

**No Reino da Toupeira.  
Autoridades Tradicionais do M'balundu  
e o Estado Angolano**

**Fernando Florêncio**

## Prelúdio

Nos últimos vinte anos, nomeadamente desde os finais dos anos oitenta do século XX, a problemática das autoridades tradicionais africanas e da sua relação com os estados independentes tomou foros de agenda política e académica de enorme relevo. Na sequência da crise generalizada dos estados africanos independentes; da consciência, no final da década de oitenta, da deficiente governabilidade dos aparelhos administrativos estatais e suas elites políticas nacionais; e do falhanço dos sucessivos modelos de desenvolvimento e das estratégias de reajustamento estrutural; e correlacionada com a emergência de novas dinâmicas políticas, endógenas e exógenas, centradas nos processos de transição e consolidação do multipartidarismo; na crença das virtualidades das sociedades civis africanas; dos processos de descentralização político-administrativa e de uma hipotética democracia participativa regeneradora das assimetrias internas; as autoridades tradicionais ressurgem e reassumem papéis e estatutos sociais “adormecidos” desde o final do colonialismo.

As autoridades tradicionais africanas, que desempenharam um papel fundamental nos sistemas administrativos coloniais, através da sua incorporação pelos estados coloniais numa política de *indirect rule*, mais ou menos matizada consoante os estados e os períodos históricos, reemergiram assim progressivamente, sobretudo a partir da década de noventa, ocupando os espaços sociais “abandonados” pelos aparelhos administrativos e políticos dos estados independentes, com especial incidência nos universos rurais. E foram sendo progressivamente incorporadas nos processos de reconstrução dos estados, sobretudo ao nível local, participando directamente e formalmente nos modelos de descentralização político-administrativa que foram desenhados na generalidade dos estados africanos, a partir da década de noventa. Desempenhando tarefas administrativas que lhes eram familiares desde o período colonial, mas integrando novas funções, e novos modos de actuação na suas práticas e estratégias, quer administrativas quer sociais, conjugando um novo modelo relacional, quer com os aparelhos estatais, quer com os aparelhos político-partidários, quer mesmo com outros actores emergentes e com a população em geral, que se poderia designar de *neo-indirect rule*.

Em múltiplos aspectos, a actual situação angolana encontra fortes semelhanças com a generalidade dos países africanos, nomeadamente com a situação moçambicana a seguir à assinatura do Acordo de Paz de 1992<sup>54</sup>, sobretudo em duas dimensões: uma guerra civil que induziu uma profunda desestruturação das sociedades rurais e violentos deslocamentos populacionais; um Estado central ainda largamente incapaz de exercer autoridade sobre partes significativas do território nacional e dificuldades de legitimação para uma parte significativa da população.

Com o final da guerra civil em 2001, o Estado angolano necessitou de estender a sua autoridade à totalidade do território, iniciando um processo de formação e consolidação em zonas onde a sua presença era fraca, ou mesmo inexistente. No caso das populações Ovimbundu, são quase inexistentes estudos actuais sobre as autoridades tradicionais; so-

54 Sobre a situação das autoridades tradicionais e o Estado moçambicano cf.: Florêncio, 2008, 2005, 2003, 2002a, 2002b.

bre a sua legitimidade faces às populações, dinâmicas e conflitos internos e, por conseguinte, sobre o papel que podem desempenhar neste processo de reconstrução do Estado local. No entanto, tomando como modelo comparativo o que se vem passando na generalidade dos países africanos, desde os finais da década de oitenta, é de esperar que as autoridades tradicionais Ovimbundu constituam um grupo de actores políticos locais de forte legitimidade para as populações, com uma importância relevante na condução dos processos de desenvolvimento socioeconómico e de formação e consolidação do Estado.

Neste sentido, esta investigação, que se centra sobre reino do M'Balundu, no actual município do Bailundo, província do Huambo, constitui uma abordagem a esta problemática e pretende colmatar precisamente a ausência de estudos concretos sobre esta instituição de poder tradicional do reino do M'Balundu, da sua evolução histórica, condições actuais de existência e de reprodução sociopolítica, e capacidade de influência da vida das populações, numa zona do país de fulcral importância, quer do ponto de vista histórico, económico, político e social.

Esta investigação desenvolveu-se e é tributária do projecto "Dinâmicas Sociais na Estruturação dos Espaços Políticos em Contextos Rurais Africanos", financiado pela FCT<sup>55</sup>. Nesse âmbito, foram efectuadas duas missões de pesquisa de terreno no município do Bailundo, entre Junho e Setembro, de 2004<sup>56</sup>, e entre Julho e Agosto de 2007. Deste modo, a presente investigação não contempla directamente os desenvolvimentos, locais e nacionais, que ocorreram em Angola desde a realização dessa última pesquisa de terreno.

A metodologia empregue assentou sobretudo no método do trabalho de campo, com recurso a técnicas de recolha directa tais como a observação participante, as entrevistas semi-estruturadas, e as histórias de vida. A escolha das técnicas obedece fundamentalmente à natureza e construção do objecto científico, e neste caso o objecto centra-se sobretudo em processos sociais e nos modos como os actores participam, constroem e representam, esses mesmo processos. A perspectiva émica é pois então fundamental na construção do próprio objecto. Os actores sociais locais envolvidos na pesquisa foram as autoridades tradicionais, dirigentes dos dois principais partidos, elementos do aparelho administrativo municipal e comunal, membros das confissões religiosas, activistas de organizações não-governamentais, e elementos da população comum.

A utilização da técnica da observação-participante serviu para potenciar uma convivencialidade quotidiana com os actores sociais locais, e propiciou uma observação e participação directa das práticas sociais, uma aprendizagem dos sistemas de significação local, ou seja dos sistemas culturais, e uma envolvimento e empatia com os respectivos actores, o que facilita uma maior profundidade e valência dos dados recolhidos e das informações obtidas. Por seu turno, as entrevistas semi-estruturadas, desenvolvidas mais segundo

55 O presente texto é igualmente tributário da preciosa ajuda da historiadora Conceição Neto, a quem se presta assim um enorme agradecimento.

56 A pesquisa empírica de 2004 esteve igualmente ligada ao projecto de pós-doutoramento denominado "As Autoridades Tradicionais Ovimbundu do Planalto Central de Angola e sua Participação na Formação do Estado", na FCSH da Universidade Nova de Lisboa, e ou projecto "Política, Actores Sociais, e Cidadania em África", do CEA/ISCTE.

uma espécie de “conversas com um objectivo”, quer individuais quer colectivas, permitiu o acesso privilegiado ao universo étnico em questão, abrindo as portas para a compreensão dos modelos de representação social dos respectivos actores. Por outro lado, sobretudo no caso das entrevistas colectivas<sup>57</sup>, foi possível confrontar diferente perspectivas e observar o posicionamento dos actores em interacção uns com os outros, quer segundo modelos de relacionamento político, quer hierárquico.

Por último, o recurso a histórias de vida, parcelares, de actores sociais relevantes permitiu ilustrar os modos como os actores experienciam individualmente o social, e como um percurso biográfico único e singular se cruza, ilustra ou contradiz, dinâmicas sociais colectivas. Permitiu assim deste modo perceber que os indivíduos produzem diferentes significados e sentidos à sua experiência histórica e à sua inserção nos processos sociais.

Deste modo, pode desde logo adiantar-se que o presente texto não pretende traçar um modelo analítico dos processos de relacionamento entre as autoridades tradicionais do reino do M'Balundu, quer com as autoridades estatais, quer com outros actores locais. Existem, é verdade, dinâmicas sociais que se pretendem hegemónicas, mas a realidade municipal é muito mais complexa e fragmentada, e extravasa largamente do âmbito dessas dinâmicas comuns e modelares. A investigação não conseguiu dar conta da pluralidade de dinâmicas sociais colectivas e individuais que inter-relacionam todos estes actores do município, e muito menos pretendeu dar conta das interacções entre o local/municipal, o provincial e o nacional. Aqui equacionaram-se apenas algumas das linhas processuais que surgiram como mais relevantes, quer na pesquisa bibliográfica, quer durante as diferentes fases da pesquisa de terreno.

57 No final do artigo surge uma lista das principais entrevistas efectuadas durante as duas missões de terreno, lista que não é exaustiva e nem esgota todos os informantes contactados e entrevistados.

## No Reino do M'balundu

### Os reinos Ovimbundu

Segundo José Redinha, as populações que actualmente se designam de Ovimbundu<sup>58</sup> constituem o maior grupo etnolinguístico angolano, cerca de um terço do total da população, e subdividem-se em 15 subgrupos, de entre os quais de destacam os denominados de Huambos, de Bienes e de Bailundos. Os Ovimbundu ocupam uma faixa territorial rectangular entre o litoral e o planalto central da zona do Huambo e Bié (Redinha, 1974: 39). As origens dos Ovimbundu não são muito claras, e Gladwyn Childs fala do herói fundador Feti, e do mito da fundação, primeiro lugar de ocupação dos Ovimbundu, num local perto da confluência dos rios Kunene e Kunyônâmu (Childs, 1970: 241)<sup>59</sup>.

Os Ovimbundu possuem um imbricado sistema de parentesco, que se expressa num modelo de dupla-descendência: patrilinear (a *oluse*) e matrilinear (a *oluina*)<sup>60</sup>. A *oluse* define actualmente o modelo de sucessão política e, deste modo, todos os cargos de autoridade e poder, do *sekulu*<sup>61</sup> ao *ossoma*<sup>62</sup>, transmitem-se por via patrilinear. Por sua vez, o sistema matrilinear, a *oluina*, define e os modos de transmissão da propriedade e da organização da vida económica, incluindo o comércio caravaneiro. Os clãs matrilineares possuíam os seus próprios chefes, através do tio materno (*manji a nyôho*), que possuía poderes políticos e religiosos sobre os membros do seu *ossongo*<sup>63</sup>. Por seu turno, estes chefes dos clãs matrilineares também podiam ser *macotas* do *ossoma* (idem; 58-59). Primordialmente, os Ovimbundu traçavam a descendência e as relações sociais predominantemente através da *oluina*, ou seja através do sistema matrilinear, contudo, ultimamente é através da *oluse* que se dá a descendência e a transmissão de propriedade e do poder político. Alguns autores referem que essa mudança está fortemente associada à influência das igrejas, sobretudo protestantes (ArJaGo, 1999: 44).

Segundo Douglas Wheeler e Diana Christensen, os reinos Ovimbundu, que seriam cerca de vinte e dois nos primórdios do século XX, começaram a formar-se durante o século XVII em resultado da integração de grupos de populações Imbangala, ou Jaga, que se deslocaram do norte e nordeste do planalto e se misturaram com populações que já residiam na região (Wheeler e Christensen, 1973: 55). De acordo com Conceição Neto, estas populações Imbangala estavam relacionadas com os Lunda e os Luba, e a fusão

58 Plural de Ocimbundu. A língua designa-se por Umbundu. A língua Umbundu é actualmente falada por povos que não habitam apenas na região do planalto central, no triângulo Huambo-Bailundo-Bié, e que se estendem quer ao norte, na provincia do Kwanza Sul, quer ao sul, na provincia da Huila (Neto, 1997).

59 Sendo a história deste conjunto de populações obviamente um aspecto fundamental na compreensão do objecto deste estudo, ela não é contudo o seu pilar central, de modo que o uso da história será aqui uma ferramenta, que será sempre deficiente, na perspectiva de um historiador.

60 Vários autores usam uma grafia diferente, trocando por exemplo o *u* por *w*. Assim, por exemplo ArJaGo usa *olwina* (ArJaGo, 1999), e Conceição Neto usa *Ekwikwi* em vez de *Ekuikui* (Neto, 1994).

61 Chefe pequeno, também dito chefe de aldeia.

62 Chefe, rei.

63 Clã matrilinear. Plural é *olossongo*.

com as populações do planalto resultou nos precursores dos actuais Ovimbundu (Neto, 1997).

Os vinte e dois reinos Ovimbundu apresentavam diferentes tipos de constituição e diferente importância política e social, e na sua maioria eram constituídos somente por uma *ombala*<sup>64</sup>, unidade sociopolítica que reunia vários conjuntos de pequenas aldeias, liderada pelo *ossoma*, o soberano. Cada conjunto de pequenas aldeias denominava-se de *etambu*, e era chefiado por um *sekulu*, ou chefe de aldeia, em geral membro do clã real do *ossoma*, por via patrilinear. O *ossoma* detinha o poder máximo, do ponto de vista político e religioso, e era coadjuvado por um conjunto de conselheiros, os *macotas*, constituído pelos seus *sekulu*, por anciãos proeminentes do reino e membros da linhagem real do *ossoma*.

Os reinos mais importantes seriam os do Bié, Bailundo e Huambo<sup>65</sup>, que pela sua dimensão (eram constituídos por numerosos conjuntos de *olumbala*<sup>66</sup>) e posição geográfica dominavam a quase totalidade do planalto central e do comércio caravaneiro com o interior do continente. Vários *olossoma*, menos importantes, eram membros dos *olossongo* reais do Bié, Bailundo e Huambo e dependiam, do ponto de vista político e religioso, destes soberanos (Wheeler e Christensen; 58-59).

### O reino da toupeira real

O reino do M'Balundu é o maior e um dos mais importantes entre os reinos Ovimbundu. De acordo com Gladwyn Childs, o reino do M'Balundu chegou a incorporar reinos não-Ovimbundu e chegou a dominar até ao rio Kuanza (Childs, 1970: 246). Ao longo da sua história, o reino do M'Balundu sofreu um conjunto de profundas influências e transformações, sobretudo a partir da dominação colonial portuguesa, e mais concretamente a partir de 1902, data da última sublevação dos Bailundos contra o domínio colonial. A partir dessa época, o reino perdeu a sua independência e foi progressivamente submetido à lógica político-administrativa colonial, destacando-se nesta vertente duas dimensões: a subordinação das suas estruturas políticas ao poder administrativo colonial e a progressiva diminuição da base territorial do reino.

No período pré-colonial<sup>67</sup>, a *ofeka*<sup>68</sup> do M'Balundu ocupava uma vasta região do planalto central, a partir do seu centro fundador, a montanha de Halavala<sup>69</sup>. A partir de 1902 a *ofeka* foi progressivamente restringida na sua base territorial e submetida à lógica das divisões administrativas coloniais, até se confinar aos seus actuais limites, que correspon-

64 A *ombala* designa também o centro político e mágico-religioso onde vive o *ossoma*, ou seja uma espécie de capital.

65 Wheeler e Christensen denominam estes reinos de Bihe, Bailundo e Wambu. Neste texto utiliza-se a ortografia portuguesa dos reinos, com excepção do caso do Bailundo em que se usa a denominação ortográfica de M'Balundu, tal como foi referido por diversos informantes, incluindo o actual rei Ekuikui IV, no trabalho de campo de 2004, de molde a aproximar da denominação original.

66 Plural de *ombala*.

67 Entendido aqui como o período anterior a 1902.

68 Termo Umbundu que significa território, nação.

69 Monte sagrado situado em pleno coração da actual vila do Bailundo, sede do município.

dem, grosso modo, ao actual município do Bailundo e algumas regiões dos municípios adjacentes.

