012,p. 65)

Procurei, até aqui, demonstrar com esta descrição que o Império Colonial Português, nas suas mais variadas formas de manifestação, levou à ruptura o poder local implementando políticas que do ponto de vista prático, limitavam o poder que as autoridades locais tinham sobre sua região, transformando-os, na maior parte das vezes, em canais para alcançarem seus intentos. E, entendendo que estas situações de desigualdades a que as autoridades do reino eram submetidas foram agudizadas e legitimadas a partir da realização da Conferência de Berlim²⁰ (15-11-1884 a 26-2-1885).

²⁰ Aponto a Conferência de Berlim, como um dos catalisadores dessa desigualdade porque, entre outras, foi a partir de lá que as ditas potências coloniais (Portugal, França, Inglaterra, Holanda e outras), terão recebido a luz verde para que se impusessem como forças dominadoras em território africano, tendo inclusive surgido a partir deste encontro a divisão administrativa de África para impor regras neste processo de dominação. Ou seja, para estancar os conflitos pela posse de terra no seio das chamadas potências coloniais.

As linguistas Cristine Severo e Sinfree Makoni postularam que

«A escravização produziu encontros coloniais enquadrados em relações de poder autoritárias, violentas e subversivas - que deixaram efeitos profundos na estrutura política, econômica, cultural e linguísticas da sociedade brasileira» (SEVERO e MAKONI, 2015p. 40).

E julgo que o mesmo se pode falar sobre a sociedade angolana no geral e na dos ovimbundu em particular, e as descrições feitas acima elucidam este facto.

3.2- O Mbalundo e as relações com o Estado Nacional Angolano

O alcance da independência angolana (11/11/1975) alterou o cenário político das autoridades do reino, pois, este acontecimento político marca o fim da dominação dos mesmos por parte do Império Colonial Português e abre portas para que fossem efectivamente considerados quadros do governo do Estado angolano, atendendo ao poder que possuem fundamentalmente em relação à população local, tendo se lhes atribuído o cargo de comissários de povoação. Orre explica como decorria esse processo de cooptação, pois, de acordo com o autor,

«A lei prescreve o que provavelmente era praticado – uma cooptação dos sobas que fossem considerados fiáveis pelo partido-estado. Em 1986, o Presidente da República emitiu um decreto (Governo de Angola, 1986) sobre o “uso do fardamento a utilizar pelas autoridades tradicionais” – detalhando, por escrito e graficamente, os vários modelos e as ocasiões para os ostentar – onde se declarava no primeiro parágrafo: “Tornando-se necessário instituir um fardamento a usar pelos Comissários de Povoação [...] que permita apresentar-se [...] com a dignidade e solenidade correspondentes ao cargo que desempenham”. Já no primeiro parágrafo do decreto se revela a duplicidade envolvida na cooptação ao denominar as mesmas figuras autoridades tradicionais e Comissários de Povoação» (IBIDEM, 2009, p. 157).

Porém, esta inversão foi bastante lenta, dado o regime uni-partidário que o país vivia, em que o MPLA-governo atendendo ao regime, não se sentia pressionado por parte dos outros partidos políticos, e por isso enquadrava lentamente os comissários de povoações. Com o surgimento do multipartidarismo, ou seja, a partir dos anos de 1990, o processo de enquadramento legal das autoridades locais, bem como o reconhecimento das mesmas como ideias intermediárias do governo, passou a ser um fato, pois o MPLA, a UNITA e a FNLA sabiam da importância destes para o triunfo em suas disputas pelo governo de Angola, e isto terá levado o MPLA-governo a acelerar o devido enquadramento, como se postulou em MAT (2004, p. 53)

«Por forças das circunstâncias do momento, desde a independência nacional até 1990, a autoridade tradicional não tinha expressão. Revitalizada neste mesmo ano, tem vindo a prestar todo o seu contributo na organização e orientação das populações apoiando o Governo na resolução de diversos problemas».

Julgo que esta afirmação para todos os efeitos deve ser relativizada, contextualizada e concebida fundamentalmente como um discurso político e governamental que visa valorizar o ato de investimento numa autoridade por parte do próprio MPLA-governo. Digo isto porque ela apresenta uma certa incoerência ou contradição, por exemplo ao afirmar que a “*autoridade tradicional não tinha expressão*”. Abre janelas para questões como: não é pela expressão fundamentalmente local que as mesmas tinham que eram consideradas autoridades locais? Como ser uma autoridade e ao mesmo tempo sem expressão? Por estas e outras que se podem fazer, sugiro que se perceba esta afirmação mais como um discurso carregado de fundamentos políticos de um partido que pretende garantir a sua aceitação diante das autoridades locais e, com isto, sustentar cada vez mais a sua legitimidade territorial num clima de disputa partidária.

Outrossim, ligado à lenta inversão, deve-se ao momento político que se vivia em Angola, isto é, a Guerra Civil, e que como consequência, levou o reino a estabelecer relações de gestão ora com o MPLA-governo, quando este estivesse na região, ora com o partido UNITA que mais tempo permanecia no local, pois, como disse, tinha inclusive instalado do Bailundo o seu quartel-general. De acordo com Florêncio,

*«O município do Bailundo viveu entre 1977 e 2001
debaixo de uma situação de profunda instabilidade*

social e política, devido à guerra civil que afectou todo o país. Durante uma parte significativa desse período, nomeadamente numa primeira fase, que se pode configurar grosso modo entre 1977 e 1992, ano da realização das primeiras eleições legislativas e presidenciais, o município foi ocupado diferentemente pelas duas forças oponentes do MPLA e da UNITA, sendo que as forças governamentais controlavam essencialmente a vila-sede do município, e a UNITA as regiões e as comunas do interior, principalmente Luvemba e o Bimbe» (IBIDEM, 2015, p. 17).

Porém, sabe-se que quer o MPLA-governo, bem como o partido UNITA, implementavam uma série de mudanças em defesa de seus interesses, o que, entre outras, se pode notar na organização administrativa que proporcionava uma estrutura de poder típica. Porém, não perdiam de vista as autoridades do reino, reconheciam a importância destas autoridades para que se pudessem firmar na região e, para tal, as enquadravam sempre em seus esquemas, isto é, de governo por parte do MPLA-governo, e de “oposição” por parte da UNITA, por sinal a força política mais direta nesta luta pelo poder com o MPLA. Dito de outra forma, quer o MPLA-governo, assim como a UNITA, escolhiam a estratégia de incorporar ou negociar com estas lideranças locais e buscavam estabelecer com elas uma aliança favorável como pressuposto para obterem também apoio por parte das populações que estas autoridades locais lideravam.

Quero destacar nesta análise o período pós-guerra porque entendo que, com o calar das armas e o conseqüente alcance da paz, o MPLA-governo, visando garantir a sua supremacia e legitimidade na região (deturpada pela Guerra Civil) e melhorar o controle territorial e populacional, implementou uma forma de governo que se pode chamar de “governo económico”, pois, de acordo com Foucault,

«Governar um Estado significará portanto estabelecer a economia no nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atento quanto a do pai de família (...). A arte de governar é precisamente a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia» (IBIDEM, 2014, p. 413).

Não estou querendo dizer que o MPLA-governo não tinha noções desta perspectiva de governo, julgo que até poderia ter, porém, as condições políticas que se vivia não possibilitavam de modo algum avançar para a perspectiva de governo económico. Com a implementação desta forma de governo, a construção do Estado local passou a constar como prioridade em sua agenda pois que era notória a incapacidade e ineficácia do Estado em controlar administrativamente a totalidade do território e da população, para que se pudesse firmar como Estado nacional angolano, e assim considerar-se um Estado soberano, pois devo recordar que a categoria território é o fundamento do princípio da soberania e, sendo assim, para ser considerado Estado soberano, deve ter um controle total desta categoria analítica.

E para tal, não dialogar com as autoridades do reino do Mbalundo, bem como com as outras autoridades locais, é o mesmo que hipotecar as possibilidades de construir o Estado-nação e de se firmar como Estado soberano. Por outro lado, as próprias autoridades do reino vivem com uma constante preocupação, isto é, a de garantir sempre um lugar de destaque no seio das demais instituições angolanas com uma vocação similar, precisam controlar os territórios afetos ao reino para que o mesmo continue sendo considerado como soberano consuetudinariamente falando, têm noções sobre o quanto pesa a legitimidade estatal que o Estado nacional angolano lhes confere, logo também não manter vínculos com o próprio Estado, dificulta e, quiçá, tornaria inalcançáveis muitos de seus desideratos. Portanto, a necessidade de diálogo é bilateral.