Segundo a história oral local, o reino do M'Balundu foi fundado, provavelmente no século XVI, por um caçador de nome Katiavala, que veio da região de Sumbe, ou Seles, na actual província do Kwanza Sul. Segundo a história contada por Ekuikui IV, actual *soma inene*<sup>70</sup>:

“(…) Antes do início do reinado, já existia Umbulu e o Katiavala, e as suas famílias. Foi no tempo em que nem se conhecia a raça branca. Muito menos a arma, canhangulo. Viviam apenas como gente, povo. (...) Então ele [Katiavala] foi a descendência da família do rei, até o ponto da colonização portuguesa. (...) O reinado da Katiavala vem de Seles, donde saíram estes reis todos. O Socassange era o pai do Katiavala. São provenientes de Seles, província do Kwanza Sul. O objectivo da sua instalada por cá foi por causa da caça, à procura de animais. De Seles para cá então se instalaram numa ombala chamada Ngonga. Entretanto naquela altura devido à muita caça que conseguiam, caçavam e vendiam, conseguiram fazer a criação de gado bovino. Os pastores deste gado eram Katiavala e o soba Ndalo. Naquela altura a alimentação era só na base da carne de boi. (...) Katiavala não era soba não, era pastor até. Entretanto os pastores tinham aquela necessidade de comer carne de boi. Então naquelas circunstâncias, os dois pastores chegaram a um método para se poder abater uma cabeça [de gado]. Entretanto os dois pastores aguçaram uma vara e introduziram no ânus de um animal. Ao tirarem aquele pau as miudezas do ventre tapa automaticamente o ânus, e impede a evacuação e fez com que fermentasse a barriga do animal e o boi morre. Naquela altura aqueles que pretendiam comer a carne então ficaram satisfeitos, mas o dono do animal ficou aborrecido. Este método foi utilizado por duas vezes. O dono dos animais ficou triste por não encontrar a doença que estava a matar o seu gado. Entretanto havia um espia que foi denunciar ao dono dos bois dizendo que quem está a criar aquela situação eram os próprios filhos da casa [Katiavala e Ndalo]. Então dali o dono dos bois [Socassange, pai de Katiavala e Ndalo] ficou tão irritado com os pastores, então a acção do dono dos bois criou a fuga do Katiavala e do soba Ndalo. (...) Nessa altura, aqui na montanha onde nos encontramos [montanha sagrada de Halavala, onde se encontram os túmulos de Katiavala e Ekuikui II], já se encontrava Umbulu Tchingala. Então Katiavala achou que tinha que vir até cá para apresentar-se ao rei. (...) Então Katiavala ao dirigir-se a esta gente, aqui já existia uma camada jovem nestas gentes, e foi bem recebido porque era visita, e perguntaram-lhe donde vinha e ele disse que vinha da ombala Ngonga, e perguntaram-lhe de novo ‘o que é que veio fazer?’ e ele dizia que era caçador e que encontrava-se naquela montanha de Sambo, bem recebido, e foi-lhe dito ‘então fica lá onde estás. Nós por cá também temos nosso caçadores e ficamos por cá. Naquela altura de caça o Katiavala sempre que caçava um animal tirava sempre uma coxa então enviava ao Umbulu Tchingala. Era uma oferta aos reis que se encontravam aqui. Também os caçadores de cá quando matassem então recordavam-se da oferta que o Katiavala fazia e então também levaram uma prenda, então foi oferecido ao Katiavala um dos braços [o membro posterior de uma peça de caça]. O Katiavala ficou pouco satisfeito e recordou-se que sempre que ele matava um animal levava para aquela família uma coxa e então como é

70 In entrevista com o rei Ekuikui IV, na montanha de Halavala, a 20/08/2004, EBai2004-2.

que ao contrário em vez de trazerem a coxa trazem o braço? Para ele significou uma ofensa. Então o Katiavala cria uma oportunidade, à medida que aqui se planeava uma caçada, tendo ficado aqui apenas mulheres e crianças, Katiavala sobe até esta montanha com a sua espingarda. As casas eram de capim, ele foi amarrando alguns feixes de capim, então disparou o canhângulo, como na ocasião a população não conhecia a arma a população ficaram todos um tanto ou quanto assustados e ele foi incendiando os feixes de capim. Então daqui alguém foi ao encontro daqueles que estavam em caçada para dizer de como o Katiavala tinha incendiado a aldeia. Então alguns caçadores suspenderam a caça e vêm ao encontro do prejuízo. O Katiavala ao dar conta de que os residentes estavam a vir ao seu encontro então fez um segundo disparo e aumentou a chama, meteu mais capim e a chama foi crescendo. Então os que vinham ao seu encontro já não chegam e meteram-se em fuga. E dali correu [o Katiavala] com toda a população e fugiram. Foi quando Katiavala sobe até aqui na montanha [instala-se], saindo do sítio onde estava. Então é dali onde começa o reinado." (in EBai2004-2)

Nesta região existiam originalmente cinco aldeias, *kimbu*<sup>71</sup>: Halavala, Tchilapa, Ngo-la, Ndulu e Viyé. Cada *kimbu* organizava-se em torno de grupos de parentes e eram politicamente independentes uns dos outros, não existindo uma organização política central. Foi Katiavala que, ao dominá-los, deu unidade política a estes *kimbu*, fundando assim o reino de M'Balundu, e fazendo-se entronizar com o título de Katiavala I. Pelo relato exposto, Katiavala teria dominado essas populações pelo facto de deter uma vantagem tecnológico-militar, pois já possuía uma espingarda, um canhângulo<sup>72</sup>. Ao criar o reino do M'Balundu, Katiavala introduz dois princípios fundamentais: centraliza politicamente as aldeias e introduz um facto cultural novo, e que marca ainda na actualidade a identidade cultural M'Balundu, o culto dos reis, através de dois cultos diferentes: o culto dos crânios reais, guardados nos *akokotos* e dos corpos, guardados nos *etambu*<sup>73</sup>. Continuando no relato do *soma inene* Ekuikui IV:

"Depois de se instalar aqui na montanha Katiavala mandou chamar os chefes dessas cinco aldeias, que vieram ao encontro de Katiavala. Então Katiavala com a sua espingarda ao ombro recebeu aquelas visitas e disse-lhes que a partir daquela altura não queria ouvir nenhuma sentença naquelas aldeias sem que a sentença fosse resolvida apenas nas suas mãos. Quando pensa fundar o seu próprio reino manda chamar o seu pai. Dali mandou novamente chamar os soma dessas cinco aldeias. Então todos reunidos aqui é quando o Katiavala diz 'a partir de hoje eu vou iniciar com o sobado' (...) Katiavala mandou cavar um buraco e mandou meter lá a cabeça de um galo, cabrito, porco, cão, boi e a cabeça de uma pessoa. Ia iniciar o reinado com aquele costume. (...) E o Katiavala mandou os seus homens para que apanhassem um homem, desde que estivesse a andar isolado, e trazer

71 Termo Umbundo que designa uma aldeia.

72 O que indicia que já possuía uma cultura superior à das populações locais e mesmo contactos com estrangeiros, de onde teria obtido a espingarda.

73 Quando morre um *ossoma inene* ou um *ossoma*, a sua cabeça deve ser separada do resto do corpo, embalsamada e guardada em local próprio, os *akokotos*, assim como o corpo, no *etambu*.



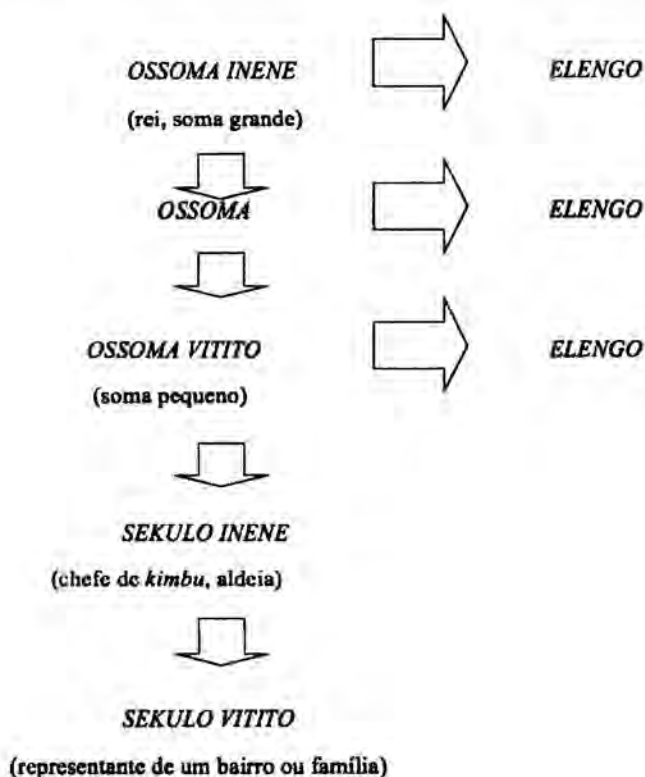
a cabeça e deixar o corpo abandonado. Por ser uma ordem de Katiavala os seus homens foram ao terreno e trouxeram uma cabeça e a cabeça foi depositada naquele buraco. Então mandou tapar aquele buraco e sobre aquela campa plantou uma árvore chamada de Olumbi, que cresce rapidamente” (in EBai2004-2).

Ao fundar o reino, Katiavala introduz também a sua designação, a partir de um costume local que o precede, pois os homens dessa região pintavam um risco preto desde a testa até à ponta do nariz e que designavam por *ombalundu*. Katiavala teria então associado este costume local ao *m'balundu*, toupeira-real que tem um risco semelhante, mas branco, passando assim a designar esta terra por *M'Balundu*. Segundo o relato de Augusto Katchiopololo:

“(…) uma vez que o início do reinado já estava a crescer apareceu um ratinho que se designa por toupeira, em Umbundu onete, aquela toupeira trazia um sinal na testa. O Katiavala apanha aquela toupeira, pegou nela e com o sinal bate nele na testa, no peito e no pescoço, dali recordou-se logo de Umbulu Tchingala que viviam aqui, eram eles que viviam aqui, eram eles que tinham a tradição de um sinal preto que partia da testa até ao nariz. Aquele sinal é que tinha o nome de M'Balundu. Dali o Katiavala achou que o nome de Halavala seria designado de M'Balundu. O significado de M'Balundu é o seguinte, 'eu ainda que estiver coberto por um chapéu, de boas roupas, de sapato, tenho tudo tapado menos a testa, que é difícil ser escondida.' M'Balundu é uma coisa vista por todos. É assim que surge o nome de M'Balundu, excluindo de uma vez por todas o nome de Halavala” (in EBai2004-2)

A actual estrutura de poder tradicional do reino M'Balundu têm-se mantido relativamente estabilizada, quanto à sua forma, desde o período pré-colonial. Ela engloba um número significativo de escalões e de figuras de poder que, na sua globalidade enquadram o que se denomina de autoridades tradicionais. De forma esquemática, a estrutura de poder tradicional expressa-se segundo o seguinte esquema<sup>74</sup>:

74 Tal como na generalidade das sociedades sem escrita, as concepções da estrutura de poder variam bastante de região para região, neste caso de *ombala* para *ombala*, e mesmo de informante para informante. Os termos de *ossoma vitito* e *sekulu vitito* nem sempre são mencionados. Por contra, alguns *olossoma* grandes, ou seja importantes e com vasto território e população, designavam-se a si próprios como *ossoma inene*, precisamente para demarcarem a diferença com outros *olossoma* menos importantes.



O processo de sucessão nos cargos de *ossoma inene* e *ossoma* é hereditário, mas ao longo da história têm vindo a sofrer progressivas alterações. No período pré-colonial o processo de sucessão era eminentemente matrilinear. O soberano escolhia ainda em vida o seu sucessor que, em geral seria o filho primogénito da irmã mais velha. Contudo, o soberano podia ainda optar por outras escolhas, tais como um irmão, ou até um tio, irmão da mãe. No entanto, desde o período caravaneiro que o sistema tem vindo a transformar-se<sup>75</sup> passando progressivamente a patrilinear.

Na actualidade o sistema é predominantemente patrilinear, recaindo a escolha num dos filhos do falecido *ossoma*, mas existem fortes elementos de bilateralidade, uma vez que os filhos das irmãs não estão completamente excluídos da sucessão. Como refere o *ossoma* de Chijamba, Jino Kaiangula<sup>76</sup>, “antigamente a sucessão era mais para o lado do sobrinho. Começou a passar mais para o lado dos filhos, agora é mais para o lado dos filhos, ou pelo filho de um irmão” (in EBai2004-4). Por outro lado, na actualidade ainda se mantém a prerrogativa do *ossoma* escolher ainda em vida o seu sucessor, como refere o *ossoma* de Chilala, “antes de morrer o soba já indica ‘se eu morrer vai o fulano’, mesmo

75 Muito provavelmente pela influência das missões protestantes e católicas.

76 In entrevista realizada com o *ossoma* Jino Kaiangula, da ombala de Chijamba, da comuna de Luemba, a 31/08/2004, EBai2004-4.

dentro da família” (in EBai2007-08).

Em raras exceções o sistema tradicional de sucessão permite que seja nomeado o esposo de um irmão do falecido *ossoma*. Neste caso o eleito recebe o título de *handanga*, e na prática governa em nome da esposa. Em qualquer dos casos a sucessão recai sempre dentro de um elemento do *kukululu*<sup>77</sup> real, que tem como antepassado fundador Katiavala.

No entanto, na prática e tal como acontece noutros exemplos etnográficos<sup>78</sup>, no processo de sucessão entra em jogo um conjunto de factores determinantes: a intervenção do *mwekalia*, que em certas *olumbala* nomeia o futuro sucessor; seguindo-se a consulta do *ocimbanda*<sup>79</sup> nos *akokoto* aos espíritos dos falecidos *olossoma*; e a aprovação final do *elengo*. Finalmente, o rei tem que aprovar a escolha do futuro *ossoma*.

Por sua vez, o cargo de *sékulu*, ao contrário dos *olossoma*, não é herdado mas sim eleito pelos homens velhos do *kimbu*. Segundo o actual rei Ekuikui IV, “o poder do *sékulu* não passa por uma eleição mas acontece o seguinte, numa aldeia as pessoas conhecem-se e escolhem alguém que tenha capacidade para disciplinar aquela aldeia. Mas não é hereditário. (...) Na morte de um *sékulu* os mais velhos da aldeia reúnem e nomeiam um outro.” (in EBai2004-2)

À semelhança de outros contextos etnográficos, como no caso Ndaue de Moçambique, existem variâncias regionais significativas no sistema de sucessão. Assim, por exemplo na *ombala* de Lunge, segundo o *ossoma* Adolfo Chitoma<sup>80</sup>, a sucessão não pode recair num dos filhos do falecido *ossoma*, mas deve passar para uma das casas reais, *epata lionjo*<sup>81</sup>, de um dos seus irmãos, numa espécie de “sistema de alternância de casas reais”, pois como afirma o *ossoma*, “não pode passar no filho. Eu quando falecer não pode ser na minha família, tem que ser noutra. Esta [a do *ossoma*] tem que esperar. Passar dois sobas, ou assim. Quanto então vão lembrar da minha parte e escolher outra vez na minha família. Só assim” (in EBai2004-6).

A lista dos *ossoma inene*, ou seja de soberanos do reino do M’Balundu, desde o fundador até à actualidade, é a seguinte<sup>82</sup>:

- 1 – Katiavala I, (cerca de 1700 (Childs, 1970: 245))
- 2 – Jahulo I, (cerca de 1720 (Childs, 1970: 245))
- 3 – Somandulo, (s/d)

77 O equivalente a uma linhagem. Grupo fundado a partir da 4ª geração ascendente, e que respeita a bilateralidade do sistema, pois quer a linha materna quer a paterna estão representadas (in EBai2004-8).

78 Vide o exemplo dos vaNdaue, (cf. Florêncio, 2008, 2005, 2003, 2002 a, 2002b).

79 Espécie de curandeiro-advinho-médium, e a quem os portugueses chamavam quimbandeiro, ou quimbanda, nomes muito correntes na actualidade.

80 In entrevista realizada com o *ossoma* Adolfo Chitoma, da *ombala* de Lunge, na sede da comuna de Lunge, a 01/09/2004, EBai2004-6.

81 Que pode significar “família da casa”, e que segundo o actual *ossoma inene* representa o grupo formado por um homem e seus filhos e filhas (in EBai2004-8).

82 Dados, nomes e ortografia obtidos na primeira visita ao rei Ekuikui IV, em 2004, e que foram transcritos tal como constam da listagem oficial fornecida pelo actual soberano do Ballundu. Neste sentido, mantém-se a grafia oficial dos nomes, que deve resultar de algum tipo de apontuesamento, como no caso de Ekuikui. Confrontar com o nome original de Ekwkwk, segundo Conceição Neto (Neto, 1994).

- 4 – Tchingi I, (1774-1776)
- 5 – Tchingi II, (Tchiliva Banbangulu, 1778)
- 6 – Ekuikui I, (1780)
- 7 – Numa I, (s/d)
- 8 – Hundungulu I, (s/d)
- 9 – Tchissende I, (s/d)
- 10 – Junjulu, (s/d)
- 11 – Ngungi, (s/d)
- 12 – Chivukuvuku Chama, (Tchongonga, s/d)
- 13 – Utondosi, (1818-1832)
- 14 – Bungi, (1833-1842)
- 15 – Bongue, (1842-1861)
- 16 – Tchissende II, (1816-1869)
- 17 – Vassovava, (1869-1872)
- 18 – Katiavala II, (1872-1875)
- 19 – Ekongolihombo, (1875-1876)
- 20 – Ekuikui II, (1876-1890)\*
- 21 – Numa II, (1890-1892)\*\*
- 22 – Moma, (1895-1896)
- 23 – Kangovi, (1897-1898)
- 24 – Hundungulu II, (1898-1900)
- 25 – Kalandula, (1900-1902)
- 26 – Mutu-Ya-Kevela, (1902-1903)\*\*\*
- 27 – Tchissende III, (1904-1911)
- 28 – Kandimba Jahulu, (1911-1935)
- 29 – Mussitu, (1935-1938)
- 30 – Tchinendele, (1938-1948)
- 31 – Filipe Kapoko, (1948-1970)
- 32 – Félix Numa, (1970-1982)
- 33 – Tchongolola, (José Maria Pessela, 1982-1985)
- 34 – Ekuikui III, (Manuel da Costa, 1985-1996)
- 35 – Ekuikui IV, (Augusto Katchitiopololo, 2002...)\*\*\*\*<sup>83</sup>

Como se pode constatar no organigrama da estrutura de poder, em cada nível de chefia, excepção para os *olossékulu*, existe um grupo de conselheiros, denominado de *elengo*<sup>84</sup>

83 Notas: \* faleceu em 1893; \*\* estas datas não parecem estar correctas, ou houve um hiato entre 1892 e 1895; \*\*\* não foi rei mas sim vice-rei; \*\*\*\* quando faleceu Ekuikui III, em 1996, o município do Bailundo estava ocupado pela UNITA, foi então nomeado como rei Utondossi II, que no entanto segundo algumas informações não chegou a ser entronizado. Quando a Unita abandonou o município, em 1999, o rei Utondossi II acompanhou a retirada do movimento. O actual rei, Ekuikui IV, é membro do CC do MPLA e chegou ao município em 2001 tendo sido nomeado como rei pela administração municipal em 2002, e entronizado posteriormente pelo *elengo*.