É na base deste diálogo e com estas finalidades que hoje o Estado nacional angolano proporcionou condições que permitissem as autoridades locais exercerem o seu papel, tendo para o efeito proposto, como se pode constatar em MAT 2004, p. 53:

«Procurar mecanismos que garantam a segurança da autoridade tradicional, pois sofrem ameaças por parte das comunidades que dirigem em especial à camada juvenil. Em relação à farda e passadores, que sejam diferenciados o Dembo do Soba ou se criem condições para que os mesmos se apresentem com a indumentária tradicional. Que sejam reajustados os subsídios, pois o que atualmente se recebe não compensa e que os mesmos sejam pagos de forma regular. Que seja definido o posicionamento do

poder tradicional em Angola e a sua relação com o Governo. No passado o Rei e o Dembo eram transportados em tipoias, porém, necessário se torna a definição de políticas tendentes a melhorar as condições de trabalho das autoridades tradicionais desde os meios materiais ao transporte».

Esta preocupação do Estado angolano consolidou as bases para que as autoridades do reino conhecessem uma profunda implementação, pois tornaram-se, do ponto de vista legal e prático, quadros do MPLA-governo.

Legal porque o Estado angolano reconhece o estatuto, o papel e as funções das instituições do poder local constituídas de acordo com o direito consuetudinário e que não contrariam a Constituição. E pelo que constatei, o Mbalundo é reconhecido.

Do ponto de vista prático, as autoridades do Mbalundo são consideradas ou enquadradas pelo MPLA-governo, na estrutura de poder no município do Bailundo (ver tabela nº 1). O Estado angolano atual, considera as autoridades consuetudinárias como e de acordo com entidades que personificam e exercem o poder no seio da respectiva organização político-comunitária tradicional, de acordo com os valores e normas consuetudinários e no respeito pela Constituição e pela lei.

Estrutura do poder no município do Bailundo

Divisão administrativa	Autoridades jurídico-administrativas	Autoridades consuetudinárias
Município	Administrador	Soma Inene
Comuna	Administrador	Soma Inene
Setores	Secretário	Soma Inene
Ombalas	Secretário	Soma
Aldeias	Secretário	SeKulo

Tabela nº 1. Criada a partir da entrevista com o usonehi Fernando Hossi e o SeKulo Domingos Manuel Tchimbula, e com o Sr. Árvore.

A tabela espelha a existência de dois soberanos na região, um jurídico-administrativo (administrador municipal) e outro consuetudinário (soma inene). Porém, atendendo ao regimento do Estado nacional angolano atual, o administrador municipal é o soberano estatal, e cabe a ele, entre outras, criar condições para que as demais autoridades vinculadas ao aparelho do Estado possam funcionar na normalidade e quiçá, na legalidade. Mas, a população, sobretudo a da ombala, não encara a realidade nestes moldes. Para eles, o soma inene é o primeiro representante do município, pois, de acordo com o usonehi

“para ser administrador é só ser angolano, pode vir da província do Uige, pode sair de Luanda, pode vir do Bengo, e esses às vezes não sabem falar o nosso Umbundu, conversam em Português com a nossa população e as nossas mães só falam e entendem bem o Umbundu. Assim como vão conhecer bem a população?” (Entrevista realizada em sua moradia). O sr. Filipe Katuta, disse que *“o rei mesmo família dele, se cometer, roubar, violar, ele condena, mas se você for queixar na justiça eles lhe soltam e depois vem mais te roubar. O rei é o nosso pai, ele manda construir escolas aqui na ombala, nos ajuda muito mesmo até pessoas de outras zonas andam a vir aqui e ele ajuda mesmo, o rei é o nosso pai, ele conversa com o povo daqui. Agora o administrador eu lhe conheço mas lhe vi de longe na administração”* (Entrevista feita no seu local de pasto).

Entendo que isto se explica primeiro dentro da lógica que estou defendendo neste trabalho, isto é, as autoridades locais, para além de serem obrigatoriamente ovimbundu e trabalharem diretamente com a população, elas, em condições normais, só a morte os desfaz do contrato que assumem desde a entronização, portanto são permanentes, ao passo que as autoridades jurídico-administrativas não necessariamente devem pertencer à etnia Ovimbundu e, como se não bastasse, elas passam, isto é, dentro da lógica de que obedecem a um horizonte temporal (contrato temporário) no exercício de suas funções. Logo, passa a ser natural a existência de uma profunda diferença em relação ao conhecimento que cada um pode ter sobre a população local. A forma e o local de trabalho das autoridades²¹ pode ser um indicador para este ponto de vista de alguns munícipes representados aqui pelo pastor Felipe Katuta.



Imagem nº 23-gabinete do administrador
Fonte: Arquivo pessoal



Imagem nº 24-local de trabalho do soma inene
Fonte: Arquivo pessoal

A segunda lógica me levaria a reflectir e a explicar isto dentro da perspectiva de interdependência, no sentido de que o trabalho do

²¹O gabinete do administrador municipal é entre quatro paredes, no interior da administração municipal (ver imagem nº 23 e 24), e o acesso ao mesmo carece de agendamentos ou pedidos de audiência, ao passo que o rei trabalha ao ar livre ou nos onjangos e no interior da ombala, e para eles, esta forma de trabalhar os aproxima mais da população e permite que qualquer um possa se dirigir a ombala e acompanhar a forma de resolução dos problemas.

soma inene considerado excelente por parte da população é consequência do trabalho do próprio Estado que no local tem como representante máximo, o administrador municipal. Ou seja, estamos dentro da lógica que Foucault chamou de *continuidade descendente*, uma lógica que de acordo com o autor, fundamenta-se no seguinte: «quando o Estado é bem governado, os pais de família sabem como governar suas famílias, seus bens, seu patrimônio e por sua vez os indivíduos se comportam como devem» (IBIDEM, 2014, p. 413). Postulou ainda que «um soberano não deve se beneficiar de nada se ele não beneficiar o Estado» (IBIDEM, 2014, p. 417). Por outro lado, há que se reconhecer que, se o representante do Estado encontra condições como, por exemplo, a aceitação perante a população local como e, que humanamente lhe permitem exercer suas funções, é, entre outras, consequência da sensibilização que as autoridades locais realizam. Portanto, as análises que a seguir farei se nortearão em torno destas interdependências a nível local.

3.2.1- O reino e alguns órgãos jurídico-administrativos no Bailundo

A administração municipal (ver imagem nº 25), como instituição estatal máxima, reconhece a importância de cooperar com o reino tendo inclusive, no interior dela, um departamento que vela pelas questões de âmbito culturais no município. O administrador municipal, Irineu Cândido Leonardo Sacaála procurou espelhar isto ao afirmar que “é preciso considerar o seguinte: as autoridades tradicionais, neste caso as do reino do Mbalundo, são parceiros privilegiados do Estado ou da administração, daí é que a nossa interação, o nosso intercâmbio tem que ser salutar, agora é normal que possa existir um ou outro caso, mas isto é normal, são questões de trabalho, o importante é que existe este bom entrosamento com elas, pois as mesmas nos representam, elas transmitem aquilo que é o pensamento da administração, transmitem aquilo que é o pensamento do governo provincial, transmitem aquilo que é o pensamento do executivo. Portanto a nossa relação é agradável, é salutar e não temos nada que possa contrariar isto ou aquilo, naquilo que é a nossa atividade específica para o município” (Entrevista concedida, no seu gabinete).



Imagem nº 25 - Administração Municipal do Bailundo

Fonte: Arquivo pessoal

Parte deste pronunciamento do administrador municipal, merece no meu entender destaque e por esta razão a transcrevo: “*agora, é normal que possa existir um ou outro caso*”. Destaco este trecho porque elucida a possibilidade de existência de tensões em suas relações e ao longo desta dissertação venho defendendo uma série de aspectos que podem minar ou viciar certas normas que se apresentam como a força do reino e que, em simultâneo regulariam estas relações de poder. Refiro-me às interferências que o próprio Estado, através do MPLA-governo, que visa garantir a legitimidade na região, tem vindo a protagonizar, por exemplo, sugestões no processo de sucessão, na atribuição de cargos político-partidários às autoridades locais, entre outras. Atendendo à possibilidade de existir entre a corte, autoridades apartidárias ou que defendam outras cores partidárias, pois a própria constituição os garante esta liberdade de escolha, isto poderá provocar algum desentendimento, e estaríamos diante daquilo que o administrador municipal levanta como hipótese, isto é, a existência de um ou outro caso que os antagonize.

Outrossim, deve-se às reclamações que determinados agentes jurídico-administrativos fazem em relação a determinadas intervenções que o soma inene e sua corte fazem em problemas que a própria Constituição da República de Angola os proíbe, porque existem nela os mecanismos de resolução assim como os órgãos estatais vocacionados para tal a nível do município (leis jurídicas ou direito positivo). Pude constatar a existência de tensões ou antagonismo entre as autoridades do reino e as jurídico-administrativas nos pronunciamentos do senhor que, por solicitar anonimato, o chamarei de Rousseff, pois foram suas as seguintes palavras: “*em geral ou por lei, um rei não devia resolver situações criminais, mas a um tempo a esta parte, ele tem feito o que não devia, isto é, resolver problemas criminais. Mas isto também é fruto do fatanismo da população que se dirige à ombala e o rei ao invés de encaminhar a denúncia, não, resolve-os. Violações, acidentes, ofensas criminais, e outras, são situações que devem ser resolvidas por... e não por eles. A experiência que tenho de outros lugares, as coisas funcionavam ao contrário, pois nestes pontos as autoridades tradicionais chamavam alguém do Estado para assessorar e lhes aconselhar se isto pode ou não resolver. Todas as instituições aqui sabem da envôlvência do rei em situações que não seria ele a resolver mas não somos nós que vamos resolver, até porque já o chamaram, mas ele é rei e com rei ninguém se mete, você tenta corrigir para o bem da nação, mas te ameaçam. Mas realçar que em outras situações a relação é boa mas em situações... a relação não é boa*” (entrevista concedida na rotunda Ekuikui II).

Julgo estarmos diante de uma tensão que, nos dias de hoje me leva a pensar nas duas formas pelas quais se exerce o poder, isto é, a

forma do poder soberano e a do poder disciplinar, bem como entender como sociedade de normalização o meio social (Bailundo) onde estas duas formas de poder operam. Desta feita, já se pode explicar estas tensões entre as autoridades do Bailundo, pois sabe-se que numa sociedade de normalização, ou seja, as normalizações disciplinares colidem frequentemente com os sistema jurídicos, e as situações internas do reino são regidas somente por normas, e aquilo que é norma no reino, pode ser considerado violação ou anormal pela lei jurídica, logo é quase impossível a inexistência de tensões entre esses dois poderes, o consuetudinário e o jurídico.

Porém, o quê é que permite para estas forças ou formas de poder (o consuetudinário e jurídico), apesar das constantes tensões, dialoguem de quando em vez? É exatamente o poder disciplinar e é por esta razão que considero o Bailundo como uma sociedade de normalização, na medida em que este poder disciplinar é regido unicamente por normas internas, e entendo que em sociedades hodiernas a norma tem maior efeito que a lei, e deve ser vista como um aspecto fundamental em abordagens sobre relações de poder como esta. Defendo isto porque a norma é anterior à lei, a lei só aparece quando a norma falha. A norma envolve o conjunto da existência humana, está presente no cotidiano dos ovimbundu, atinge a sua interioridade mediante distribuições especiais e controles temporários dos comportamentos. Enfim, a norma por ser e funcionar como um padrão que se constrói culturalmente e por indivíduos que dela se servirão para evitar as tensões e o conseqüente recurso à lei.

3.2.1.1-Operacionalidade da relação de dependência

O reino, atendendo ao papel de intermediários (governo-povo e vice-versa) que suas autoridades desempenham na região, faz parte do CACS, criado segundo a nova lei orgânica dos governos provinciais e das administrações municipais e comunais (Lei 02/07). Do mesmo, participam outros elementos ativos na vida do município, como membros da administração municipal, órgãos da ordem pública, partidos políticos, ONGs, dirigentes religiosos, organizações sociais, anciãos e outros convidados. Cada um desses órgãos exerce uma determinada função, e o não cumprimento de suas obrigações afeta a conjuntura. E, para se evitar estas falhas, a administração municipal, através do seu administrador, convoca mensalmente um encontro do CACS, onde, através de um debate que poderia de certo modo considerá-lo democrático, se tem o relatório do município e do grau de cumprimento de todos os atores do mesmo, se atribuem novas missões, se articulam novos mecanismos visando garantir o bem-estar dos municípes. As

conclusões e deliberações que de lá saírem abrangerão a todos como autores.

Isto demonstra que, apesar de o administrador ser o responsável por este conselho (como consequência do regime presidencialista em vigor), não deve ser visto como o indivíduo que detém o poder sobre os outros, aliás, esta é a terceira precaução metodológica que Foucault apela sobre o poder, pois, de acordo com o autor «*não se deve tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras*» (IBIDEM, 2014, p. 184). Portanto, torna-se necessário diferenciar o monopólio do poder daquele de decisão, pois, se o primeiro nos deve levar a enquadrá-lo como pertença comum, o monopólio de decisão pode ser enquadrado como monopólio do Estado, como postulou Giorgio Agamben, quando descrevia sobre o paradoxo da soberania

«O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão, onde o termo é usado em um sentido geral que deve ainda ser desenvolvido» (AGAMBEN, 2012, p. 23).

Nesta ordem de ideias, o administrador municipal, sendo o primeiro representante estatal no local, detém o monopólio de decisão neste CACS, que, para todos os efeitos, funciona como um sistema, onde cada órgão representado é parte do poder, o que Foucault chamaria de especificidade de poder, micropoderes. Portanto, a operacionalidade deste conselho é um exemplo de que o poder não é propriedade, monopólio de um ou de uns, de um órgão que poderia ser considerado central, mas, sim, como algo que opera dentro de uma lógica de interdependência e reciprocidade, como postulou o próprio Foucault:

«Os poderes periféricos e moleculares não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho de Estado. Não são necessariamente criados pelo Estado nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, e nesse complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado» (IBIDEM, 2014, p. 14).

Especificamente falando, as autoridades do Mbalundo, encabeçadas pelo soma inene, que entre elas, detém o monopólio da

decisão, dentro das políticas da constituição da nação angolana, desempenham e representam, entre outras, funções e figuras políticas, jurídicas, intermediárias, de gestão e organização social. As próprias autoridades consuetudinárias do reino, bem como o primeiro representante do Estado na região, defendem que,

“Enquanto órgão máximo do Estado no município, a administração municipal tem o dever de cooperar com vários parceiros, porém entre todos, as autoridades tradicionais do reino ocupam um lugar de destaque, dado o poder que em suas localidades de jurisdição têm. Tudo que solicitamos que eles transmitam aos seus e nossos municípios, eles transmitem sem distinções partidárias ou outras. Comunicar através das autoridades tradicionais significa que a mensagem chega nos pontos mais longínquo do município (administrador municipal)

Para o soma inene, Ekuikui V, *“o reino é mão direita do nosso Estado, porque nós respeitamos o Estado e trabalhamos diretamente com a população. Nós controlamos as aldeias, comunas, as nossas ombalas e até mesmo o nosso município, nós temos o número de habitantes através dos sekúlos, em resumo, professor, nós transmitimos tudo que se passa com a nossa população na administração municipal e eles também têm a missão de fazer o mesmo a nós”* (Entrevista concedida em sua residência);

Segundo o usonehi, Fernando Hosi, *“É nosso dever cooperar e trabalhar com as nossas polícias, com as igrejas, com os candongueiros, com os professores e enfermeiros e também com os doutores tradicionais”* (Entrevista concedida na ombala);

De acordo com o sekulo, Domingos Manuel Tchimbulo: *“nós aqui somos porta-voz do governo, e aqui na ombala essa missão é minha, eu é que tenho a missão de levar os problemas da ombala na administração municipal”* (Entrevista concedida na ombala).

Estes esclarecimentos das autoridades locais vão também ao encontro com os de Orre, quando descrevia as funções das autoridades consuetudinárias angolanas, pois, de acordo com o autor, as mesmas desempenham tarefas típicas dos órgãos jurídico-administrativos como:

«Gestão de assuntos comunitários como trabalho agrícola e atividade comercial, gestão de assuntos de habitação e distribuição geográfica de residências, controlo da população e fornecimento de dados para censos e estatísticas, e recrutamento militar, estabelecimento de normas sociais e jurídicas, contenção e resolução de litígios e conflitos locais, reforçar e promover a construção e manutenção das infra-estruturas públicas, orientar a população sobre informação e decisões governamentais negociação com os agentes externos (Estado, ONGs, negociantes, partidos,

etc.) em nome da população local, inclusivamente sobre os recursos naturais, ser porta-vozes das comunidades» (IBIDEM, 2009, p. 159).