84 Linda Heywood denomina este conselho de corte e dá-lhe o nome de corte *Impunga* (Heywood, 1998:155).

, responsável por assessorar e aconselhar os detentores desse cargo. Este grupo é composto por um vasto conjunto de conselheiros, cada qual com as suas atribuições específicas, deveres e responsabilidades. Apesar da composição do *elengo* variar de *ombala* para *ombala*, em geral é composto pelos seguintes elementos<sup>85</sup>:

- Mwekalia* (figura maior do *elengo*, pode propor a nomeação e a destituição do *ossoma*; pode substituí-lo em certas circunstâncias),
- Epalanga* (ajudante, pode ser um irmão do *ossoma* e viver na *ombala*),
- Kaley* (atende às preocupações e questões colocadas pela população e apresenta-as ao *ossoma*),
- Nganbole* (executa um papel importante nos julgamentos pois é ele quem profere a “última palavra” ou a “sentença final”),
- Komandanti* (conselheiro; sem papel específico),
- Tchilala* (coordena o embelezamento e limpeza dos *etambu*, unta as visitas da *ombala*),
- Tchikola* (auxiliar do *Tchilala*),
- Tchikakula* (é o responsável pela recolha das multas pagas nos julgamentos tradicionais e as guarda na *ombala*),
- Kesenje* (recebe as visitas na *ombala*),
- Henjengo* (serve como polícia nos julgamentos tradicionais),
- Utchilã* (espécie de “animador” do *ossoma*),
- Ndalu* (responsável pela manutenção do fogo sagrado da *ombala*),
- Tchitonga* (responsável pela manutenção do *ondjango*, espécie de “casa dos homens” da *ombala*),
- Chindako* (conselheiro; sem papel específico),
- Kassoma* (conselheiro; sem papel específico; em geral um irmão do *ossoma*),
- Sassoma* (igual ao *Kassoma*),
- Mwetchalo* (guarda-costas do *ossoma*),
- Nunume* (recebe as ordens do *ossoma*),
- Sunguhanga* (nos julgamentos tradicionais nomeia as milícias responsáveis pela detenção do culpado).

Além do *elengo*, os *olossoma*, e sobretudo o *ossoma inene*, também se rodeiam de um outro grupo, constituído pelas suas esposas. As rainhas, como também por vezes é designado este conjunto de esposas dos soberanos, desempenham igualmente um papel relevante na estrutura de poder tradicional. A primeira esposa do *ossoma inene*, a *inakulu*, desempenha um papel de grande relevo político no aconselhamento, e é verdadeiramente

85 Esta lista, que está inscrita num registo do próprio rei Ekuikui IV, constitui assim uma espécie de lista oficial. Informações obtidas na entrevista com o *ossoma inene* Ekuikui IV, in EBai2004-2. Em 2007 o *elengo* de Ekuikui IV ainda não estava todo completo e estas funções ainda não tinham sido todas preenchidas.

a rainha. O *ossoma inene* possui ainda outras esposas, que desempenham tarefas específicas, mas sem relevância política, tais como a *nangandala*, cuja função principal é a de transportar os pertences do *ossoma*<sup>86</sup>; a *siya*, que acompanha o *ossoma inene* em todas as suas actividades; a *mbaravela* e a *chiwi-chipembe*, cujas funções principais são a preparação das refeições na *ombala* e a acomodação das visitas.

Segundo o missionário Daniel Hastings, que esteve no planalto central em missão, e que escreveu uma tese de doutoramento em 1933, os soberanos Ovimbundu, o *ossoma inene*, é coadjuvado na sua *entouraje* por quatro grupos de actores sociais e políticos com enorme relevância no reino. O primeiro grupo é constituído pelos príncipes de sangue real e por alguns *oossoma* importantes, que ficam na *ombala* real como conselheiros do rei. O segundo grupo, o *elengo*, verdadeiramente dito, é composto por um conjunto de “mais velhos” conselheiros, e é o grupo mais importante, que controla realmente o poder do soberano, podendo mesmo destituí-lo. O terceiro grupo, segundo Daniel Hastings, é composto pelas esposas do *ossoma inene*, e exerce uma grande influência sobre o rei, e também assumem papéis de conselheiras, sobretudo em matérias que dizem respeito ao universo feminino. Finalmente, o quarto grupo, e o menos importante, é constituído por jovens mensageiros, guardas e servidores do soberano (Hastings, 1933, 54).

Por sua vez, Daniel Hastings fornece uma longa e mais detalhada lista dos membros e funções de cada um dos elementos dos referidos quatro grupos de poder em torno do *ossoma inene*, que importa reter, pois ela resulta da sua observação directa no reino, na década de 1930, e permite comparar com as transformações actuais, expressas na lista oficial de Ekukui IV. Deste modo, este autor começa logo por explicar que o rei tem o título de *Osoma* ou *Nala Njamba*<sup>87</sup> (Hastings, 1933:55). A seguir, Daniel Hastings elabora a seguinte lista e funções de cada elemento do primeiro grupo, príncipes e *oossoma* importantes (Hastings, 1933: 55-60):

*Epalanga li Uluvulu (uluvulu, significa planície)*: sucessor do trono. Raramente é um filho do soberano, pode ser um irmão, sobrinho, primo, ou até um parente mais afastado. Uma vez escolhido, o *epalanga* é colocado como *ossoma* numa *ombala*, para ganhar experiência de governação.

*Soma Kesenje* (“a pedra do rei”): um dos principais conselheiros.

*Kasoma* (“pequeno rei”): pode suceder ao *epalanga* na governação da *ombala*, quando o *epalanga* for entronizado como rei.

*Sunguahanga* (“ajudante dependente”): conselheiro jurídico nos julgamentos.

*Nunda* (“eu venho”): irmão mais novo do soberano, que anda sempre junto dele, para tratar dos seus assuntos pessoais. Pode representar o rei quando este se ausenta.

*Henjengo Yepata* (“guardião da casa real”): irmão do rei. É ele quem toma conta dos assuntos da “família” real, em representação do soberano.

86 Para o efeito é utilizado um cesto específico que se denomina precisamente de *ngandala*.

87 *Nala*, significa Senhor, *Njamba*, elefante.

- Henjengo yombala* (“guardião da capital”): irmão do rei. Vive na corte para tratar e guardar o rei.
- Chuvali* (“o segundo”): conselheiro, que pode vir a vestir o manto do rei, mas sem aspirações ao trono.
- Chinjamba* (“do elefante”): filho do rei. Governa uma *ombala*.
- Chitekulu* (“o que alimenta”): responsável pela alimentação da corte.
- Ukuahamba* (“pequeno cesto”): em geral o filho mais velho do rei. Depois de acumular poder pode ser alcandorado à posição de *Chijamba*.
- Cativa* (“o que une”): conselheiro que vive na corte e ajuda o rei a resolver problemas.
- Kandona* (“pequena dama”): conselheiro que assiste o *epalanga*.
- Nongandu* (“mãe do crocodilo”): conselheiro que assiste o *epalanga*.
- Ekulika* (“o solitário”): conselheiro do rei, bravo e leal.
- Gueyaomanu* (“visitantes que chegam”): conselheiro que avisa o rei da chegada de visitantes na *ombala*.
- Njambakandi* (“a perna de elefante”): mensageiro e que faz “recados” ao rei.
- Lumbungululu* (“estrelas”): conselheiro e guardião do rei.
- Chatulika* (“o que torna magnífico”): conselheiro e guardião do rei.
- Lucamba* (“nunca falta”): previne que a na *ombala* nunca falta comida e protecção.
- Demba* (“poderoso”): vela para que o poder do rei num esmoreça.
- Chissanga* (“o que recebe”): conselheiro que obteve um lugar na corte e que deve gratidão ao rei.
- Chikuma* : observador das fronteiras do reino.
- Chitiva* (“coração destrozado”): deve reportar ao soberano qualquer sublevação ou problemas.
- Kanjaya* (“o prudente”): chefe de uma *ombala*, ou região, onde ocorreu uma sublevação.
- Katoto* (“o calmo”): tem como função manter a calma na corte e que não se causem desagravos ao rei.
- Chikopa* (“o magro”): a sua função é recordar que todas as coisas possuem uma força interior.
- Genda* (“aquele que anda”): significa que se um *ossoma* sente que tem problemas, não se deve sentar mas sim ir ter com o rei e contar-lhe os problemas.
- Kalunga* (“o discreto”): nome que pode ser atribuído a alguém que possa vir a ser nomeado *ossoma*.
- Chitikingi* (“o cauteloso”): aquele que usa o nome, e todos os membros da *ombala* devem comportar-se de modo a não desagradar ao rei.
- Gandu* (“crocodilo”): nome que pode ser atribuído a alguém que não tem uma função específica, mas que deve ficar à espera de ordens do rei.
- Chikumbi* (“grilhetas”): é um nome atribuído para que todos os que têm cargos de

poder para que se recordem que devem governar bem, e não ficarem “presos nas suas próprias grilhetas”.

*Bonga* (“campos incultos”): é um nome para lembrar que não se devem deixar campos por cultivar.

No que diz respeito ao *elengo* do *ossoma inene*, grupo que Daniel Hastings enuncia como de importância capital, pois são elementos que vivem com o rei na *ombala* real, e que, apesar de nunca aspirarem ao lugar de rei, contudo são eles que decidem e elegem o sucessor, ou que podem destituir um *ossoma inene*. O autor descreve os seguintes títulos e funções do *elengo* (Hastings, 1933: 61-65):

*Mwekalia* (“o Dono não deve comer”): é primeiro representante e porta-voz da população do reino. Todos os problemas, e demandas são-lhe reportados primeiramente antes de chegarem ao rei. Sobre estas questões ele deve formular opiniões e julgamentos, apresentá-los ao rei e velar para que seja feita justiça. A sua importância é tal que deve prevenir o rei de cometer excessos, diz Daniel Hastings “*should the chief be angry and start out revenge, this man will lie in the path so that the chief dare not pass over is body. That would be like passing over the dead bodies of all his people, and might lead to revolt and deposition*” (Hastings, 1933: 61). A sucessão ao cargo é efectuada pela linha matrilinear, a *oluina*, ou seja, só um filho de uma irmã pode suceder no cargo.

*Galamboli* (“pedras pequenas”): é o mais “velho dos mais velhos”, e que também serve de assistente do *mwekalia*.

*Essongo* (“líder”): é o comandante dos exércitos.

*Chinduli* (“Protege”): guarda e protege os segredos mais profundos da corte.

De acordo com Daniel Hastings, estes quatro personagens são os quatro mais importantes do *elengo*, e encarnam o poder e a moral do reino, e as suas origens. Assim, o *mwekalia* e o *Galamboli* representam os primeiros Ovimbundu e donos da terra. O *essongo* é de origem escrava e representa as populações escravizadas pelos Ovimbundu, e o *chinduli*, representa um grupo não Umbundu e que se juntou e incorporou pacificamente neste povo. Segundo o autor, quer o rei quer os outros elementos reais devem governar de acordo com estes personagens (Hastings, 1933: 62). De notar que na lista oficial do rei Ekuikui IV destes quatro só surge referenciado o *mwekalia*, o que pode significar que as outras personagens foram desaparecendo ao longo dos últimos 70 anos da história do reino. Por outro lado, essa lista oficial do *elengo* inclui, na actualidade, elementos do primeiro grupo de Daniel Hastings, como o *epalanga*, *soma kesenje*, *kasoma*, *sunsguahanga* e *henjengo*, por exemplo.

Outros membros deste grupo são:



- Munene* (“Pessoa poderosa”): vive afastado da *ombala* real, e é ele que é chamado a depor o *ossoma inene* se o grupo constituído pelo *mwekalia*, o *galamboli*, o *essongo* e o *chinduli* assim o decidirem.
- Kapoko* (“Ancião”): é um assistente do *mwekalia*, e o seu nome simboliza “aquele que sempre foi fiel desde o princípio”.
- Lusenje* (“O chão do tribunal”): vela pela manutenção do espaço onde se realizam as sessões de tribunal. Durante a sessão é ele quem chama as diversas testemunhas do caso.
- Lumbo* (“Vedação”): é o responsável pela manutenção das vedações e das portas da *ombala* e o seu nome significa a protecção que o reina oferece ao soberano.
- Donbe* (“Peixe.gato”): o seu nome significa astúcia, que previne que aconteça alguma maldade na *ombala*.
- Chambela* (“Aquele que coloca coberturas de colmo”): é o encarregado das coberturas de colmo das casas da *ombala*.
- Chimano* (“Muro”): é o encarregado dos muros da *ombala*.
- Mueleuvelo* (“Porteiro”): é o encarregado das portas da *ombala*.
- Bumba* (“Inspector sanitário”): é assistente do *essongo*, a sua principal função é velar para que a *ombala* esteja sempre limpa e em condições.
- Chitungu* (“Fardo”): a sua principal função é verificar se os casos que são apresentados ao soberano estão bem correlacionados.
- Chico* (“Fogo de sala”): vela para que os fogos da *ombala* nunca se apaguem.
- Muesanjala* (“Guardião da aldeia”): é o responsável pela parte da aldeia que fica no exterior da *ombala*, e onde vive a população.
- Chiliasoko* (“Nunca falta”): responsável pelo abastecimento em comida da *ombala*.
- Chitonga* (“Troncos para fogueira”): responsável pelo abastecimento de lenha para as fogueiras da *ombala*.
- Kongengele* (“Sacerdote”): de origem escrava, este tem como funções organizar a guerra sagrada, chamada de *olonunga*.
- Kangende* (“Espantalho”): tem como função manter os “mexericos” fora da *ombala*.
- Muefunda* (“A pessoa sensata”): é um dos “advogados” da *ombala*, e a sua função é prevenir que não surjam casos que possam trazer algum tipo de vergonha social, como acusações contra o sogro ou a sogra.
- Beu* (“Tartaruga”): é o elemento mais de grau mais inferior do *elengo*. O seu nome significa que cada um deve ficar onde está até ser promovido a um cargo superior.

Parece que se pode depreender da narrativa de Daniel Hastings, que há época em que o missionário visitou o reino ainda existiam um conjunto de cargos no *elengo* que, entretanto, foram deixando de existir, ou de fazer sentido, como por exemplo o de *kongengele*, pois já não existe, nem existiam à época, guerras sagradas entre grupos rivais Ovimbundu. Por outro lado, e comparando com a estrutura actual do *elengo*, segundo a descrição de

Ekuiqui IV, nota-se que os actuais *elengo* não somente reduziram a sua constituição, como mesclam elementos e funções que, segundo Daniel Hastings, no passado eram constitutivas de grupos diferenciados.

Outro grupo referenciado pelo missionário é o das esposas oficiais do soberano. Também este grupo apresenta uma hierarquia e uma diferenciação de funções. Deste modo, e segundo Daniel Hastings, pode enunciar-se as seguintes esposas, e suas funções:

*Inikulu*<sup>88</sup> (“A Mãe dos mais velhos”): é a rainha, apesar de, segundo Daniel Hastings, poder não ser a primeira esposa do soberano. A rainha tem que ser de origem escrava. É ela que pode atender certos casos na ausência do soberano. É a única que tem um lugar/cadeira de trono, ao lado do rei, e que se pode sentar lá, e quando o faz todas as pessoas presentes a devem saudar e prestar homenagem, aplaudindo na forma tradicional.

*Chipembe* (“Escárnio”): é a segunda esposa na hierarquia, e não pode ser de origem escrava. Ajuda a entreter e a receber as visitas na *ombala*.

*Bavela* (“Seguindo em frente”): é a principal assistente da *chipembe* e pode suceder-lhe.

*Namakama* (“Mãe do leite”): é a amiga e a conselheira das esposas mais jovens. Também actua como intermediária entre o soberano e as jovens esposas.

*Kapitango* (“Líder”): é ela quem providencia pelas refeições. É igualmente ela quem vigia as andanças das mulheres da *ombala*, à medida que saem ou entram.

*Muesaka Yosoma* (“Provedora chefe”): é a cozinheira do soberano. Segundo Daniel Hastings, “A chief can eat only what is prepared by special persons because of certain taboos. This woman, who is menseless, is therefore set aside by Elders as his cook” (Hastings, 1933:67).

*Dumbila* (“Refugio”): é a esposa que guarda a “pedra do refúgio”, ou seja, a pedra onde se sentam todos aqueles que se sentem em dificuldades. Toma conta igualmente das mulheres que se sentam nessa pedra simbólica.

*Syia* (“Eu não venho”): é a esposa que ajuda na preparação de novos fogos reais sagrados, e que prepara o banho matinal do soberano.

*Quanza* (“Cão do caçador”): é a esposa que prepara a bebida tradicional dos caçadores.

*Chupuku Covita* (“Divindade da guerra”): esta esposa presta assistência à *Quanza* quando se realiza uma caçada. Quando existe uma guerra estes dois papéis invertem-se.

Segundo Daniel Hastings, as figuras de *Syia*, *Quanza* e *Chupuku Covita*, dizem respeito a esposas do soberano que estão possuídas por espíritos e, por conseguinte desempenham funções cerimoniais mas não devem ter filhos. Ainda segundo o autor, na *ombala*

88 Segundo as informações recolhidas, a grafia de Daniel Hastings está incorrecta pois o título é *inakuku*.

habitam muitas outras mulheres, que podem ser esposas do soberano, mas que não têm funções, nem nomes específicos (Hastings, 1933:68). De notar que, em relação à descrição feita pelo actual Ekuikui IV, certos nomes e funções de esposas reais não estão na actualidade em uso, pois na lista do actual *ossoma inene* só surge a *inakulu*, a *nangandala*, a *siya*, a *mbaravela* e a *chiwi-chipembe*. Por sua vez, a *nangandala* não é referida por Daniel Hastings.