Ideias como estas me levaram a mencionar o poder disciplinar como o motivador do entrosamento entre as autoridades jurídico-administrativas e as do reino, pois que o poder disciplinar se serve por um lado da vigilância e, por ser interno, do autocontrolo também. Ele é por si só econômico, logo, os seus efeitos, neste CACS, são produzidos não pela violência ou força, mas fundamentalmente pela sensação que cada membro ou órgão do CACS ou qualquer outro ovimbundu tem de estar sendo vigiado. É isto que torna possível essa relação, o cumprimento das responsabilidades de ambas. Porém, a seguir abordarei um dos vários problemas como exemplo prático do contributo do reino ao Estado angolano. Refiro-me à situação da feitiçaria, que por sinal envolve crenças e normas que exigem intervenção da “medicina tradicional”.

Antes, devo dizer que, em Antropologia, julgo remontarem há algum tempo os estudos que visam compreender as práticas, normas e crenças africanas. Estudos estes que culminaram por afirmar que as mesmas, são portadoras de um sistema lógico, de um “saber”. Como, por exemplo, devo fazer referência a ideia defendida e desenvolvida por Robin Horton, para quem *«o pensamento tradicional africano é não só lógico e coerente, como se equivale à ciência ocidental»* (HORTON apud SILVA, 2004, p. 45). Entendo que é com esta lógica que se deve olhar o conjunto de saberes e crenças do reino. Depois, dizer que a própria constituição no seu Artigo 7 reconhece a força jurídica das práticas locais, pois, de acordo com a C.R.A, *«é reconhecida a validade e a força jurídica do costume que não seja contrário à Constituição nem atente contra a dignidade da pessoa humana»* (C.R.A, 2010, p. 5).

A população da ombala yo Mbalundo fala da existência de dois mundos (o visível e o invisível), e em dois tipos de doenças e mortes, isto é, uma natural (entendida como algo normal) e outra causada (que implica intervenção). Em casos em que elas forem motivadas por forças humanas, recorrem aos órgãos jurídico-administrativos, mais precisamente a Polícia de Ordem Pública ou a Polícia de Investigação Criminal. A intervenção do reino através do soma inene e sua corte é solicitada quando se atribuir ou se supor de uma causa sobrenatural. Para o efeito, um conjunto de mecanismos visando dar respostas ao problema é acionado, começando pelo julgamento, como a seguir demonstrarei.

Independentemente da natureza do crime ou da acusação, as partes, isto é, a acusada e acusante, devem antes ser ouvidas pelo soma inene ladeado dos losoma vionduko, processo que localmente é chamado de julgamento (poder disciplinar), e acontece no tribunal local. É no desenrolar deste processo que se efetua o pagamento das devidas utanha, cujo valor pelo que observei é de 3 mil kwanzas para cada parte, para além dos 1.000 kwanzas (valor de entrada) que cada ator principal das mesmas deve dar quando for convidado a se acomodar na cadeira dos réus, a fim de ser ouvido (ver imagem nº 26). Recorde-se que o valor que se arrecada destas actividades será juntado com o que provém de outras fontes (visitas, ofertas singulares), que depois de somado, se vai dividir pelo número de losoma vionduko, e a quantidade que desta divisão se encontrar, será o salário de cada um dos integrantes da corte.



Imagem nº 26- *Julgamento. A senhora que se encontra sentada por frente está sendo julgada por acusações de feitiçaria.*

Fonte: *Arquivo pessoal.*

Ouvidas as partes, o soma inene e os losoma vionduko avaliam as explicações, tiram as suas ilações e dão o veredicto ao processo, culpando ou inocentando o réu. Caso o veredicto satisfaça as partes, em termos de doença, ao feiticeiro (causador, doente nº 1), lhe será obrigado a curar o paciente (doente nº 2) e depois, procurar o localmente chamado de doutor tradicional para curar-lhe também. Em casos de morte, ao infrator (doente nº 1) é aplicada uma etevo (indenização) a favor da família enlutada, isto é, aquela a que pertencia o doente nº 2.

Porém, pergunto: o que acontece em casos em que o veredito não satisfizer as partes? Ou o acusado negar as acusações que sobre ele pesaram? Nestes casos, a solução tem sido o recurso ao trabalho do doutor tradicional. O mesmo é solicitado a comparecer na ombala e no seu local específico de trabalho, que é internamente chamado de laboratório tradicional, onde serão dirigidas as partes para que o doutor tradicional, fazendo uso de suas habilidades e meios, com maior

destaque ao munginga (instrumento detector), possa dissipar as dúvidas. Recordo que no laboratório cada parte terá que entregar uma utanha de 10 mil kwanzas ao usonehi que de imediato entrega ao doutor tradicional como na imagem seguinte.



Imagem nº 27- *Teste. No interior do retângulo o Usonehi, levando a utanha ao doutor tradicional e por trás deste a senhora acusada de feiticeira a esquerda (causadora), e a direita o jovem acusante (doente).*

Fonte: *Arquivo pessoal.*

Do julgamento até ao teste de feitiçaria, dois substantivos nomeadamente “*doutor tradicional e laboratório tradicional*”, e a operacionalidade do *munginga*, despertaram minha atenção.

Assim sendo, quanto ao uso do primeiro substantivo, entendo que se deve ao fato de a medicina tradicional ser, entre outras, portadora de um saber que se adquire a partir de um processo que aqui poderia chamar de ensino e aprendizagem e, no mesmo, experiências visando testar as capacidades do futuro doutor tradicional são indispensáveis. O conceito de medicina tradicional que está norteando minha análise é aquele defendido por Esther Jean Langdon, pois, de acordo com ela, a medicina tradicional «*limita-se às atividades orientadas especificamente para aliviar mal-estar e enfermidades*» (FUSANA apud LANGDON, 200, p.116).

A mesma é constituída por um conjunto de saberes e práticas que visam promover a saúde, prevenindo e curando as doenças e, por esta razão, a medicina tradicional no reino se associa à economia, à religião, à política, à arte e até à linguística africana na medida em que o doutor tradicional no exercício de suas funções serve-se de um idioma próprio que o permite se comunicar com os espíritos de seus antepassados, e, a partir deste contato, dissipar eventuais dúvidas, proteger a população de males externos, fazer descobertas etc. Aliás, e de acordo com Robin Horton,

«Enquanto os africanos usam um idioma pessoal para falarem dos seus espíritos,

antepassados e deuses, os ocidentais recorrem a um idioma impessoal para descreverem os seus átomos, moléculas e ondas; usando diferentes idiomas, ambos passam do senso comum para o pensamento teórico» (HORTON apud SILVA, 2004, p. 46).

O que Nduma Kassongo Mutunda, doutor tradicional, a regime de contratado no reino, revelou-me, não foge desta realidade, pois, de acordo com o mesmo, *“Eu aprendeu a fazer kimbanda com meu avô, meu avô era muito bom que eu aprendi, aprendi, aprendi, e, no ano de 2001, comecei a conversar com os espíritos dos meus velhos e, a partir dali, fiquei doutor tradicional e eu trabalha muito bem aqui no Bailundo desde 2014. Eu não pode trabalhar noutra lugar aqui na ombala porque este é o laboratório tradicional que meus avós conhecem e aqui tem tudo para meu trabalho, aqui e na minha casa eu posso porque tem os outro materiale de trabalho que você e nem ninguém está ver, mas eu estó”* (Entrevista feita no laboratório tradicional).

Este depoimento, julgo sustentar minha hipótese de que para se saber e se transmitir saberes ligados à medicina tradicional no reino, é preciso ser submetido a um processo de ensino e aprendizagem, observações e experiências, que lhe vão levar a um sistema lógico de interpretação e ou comunicação com forças ocultas. As actividades ligadas à medicina tradicional, como a adivinhação, catalisam de certo modo a categoria pensante do homem, e por esta razão devem ser vistas como um método de vida, como postulou Silva *«a adivinhação é um método de vida que se manifesta, conforme o ponto de vista, como um modo de saber, um modo de fazer, um modo de trabalhar-e-elaborar e um modo de recordar»* (SILVA, 2004, p. 35-36).

Em dois dos quatro testes a que assisti, os acusados foram inocentados pelo doutor tradicional, o que me leva a levantar a seguinte questão: de que princípios se serve a população local para acusar este ou aquele concidadão de feiticeiro ou doente? Sou mais uma vez obrigado a me apoiar nas normas para responder esta questão. Assim sendo, julgo que depende-se muito do momento e dos acontecimentos como consequência do comportamento de certos membros. Pude notar que o comportamento menos esperado por muitos pode ser um dos indicadores no seio da comunidade, como afirmou Evans-Prichard, depois de estudar a feitiçaria entre os Azande, pois, de acordo com o autor, *«uma propensão para a animosidade desperta suspeita de feitiçaria. Os mal-humorados e os rabugentos, os que sofrem de qualquer deformidade física, os mutilados, expõem-se a suspeita devido ao seu rancor»* (EVANS-PRITCHARD apud SILVA 1994, p. 118,119).

Este é um problema do poder disciplinar que gostaria aqui de levantar. Ele é interno e alcança a sua interioridade consoante distribuições espaciais e controles temporários de condutas. Logo, é normal que um ovimbundu, motivado pelas condições que o espaço onde se encontrar oferece e num curto espaço de tempo, possa tomar atitudes que levem a algum estranhamento os seus concidadãos e na pior das hipóteses acusarem-no, como o causador das doenças. Um ovimbundu que decidir andar mascarado pela ombala durante o dia, e ser visto por uma criança que, por ironia do destino, já se encontrar doente e que durante a noite a mesma venha a ter um sonho mau envolvendo o mascarado, pode ser um indicador para o acusarem como o causador da doença. Portanto, estes critérios de acusações podem abrir margens para que algumas vezes possam surgir acusações de feitiçaria que podem ser entendidas de forma diferente por parte do doutor tradicional. E isto não acontece com as leis porque elas são externas, avaliam o comportamento, ou o crime, independentemente do momento e das motivações. Não dependem de uma hermenêutica local, mas, sim, de uma interpretação do que existe plasmado ou escrito como permitido e proibido.

Enfim, ao doutor tradicional, para além da missão de cura dos doentes nº 1 (feiticeiro) e nº2 (enfeitiçado), estão implícitas diversas responsabilidades disciplinares, pois que, com suas descobertas afugenta a população da adesão à feitiçaria ou outras práticas que mancham o bem-estar local e que por sinal em nada contribuem para a coesão, que é à força do reino. Aliás, e de acordo com Pe. Altuna os doutores tradicionais são psicoterapeutas sociais pois, que,

«A existência e importância destes surgem da ontologia-religião que exige homens dotados para esclarecer os mistérios provenientes da participação vital, para decifrar e, de certo modo, regular a causalidade mística, explicar a origem do mal, fortalecer a ética, evitar a ruptura da solidariedade. Cumprem uma missão de psicoterapia individual e social» (IBIDEM, 2014, p. 553).

Julgo que o doutor tradicional, dada a sua função disciplinar, poderia ser comparado com o quibungo, pois, de acordo com Fernandes e Pithon, «o quibungo é, na tradição oral, o monstro devorador de crianças, tema de assombrações e de ameaças para disciplinar as desobediências infantis» (FERNANDES e PITHON, 2008, p. 5)

Os ritos da medicina tradicional diferenciam-se, por exemplo, dos ritos religiosos, e uma destas diferenças pode residir no local em que

cada um desses ritos se opera, pois o primeiro geralmente procura processar-se num espaço distanciado das moradias, coberto de árvores, em noites, ou seja quanto mais distanciados estiverem e entendidos como misteriosos, melhor. E aqui devo concordar com Frazer, que diz que «o isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério» (FRAZER apud MAUSS, 1951, p. 60). Eis a razão de o laboratório tradicional se encontrar entre árvores, ligeiramente distanciado das moradias e acima de tudo considerado localmente como um espaço dos mistérios. Ao passo que os religiosos operam numa lógica contrária, a de proximidade e abertura, onde, entre outras, o sacerdote ou o pastor... e no altar faz-se uso de um idioma perceptível por parte dos seus fiéis.

A compreensão deste substantivo “laboratório tradicional” deve ser associada as descobertas e curas que nele se fazem. Ou seja, é lá onde o doutor tradicional, na presença dos losoma vionduko, membros das famílias conflitantes, pesquisadores e outros, faz suas combinações que culminam em curas, proporcionar ambiguidades, certezas ainda que com caráter provisório.

Sobre o muinga, pareceu-me ser o principal instrumento do terapeuta consuetudinário, um objeto de madeira onde se esculpiu uma imagem feminina que dá origem ao nome (ver imagem nº 28). A ele, e para que o teste comece, os espíritos sobrenaturais evocados pelo doutor tradicional transmitem uma inércia que o permitirá orientar seus portadores durante o teste. Portanto, um instrumento mágico como o muinga pode ser entendido como um objeto inanimado preparado por um especialista da magia. Este especialista, por meio de ritos, gestos e palavras, proporciona forças ou morada de espíritos de antepassados neste objeto. E, a partir do momento em que as forças ou espíritos são introduzidos neste objeto mágico, o mesmo fica ao serviço e sujeito à vontade do especialista mágico.



Imagem nº 28- *Muinga, o instrumento detector. Durante o teste estávamos sendo preparados (purificados) para que pudéssemos ter contacto com o Muinga, para de seguida o doutor tradicional passar inércia a ele e daí sermos guiado por ele durante o teste.*

Fonte: *Arquivo pessoal.*

O que o munginga é ou não na sua essência, entendo que é menos relevante, tanto para o proprietário dele, quanto para os doentes, pois o valor do mesmo reside nas respostas que ele proporciona aos problemas quando acionado, a sua validade é reconhecida na medida em que ela tira a população de um suposto estado de incerteza para um de certeza, acredita-se ainda que ele liberta os indivíduos de um suposto mal e devolve o bem. Também julgo que em Antropologia os rituais são intrinsecamente válidos e não dependem de modo algum da avaliação que surgirá de seus participantes, observadores e cientistas.

Portanto, 3 elementos condicionam a operacionalidade da medicina tradicional no reino, nomeadamente o doutor tradicional, que é o agente principal, o laboratório tradicional, que é o espaço onde este doutor cura e faz suas descobertas e, finalmente, o munginga, que é um dos vários instrumentos que o doutor tradicional usa visando fazer descobertas e curas. Unidos, constituem o que se pode chamar de condições da medicina tradicional, que é um dos meios dos quais se serve o poder disciplinar.

3.3- A gestão do poder no jogo de relações

As autoridades do reino são portadoras de uma dupla responsabilidade, isto é, a consuetudinária e a jurídico-administrativa. Diante disto pergunto: Qual foi e tem sido a atitude dos governos jurídico-administrativos perante as responsabilidades que o Império Colonial Português atribuiu e o Estado nacional angolano atribui ao reino?

O Império Colonial Português, reconhecendo do que seria capaz uma autoridade local, procurou estabelecer sempre um controle sobre tais responsabilidades, limitando a todos os níveis a influência das mesmas diante dos seus súditos. Sob gestão do Estado nacional angolano, o que ressalta de novo é o respeito ao poder disciplinar, porém, quanto ao poder jurídico-administrativo que se lhes atribui, julgo não existir diferenças significativas neste sentido, com a gestão anterior. Desta feita, entendo que a gestão do poder neste jogo de relações opera da seguinte maneira: o poder soberano ou estatal reconhece o poder consuetudinário e o papel deste em seu governo, porém ao mesmo tempo em que reconhece, cria mecanismos de controlo sobre este poder, apoderando-o algumas vezes e limitando-o noutras, mantendo, desta forma um constante jogo de tensões. Ou seja, o Império Colonial Português ao mesmo tempo que fazia uso dos serviços e das forças das autoridades do reino na governação local pretendiam, no entanto, limitar a influência desses chefes do reino na esfera da política nacional.

Para terminar esta abordagem, sobre a relação que o reino mantém com o Estado nacional angolano, devo primeiramente chamar a atenção para o fato de que a sede do reino se localiza num meio social, que aqui foi concebido como sociedade de normalização. E qualquer sociedade de normalização exige que se pense em duas formas de poder, isto é o poder soberano (soma inene e o administrador municipal) e o poder disciplinar (na administração do município e da ombala), indicadores indispensáveis em estudos de relações de poder. Assim sendo, existe uma necessidade de as duas forças de poder unirem-se em prol do bem-estar da sociedade de normalização onde operam. É assim que, por um lado o poder soberano estatal (MPLA-governo), que em simultâneo possui o monopólio de decisão, visando garantir a sua legitimidade e até a própria soberania, procura manter-se próximo do poder soberano consuetudinário, atribuindo, inclusive, algumas funções jurídico-administrativas às autoridades deste poder, como postulou Goulart, ao estudar esta problemática nos PALOP, pois, de acordo com o autor,

«Essas autoridades, portanto, além de funções administrativas locais, devem incentivar processos participativos por meio dos quais as comunidades possam discutir não apenas sobre políticas públicas, mas, também, sobre suas heranças culturais» (IBIDEM, 2012, p.8,9).