Na obra deste missionário ainda consta o grupo dos servidores do *ossoma*. Trata-se de um grupo numeroso de servidores, mensageiros, e demais, dos quais Daniel Hastings destaca os seguintes cargos e funções:

*Cilala*: que recebe instruções do soberano e as reencaminha aos outros servidores.

*Kapitango*: que tem a seu cargo as raras armas de guerra.

*Citali*: que supervisiona as mulheres da *ombala* real.

*Ukuepangu*: é o porteiro do soberano, este só transpõe uma porta depois do *ukuepangu* a abrir.

*Cilomboconoma*: transporta o sabre real em certas ocasiões.

*Comandante*: nome de origem portuguesa, e que designa um servidor com a missão de entregar mensagens importantes.

*Kalufele*: tem como função propor soluções para certos problemas que aborrecem o soberano.

*Kapu kapu*: dirige os trabalhos de um grupo de pessoas.

*Ukuambonge*: guarda o celeiro real.

*Janjo*: espécie de “ouvido” do soberano. Que lhe conta o que ouviu dentro e fora da *ombala*.

*Ciyokola*: é um mensageiro especializado em colectar impostos e tributos devidos ao soberano.

*Ukuaciyo*: ajuda as mulheres nos trabalhos culinários.

*Lembuasoma*: mensageiro.

*Cimanu*: guarda do soberano.

*Katombela*: representa o soberano nas cerimónias fúnebres dos príncipes que morrem em *olombala* exteriores e afastadas.

*Lungualula*: vai na dianteira da caravana real a anunciar a chegada do soberano.

*Cikulo*: viaja ao lado do soberano como protector.

*Cilume*: servidor pessoal do soberano que tem como função verificar e manter o manto real em condições apropriadas.

*Cikuakula*: mensageiro que “leva o medo” onde quer que seja enviado, no fundo representa o medo que se deve ter do soberano.

*Cisasele*: trata das peças de carne que são oferecidas ao soberano, como tributo ou oferta, dividindo-a em partes.

*Soma Keyanja*: escolhe as partes que são devidas ao soberano. Também zela pelos

trabalhos nas lavras do soberano.

*Kandamba*: zela por todas as necessidades dos soberanos<sup>89</sup>.

Esta profusão de grupos sociais em torno do *ossoma inene*, e de cargos e funções na *ombala* real, e que se reproduzem em cada *ossoma* e em cada *ombala*, consubstanciam um reino profundamente complexo e organizado, centralizado, é verdade, mas também muito institucionalizado, no qual o poder do *ossoma inene*, simboliza a liderança da estrutura de poder, mas na qual esse poder deve ser repartido e redistribuído pelos escalões e figuras imediatamente inferiores, nomeadamente pelos elementos do *elengo*, mas igualmente entre o grupo de príncipes, de esposas e de servidores, numa espécie de delegação de poderes em cascata, que controla tendências autocráticas dos soberanos e estabelece um processo de *political accountability* entre os vários detentores, segundo a expressão de John Lonsdale, que defende que “*accountability organises powerful individuals by obliging them to be collectively responsible for the social acceptability of their power*” (Lonsdale, 1986: 136).

Numa perspectiva mais ampla do poder político do soberano, este caracteriza-se pelo entroncamento de várias componentes: pela força da tradição; pelo livre arbítrio do soberano, a quem a tradição outorga legitimidade de decisão, assim como define os limites das suas ordenações, e pelo seu carisma pessoal (Weber, 1944: 181). Significando que o soberano tem legitimidade para distribuir, ordenar ou punir, segundo a sua própria vontade pessoal. Mas também pelo seu papel e lugar mágico-religioso. No dizer de Georges Balandier, “*os soberanos são os parentes, os homólogos ou os mediadores dos deuses*” (Balandier, 1987: 105), nesse sentido, a sacralização do poder político do soberano constitui um importante aspecto da sua legitimidade, e o garante da continuidade reprodutiva dos homens e das coisas, pelo lugar de representação e mediação dos homens com as suas divindades que o soberano detém e manipula.

Linda Heywood reforça esta ideia, muito comum às ideologias tradicionais africanas sobre o poder político, defendendo que a ideologia tradicional do poder político Ovimbundu continha uma espécie de balanço entre duas tendências contraditórias: “*one notion concerned a constitutional principle, which define power as a balance between the consultative element (the blacksmith king or spokesman concept), and the authoritarian element (the hunter king concept). The other notion concerned the supranatural, expressed as magic and withcraft*” (Heywood, 1998: 149). Na verdade, esta expressão da autora coloca a figura do soberano entre a concepção do rei conquistador/caçador, em geral o fundador, como Katiavala, e a figura do rei reprodutor e consolidador do reino, no caso do M'Balundu perfeitamente identificado na figura do *ossoma inene* Ekuikui II, que reinou entre 1876-1890, e que simboliza a fertilidade e a prosperidade do comércio (Neto, 1994)<sup>90</sup>

89 Daniel Hastings ainda caracteriza mais alguns cargos e funções, contudo neste texto adiantam-se somente os restantes nomes de cargos: *Tone, Cipuke, Ukuanda, Ukuavate, Ukuelonga, Ukuassapi, Ukuokopa, Soke, Citiye, Kapitamoko, Lufucute, Ukuakukula, Kessonjo, Yeyemba, Kaleikainakulu, Ukuetambo, Dumba Kapila, Citus ca Huvu, Butu, Kapile e Chandala* (Hastings, 1933:71-73).

90 Foi no reinado de Ekuikui II que as missões protestante e católica se instalaram no Bailundo. O reinado de Ekuikui II é ainda actualmente memorizado como de prosperidade e abastança, e de diplomacia face à chegada dos missionários estrangeiros. Contudo, como de-

. No entanto, Linda Heywood defende que a noção de soberano prevalecente entre os Ovimbundu em geral, quer no final do século XIX quer mesmo durante as primeiras décadas do século XX, era a do rei-conquistador-caçador, pois segundo ela “*Ovimbundu rulers seemed to rely on the hunter imagery to support their claims to leadership*” (idem: 152)<sup>91</sup>.

O soberano, *ossoma olossoma*, enquanto figura superior da hierarquia entrona em si os poderes supremos, jurídico, legislativo, executivo, militar e, muito em especial, os poderes mágico-religiosos. A sua figura é especialmente venerada e temida, como representante vivo da linha dos falecidos *olossoma*. Ele representa essa continuidade da primordialidade do poder dos antepassados na *ofeka*, e a continuidade reprodutiva da sociedade.

Deste modo, e apesar do poder do soberano do M’Balundu não ser exercido de forma autocrática, pois na prática é sempre controlado pelo *elengo*, dependendo igualmente do carisma e da idiosincrasia do *ossoma inene* reinante, contudo, a estrutura e o exercício do poder é fortemente centralizado, culminando na figura do soberano real.

O soberano do Bailundo possui um conjunto de símbolos de poder que consubstanciam o seu estatuto e lugar social. Os mais importantes são o bastão, *ossapata*; o banco, *otchalo*; a zagaia, *horjonje*; e a catana, *omoku*.

Sobre segunda grande figura do poder político tradicional, no seio do *elengo*, existe uma forte disparidade de opiniões. Por exemplo Fola Soremekun defende que a segunda figura da corte é o *epalanga* (Soremekun, 1965: 9), e o próprio Daniel Hastings define-o como o sucessor do *ossoma*. No entanto, num certo número de *olumbala* o *epalanga* não pode suceder ao *ossoma*, como defende o *ossoma* de Chilala, segundo o qual “O *epalanga* não pode suceder não. O *epalanga* também tem a sua linha, que é mesmo de *epalanga*” (in EBai2007-08).

A maioria dos informantes defende que é o *mwekalia* a segunda figura mais importante do *elengo* e que detêm mesmo um poder maior que o do *ossoma inene*, uma vez que o pode destituir, ou pelo menos propor a sua destituição ao conselho do *elengo*. Por outro lado, o *mwekalia*, além de ser o principal conselheiro do *ossoma inene*, é ele quem propõe a nomeação do sucessor aquando do processo de sucessão, como afirma o rei Ekuikui IV, “o *mwekalia* é muito importante porque no caso da morte de um soba é ele que se responsabiliza por organizar o óbito, e pode nomear ou propor o futuro soma, ou alguém para substituir o soma”. (in EBai2004-2).

monstra Conceição Neto, não se pode esquecer as rivalidades mantidas neste período com outros reinos Ovimbundu, nomeadamente com o Bié, e a aliança de Ekuikui II com os portugueses (Neto, 1994).

91 A autora fala da existência de canibalismo ritual entre o Ovimbundu, no processo de entronização de um novo rei e de que este devia “comer o seu antecessor”, diz mesmo que estes rituais simbólicos continuaram depois da conquista portuguesa, em 1902, e referindo-se a Wilfred Hamby, este refere que o sacrifício de animais veio então substituir o sacrifício humano (Heywood, 1998: 154).

## O Reino do M'balundu e a Administração Colonial

### Revoltas e alianças dos reinos do planalto

Até aos finais do século XVIII a presença da administração portuguesa nesta região era praticamente inexistente, restringindo-se à região costeira, onde existiam algumas fortificações, tais como a de Benguela Velha (mais tarde denominada Porto Amboim) e a de Novo Redondo (actualmente Ngunza), fundada em 1768/69 por Sousa Coutinho (Pélissier, 1986, vol. I; 62). Saliente-se que na década de trinta do século XIX a principal presença portuguesa concentrava-se na região da Catumbela (idem; 63). Apesar da fraca presença da autoridade portuguesa nesta região, contudo os portugueses já tinham estabelecido, desde o século XVII, fortes relações comerciais com o *hinterland* das terras altas do planalto central, conhecidas pela designação de “terras do Nano”. Vários mercadores portugueses já se tinham estabelecido no planalto central, desenvolvendo relações comerciais com os Ovimbundu, pelo menos desde o século XVII (Neto, 2000). Neste período, os Ovimbundu tinham já desenvolvido um forte sentido comercial, controlando e organizando caravanas comerciais que ligavam o interior do continente com os centros comerciais costeiros.

As relações entre as autoridades portuguesas e os Ovimbundu foram sempre extremamente ambíguas, marcadas ora por alianças precárias com certos *olossoma*, ora, sobretudo, por uma enorme conflitualidade, bem documentada para o período a partir de finais do século XVIII. Nesse capítulo, o século XIX foi farto em guerras entre os Ovimbundu e as autoridades portuguesas, denominadas de “guerras do Nano”. Os portugueses procuravam incessantemente controlar os *olossoma* Ovimbundu, para assim controlarem o comércio caravaneiro com o interior do continente africano. No caso do reino do M'Balundu, as autoridades portuguesas lançaram um forte ataque contra este reino entre 1874 e 1876, obrigando o *ossoma inene* a prestar vassalagem às autoridades portuguesas, estatuto que na prática não tinha qualquer expressividade pois o reino continuou praticamente independente (Pélissier, 1986, vol. I; 69).

As autoridades portuguesas estabeleciam constantes alianças com os *olossoma* Ovimbundu no sentido de os utilizarem, mesmo que temporariamente, uns contra os outros, numa clara demonstração da política do “dividir para reinar”. Assim sucedeu entre 1852/53 e entre 1863 e 1867, quando populações Seles se revoltaram e atacaram algumas aldeias portuguesas e as autoridades socorreram-se da ajuda dos *olossoma* do Huambo, Bailundo e Galanga para aplacar as revoltas (Pélissier, 1986, vol. I; 166-167). Contudo, a rivalidade entre os reinos Ovimbundu e as autoridades portuguesas não impedia que as trocas comerciais florescessem nesse período, e a Catumbela tornou-se um próspero lugar de troca com as caravanas Ovimbundu, que vinham do interior, do Bié e do Bailundo (Pélissier, 1986, vol. I; 170).

A instabilidade que se sentia nesta região central não se apaziguou com a realização da Conferência de Berlim, e as primeiras décadas do século XX foram mesmo bastante

sangrentas. Além de numerosas revoltas de *olossoma* de menor importância<sup>92</sup>, destaca-se, logo em 1902, uma grande revolta de populações Seles, que chegou a colocar em perigo a capitania de Novo Redondo, tendo sido dominada apenas em 1908 (Pélissier, 1986, vol. II; 39-42). De Maio de 1917 a Junho de 1918, os Seles rebelaram-se novamente contra as autoridades portuguesas. Mais uma vez os portugueses recorreram à colaboração de *olossoma* Ovimbundu, nomeadamente do M'Balundu, para constituir uma coluna militar de maioria africana e esmagar a revolta. Segundo René Pélissier estas revoltas dos Seles estavam fortemente relacionadas com o tráfico de escravos, que no início do século XX ainda persistia na região e afectava enormemente estas populações, e com os interesses dos colonos portugueses que, desde os finais do século XIX, se mostravam cada vez mais atraídos pela produção de café, na região dos Seles, (Pélissier, 1986, vol.II; 44-45).

Esta estratégia das autoridades portuguesas em estabelecer e promover alianças esporádicas com soberanos Ovimbundu, sempre que enfrentavam dificuldades militares, esteve igualmente na base do esmagamento da revolta do reino do Bié, em 1890, governado pelo *ossoma* Ndunduma. Nessa ocasião, as autoridades coloniais de Benguela apoiaram-se no auxílio do *ossoma inene* do M'Balundu, Ekuikui II, para esmagar aquela que seria a última fonte de resistência do reino do Bié à penetração colonial portuguesa (Pélissier, 1986, vol.II; 69-74).

A fragilidade destas alianças, e no fundo a incapacidade de dominação das autoridades portuguesas neste final do século XIX e início do século XX, encontra-se bem expressa na revolta dos "Bailundos", em 1902, que rapidamente transbordou das fronteiras deste reino e mobilizou um grande número de reinos Ovimbundu. Para René Pélissier as razões desta revolta prendem-se com dois tipos de factores: a) a queda dos preços da borracha, que no final do século XIX constituía a principal mercadoria das caravanas que faziam a ligação comercial entre o interior do continente e as feitorias portuguesas do litoral; b) a crescente presença e influência de missionários protestantes, nomeadamente dos missionários da American Board of Commissioners for Foreign Missions, que se tinham instalado no reino do Bailundo durante o reinado de Ekuikui II (1876-1893) (Pélissier, 1986, vol.II; 80-81).

Por sua vez, Douglas Wheeler e Diane Christensen defendem que as razões da revolta prendem-se sobretudo com a conflituosidade existente entre os reinos Ovimbundu e as autoridades portuguesas. Segundo estes autores, os conflitos derivavam das sucessivas tentativas dos Ovimbundu em resistirem à crescente dominação portuguesa e tentarem preservar a sua independência (Wheeler e Christensen, 1973; 61-63). Estes autores não discordam que as missões protestantes, sobretudo a ABCFM, tivessem uma forte influência na revolta dos Ovimbundu, apesar dos missionários não se terem envolvido directamente. Estas missões estavam em franca expansão no planalto e as suas escolas, onde se ensinava nas línguas Umbundu e Inglesa, constituíam um forte atractivo para as elites locais, sobretudo os mais jovens. Por outro lado, os missionários envolviam-se política-

92 Em geral chefes pequenos, ou mesmo *olosseku* subordinados aos grandes monarcas.

mente em assuntos como a abolição do tráfico negreiro e a escravatura e a produção e consumo de aguardente (idem; 64).

A revolta do M'Balundu (Bailundo) surgiu durante o reinado do *ossoma inene* Kalandula mas foi liderada por Mutu-ya-Kavela, que era conselheiro, *macota*, do falecido rei Hundungulu. Mutu-ya-Kevela conseguiu dinamizar vários *olossoma* de pequenos reinos Bienos e Huambos na sua campanha contra os portugueses. Com a morte de Kalandula, durante as hostilidades, Mutu-ya-Kevela foi eleito *ossoma inene* do Bailundo (1902-1903). As autoridades portuguesas lançaram então várias ofensivas, acabando por dominar a rebelião, submetendo todos estes reinos, incluindo o do Huambo.

Segundo René Pélissier, esta revolta consubstancia o último grande momento de resistência dos reinos Ovimbundu à dominação colonial portuguesa (Pélissier, 1986, vol.II; 100). Douglas Wheeler e Diana Christensen também concordam que a vitória portuguesa na guerra do Bailundo marca o fim da resistência dos reinos Ovimbundu e a sua inteira submissão à administração colonial. Segundo estes autores, a pacificação dos reinos Ovimbundu permitiu então uma rápida colonização do planalto central, com consequências graves para o modelo económico das populações africanas (Wheeler e Christensen, 1973; 78).

O reino do M'Balundu, como se viu, teve uma importância muito ambivalente nesta relação entre os portugueses e os reinos Ovimbundu. Essa relação de charneira, nesse duplo sentido, teve o seu expoente máximo no reinado de Ekuikui II, 1876-1890. Ekuikui II, cujo túmulo se encontra na montanha sagrada de Halavala, junto do fundador Katiavala, é representado na actualidade como um soberano que consolidou a paz e a prosperidade do reino, e que soube conduzir com diplomacia a relação com os portugueses e com as igrejas, que se instalaram na região durante o seu reinado.

### **Colonização e transformação social no planalto**

Do ponto de vista histórico, as sociedades Ovimbundu sofreram sucessivas transformações na estrutura socioeconómica, por condicionantes exógenas e endógenas. Segundo Hermann Possinger, até ao início do século XIX o modelo de produção e reprodução socioeconómico Ovimbundu era bastante semelhante ao da maioria dos povos bantu das savanas. Baseava-se predominantemente na agricultura, caça e colecta (Possinger, 1973; 33). A partir de meados do século XVIII os Ovimbundu começaram a estabelecer redes comerciais com as populações do interior do continente.