O Estado angolano está engajado na construção de um Estado-nação, na manutenção do nacionalismo²² e dentro das políticas elaboradas para este feito, as autoridades do reino do Mbalundo são consideradas como agentes a se ter em conta, aliás, de acordo com Smith, *«a identidade nacional e a nação são construções complexas, compostas por uma série de componentes interligados – étnico, cultural, territorial, económico e político-legal»* (IBIDEM, 1997, p.30).

Por outro lado, as autoridades do poder soberano consuetudinário reconhecem a importância que as autoridades do poder soberano estatal têm na manutenção das políticas que, entre outras, podem garantir a sua legitimidade diante da população local e das

²²**Nacionalismo:** é uma categoria com vários enquadramentos. Porém, neste contexto, me refiro ao nacionalismo como uma consciência de pertença à nação, unida a sentimentos e aspirações pela sua segurança e prosperidade. (SMITH, 1997, p. 95, 96).

demais instituições angolanas com a mesma vocação, bem como na garantia da sua soberania consuetudinária. E, nesta ordem de ideias, Trotha e Rouveroy postularam que,

«Para que os chefes possam transformar a sua autoridade em poder sobre a população local, e exercer uma governação na sua jurisdição, é necessária uma negociação constante com o Estado – cuja pretensão é a mesma. Negoceiam as regras e os princípios da governação local de acordo com as necessidades e interesses de quem gere o Estado. Desta forma, os chefes reconhecidos como autoridades tradicionais constituem-se como intermediários» (TROTHA, ROUVEROY apud ORRE, 2009, p. 146).

Portanto, há um interesse bilateral, e a relação das duas forças no Bailundo é hoje um fato. Porém, isso não retira a existência de tensões entre elas, pois, na sua essência, servem-se de princípios diferentes. E, como se não bastasse, de quando em vez, há um desrespeito dos limites de cada um, ou seja, uma envolvimento do Estado em situações do reino, bem como uma envolvimento do reino em situações que, a princípio, só o Estado deveria resolver, portanto, estaríamos diante de uma quebra da normalização.

É efetivamente neste momento em que as forças colidem, em que o reino choca com o Estado, que se acciona o poder disciplinar que com as suas normas regulará os comportamentos, os desejos, as políticas partidárias e outros.

Julgo ter deixado explícitas estas duas realidades na descrição sobre a relação do reino do Mbalundo com o Estado nacional angolano, isto é, a ideia de que as duas forças ora dialogame ora colidem. Porém no diálogo e na discordância a verdade é que os dois poderes existem e trabalham para os ovimbundu do Bailundo. O Estado como entidade máxima, no país, tem o controle do número de autoridades locais do reino do Mbalundo, proporciona condições para que os mesmos os representem em suas localidades e é nesta senda e segundo o administrador municipal que, *“no Bailundo, neste momento que lhe falo, contabilizamos 626 autoridades tradicionais, nomeadamente rei, sobas, sekúlos e outras, distribuídas em 79 ombalas e 573 aldeias”* (Entrevista concedida, no seu gabinete).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusões, devo dizer que os 3 capítulos desenvolvidos nesta dissertação se nortearam no sentido de compreender e descrever a organização política do reino do Mbalundo considerado o maior grupo étnico de Angola. Para atingir este desiderato, procurei perceber o ponto de vista dos poucos que escrevem especificamente sobre o reino abrangendo várias discussões, bem como as discussões que hoje se fazem em torno da questão de relações de poderes. Porém, devo destacar o papel das narrativas ou da tradição oral nesta dissertação, pois foi esta fonte que fundamentalmente me permitiu argumentar a resposta da problemática central desta dissertação, isto é, a de que o reino do Mbalundo é uma instituição que possui desde a sua fundação (sec. XVI), um poder político centralizado, contrapondo-me, assim, com autores que, a exemplo de Martins (Op. Cit, 1993, p. 62), sustentaram que os ovimbundu nunca possuíram poder político centralizado, como os Bakongu e Ambundu.

Numa primeira fase, abordei as questões da sucessão, legitimidade e autoridade, pois entendo estes serem os indicadores que permitem compreender a questão da identidade e soberania do reino. De seguida, procurei situar o reino no tempo e no espaço, o que me permitiu, por um lado, compreender a fronteira Ovimbundu a partir da consciência étnica dos membros desta etnia, pois é por intermédio desta consciência, que tais membros reconhecem-se como tal (o nós) e conseguem distinguir os não membros (o eles), e finalmente afirmar sua pertença étnica. Portanto, é este reconhecimento das fronteiras que permite aos Ovimbundu se diferenciarem por exemplo dos Bakongu, dos Ngangela, dos Ambundu e não precisamente o conteúdo cultural interno. Por outro lado, e fundamentalmente a abordagem temporal, permitiu-me analisar o reino desde a sua fundação, os reinados de vários soberanos e concluir que, efetivamente estamos diante de uma organização consuetudinária, com um sistema de poder político centralizado. Finalmente, e ciente do poder que as autoridades do reino têm diante da população local, e do reconhecimento deste poder por parte do poder jurídico-administrativo, procurei na fase final deste trabalho reflectir em torno das relações de poder, que o reino manteve com o Império Colonial Português e posteriormente com o Estado nacional angolano.

Apesar de nos últimos tempos servirem-se mais da norma matrilinear, no processo sucessório, uma norma que de acordo com Richards,

«É sustentada pela crença de que o sangue passa através da mulher e não através do homem [...]. O dever da mulher de produzir filhos para a sua linhagem é salientado, e a filiação é fixada a partir de uma antepassada original ou de uma série de antepassados conhecidos por mães» (RICHARDS apud RADCLIFFE-BROWN e FORDE, 1950, p.283).

É necessário que se reconheça, também, que em determinados momentos da história do reino é patente a perspectiva patrilinear. A consanguinidade foi e é o indicador central, nesta tradição sucessória. Porém, devo dizer que indicadores como a procedência da linhagem residencial/familiar, a observância sobre os conhecimentos locais, dos seus hábitos e costumes, o espírito de liderança, a concordância da voz do povo e, sem deixar de lado fundamentalmente hoje, o parecer do Estado, são também preponderantes ou considerados neste processo. Nesta interpretação estão imbricados os três agentes dos quais depende o soma inene, para que seja considerado legítimo, nomeadamente os losoma vionduko, que são os primeiros a agirem neste processo pois depende deles a escolha do sucessor, de seguida a população, pois é fundamental que aqueles a quem o soma inene representa, confiem e acreditem que o escolhido conduzirá relativamente bem os seus destinos, e finalmente o Estado, pois torna-se necessário colocar alguém que possa responder aos seus projectos, como, por exemplo, o de criação de Estado-nação.

O soma inene, uma vez legitimado, passa a responder como autoridade máxima do reino e, por conseguinte, a se beneficiar do monopólio de decisão. Mas este facto não deve de modo algum levar a concebê-lo como o detentor do poder, pois o poder não é propriedade ou monopólio de um ou de uns, de um representante que poderia ser considerado central, mas, sim, algo que opera dentro de uma lógica de interdependência e reciprocidade. E existe um reconhecimento desta lógica no reino, pois o próprio soma inene afirmou-me que *“o rei fazer um julgamento sozinho, sem a corte é nada, a corte ajuda o rei nos seus julgamentos, mesmo sendo a autoridade máxima; trabalhar sozinho é contra a nossa tradição”* (Entrevista concedida em sua casa). E esta forma de pensar também caracteriza os losoma vionduko, uma vez que cada um se sente parte decisiva no sistema. Enfim, é reconhecido o lugar do soberano, porém isto não faz com que os demais sejam meros passivos, até porque Gramsci postulou que, *«os membros de uma classe subordinada podem ser críticos e estar conscientes de sua posição de subordinação»* (GRAMSCI apud CALDEIRA, 1989, p. 24). Na mesma perspectiva, Foucault sustenta que,

«Uma relação de poder só pode ser articulada com base em dois elementos. Primeiro, que a pessoa sobre quem o poder é exercido seja mantida como uma pessoa que age. Ou seja, a liberdade é condição para o exercício do poder. Segundo, que face a uma relação de poder, pode abrir-se todo um campo de respostas, reações, resultados e possíveis invenções» (FOUCAULT apud CALDEIRA, 1989, p. 26).

Enfim, interpretando a estrutura do poder político da ombala apresentado no primeiro capítulo, pode-se concluir, por exemplo que o soma inene detém o monopólio de decisão, mas é em simultâneo o indivíduo mais dependente de todos que constituem a sua corte.