O contacto cada vez mais frequente com comerciantes europeus, nomeadamente portugueses, que se foram estabelecendo no planalto impulsionou os Ovimbundu para serem de intermediários entre o interior e os entrepostos comerciais europeus, nomeadamente com Benguela. Nesse sentido, os Ovimbundu desenvolveram um intenso comércio caravaneiro, que em meados do século XIX constituía já a sua actividade económica mais importante (Possinger, 1973; 36). Numa primeira fase, as caravanas Ovimbundu, as *qui-*



*pucas*, dedicavam-se sobretudo ao comércio de escravos, cera e marfim. Nas últimas décadas do século XIX o comércio de marfim estava em franco declínio e a escravatura formalmente abolida. As caravanas Ovimbundu passaram então a transaccionar essencialmente borracha, que adquiriam junto das populações Ngangela do interior (Neto, 1997).

O sistema das caravanas provocou profundas alterações no modelo produtivo Ovimbundu, com os homens a dedicarem-se quase exclusivamente a este sistema, sobretudo como carregadores, e a crescente introdução do modelo de acumulação capitalista constituiu um factor de desigualdade social. No campo político, este modelo provocou uma maior hierarquização das estruturas de poder e consolidação do estatuto económico e político dos *olossoma* e dos chefes dos clãs matrilineares, os *ossongo*, que na generalidade dominavam o comércio caravaneiro (Possinger, 1973; 37). O comércio das caravanas também esteve na origem do crescimento de vários reinos, que se consolidaram em torno de certos *olossoma* proeminentes nesta actividade comercial.

Por volta de 1912, devido à queda abrupta do comércio da borracha o sistema caravaneiro ruiu completamente e, segundo Hermann Possinger, "*this event determined the end of the selfsustained and autonomous development of the Ovimbundu. Their social structure, based on commerce and maintained by a political power founded on commerce, disintegrated rapidly*" (Possinger, 1973; 38). No novo ciclo que se seguiu, a economia Ovimbundu ficou completamente dependente de dois factores exógenos: a ocupação do planalto central por colonos portugueses e a crescente implantação da administração colonial, após a pacificação do planalto central. Segundo Conceição Neto, a ocupação europeia do planalto, no caso a ocupação colona portuguesa, a partir dos finais da década de 1940 e sobretudo na década de 1950, foi muito rápida e em grande escala, tornando particularmente sensível o problema da procura de terras férteis, e da densidade populacional nativa, com menos terras disponíveis e uma maior mão-de-obra "nativa" (Neto, 1997).

Por outro lado, este novo ciclo encontra-se também fortemente ligado à introdução da agricultura comercial intensiva, quer através de colonos portugueses, quer no próprio sistema produtivo Ovimbundu, sobretudo da cultura do milho e do café (este último em menor escala), na qual se ocupam predominantemente os homens, enquanto as mulheres continuavam responsáveis pela produção para a auto-subsistência dos agregados familiares.

Esta nova mudança produziu profundas alterações nas estruturas políticas, económicas e sociais. A introdução da agricultura comercial provocou desde logo a necessidade de alterar o modelo de gestão fundiária tradicional. No período pré-colonial a propriedade da terra era comunitária, em geral propriedade do *ossongo*, e cada família tinha direito a usufruir de parcelas que cultivava durante cinco ou seis anos, findo os quais a terra voltava para a comunidade, ficando em pousio durante uma geração, cerca de trinta anos.

O novo modelo de ocupação colonial obrigou a uma maior procura de terras disponíveis, por parte das populações Ovimbundu; a uma maior privatização da propriedade; e um menor período de pousio das terras, que era de cerca de trinta anos (uma geração), e que neste novo sistema passou a ser de apenas quatro a seis anos, o que provocou uma

rápida degradação na fertilidade dos solos. Num período inicial, a propriedade da terra continuou a processar-se dentro do grupo familiar alargado, o *ossongo*, segundo o modelo de sucessão matrilinear, mas aos poucos foi-se modificando, houve uma crescente individualização da propriedade e a estrutura familiar ficou cada vez mais centrada na *epata*, conjunto de núcleos familiares, em geral de irmãos, e o sistema patrilinear foi-se impondo progressivamente (Possinger, 1973; 39). No entanto, no final da década de 1960 até já a estrutura da *epata* se encontrava muito fragilizada, com os mais novos a rejeitarem-na (Possinger, 1986, 105).

A necessidade de expansão dos grupos domésticos por todo o planalto central; a intensificação da produção comercial do milho e as transformações do sistema produtivo, nomeadamente a necessidade de alterar o sistema de pousios que, recorde-se, Este processo foi mais rápido e acentuado sobretudo nas regiões onde predominava a cultura do café. A incessante necessidade de procura de novas terras e de aumento da quantidade de terra utilizável conduziu a uma progressiva desestruturação dos *kimbu* Ovimbundu, com uma rápida passagem para o habitat disperso, que predominava já em meados da década de 1960 (Possinger, 1973; 46).

Mais tarde, a partir de 1968, a administração colonial exerceria enorme pressão para eliminar este tipo de habitat disperso, através da imposição de uma política de aldeamentos, enquanto mecanismos de controlo da população, devido ao intensificar da guerra colonial<sup>93</sup>. Este reassentamento compulsivo das populações rurais, que no entanto foi abandonado em 1970, provocou um decréscimo significativo na produção agrícola e uma enorme reacção dos camponeses. Por contra, contou com a cumplicidade e anuência de uma parte significativa das autoridades tradicionais, que encontraram neste processo um modo de renovar o seu poder sobre as populações.

A diminuição da produtividade dos solos; a enorme densidade populacional, sobretudo na região central do planalto, em especial do Bailundo, Bié e Huambo (Neto, 1997); a competição com os colonos portugueses, mais favorecidos no processo de aquisição de terras; tudo isto constitui factores que conduziram a uma progressiva proletarização de uma parte significativa das populações Ovimbundu. No que respeita à distribuição de terras aos colonos, Gerald Bender salienta que “entre 1968 e 1970 a quantidade de terras entregues aos europeus, no distrito do Huambo, foi além do dobro [...], enquanto a área cultivada por africanos foi reduzida em mais de um terço [...]” (Bender, 2004: 221).

Neste processo, grandes vagas de mão-de-obra masculina Ovimbundu foram utilizadas sazonalmente, até ao final do período colonial, nas plantações de café do norte de Angola, nas províncias de Kwanza Norte e Uíge. Hermann Possinger calcula que nos dez anos últimos antes da independência cerca de 80 a 100.000 indivíduos, sob o regime de contracto, iam anualmente para as plantações do norte do país. Simultaneamente, cerca de 20.000 procurava trabalhos nas indústrias de Luanda, Lobito e Nova Lisboa (Possinger,

93 A administração colonial portuguesa usou este processo nas províncias ultramarinas que foram palco da guerra anti-colonial, tal como em Moçambique e na Guiné-Bissau, enquanto forma de enquadrar e controlar a população indígena.

1973; 48). Segundo David Birmingham a maioria desses trabalhadores provinha da parte central do planalto, sobretudo da região do antigo reino do M'Balundu, razão pela qual os portugueses denominavam de "Bailundos" a todos os trabalhadores Ovimbundu (Birmingham, 2002, 139; Neto, 1997).

O contracto, apesar do seu enquadramento legal e baseado numa relação livre entre trabalhador e contratante, acaba na prática por expressar uma forma encapuçada de escravidão, conforme descreve Fola Soremekun, reportando-se ao relato de um jornalista inglês que visitou Angola entre 1904-05. Henry Navinson, o referido jornalista, relata que a mão-de-obra era angariada através dos chefes locais, muitas das vezes de forma abusiva e forçada, e o contracto, que deveria ter um período de cinco anos, acabava por se prolongar quase indefinidamente e o contratado quase nunca regressava à sua terra de origem (Soremekun, 1965: 140-142).

O contracto não era a única forma de assalariamento da mão-de-obra do planalto, pois como adianta Conceição Neto, também os caminhos-de-ferro, a CFB, constituiu um pólo de atracção da mão-de-obra Ovimbundu (Neto, 1997). Esta autora realça a enorme importância desta companhia nas transformações sociais que ocorreram no planalto central, pelo menos nas primeiras décadas do século XX. Não só porque permitiu o desenvolvimento da cidade de Nova Lisboa, porque criou vilas ao longo do seu trajecto, e possibilitou o assentamento de colonos e comerciantes portugueses, e porque engajou quantidades significativas de mão-de-obra africana, de forma muitas vezes compulsiva, como no início do século XX, chegando a recorrer ao trabalho compulsivo feminino e infantil (Neto, 2000).

Um outro factor importante no processo de colonização, e que teve um enorme impacto no processo de transformação social das populações do planalto, e em geral nas restantes populações, foi o imposto anual indígena. O imposto foi introduzido em Angola em 1907, denominado inicialmente de imposto de "cubata" até 1920, e depois dessa época era pago por "cabeça" (Neto, 2000). O imposto foi idealizado como um incentivo ao aumento da produtividade agrícola indígena e ao assalariamento, contudo, na verdade o que acabou por acontecer era que, de forma perversa, potenciou o endividamento das populações rurais e a sua dependência face aos chamados "comerciantes do mato", pois estes avançavam o dinheiro do imposto anual "sob a garantia da colheita seguinte" (Neto, 2000). No caso do planalto central, a região do Bailundo detinha uma posição de grande evidência face ao elevado número de população indígena, e por conseguinte de imposto recolhido. Além de provocar o empobrecimento da população rural africana, e sua dependência, a questão do imposto provocou várias revoltas da população.

As igrejas tiveram também um enorme impacto, quer nas transformações sociais ocorridas entre os Ovimbundu, quer nas relações e na estrutura política tradicional. No caso do Bailundo, os primeiros missionários que se instalaram na região foram os missionários protestantes, da American Board of Commissioners for Foreign Missions e da Canadian Congregational Foreign Missionary Society (que estão na origem da actual

IECA, Igreja Evangélica Congregacional de Angola). O primeiro grupo destes missionários, constituídos pelos reverendos William Sand, Barst e Samuel, chegaram a Benguela a 11 de Novembro de 1880, com o intuito de prosseguirem viagem com destino ao Bié. Entretanto chegaram ao M'Balundu a 26 de Março de 1881, durante o reinado de Ekuikui II. O rei não deixou que os missionários prosseguissem viagem, e estes instalaram-se no reino, fundando a missão do Chilume<sup>94</sup>. Alguns anos mais tarde, chegaram os primeiros missionários católicos, que fundaram a missão da Handa.

Nesse capítulo, o reino do M'Balundu e o rei Ekuikui II tiveram um papel determinante. Segundo Ekuikui IV:

“o Ekuikui é que recebeu os brancos. Foi quem recebeu o capitão Teixeira da Silva. O capitão Teixeira da Silva de Benguela passou pelo Bié e do Bié para o Bailundo. No Bailundo o Teixeira da Silva deixou um irmão. Deixou outro irmão na vila de Seles e então veio para o Bailundo. Quem o recebeu foi o rei Ekuikui. Também foi ele que recebeu os primeiros missionários mandatados pelos colonos de Benguela. Mandaram os pastores para ensinarem a ler, a escrever e a evangelizar. De Benguela de início era para se instalarem no Bié, serio o ponto de início da civilização dos indígenas. Agora no respeito humano, todo aquele que estiver a passar no território alheio tem que se apresentar às autoridades. Eles vinham em cima de alguns burros e naquela coisa de se apresentarem às autoridades instalaram-se naquela localidade. É dali que saíram as pessoas que se apresentaram ao rei Ekuikui, de como vinham de Benguela para o Bié para fazerem os seus trabalhos. (...) Eram os americanos. E o rei Ekuikui preocupou-se de saber que tipo de trabalho iam fazer no Bié. Ekuikui disse se ensinar a ler e a escrever não vai contra a cultura, e estes missionários diziam que não pelo contrário havia de facilitar quando chegassem os brancos. (...) Então Ekuikui achou que não avançassem para o Bié mas indicou uma aldeia chamada Chilume para iniciarem ali a actividade e foi aí que ficaram.” (in EBai2004-2)

Só mais tarde, mas ainda no reinado de Ekuikui II é que se instalou a primeira missão católica. Ainda segundo Augusto Katchipololo:

“Depois dos protestantes é que apareceram os católicos. Apresentaram-se ao rei Ekuikui e disseram que vinham do Bié, mas ele quis saber qual o objectivo desses padres. Igualmente os padres responderam ao rei que o objectivo era de ensinar e evangelizar. Na altura o rei não sabia a diferença nas crenças e indicou os padres o mesmo lugar de Chilume. Ao encontrarem por lá no Chilume os protestantes os padres acharam que a relação não havia de ser boa e retiraram-se ao encontro do rei e disseram ao rei que os outros e eles a relação não era boa e difícil para coabitar. Então o rei Ekuikui indicou um dos seus ajudantes para que acompanhasse os padres até uma aldeia chamada Handa.” (in EBai2004-2)

94 Segundo o reverendo Afonso Júnior Dingu, a 4 de Julho de 1884, por influência de um comerciante português, de nome Braga, o rei Ekuikui II encerrou a missão de Chilume e os missionários regressaram a Benguela. A missão do Chilume viria a ser definitivamente reaberta a 23 de Outubro de 1884, depois de sanadas os problemas com o rei (in EBai2004-12).

As missões, quer fossem protestantes, católicas ou mesmo adventistas<sup>95</sup>, constituíram sempre um importantíssimo factor de transformação social das populações rurais Ovimbundu, permitindo-lhes uma estratégia de mobilidade social, que o sistema colonial claramente não lhes oferecia, bem pelo contrário. Elas permitiam aos “indígenas”<sup>96</sup> acederem a um sistema de escolarização e de formação profissional. Neste âmbito, destacam-se, sobretudo na fase inicial do colonialismo, as missões protestantes, mais incisivas e eficazes, oferecendo escolarização e formação profissional, como complemento da evangelização. Para Conceição Neto, a influência das missões protestantes, possibilitou mesmo a emergência de uma pequena elite escolarizada Ovimbundu, “ocidentalizada”, “escapando” à influência portuguesa (Neto, 1995).

Didier Péclard defende que as missões protestantes eram um veículo de modernidade e de acesso a novos produtos, simbólicos e materiais e, por conseguinte de transformação social (Péclard, 1999: 125). As missões católicas acabariam por adoptar esta mesma estratégia dos protestantes, mas somente a partir dos anos de 1940 (Neto, 1997).

Didier Péclard defende igualmente que as missões cristãs no planalto central assentavam sobre três pilares, a evangelização, a educação e a saúde. Nesse sentido, segundo o autor, as missões cristãs, e em especial as protestante, nomeadamente a congregacional, incrementaram uma profunda alteração dos modos de vida das populações rurais do planalto, pois como defende “*aucun aspect de l'avie ne pouvait échapper à une reformulation en termes chrétiens, de l'habitat à la formation scolaire, de l'hygiène corporelle à la production agricole, de l'habillement à la spiritualité ou à la sexualité, entre autres*” (Péclard, 1999: 114). As missões protestantes foram assim progressivamente implementando um processo de evangelização, que se complementava com um processo de mudança social, nas crenças e nas práticas. A organização social centrava-se nas aldeias cristãs indígenas, segundo moldes urbanísticos ocidentais, e na consubstanciação da família nuclear enquanto modelo de família cristã, e da organização social aldeã<sup>97</sup>. À organização do espaço e da vida doméstica, a que o autor chama de processo de *domesticação*, agregavam-se ainda outros factores primordiais, como o acento na produção agrícola familiar, com realce para a produção de milho, e a introdução de uma ética do trabalho, como forma e força libertadora e de proximidade divina.<sup>98</sup>

Mas a organização social das aldeias, durante o período colonial, reflectia igualmente as divisões, e mesmo os antagonismos, entre as confissões protestante e a católica, pois as aldeias eram divididas em bairros diferenciados, segundo o tipo de confissão. Como relata o reverendo Afonso Dingu:

95 Os Adventistas do Sétimo Dia constituem muito provavelmente o terceiro maior grupo religioso no município do Bailundo.

96 Classificação colonial que englobava a esmagadora maioria da população africana. As outras duas categorias eram as de civilizado e a de assimilado.

97 Oferecendo às mulheres e jovens Ovimbundu um projecto de formação cultural que as preparava essencialmente para serem “boas mães e esposas” cristãs.

98 Sobre a importância do trabalho como uma ética e uma moral nos grupos protestantes cf. Max Weber e a sua Ética Protestantes e o Espírito do Capitalismo.

"Hoje pode existir em cada aldeia um catequista da IECA, um catequista católico, um catequista adventista, um dos metodistas, pronto. Actualmente isto está a funcionar assim, mas outrora nós éramos divididos. Numa aldeia, supunhamos na parte de cima eram simplesmente os católicos e na parte de baixo eram simplesmente os evangélicos, então nós funcionávamos assim, mas por causa da guerra [depois da independência] agora nós misturamos e estamos agora todos no mesmo sítio." (in EBai2004-12).

A autora Fola Soremekun defende que as igrejas protestantes, desde muito cedo, iniciaram um combate contra alguns dos pilares fundamentais da organização tradicional, tal como a poligamia; as crenças religiosas tradicionais, nomeadamente os cultos dos antepassados, a feitiçaria, e as cerimónias de iniciação, masculina e feminina (Soremekun, 1965: 69, 97, 206). A autora conclui mesmo, talvez de modo abusivo que "[...] by 1936 the average Ocimbundu had forgotten his traditions. The society had been broken up to such a degree that the past had become far way indeed" (Soremekun, 1965: 253).