A parte seguinte do trabalho busquei apresentar os aspectos que me permitiram inferir e responder boa parte das questões levantadas no capítulo 1 (tradição sucessória, legitimidade e autoridade), bem como aspectos através dos quais pude, no capítulo 2 reflectir sobre as relações de poder e concluir que desde tempos áureos, tais relações sempre se fizeram sentir.

Para tal, foi apresentada uma descrição comparativa entre o ontem e hoje do reino, dando primazia ao papel da memória que, de acordo com Teresa Pires do Rio Caldeira *«é, por definição, um termo que dirige a nossa atenção não ao passado, mas à relação passado-presente. É porque o “passado” tem essa existência viva e ativa no presente que ele importa tanto politicamente»* (CALDEIRA, 1989, p. 21). Para Johannes e Fabian, *«a memória possibilita estabelecer vínculos de ordem conceitual e prática entre tradição e modernidade»* (REIS, 2010, p. 13).

A questão da simbologia ou significados que o soma inene, os losoma vionduko, súditos e ou a população no geral atribuem aos seus rituais, crenças, normas, espaços sociais, língua e, que no seu todo constituem o que poderia chamar de “consciência étnica” é o principal indicador que usei neste trabalho e que me permitiram afirmar, com certa relatividade que, estava diante de uma comunidade que se pode conceber como grupo étnico, pois de acordo com Smith, é necessário que para tal qualquer comunidade apresente os seguintes indicadores: *«nome próprio colectivo, um mito de linhagem comum, memórias históricas partilhadas, um ou mais elementos diferenciadores de cultura comum, a associação a uma terra natal específica, um sentido de solidariedade em sectores significativos da população»* (IBIDEM, 1997, p.37), e se olharmos para os ovimbundu, vislumbraremos certamente estes indicadores.

Portanto, é secular a necessidade de perpetuar a cultura local por parte das autoridades ou anciãos locais, transmitindo para tal nos seus onjangos os valores e normas internas, o que, como consequência, faz com que independentemente do espaço onde um ovimbundu ou descendente desta etnia se encontrar, estejam presentes determinados indicadores desta etnia, simbolizando assim a presença da etnia Ovimbundu.

É por esta razão que mesmo os escravizados ovimbundu, transportados pela administração colonial portuguesa, por exemplo, para as Américas, conservavam os seus hábitos e costumes (língua, vestuário, dança, rituais), transmitindo-os para as gerações mais novas, e como consequência disto, entre outras, hoje o Umbundu consta entre as línguas bantu que mais se fazem sentir no território brasileiro, pois de acordo com a Sónia Queiroz «*ao Sul do Equador estende-se o domínio das culturas bantu, que compreende diversas línguas, originárias do mesmo proto-bantu, das quais se destacam o Kikongu, o Kimbundu e Umbundu como as mais atuantes no Brasil*» (QUEIROZ, 1998, p.28). É a consciência étnica que permite aos ovimbundu reconhecerem suas origens independentemente do local em que se encontrarem, pois entendo que quem não souber as suas raízes, não souber de onde vem, dificilmente saberá dizer, fundamentalmente, do ponto de vista antropológico, quem é. Aliás, toda identidade humana é construída e histórica.

Todavia, as narrativas sobre os losoma inene e seus reinados buscam destacar o papel de liderança, mas, ao mesmo tempo, as características humanas, as dificuldades encontradas e, sobretudo, chama atenção para os erros e acertos que resultaram em sucessos ou derrotas para os seus súditos e seu povo. Isto indica que um dos papéis da narrativa é refletir sobre os fundamentos e a natureza do próprio poder do soberano, além da eficácia deste poder no plano mais abrangente e na relação com outros poderes, sobre a sua abrangência, eficácia e seus desdobramentos na vida do reino. Elas, apontam para as estratégias de resistência adotadas por cada um dos soberanos para lidar com o Império Colonial Português, com o poder dos movimentos anti-coloniais e partidos, inclusive na atualidade, ou seja, elas sempre tentam explicar e justificar a importância do relacionamento do reino com estes poderes constituídos a cada momento, demonstrando a diversidade destas estratégias e as constantes mudanças assinaladas pela dinâmica de cada contexto.

Batalhas são narradas, o envolvimento dos jovens nestas batalhas, a introdução das missões religiosas, as relações com reinos vizinhos, e constituem, entre outros, aspectos que as narrativas

procuram elevar ao plano da memória e as associam a cada um dos soberanos.

Talvez seja interessante pensar se, do ponto de vista de uma tradição oral, não seria pertinente opor tradição oral a história, tendo em vista que ambas situam-se no plano de uma memória compartilhada que visa nutrir as lembranças de fatos e acontecimentos do passado que foram importantes para a coletividade. Na antropologia há uma ampla discussão sobre mito e história e não caberia aqui e neste contexto aprofundar esta discussão. Importante, contudo, registrar a possibilidade de retomar esse debate em futuros trabalhos.

A presença constante da colonização portuguesa e gestores e administradores coloniais e suas interferências diretas no reino e nas narrativas sobre os mesmos demarca a importância que esta teve como desestabilizadora e de suas intervenções diretas e indiretas nos poderes locais. De certa forma, podemos entender isto como um aspecto recorrente nos diversos planos de continuidade do reino que mesmo assim venceu todas as barreiras e empecilhos criados.

Enfim, devo dizer ainda que num processo histórico como o de Angola, marcado pela Guerra Civil que durou perto de 3 décadas, os fatos guerreiros são e constituem marcadores de temporalidade histórica e, portanto, conduzem as narrativas e sobre estes fatos circundam os demais acontecimentos narrados.

Na última parte desta dissertação, a das relações de poder, julgo ter deixado, ou pelo menos busquei deixar a ideia de que as autoridades do Mbalundo, a exemplo de outras, enfrentaram várias ações perpetradas pelo Império Colonial Português. E, visando contrapor esta situação e conservar sua soberania consuetudinária frente a novas formas de organização fundamentalmente político-administrativas que, entre os séculos XIX e princípios do século XX aproximadamente, este mesmo Império através da sua administração implementava na região, as autoridades locais procuraram, entre outras, manter o posto de mediação entre a população das comunidades que governavam e a administração supracitada, pois essa interposição ao mesmo tempo em que lhes outorgava poder frente aos portugueses, legitimava sua autoridade junto às comunidades que lideravam.

Alcançada a independência, o país avançou para uma Guerra Civil que, de certo modo, dificultou o enquadramento das autoridades locais como quadro de governo. Os primeiros sinais para este enquadramento datam da década de 1990, período em que se celebrava o fim do regime de partido-único (inspiração socialista) e o surgimento do multipartidarismo como produto da democratização, o que, como

consequência, trouxe enormes mudanças no quadro jurídico do país com a criação de leis importantes, dentre as quais mereceram meu destaque a Lei das Associações (com o funcionamento independente do Estado) e a dos Partidos políticos Independentes. E neste processo de reconstrução política de Angola, mereceu atenção, por parte do Estado nacional angolano a relação das administrações jurídico-administrativas com as autoridades locais, bem como o papel que estas últimas têm no processo de construção na nação angolana.

Com o passar do tempo, o Estado nacional angolano, ciente das dificuldades de controlar do ponto de vista administrativo a extensão territorial angolana, que é aproximadamente de 1.246.700km², (e devo recordar aqui a importância do controlo territorial na questão da soberania), assim como as dificuldades do MPLA-governo em aumentar e garantir a sua legitimidade regional, decidiu implementar políticas de governo que entre outras considerassem a questão do poder local, como prioridade. Porém, devo dizer que, a efetiva implementação desta questão do poder local ou das autarquias continua aquecendo os debates políticos hoje em Angola. Todavia, acredita-se que os sinais manifestados nos anos 90 terão se concretizado a partir da década de 2000, o que definitivamente catapultou a integração e a legitimação das autoridades locais angolanas, como quadros de governo, e neste âmbito, as do Mbalundo não estiveram isentas. Quanto a isto e de acordo com Florêncio,

«Nesse sentido, saliente-se o relatório de 2001, elaborado pelo Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, apresentado ao Conselho de Ministro, em Setembro desse mesmo ano. Denominado de PlanoEstratégico da Desconcentração e Descentralização Administrativas: o Poder Local Autárquico e o Poder Tradicional em Angola, este relatório apresenta um conjunto de propostas com vista a traçar uma estratégia de organização da administração ao nível local, municipal e comunal» (IBIDEM, 2010, p. 112)

É por estas razões que as autoridades do reino são consideradas agentes indispensáveis nos planos de gestão do MPLA-governo. E em contrapartida, as próprias autoridades locais, visando garantir a sua posição de destaque entre os reinos angolanos, bem como legitimar a sua autoridade diante da população local, sentem-se obrigados em

manter este vínculo de interdependência com o Estado nacional angolano, através do MPLA-governo. Portanto, o interesse em manter esta relação é bilateral.