No geral pode assim avançar-se com a ideia de que a influência transformadora das igrejas protestantes, sobretudo da IECA, foi mais efectiva e mesmo eficaz do que a sua congénere católica. E esta influência não residia apenas nas transformações sociais e ideológicas das populações do planalto. A influência das confissões protestantes alargava-se significativamente também ao modo de relacionamento das populações para com a dominação colonial. Nesse sentido, sempre foi clara a posição da igreja protestante quer contra os abusos individuais que os colonos perpetuavam sobre as populações, nomeadamente contra o comércio do álcool e contra o trabalho forçado, mas igualmente contra o sistema colonial em si mesmo. Deste modo, a IECA viria a sofrer fortes perseguições por parte do Estado colonial, pelo seu suposto apoio e identificação à UNITA. Como sublinha Cândido Uquelonga:

"Na altura dos portugueses desconfiava muito dos professores e das missões protestantes. Por exemplo no Chilume saíam muitos com a PIDE. Em 1970, 1971, a PIDE tirou muitos professores e até enfermeiros. (...) Ao contrário da igreja católica. Poucos da igreja católica foram sofrer. A igreja católica não perseguia o poder. Os catequistas católicos não pagavam imposto, e os professores recebiam do Estado o dinheiro." (in EBai2007-09)

### **Os sobas do M'Balundu sob o domínio do *Indirect Rule***

No que respeita às autoridades tradicionais do M'Balundu, são escassos os estudos que ofereçam um profundo panorama sobre a sua relação com o Estado colonial e a sua legitimidade para com as populações. Contudo, desde logo deve realçar-se o processo de enquadramento exercido sobre o reino pela administração colonial, a partir de 1902, que conduziu a uma profunda diminuição dos limites territoriais da *ofeka* do M'Balundu, e, concomitantemente a uma significativa diminuição dos poderes do seu *ossoma inene*. Um dos maiores reinos Ovimbundu viria progressivamente a ficar confinado quase aos limites

geográficos de um concelho, no caso, o concelho do Bailundo.<sup>99</sup>

Ao contrário do que sucedeu noutras regiões coloniais, como por exemplo no caso de Moçambique, em que as sucessivas reformas administrativas coloniais assentaram na consideração dos territórios das autoridades tradicionais, controlando-os, mas traçando os limites das circunscrições e dos postos administrativos a partir da existência de regedorias e regulados, no planalto central angolano as reformas territoriais coloniais estavam mais relacionadas com a penetração de colonos europeus, e com a lógica de expansão económica do Estado colonial.

No entanto, e no que respeita ao reino do M'Balundu, apesar dos limites do reino não se confinarem aos limites do distrito do Bailundo, nem a administração se interessava por isso, contudo, a administração procurou sempre que os níveis inferiores da estrutura de poder tradicional, as *olombala* estivessem contidas nos limites geográficos dos postos administrativos, e os *olossoma* na dependência directa do respectivo chefe de posto. Como relata Adolfo Chitoma, era ao chefe de posto administrativo que tinham que reportar e prestar contas das suas atribuições:

“Os sobas cumpria, como estamos hoje a trabalhar com a Administração, e tinha que cumprir mesmo naquele tempo. O soba na *ombala*, tudo o que ele fazia aqui na *ombala* era entregue ao chefe de posto, que era informado de tudo o que se passava aqui. Tinha que ser isso mesmo. Pessoas que erravam, ou talvez violava, ou talvez roubava, ou talvez essa coisa de feitiço, tudo entrava no soba. Então o soba informava o chefe de posto, assim, e assim. Se não cumprir bem, então o indivíduo que foi criminoso então vai pagar. E se o crime for maior então vai seguir para aí para o contracto, ou vai para São Tomé.” (in EBai2004-6)

Deste modo, em cada posto administrativo a administração implementava uma relação hierárquica entre as autoridades tradicionais, nomeando alguns *olossoma inene*, a quem a administração colonial designava por sobas grandes, como os sobas mais importantes do posto administrativo, dando-lhes ao mesmo tempo o título de regedores. Assim, num posto podiam existir vários regedores, que detinham a responsabilidade sobre vários *olossoma* e respectivas *olumbala*. Por sua vez, a administração escolhia um dos regedores, em geral aquele em cuja área original se encontrava a sede do posto, e conferia-lhe um estatuto de líder, ou seja de regedor de todos os regedores do posto (in EBai2007-09)<sup>100</sup>.

No que respeita às funções que desempenhavam para a administração colonial, as próprias autoridades tradicionais do M'Balundu salientam como mais importante: a recolha do imposto anual de cubata; o controlo da mão-de-obra e do trabalho obrigatório, o “contracto”; o controlo da ordem social, através dos julgamentos tradicionais; o controlo das produções comerciais obrigatórias, como o café e o sisal; e a manutenção das principais vias de comunicação, estradas e pontes. Como refere o *ossoma* Jino Kaiangula:

99 Não se trata efectivamente de uma correspondência integral, pois, como se demonstrará, a *ofeka* do M'Balundu abrange regiões de concelhos adjacentes.

100 A administração colonial usava um processo semelhante em Moçambique com os regulos. Sobre este assunto cf. Florêncio 2003, 2005.

" Antigamente o soba mandava capinar as estradas, controlar os impostos, fazer selecção dos indivíduos da mesma *ombala* para alguns ritos nos *akokotos*. Aqui havia também o trabalho forçado sim. A partir dos *sékulus* da aldeia até ao soba. A selecção dos contratados era a partir do *sékulu* da aldeia. [a ordem] Era a partir da Administração para os sobas e dos sobas para os *sékulus*, então arranjavam homens que eram encaminhados. O soba não recebia nada por esse trabalho, mas apanhava porrada [palmatória], [do chefe de posto] se houvesse incumprimento. Nos *sékulus* batiam os *cipaios*<sup>101</sup>. Chamava-se *umgamba*.<sup>102</sup> (...) Também havia o imposto, *elicimo*. Era de 380 escudos.<sup>103</sup> Era pago uma vez por ano. Todos os homens da aldeia pagava. Só os homens, casado, solteiro, a partir dos 18, 19 anos. Quem recolhia era o *sékulu* da aldeia que entregava no soba. (...) Sim, [o soba] depois entregava na Administração. Anteriormente não davam nada, mas a partir de 1961 então tinha uma percentagem, dependia do número de aldeias que controlava. O objectivo desse salário era só para quando chegava na *ombala*, ou o *sékulu* no bairro, então conviviam." (in EBai2004-4).

Como se depreende deste depoimento, às autoridades tradicionais, sobretudo aos *olossoma* e aos *olosékulu* cabia a parte mais odiosa da dominação colonial, nomeadamente a recolha do imposto anual, o *elicimo*, e a organização e recrutamento forçado da mão-de-obra para o contracto anual, o *umgamba*, quer nas plantações da província, quer, sobretudo, nas plantações de café no norte de Angola. Este posicionamento das autoridades tradicionais afectava sobretudo os *olossekulu*, pois eram eles quem nas aldeias recolhiam directamente o *elicimo* e escolhiam os indivíduos para o contrato, ou para o *umgamba*, como diz o *ossoma* Adolfo Chitoma, "o soba não tem nada a ver. O *sékulu* é que tem esse direito de recolher o imposto lá da população. Então o soba é só chegar com ele [*sékulu*] lá na Administração. É só acompanhar." (in EBai2004-6). Contudo, apesar de o *ossoma* não recolher directamente o imposto, era ele quem ordenava aos seus *olossekulu* que o recolhessem, como adianta o *ossoma* de Chilala:

"Os sobas são eles mesmo que fazia essa actividade. Os sobas dão aviso no quimbo que é preciso pagar imposto, de pessoas, depois imposto daqueles que são apanhados a fabricar *caxi*<sup>104</sup>, e depois imposto daquelas danças *catita* e dança *caiombe*<sup>105</sup>. Aquilo tudo era pagar imposto, para se fazer aquilo. Nessa altura eles davam aviso, as pessoas dão esse dinheiro e depois eles levam junto do posto administrativo." (in EBai2007-08)

Quem não conseguia pagar o *elicimo* era compelido ao trabalho forçado, o contracto, como adianta Cândido Uquélunga,

101 Espécie de corpo de guarda africano da Administração colonial.

102 Termo Umbundu que designa trabalho forçado.

103 Não sabia em que ano se refere essa quantia, mas deve referir-se já ao período final do colonialismo.

104 Aguardente tradicional.

105 Danças tradicionais.



“ o contracto era assim: quem não pagar imposto, quem não consegue pagar o imposto vai para o contracto. Para lá vai ganhar e quando regressar paga o imposto atrasado e o deste ano. (...) Em 1957 ou 58 ganhava 1800 escudos no contracto [num ano] e quando regressava ia directamente no posto e pagava dois impostos, que era de 300 escudos cada.” (in EBai2007-09).

O contracto foi um factor de enorme disrupção social nas famílias do planalto central, sobretudo no Bailundo, e as autoridades tradicionais acabariam por ficar com o ónus dessa imposição colonial, pois a elas cabia a parte de recrutamento, como refere Adolfo Chitoma:

“O chefe recebe a ordem do chefe de posto, então distribuir a ordem nos sekulus, cada aldeia uma pessoa, cada aldeia uma pessoa, até quando completar esse grupo que seja rendido na Administração, que é o chefe que pode dizer: 'há-de me trazer x homens'. Então o soba recebe a ordem, dá ao sékulu, que vai nomear, cada aldeia uma pessoa, uma pessoa, uma pessoa,..até fazer as suas contas. Então traz no soba que leva ao chefe que faz o envio desses homens. (...) Contratados. Cada mês há um grupo que vai, cada mês vai um. Cada grupo ia 50 pessoas. Ia para o norte. Ia para as fazendas de Benguela.” (in EBai2004-6)

O imposto anual e o contrato, com base no trabalho forçado estavam assim intimamente relacionados, e constituíam a base dos recursos e proventos da administração colonial, como relata Ekuikui IV,

“No tempo quando o português chegou no Bailundo, porque a habilitação dos sobas era assim pouca, não tinha muita habilitação, então ele começou a dominar os sobas pouco a pouco, a pagar os impostos, até porque o próprio imposto que os sobas iniciaram a pagar eram ovos de galinha, porque ainda não conheciam o dinheiro. Então começaram a pagar ovos de galinha. Mais tarde o português trouxe o dinheiro dele. Iniciou-se a pagar o imposto a 10 escudos, depois 20, até 50, 100. Ultimou-se nos 380 escudos, mas naquela época quem não tinha dinheiro era maltratado, era carregado à cadeia, até por fim ia para as lavras de café, de cultivo. Era castigado por causa de não ter dado o imposto. E ia ao Moçamedes para apanhar peixe. (...) As lavras de café eram no norte sim. Aqui havia serviço muito forte também, serviço muito forte para com os angolanos. Era de reabilitar estradas. Eram forçados para reabilitar estradas e não tinham instrumentos para tal. O instrumento eram as enxadas, levar terra na cabeça para as estradas. No Bailundo o castigo mais pesado foi de construir uma ponte que cai na área da missão do Janjo. A ponte sobre o rio Keve. A ponte foi construída de um modo sofisticado para os angolanos que carregavam os sacos de cimento daqui do Bailundo até naquela área, pela cabeça [numa distância que deve rondar os 90 km], até que aquela ponte acabou. Hoje em dia é um símbolo aquela ponte que durante toda a guerra não se destruiu. (...) O trabalho forçado era a *umgamba*. O português exigia ao soba e um dos sékulus é que ia escolher os homens que são capacitados. Depois com o andamento do tempo o português resolveu que não se pode mais levar o homem ao contrato, ao *umgamba*, sem lhe pagar nada, nesse momento tem que

haver um contrato que tem que lhe pagar. Ele vai um ano, depois ganha alguma coisa para vir na aldeia, na sua família. (...) Isso foi nos anos 60, 61, 62, 65 até 70. (...) Antes também havia pagamento. Iam ao contrato semear o café, semear eucaliptos, mas então, quando você vai lá já aqui te cobraram o imposto, então assim trabalhaste e o que ganhaste já não chega com a família, então assim trabalhas mais um ano só para ver se há uma parte que vai sobrar para a família. Quando lá tem que vir directamente ao posto [administrativo] pagar o imposto de 2 anos. E disso só sobra um bocadinho para a ajudar a família, já não chega, nem pano para a mulher nem camisa para o filho.” (in EBai2004-8).

Para além destas importantes tarefas, as autoridades tradicionais ainda eram responsabilizadas pela recolhas de outros impostos, como salienta o actual *soma inene* Ekuikui IV,

“naquela época dos portugueses era trabalho de cobrar impostos, de pagar as licenças de cães, os cães pagavam licença naquela época, era o trabalho de apanhar os jovens para a tropa colonial. (...) O trabalho do soba era muito, o trabalho nas estradas era dividido pelo rei e pelos sobas pequenos nas suas áreas, de reconstruir pontes e estradas. (...) Havia também o imposto de bicicleta, quem não paga era apanhado e ele e a sua bicicleta e ia na cadeia.” (in EBai2004-8)

Além das tarefas de recolha do imposto e do contracto, as autoridades tradicionais exerciam outras tarefas de enorme importância na vida das populações, como as tarefas de manutenção da ordem pública e da resolução de conflitos entre “indígenas”, e na organização da administração do território, como por exemplo na construção e manutenção das vias rodoviárias. Nesse sentido, cada *ombala* era responsável por um troço de estrada, um talhão, e cabia às autoridades tradicionais arranjar mão-de-obra nas aldeias para a construção e manutenção da via, como adianta Cândido Uquélunga, “Além dos trabalhos do contracto havia mesmo o trabalho das estradas, de transportar brita, e havia cipaiois que serviam como cantoneiros. Cada *ombala* tinha um talhão da estrada, cada *ombala* um talhão. E a *ombala* também dividia, cada aldeia um talhão, cada aldeia um talhão.” (in EBai2007-09).

Por sua vez, no caso dos conflitos, nos julgamentos tradicionais, denominados de *ecanga*, as autoridades tradicionais não só jogavam um importante papel, como eram fundamentais<sup>106</sup>. Estes tribunais existiam em todos os escalões da estrutura das autoridades tradicionais, das aldeias até à *ombala* real. Como argumenta o *ossoma* de Chijamba,

“os sékulus nas aldeias também tinham tribunais, mas quando não conseguiam solucionar o caso então era encaminhado ao soba. O soba tendo conclusão tudo bem, se não o caso era transferido à Administração. (...) Não ia ao rei. No tempo colonial ficava mesmo no

<sup>106</sup> Sobre a importância do papel jurídico das autoridades tradicionais para a Administração colonial portuguesa, e sobre a sua concepção de uma espécie de pluralismo jurídico, bem patente na imposição do Estatuto do Indígena, ver a obra de Adriano Moreira (1955), ou cf. Florêncio (2003:241-243).

soba. O rei também tinha o seu tribunal. (...) Podia resolver casos de ferimentos, violações, insultos, adultérios. Conflitos de terras também.” (in EBai2004-4)

Estes tribunais circunscreviam-se apenas a contendas ou disputas entre indígenas, pois quer os assimilados quer os europeus não estavam abrangidos pelo Estatuto do Indígenato e regulavam os seus direitos e deveres pelo código civil. A grande maioria dos casos julgados nos tribunais das autoridades tradicionais envolviam ou relações de adultério ou, sobretudo, casos de feitiçaria, pois como adianta o *ossoma* de Chijamba, “os casos eram mais de feiticismo e adultério” (in EBai2004-4). O mesmo sublinha o *ossoma* de Lunge, ao dizer que “Tinha que haver justiça aqui na *ombala*. Isso nunca acabou, feitiçarias, rouba-lheiras, esses de caçar as mulheres dos outros, porradas, tudo isso. Desde os tempos passados” (in EBai2004-6)

As autoridades tradicionais recebiam regalias pecuniárias do contracto e da recolha do imposto. Manuel Tuca dá o exemplo do *ossoma* Kakelu que, em 1962 recebia 2 escudos do salário de cada trabalhador africano da fazenda de São Miguel (Tuca, 2004: 66). Contudo, e apesar de retirarem daí alguns dividendos pecuniários, nomeadamente da colecta do *elicimo*, no entanto estes eram bastante escassos, e não permitiam que as autoridades tradicionais, sobretudo os *olossékulu*, beneficiassem ao ponto de se constituírem como uma classe rural privilegiada em relação à população comum, apesar de usufruírem de vantagens da sua posição de poder, pois a população contribuía, e ainda contribui na actualidade, com trabalho e mão-de-obra nas lavras dos *olossoma*, como explica Adolfo Chitoma, “isso é lei. O soba não tem tempo para trabalhar, então eles mesmos nas aldeias escolhem um dia e vão trabalhar para o soba. Até hoje é assim.” (in EBai2004-6).

Por outro lado, sobretudo os *olossoma* mais importantes, e o próprio *ossoma inene*, recebiam ainda outras prebendas da administração colonial, tais como casas de alvenaria e bicicletas.

A subordinação das autoridades tradicionais à administração colonial não se traduzia somente numa posição social que lhes permitia usufruir de regalias dessa posição, encravadas entre a Administração e as populações, as autoridades tradicionais contudo também eram penalizadas sempre que a própria administração entendia haver incumprimento, desleixo, ou mesmo resistência das autoridades tradicionais, sobretudo nos dois capítulos mais importantes na lógica da administração: a colecta do imposto e a organização da mão-de-obra africana. Em geral, essas penalizações resultavam em castigos físicos, a famosa palmatória. Esta era aplicada sobretudo aos *olossékulu*, pois como se viu eram estes quem tinha a responsabilidade principal de recolher o *elicimo* e de organizar o trabalho forçado e o contracto. Como referiu o *ossoma* Jino Kaiangula, citado anteriormente, “o soba não recebia nada por esse trabalho, mas apanhava porrada [palmatória], [do chefe de posto] se houvesse incumprimento. Nos *sékulus* batiam os *cipaios*”, (in EBai2004-4), e o *ossoma* Adolfo Chitoma retoma essa ideia afirmando que “quando era apanhado o soba vai cumprir, podia ir como contratado. (...) Soba não pode apanhar palmatória, só *sekulu*

é que apanhava. Quando não cumprir, quando vir vai apanhar palmatória” (in EBai2004-6). Quem fazia cumprir estes castigos físicos nos *olossekulo* não era directamente o chefe de posto, mas sim o cabo de posto, que era um *cipaio*.

Aliás, o relacionamento das autoridades tradicionais com a administração colonial processava-se de uma forma profundamente hierarquizada e indirecta, pois estas só ocasionalmente é que se relacionavam directamente com o chefe de posto, uma vez que no geral dependiam do cabo de posto, que era um *cipaio* ao serviço do chefe de posto, e que funcionava como elo de ligação às “autoridades gêntlicas”, como sublinha Ekuikui IV,

“O trabalho dele [cabo de posto] é acompanhar o soba para saber se o trabalho que está a ser distribuído pela administração está a ser acompanhado ou não. Esses controlava também o dinheiro dos impostos. Ele é que controlava se o soba estava a cumprir os mandamentos que vinham do posto, ele é que controlava os homens que saíam de uma área para irem ao contrato de cultivo. Ele é que controlava se o trabalho de reabilitação das estradas está a andar ou não. (...) O soba se tinha alguma actividade de ir ao administrador ele tinha direito de ir ao administrador. Naquele tempo reunia com o administrador, duas vezes por mês, de 15 em 15 dias, para receber orientação do administrador, que o soba depois vai incentivar no sobado.” (in EBai2004-8).

Estas funções contribuíam para uma progressiva perda de legitimidade das autoridades tradicionais face às suas populações, caso que foi comum em todo o continente africano sob as administrações coloniais.

Pode-se adiantar como exemplo significativo deste processo para o caso angolano um relatório de 1948 da Companhia de Diamantes de Angola (Diamang, 1948), sobre as relações entre os sobas da província da Lunda, sob a jurisdição da Diamang, e as suas populações. Nele pode ler-se:

“(...) Quando o tempo o permite conversamos com eles [sobas] ouvindo pacientemente as suas queixas e aspirações. É frequente consultarem-nos na resolução das suas questões mais difíceis (...). Acrescentam os chefes indígenas que a sua gente vai desaparecendo, uns fogem para o Congo, outros para as sanzalas de sobas de tribos diferentes, outros ainda formam pequenos núcleos abandonando o soba (...). Os poucos que ainda restam, não me têm respeito, não pagam os tributos devidos, nem me consultam na resolução das suas questões; só servem para me arranjar sarilhos junto da autoridade...(...).” (in Diamang, 1948)

E mais adiante:

“Os sobas estão de facto em difícil situação mantidos somente para haver um responsável perante a autoridade; eles são mal tratados pelos “cipaios” que muitas vezes indispõem os administrativos contra os chefes indígenas em proveito próprio. É vulgar encontrar os sobas pelos caminhos andrajosos e por vezes famintos em busca de mão-de-obra, vadios,

tratando da cobrança de impostos, de multas de licenças, etc. Sem o prestígio de que necessita, o soba não passa dum manequim entre os seus e a autoridade, estando sempre com um pé na sua aldeia e outro na cadeia, muitas vezes por culpa doutros.” (in Diamang, 1948)

Donde se depreende que as populações, pelo menos estas da Lunda sob o controlo da Companhia, optavam por estratégias de escape ao trabalho e ao pagamento de impostos, fugindo para o vizinho Congo belga, aproveitando a sua localização de fronteira. A posição de charneira das autoridades tradicionais, encravadas entre a autoridade da Diamang, e as demandas e aspirações das suas populações, concorria para que perdessem rapidamente influência e prestígio junto de uma parte dos seus súbditos, e até mesmo das autoridades administrativas da Companhia<sup>107</sup>. Contudo, e apesar disto, o relatório não deixa de reconhecer:

“(…) A justiça que eles temem é a dos seus sobas, que falam a sua língua, que vivem entre eles, comungando do mesmo credo religioso, cujos preceitos se repercutem constantemente nas leis civis e que é o único apto a compreender o seu espírito, as suas tendências, e todo o lado íntimo da sua existência.” (in Diamang, 1948).

O que demonstra que essa perda de legitimidade não é completa, e que as populações, ao se afrontarem e confrontarem com dois sistemas antagónicos de poder e controlo, não deixam completamente de reconhecer no seu modelo de poder e de reprodução social, e nos actores-chaves desse modelo, as autoridades tradicionais, uma maior legitimidade, porque constituiu a principal fonte de significados simbólicos.

Neste relatório aborda-se ainda um outro assunto importante, e característico das estruturas de poder tradicional em zona fronteiriça, que é a sua relação, de dependência ou não, entre estruturas de poder de ambos os lados das fronteiras, coloniais ou até actuais<sup>108</sup>. No relatório salienta-se ainda que os principais sobas da Lunda situam-se na parte do Congo belga (os sobas Muatianvua, Kasongo Nhembo, Mukenge Kalamba, Mai-Munene, Kabongo, Lupungo, Lukuengo uá Babuka, entre outros). Por outro lado, adianta que:

“(…) Como se sabe entre os negros não existem fronteiras e aquelas figuras [os sobas do Congo belga] têm ainda hoje um enorme prestígio em toda a antiga LUNDA. Não têm sido poucos os sobas da Lunda-Angola, que o Muatianvua tem mandado castigar e substituir, e há a notar que grande parte dos kiokos são governados e orientados por lundas. (...) O soba Ditenda do Chitato está a organizar uma comitiva para levar o “milando” (tributo) ao seu senhor Muatianvua que reside no Congo belga. Em breve seguirá outra comitiva

107 Deve salientar-se que a Diamang, enquanto empresa privada e operando numa espécie de “Estado dentro do Estado”, pode constituir um caso excepcional, e diferente da “normalidade” da administração pública colonial, devido às capacidades e potencialidades efectivas de controlo do território e das populações sob a sua área de jurisdição, ao contrário da administração pública que, em muitas regiões de Angola, e noutras ex-províncias ultramarinas não detinha os recursos, humanos e materiais, para exercer um efectivo controlo das populações e das autoridades tradicionais. Sobre esse assunto para Moçambique cf. Florêncio 2003, 2005.

108 Sobre este assunto, e para o caso Ndau de Moçambique, nomeadamente do distrito de Mossurize, ver Florêncio, 2003, 2005.

do sob lunda do Posto do Cambulo, Sakazamba "piri-piri", com o mesmo destino." (in Diamang, 1948)

Por seu turno, no que respeita ao caso Umbundu, Hermann Possinger defende que as autoridades tradicionais foram perdendo relevância e poder ao longo do período colonial, pelas transformações na sociedade Umbundu e pela subordinação da instituição à administração colonial. No entanto, tomando como referência comparativa outros exemplos empíricos já estudados, pode adiantar-se que as transformações sociais e políticas ocorridas nas instituições de poder tradicional, por via dos impactos das administrações coloniais ou das transformações internas das próprias sociedades, nem sempre foram suficientes para destituir estas instituições da sua legitimidade política e religiosa, pelo menos para partes significativas das populações rurais africanas.

Mesmo porque as autoridades jogavam por vezes um papel profundamente ambíguo entre a defesa dos interesses do Estado colonial e das suas próprias populações, e não raras vezes assumiam mesmo um papel de liderança na resistência ou revolta das próprias populações. Conceição Neto argumenta que a recolha do imposto e a pauperização que provocava nas populações rurais obrigava mesmo as autoridades tradicionais a actuarem, até para não perderem o respeito das suas populações, e por vezes revoltavam-se contra a administração colonial, como no caso da revolta liderada pelo soma do Balombo, em 1930, que, segundo a autora, chegou a concentrar na sua *ombala* cerca de oitocentos homens armados (Neto, 2000).

No entanto, é inegável que os processos de transformação social ocorridos no planalto central durante o século XX provocaram uma forte ruptura na relação de *political accountability* entre súbditos e chefes, e que o surgimento de novas aldeias, a influência dos missionários, as rupturas geracionais, e o modelo de organização social do trabalho, provocaram e permitiram o aparecimento de novos actores sociais, missionários, catequistas, professores, enfermeiros, que concorriam directamente com as autoridades tradicionais, em termos de liderança social e de prestígio (Possinger, 1986: 110).

A procura de novas terras conduziu à dispersão das populações dos seus *kimbu* originais e essa emigração esteve na origem da criação de novas *olovemba* ( plural de *olumbala*)<sup>109</sup>. Este processo produziu igualmente alterações no modelo da estrutura de poder tradicional. A criação de novas *olovemba* conduziu ao surgimento de novas chefias, novos *olossékulu* e chefes de clã, sem ligação ao modelo tradicional, mas que acabariam por ser reconhecidos pela administração colonial em pé de igualdade com as legítimas autoridades tradicionais.

A emigração acarretou também a perda de importância de vários *olossoma*, *sekulu*, e chefes de clã, que viram diminuídos o seu poder face ao decréscimo populacional. Mesmo os poderosos *olossoma*, tais como os soberanos dos grandes reinos, foram perdendo gra-

<sup>109</sup> Segundo Hermann Possinger, este processo expansionista Ovimbundu conduziu à ocupação de todas as terras disponíveis do planalto central e à incorporação de pequenos grupos não Ovimbundu. Para este autor o processo terminou apenas em 1957, altura em que foi edificada a última aldeia por emigrantes Ovimbundu (Possinger, 1973: 43).

dualmente o seu poder face aos seus *olossékulu* e outros *olossoma* subordinados, uma vez que estes estavam agora mais dependentes da Administração colonial do que do próprio rei (Possinger, 1973; 43).

Nesse sentido, pode afirmar-se que no Bailundo, e em geral em todo o planalto central, as autoridades tradicionais Ovimbundu foram igualmente perdendo poder nas zonas de forte influência missionária, sobretudo protestante. Novas aldeias foram florescendo ao redor das missões e das escolas, nas quais a organização social já não assentava na liderança dos *sekulu* e dos chefes de clã, mas sim nos catequistas e nos missionários.

Por outro lado, a própria administração colonial também influenciou bastante neste processo de transformação do habitat, nomeadamente ao criar aldeamentos, ou concentrações, em especial durante a guerra de libertação colonial. No caso do Bailundo esses aldeamentos forçados foram bastante escassos, pois tratava-se de uma região não abrangida pela acção dos movimentos guerrilheiro (MPLA, UNITA, FNLA), contudo sempre existiram alguns, como salienta o *ossoma* de Chijamba, “[os portugueses] na região de Luvemba só fizeram um [aldeamento], que era governado por um *sékulu*. Os que estavam ali concentrados vinham de vários kimbo. Quem indicou o *sékulu* foi mesmo o soba daquela área onde se construía a concentração” (in EBai2004-4).

## **Angola independente, da guerra à reconstrução**

### **Dinâmicas sociais da guerra angolana**

As diferentes fases da guerra civil que depois da independência marcaram a história de Angola<sup>110</sup>, a que se juntaram elevados movimentos populacionais do campo para as cidades, constituíram um forte entrave à realização de estudos aprofundados sobre as dinâmicas das populações rurais Ovimbundu e, no que importa a esta investigação, sobre as transformações, os processos de legitimidade e a participação das autoridades tradicionais Ovimbundu nessas dinâmicas rurais, quer nas zonas controladas pelo Estado quer nas controladas pela UNITA. Um dos raros exemplos de trabalhos recentes com alguma profundidade sobre as dinâmicas das sociedades rurais Ovimbundu é o de Fernando Pacheco (Pacheco, 2001).

O estudo de Fernando Pacheco desenrolou-se principalmente entre Janeiro e Fevereiro de 1997, em torno de quatro comunidades da província de Huambo: Pedreira, perto da cidade do Huambo; Tchitwe, no município de Ekunha; Mbenda e Tchivembe, no município de Tchikala Tcholohanga. A preocupação central do autor foi a de estudar as principais transformações ocorridas nestas comunidades rurais desde a independência, os principais impactos da guerra e os modos de organização e de reconstrução social utilizados pelas comunidades.

110 Por uma questão de “economia de exposição” torna-se impraticável no âmbito deste texto analisar a guerra em Angola nas suas múltiplas e complexas vertentes.

Da leitura deste estudo sobressai uma primeira ideia, a da enorme fragmentação social que estes estudos de caso apresentam e que derivam da complexidade das dinâmicas da própria guerra na região. Houve zonas que foram sendo sucessivamente ocupadas pelos dois beligerantes, provocando constantes flutuações populacionais e sucessivas recomposições sociais, e zonas mais estáveis onde o controlo político esteve mais tempo sob a alçada de um ou do outro movimento. Nesse sentido é quase impossível adiantar um padrão de transformação social para a região.

A guerra teve obviamente um enorme impacto nestas comunidades do planalto central, provocando uma desestruturação do tecido produtivo familiar, quer ao nível da produção agrícola quer das enormes perdas de gado; deslocações de população, quer em movimentos voluntários quer forçados<sup>111</sup>; ruptura no sistema de trocas comerciais, com o desaparecimento de comerciantes e respectivas redes; e mesmo na fuga de missionários, clérigos e catequistas. Segundo o autor, “...*rural communities were even more left to their own devices, in a context of complete improvisation and uncertainty*” (Pacheco, 2001: 68).

Por exemplo, no caso de Pedreira, que esteve quase sempre sob o controlo das forças governamentais, no ano de 1983, face ao avanço das forças da UNITA, a população foi forçada pelo governo a mudar-se para um lugar mais seguro, em Calima, e passado dois anos teve novamente que se mudar para Tchিপipa, regressando a Pedreira em 1986. A partir de 1989 a população dispersou-se ainda mais, partindo para destinos como Benguela, Luanda, e mesmo a Namíbia, à medida que a guerra se intensificava. Uma parte dessa população não regressaria, nem mesmo durante o período de paz proporcionada pelos acordos de Bicesse.

Segundo Fernando Pacheco, esta área foi profundamente desestabilizada durante a guerra. Assim, depois da assinatura do Protocolo de Lusaka, em Novembro de 1994, as forças em fuga da UNITA roubaram todo o gado da população, o mesmo fazendo as forças governamentais que entretanto reocuparam a área. A população dedica-se sobretudo a produção de subsistência. Contudo, a proximidade da cidade do Huambo permite, pelo menos no período após a conquista da cidade pelas forças governamentais, uma certa continuidade de trocas e de abastecimento (Pacheco, 2001:70-75).

A aldeia de Tchitwe<sup>112</sup> dista cerca de seis quilómetros da vila-sede do distrito de Ekuinha. Neste caso a população manteve-se sempre nestas aldeias, que eram controladas pelas forças governamentais, à excepção do período entre 1993 e 1994, em que a UNITA controlou a região. Aliás o pior período sucedeu após a retirada da UNITA, quando as forças governamentais pilharam a aldeia. Nesta área, a população conseguiu, em geral, manter o seu sistema produtivo, as suas terras de cultivo e o seu gado. Contudo, como sublinha o autor, nesta região nos agregados familiares predominam as mulheres, o que

111 Estes movimentos forçados relacionam-se com as deslocações forçadas das populações rurais para centros de protecção, por parte das forças governamentais, situados em geral nas vilas municipais, ou nas sedes comunais.

112 O autor diz que a aldeia de Tchitwe não é bem uma aldeia, mas sim um agregado de várias aldeias, dominadas pela aldeia de Tchitwe-Ombala, que é o núcleo onde habita o ossoma inene da região.



implicou algumas mudanças na divisão sexual do trabalho familiar, e “*women have taken on responsibility for marketing products, a role they did not have in the past*” (Pacheco, 2001: 82).

Por sua vez, o caso de Mbenda é diferente dos casos anteriores, pois a aldeia principal, onde se situa a *ombala*, é habitada maioritariamente por populações pertencentes ao grupo etnolinguístico Ngangela. Mbenda foi uma região dominada e ocupada predominantemente pela UNITA. Em 1987 foi atacada pelas forças governamentais, e a população teve que fugir para aldeias vizinhas e só regressaria após os acordos de Bicesse. Nesse processo de fuga, a população de origem Ngangela haveria de se misturar com populações Ovimbundu, que se refugiaram na região. A aldeia de Mbenda fica afastada das principais redes comerciais, o que significa que existe aí, segundo Fernando Pacheco, uma enorme falta de bens de consumo que não sejam directamente produzidos pela agricultura local. A população dedica-se assim sobretudo à produção alimentar de subsistência.