Porém, isso não retira a existência de tensões entre eles, pois, na sua essência, servem-se de princípios diferentes. E como se não bastasse, de quando em vez, há um desrespeito dos limites de cada um, ou seja, vive-se hoje um quadro onde ora se reconhecem os limites estabelecidos pela lei e pela norma, ora nota-se uma quebra destes limites, o que é normal e quase inevitável nas relações de poder. Estou falando, por exemplo, de envolvências do Estado em situações do reino, bem como do reino em situações que, a princípio, só o Estado deveria resolver, originando assim a quebra da normalização. É efetivamente neste momento em que as forças colidem, em que o reino choca com o Estado, que se acciona o poder disciplinar, para que com as suas normas regule os comportamentos, os desejos, as políticas partidárias e outros e, assim, fazer com que forças antagónicas repartam o mesmo espaço social e busquem ao menos o bem comum.

Todavia, devo dizer que sobre o reino, muito ainda se tem por escrever. As próprias narrativas sobre a tradição sucessória, as festas, os mitos ovimbundu e outros rituais descritos, precisam ser melhor explorados. Percebi a existência de certa descontinuidade do que existe escrito, bem como no que a oralidade conserva, por exemplo, sobre cada um dos reinados. Por estas razões, se apresenta como prioridade a sequência deste estudo, em próximas fases da minha formação, pelo que espero a consideração desta possibilidade por parte da banca examinadora desta dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 197 p.
- 2- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa Pe. *Cultura Tradicional Bantu*. 2ª ed. Portugal: Paulinas Editora, Prior Velho, 2014.
- 3- APPADURAI, Arjun. *Soberania sem Territorialidade: notas para uma geografia pós-colonial*. Novos Estudos CEBRAP, n. 49, 1997.
- 4- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro, revisão da tradução de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- 5- ARENDT, hannah. *Entre o passado e o futuro. Que é a autoridade?* 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- 6- _____. *Sobre a Violência*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- 7- BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: ICS, 2013.
- 8- BURGUIÈRE, André; et al. *História da Família - o choque das modernidades, Ásia, África e Europa*. Lisboa /Portugal: Terramar, 1998.
- 9- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Antropologia e Poder: uma resenha de etnografias americanas recentes*. Rio de Janeiro: BIB, n. 27, 1989.
- 10- CARDOSO, Vânia Zikán. *Diálogos Transversais em Antropologia*. Florianópolis: PPGAS / UFSC, 2008.
- 11- CLIFFORD, James; GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org). *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- 12- ECKERT, Cornela; ROCHA, Ana Luisa Carvalho da. *Horizontes Antropológicos: cultura oral e narrativas*. Porto Alegre: Ano 5, n. 12, 1999.
- 13- FEIJÓ, Carlos Maria da Silva (coord.); et al. *Constituição da República de Angola*. Luanda, 2010. Disponível em <http://www.governo.gov.ao/Arquivos/Constituicao_da_Republica_de_Angola.pdf>. Acessado aos 28 de Agosto de 2015.
- 14- FERNANDES, Gleicienne; PITHON, Marina. *De Quibungos e Meninos: um apanhado de histórias de bicho-papão em África e Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- 15- FLORÊNCIO, Fernando. *Autoridades tradicionais, Estado e partidos políticos, no município do Bailundo. Uma arena política plena de*

- ambiguidades e contradições*. Academia, 2015. Disponível em <<https://www.academia.edu/3750020/S/A>>. Acessado aos 20/9/2015.
- 16- _____. *Um Reino, dos Reyes. Diferentes legitimidades em Bailundo (Angola)*. Barcelona/Espanha: Revista CIDOB d’Afers Internacionals, n. 87, p. 167-189, Outubro de 2009.
- 17- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014
- 18- FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro - Versão ilustrada*. Zahar Editores, 1982.
- 19- FUNASA. *Medicina Tradicional Indígena em Contextos: anais da reunião de monitoramento*. 1. ed. Brasília: DF, 2007.
- 20- GOULART, Mayra. *Não há verdades africanas: a incorporação das autoridades tradicionais na administração pública dos PALOP*. Observatório dos Países de Língua Oficial Portuguesa - OPLOP, 2012.
- 21- HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- 22- ISSO, Mbela. *História mais Recente do “Reino” do Bailundo*. Outubro de 2006. Disponível em <<http://www.ovimbundu.org/categoria/hist%C3%B3ria-dos-ovimbundu/hist%C3%B3ria-mais-recente-do-%E2%80%9Ccreino%E2%80%9D-do-bailundo>>. Acessado aos 9 de Novembro de 2014.
- 23- KANDA, Almeida. *Repensar a História de Angola*. Uije: Sedipu, 2005.
- 24- KI-ZERBO, Joseph. *Metodologia e Pré-História Africana*. Tradução do Centro de Estudo Afro-Brasileiro da Universidade Federal de São Carlos. 3. ed. Brasília: UNESCO, 2011.
- 25- L’ESTOILE, de Benoît; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Relume Dumará, Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002.
- 26- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Sociologia Geral*. 7. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Atlas S.A, 2010.
- 27- LIVINGSTONE, David. *Missionary Travels and Researches in South Africa*. S/E, Haepet & Bros, 1858.
- 28- MALINOWSKI, Bronislaw; DURHAM, Eunice Ribeiro (org.). *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- 29- MARTINS, João Vicente. *Crenças Adivinhação e Medicina Tradicionais dos Tschokwe do Nordeste de Angola*. Lisboa: ISCSP, 1993.

- 30- MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO. *1º Encontro Sobre a Autoridade Tradicional em Angola*. 1. ed. Luanda: Nzila, 2004.
- 31- MATOS, Patrícia Ferraz de. *As Côres do Império: representações raciais no império colonial português*. Lisboa: ICS, 2006
- 32- MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- 33- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva - Sociologia e Antropolgia*. 3. série, v. 2. Paris: PUF, 1951.
- 34- MAYER, Fortes; EVANS-PRITCHARD, Sir Edward Evan. *Sistemas Políticos Africanos*. México: Ciesas, 2010.
- 35- MOTTA, Luiz Gonzaga. *Análise Crítica da Narrativa*. Brasília: UnB, 2013.
- 36- NOBRE, Renarde Freire et al. *O poder no Pensamento Social*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- 37- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. 2 ed. Brasília: São Paulo Editora, UNESP, 2000.
- 38- ORRE, Aslak. *Fantoches e Cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique*. Lisboa: Cadernos de Estudos Africanos, 2009.
- 39- PEIRANO, Mariza. *Rituais Hoje*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2003.
- 40- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: seguida de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- 41- QUEIROZ, Sônia Maria de Melo. *Pé Preto no Barro Branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- 42- REIS, Daniel Aarão et al. *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- 43- SERRANO, Carlos. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia Política de um Reino Africano*. São Paulo: FFLCH / USP, 1983.
- 44- SEVERO, Cristine Gorski, MAKONI, Sinfree. *Políticas Linguísticas Brasil – África: por uma perspectiva crítica*. Volume 5. Florianópolis: Insular, 2015.
- 45- SILVA, José Carlos Gomes da. *Identidade Roubada: ensaios de Antropologia Social*. 1. ed. Lisboa: Gradiva, 1994.
- 46- SILVA, Sónia. *Vidas em Jogo: Cestas de adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia*. Lisboa/Portugal: ICS, 2004.
- 47- SINGER, André (produtor e diretor). *Strange Beliefs*: Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973). VHS. Cores. 54 minutos. 1985. Disponível

em <<https://www.youtube.com/watch?V=iVI3bscoN2K>>. Acessado aos 9 de Outubro de 2015.

48- SMITH, Antony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

49- VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. *Antropologia da Etnicidade: paraalém de ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

Outros sites Consultados

1- www.portalangop.co.ao – Acessado aos 9 de Novembro de 2015.

2- <http://reidobailundo.inzontumbansi.org> - Acessado aos 7 de Outubro de 201.

Entrevistados

1- Árvore de Ganga, 58 anos, reformado.

2- Armindo Francisco Kalupeteka, 41 anos, soma inene do reino.

3- Felipe Katuta, 43 anos, pastor.

4- Fernando Hosi, de 59 anos de idade, usonehi da corte.

5- Domingos Manuel Tchimbulo, 57 anos, sekulo da ombala.

6- Irineu Cândido Leonardo Sacaála, 54 anos, Administrador do município do Bailundo.

7- Roussef de Ganga, 50 anos, funcionário público.