Tchivembe, também no distrito de Tchicala Tcholohanga, é uma *ombala* que resulta de movimentos forçados da população, desde o período colonial, quando aí foi criado um dos muitos aldeamentos que a administração portuguesa criou no planalto central, como forma de controlar a população rural, e de a subtrair à influência dos movimentos independentistas. Durante a guerra Tchivembe sofreu pressões de ambos as partes em conflito, ora obrigando ao êxodo da população, ora sofrendo represálias e recrutamentos forçados de ambos os lados. Em 1980 as forças governamentais atacaram a aldeia, e obrigaram a população a refugiar-se na aldeia de Sambo, que é a sede da comuna. Contudo, alguns camponeses preferiram refugiarem-se na zona controlada pela UNITA (Pacheco, 2001: 94). Em 1984, a UNITA ocupou a aldeia de Sambo, mas a população foi forçada pelas forças governamentais a abandonar o lugar e a refugiar-se em Cuando. Ainda nesse ano o governo atacou e ocupou novamente Sambo, e a população voltou a essa aldeia. Em 1990 a UNITA voltou a atacar Sambo, e a população, uma vez mais, foi forçada a evacuar para Cuando, tendo regressado novamente a Sambo, em 1991, após os acordos de Bicesse. Em 1993 a região, agora sob o controlo da UNITA desde 1992, foi atacada pelas forças governamentais, e a população acabou por se dispersar, refugiando-se nas “matas”. Em 1995, após a assinatura do Protocolo de Lusaka, é que a população se voltou a juntar em Tchivembe.

A história destes quatro exemplos demonstra bem, por um lado a pluralidade e a fragmentação empírica com que se deparou a pesquisa enunciada, devido à diversidade das dinâmicas locais e, sobretudo, devido às diferentes estratégias e interesses político-militares dos dois beligerantes, arrastando as populações locais nessas dinâmicas, exógenas e desestruturantes, mas de dimensões e geometrias sócias, económicas e políticas diferentes de local para local.

## O Estado angolano e as autoridades tradicionais

Por outro lado, o estudo do Fernando Pacheco também dedica uma parte importante da pesquisa ao papel das autoridades tradicionais em todo este processo social e político local, sublinhando igualmente a actual fragmentação e pluralidade de situações empíricas. Começando por se referir ao período colonial, Fernando Pacheco concorre na mesma direcionalidade do que foi dito anteriormente neste texto, e sublinha que nas regiões em que efectuou esta pesquisa as mudanças ocorridas no planalto central por influência do colonialismo provocaram um certo desgaste das autoridades tradicionais, e uma redução significativa dos seus poderes, e que estas eram sobretudo encaradas como delegadas do poder colonial, responsáveis por colectarem o imposto e controlarem o recrutamento para o contrato. E que se defrontavam com outros actores sociais locais, tais como comerciantes, clérigos, catequistas e professores (Pacheco, 2001: 62). Fernando Pacheco também alerta para o facto de que, em certas situações, as populações decidiam estrategicamente apresentar às autoridades coloniais alguém que seria nomeado soba, mas que na realidade não o era legitimamente, protegendo-se assim o verdadeiro *ossoma* da dominação das autoridades coloniais (Pacheco, 2001: 86).

No que se refere à actualidade, no caso da aldeia de Tchitwe, o *ossoma*, que tinha sido entronizado em 1987, desfrutava de grande prestígio entre a população, sendo simultaneamente o representante da autoridade tradicional e o indivíduo mais importante e mais rico da região. Nele se combinando os aspectos da tradição com os da modernidade, pois ele era igualmente o principal empregador da região, financiava pequenos projectos, e arrendava meios mecânicos agrícolas e terras (Pacheco, 2001: 86). Deste modo, pode dizer-se que o *ossoma* era um actor social híbrido, como salienta Rouveroy van Niewaal a propósito do papel actual das autoridades tradicionais africanas, na medida em que combinam de forma sincrética a modernidade com a tradição (van Niewaal; 1999).

Ao invés, em Mbenda, ainda segundo a pesquisa de Fernando Pacheco, a autoridade tradicional local, que era de origem Ngangela, praticamente perdeu as suas prerrogativas de poder político-administrativo, a favor do representante local da UNITA, que controlava a região, assim como as prerrogativas mágico-religiosas para os líderes das igrejas protestantes (Pacheco, 2001: 92). Neste caso, o *ossoma* detinha sobretudo um papel simbólico para a população.

Em Tchivembe, por outro lado, parece que existia em 1997 um certo equilíbrio e cooperação entre a autoridade tradicional local, o *ossoma*, e a autoridade política, a UNITA. O *ossoma*, nomeado em 1993, detinha um certo prestígio pois provinha de uma família real, e liderava com “bom senso”. No entanto, o autor adianta que o *ossoma* vinha perdendo os seus poderes mágico-religiosos em favor dos líderes das igrejas locais (Pacheco, 2001: 98).

No geral o autor conclui que a instituição das autoridades tradicionais Ovimbundu atravessava em 1997 um período de crise de legitimidade, desde o período colonial, com enormes variâncias locais, consoante a história da própria comunidade, da relação das autoridades tradicionais com o Estado colonial e, na actualidade, com os partidos políticos.

Em certas regiões as autoridades tradicionais representam simultaneamente a tradição e a modernidade e noutras perderam completamente todos os poderes para outros actores políticos locais, partidos e igrejas (Pacheco, 2001:107).

O próprio Estado tem provocado algumas alterações na estrutura de poder tradicional, introduzindo a figura do regedor geral, ou soba geral, uma espécie de “regedor dos regedores” ao nível provincial. Deste modo, a percepção do autor é a de que o Estado tem vindo progressivamente a “capturar” as autoridades tradicionais, atribuindo-lhes algumas pequenas regalias, como uniformes e salários, e algumas tarefas administrativas, “*and this reinforces the perception that chiefs do not function as leaders of their people: they are simply facilitators of community relationships, administrators of justice, lands, and housing, conflict managers, and intermediaries between the community and the State*” (Pacheco, 2001: 108). E, ainda segundo este autor, mesmo os poderes mágico-religiosos das autoridades tradicionais têm sido cerceados e “capturados” para outras instituições, nomeadamente as diferentes congregações religiosas.

Em certa medida, parece passível adiantar-se que o Estado angolano procure utilizar as autoridades tradicionais como estruturas administrativas locais, sob o seu controlo, servindo de intermediários com as populações. Contudo, e como sublinha o próprio Fernando Pacheco, este seu estudo apenas serve como indicador da situação, uma vez que os dados recolhidos são bastante fragmentados e mesmo contraditórios, tornando-se imprescindível a realização de estudos mais aprofundados sobre as autoridades tradicionais Ovimbundu (Pacheco, 2001: 106).

A relação entre o Estado e as autoridades tradicionais consolidou-se sobretudo após o *terminus* da guerra civil. Confrontado com a principal questão de uniformizar a administração da globalidade do território e da população angolana<sup>113</sup>, o Estado angolano acabaria por aceder a uma via já em voga nos restantes estados africanos<sup>114</sup>, ou seja, o de incluírem as autoridades locais, nomeadamente as autoridades tradicionais no processo de formação do Estado pós-guerra civil, sobretudo ao nível rural.

Nessa conjuntura do pós guerra civil, a obra de Marques Guedes e Maria José Lopes torna-se um marco incontornável na análise dos actuais processos de incorporação das autoridades tradicionais angolanas no processo de formação do Estado (Guedes and Lopes: 2007). Segundo Marques Guedes, o Estado angolano já sentia a necessidade de incorporar as autoridades tradicionais no processo de controlo territorial e populacional, desde o final da década de 1980, e a partir de 1992 atribuiu fardamentos, em tudo semelhantes ao que o estado colonial tinha atribuído às autoridades tradicionais, um subsídio mensal, e em certos casos até jeeps (Guedes, 2007: 31). Marques Guedes, retomando algu-

113 No sentido político-territorial, o território angolano foi durante muito tempo após a independência bi-administrado, pela UNITA e pelo Estado, e até mesmo tri-administrado, pois a estas duas formas de administração político-territorial ainda se deve considerar a existência de áreas significativas que nem eram administradas por nenhum dos dois movimentos.

114 Sobre esta temática existe uma enormíssima bibliografia desde a segunda metade da década de 1990, aqui indicam-se apenas alguns autores tais como: Bierschenk and Olivier de Sardan (1998); Florêncio (2005, 2008); Kessel and Oomen (1997); Lundin and Machava (1995); Mappa (1998); Rouveroy van Nieuwaal (1996, 1999) e Rouveroy van Nieuwaal and Rijk van Dijk (1999); Trotha (1996); Perrot and Fauvelle-Aymar (2003); West (1998, 2005).

mas das proposta teóricas já avançadas pela literatura, fala do papel de intermediários das autoridades tradicionais<sup>115</sup>, ou como estando “*half-way points between the 'local' and the 'central'*” (Guedes, *ibidem*: *idem*).

Neste trabalho, e a partir de quatro exemplos recolhidos na província do Huambo, ou o autor analisa algumas dimensões das relações entre as autoridades angolanas e o Estado. No primeiro caso, ocorrido em Novembro de 2002, na comuna de Sambo, um homem, acusado de prática de feitiçaria, foi seviciado pela população local, facto que não resultou em homicídio devido à intervenção do *soma* local. Foi caso foi depois apresentado ao administrador da comuna, sob a acusação de feitiçaria. O administrador decidiu não dar provimento ao caso. A população e o *soma* decidiram levar o acusado ao *soma inene* do Sambo, Cipriano Kaningi. Este finalmente decidiu “exilar” o acusado para uma comuna distante, em Chipeio, no município de E Cunha. Analisando o caso numa perspectiva legal, Marques Guedes avança com a ideia de que o administrador mostrou uma ambivalência sobre o caso, não o recusando nem o resolvendo, e o que o *soma inene* mostrou igualmente estar “*on the path to internalizing legal hybridism (...)*” (Guedes, *ibidem*: 43). No final, a actuação do administrador resultou “*in a curtailing of the rights of circulation of the man accused of witchcraft.*” (Guedes, *ibidem*: *idem*).

O segundo caso apresentado, ocorreu em 1999, na comuna do Mungo, que à época estava ocupada pela UNITA. O *soma*, simpatizante do MPLA, fugiu para Luanda, e a UNITA elegeu três mulheres para ocuparem o lugar vazio do *soma*. Com o fim da ocupação pela UNITA, e quando o Estado-MPLA assumiu o controlo do município, o anterior *soma* regressou e com a ajuda do governador reassumiu a chefia da *ombala* e as mulheres foram destituídas. Segundo Marques Guedes, este caso constitui uma “*narrative about pragmatic power politics in a situation of exceptional need*” (Guedes, *ibidem*: 45), e uma “desvalorização positiva” “*(...) as a normative fact, by the destitution carried out by the returning soma*” (Guedes, *ibidem*: *idem*).

Já no terceiro caso, o autor apresenta-nos uma situação que ocorria no campo de refugiados de Casseque, perto da cidade do Huambo, na qual o líder do campo era o Coordenador para a Cultura, António Pinho, um elemento do MPLA. Este elemento levava a cabo as suas funções políticas e jurídicas num modelo híbrido entre tradicionalismo e “participação popular”, combinando duas modalidades de regulação da ordem jurídica local, assumindo o papel de *soma* e, por conseguinte de chefe do tribunal costumeiro, mas sujeitando a sua decisão final à participação da assembleia, ou seja, imiscuindo um princípio da participação popular no sistema tradicional de julgamentos. Segundo Marques Guedes, este *modus operandi* do coordenador da Cultura, resulta num “*jural and judicial hybridity*” (Guedes, *ibidem*: *idem*).

O quarto caso desenrola-se no ano de 2002, na província de Cuando-Cubango. Um conjunto de sobas, liderados pelo rei Bingo-Bingo apresenta ao governador provincial oito

115 Sobre o papel de intermediários ver por exemplo Rouveroy van Nieuweaaf (1996, 1999) e Rouveroy van Nieuweaaf and Rijk van Dijk (1999).

sobas acusados de feitiçaria, pedindo a sua detenção. O governador, alegando que o caso não se consignava com a lei, recusou a sua detenção. Contudo, o governador decretou a criação de uma comissão para “julgar” o caso. A comissão julgou e condenou os oito acusados à pena de morte por pelotão de fuzilamento militar. A execução, que ocorreu uns meses depois foi pública. Quando o facto se soube no governo central, os membros da comissão e do pelotão, assim como o governador foram igualmente julgados e detidos.

Segundo Marques Guedes, este caso demonstra bem a ambivalência com que as autoridades angolanas lidam com as autoridades tradicionais e com as leis costumeiras. Segundo o autor, “*From the State’s angle, the recognition-integration of local power figures fulfills two main functions: it allows for an extension of its implantation, even if only in indirect terms; and generates and gives off dreamy images of a return to national forms of organization(...)*”, por sua vez, para as autoridades tradicionais “*such a recognition-integration also fills various functions, by widening its territory and implantation, augmenting its means for the exercise of power (...)*” (Guedes, *ibidem*:47).

Nesta abordagem do autor ressaltam talvez dois dos assuntos mais problemáticos da integração das autoridades tradicionais nos processos de formação do estado em África: o papel ambivalente das autoridades tradicionais e a integração de ordens jurídicas controversas. No primeiro caso, o sistema de *indirect rule*, que durante muito tempo era encarado como uma relação de dominação-subordinação dos estados sobre as autoridades tradicionais<sup>116</sup>, começa agora a ser encarado como uma relação muito mais complexa e ambivalente, em que ambos os actores usam as suas capacidades e legitimidades, ora reforçando-se mútua e estrategicamente, quer em termos de legitimidade quer de fontes de dominação, ora degladiando-se, pela dominação da relação. Aliás, este ponto é bem sublinhado por Marques Guedes ao sublinhar precisamente que “*Indirect rule does increase State capabilities, also at the level of local recognition (...). Likewise, mechanisms of indirect rule do indeed also offer local chiefs a supplement both of force and legitimacy (...)*”, e ainda para consubstanciar a complexidade da relação, “*Both State and local social actors have what are often fairly clear-cut agendas (...)*” (Guedes, *ibidem*:57).

O segundo aspecto conduz à temática do pluralismo legal, e das suas consequências, sobretudo no caso dos estados fracos<sup>117</sup>. Para o caso de Angola, é bastante interessante a análise que N’Gunu Tiny produz na obra de Marques Guedes e Maria José Lopes.

N’Gunu Tiny neste artigo interessa-se por saber em que medida a actual, e a futura, Constituição angolana íntegra as autoridades tradicionais no seio do sistema legal angolano. Nesse sentido começa por adiantar que a actual Constituição não faz nenhuma referência explícita às autoridades tradicionais, e o que o projecto em discussão para a futura Constituição menciona o direito tradicional, ou costumeiro, como sendo parte integrante

116 Um dos expoentes desta leitura é sem dúvida Trutz von Trotha que no artigo de 1996, “*From Administrative to Civil Chieftaincy. Some Problems and Prospects of African Chieftaincy*”, argumenta precisamente que os estados coloniais esvaziaram as autoridades tradicionais ao ponto de as encapsularem em tarefas meramente administrativas. Uma possível crítica a esta postura pode-se encontrar em Florêncio, 2005 e 2008.

117 Tomando de empréstimo o conceito de *weak state* de John Migdal.

do sistema legal angolano (Tiny, 2007: 69). Por outro lado, o projecto da futura Constituição pretende incorporar as autoridades tradicionais africanas, enquanto elementos que constituem o denominado “poder local” (Tiny, *ibidem*: 70).

Numa discussão mais teórica, e de certo modo legalista mas que se torna relevante no contexto deste trabalho, este autor defende que existem dois modelos de acomodação<sup>118</sup> das autoridades tradicionais e dos sistemas costumeiros no sistema legal nacional: o monista, ou de integração; e o dualista, ou de reconhecimento. No primeiro caso, as autoridades tradicionais são integradas como parte da administração pública, numa espécie de sistema de *indirect rule*<sup>119</sup>. No segundo modelo, as autoridades tradicionais são encaradas enquanto representantes e líderes das suas próprias comunidades. Contudo, em qualquer dos modelos a relação entre o Estado e as autoridades tradicionais é sempre encarada de um prisma hierárquico de subordinação dos segundos aos primeiros, isto é, nenhum dos dois modelos expressa uma verdadeira visão pluralista da relação (Tiny, *ibidem*: 74). No caso angolano, e seguindo a ideia do autor, a relação é hierárquica e vertical e, por conseguinte, não se trata de um sistema pluralista, no sentido nem prático nem normativo. Na verdade o modelo da relação começou por ser do tipo dualista, ainda nos anos de 1980, e na actualidade é mais do tipo monista (Tiny, *ibidem*: 77), tentando com isso o Estado angolano exercer um controlo sobre as autoridades tradicionais e sobre as próprias comunidades<sup>120</sup>.

Contudo, e como já foi demonstrado por vários autores<sup>121</sup>, esta relação nem sempre pende a favor do Estado, e a capacidade das autoridades tradicionais manipularem a relação em seu favor é bastante significativa, variando logicamente de contexto para contexto, e dependendo também do carisma e da fonte de legitimidade das próprias autoridades tradicionais, tomadas no sentido singular. Deste modo, e re-pegando a questão do pluralismo jurídico, em muitas situações a autoridade jurídica das autoridades tradicionais, não só não constitui um complemento de democraticidade ao sistema legal nacional, como ainda coloca em risco, ou constitui uma ameaça, a esse mesmo sistema nacional, nomeadamente em todos os assuntos que envolvem feitiçaria, mais concretamente no que diz respeito aos sistemas punitivos costumeiros.

Esta questão da “suposta” democraticidade do modelo de pluralismo jurídico encontra-se fortemente relacionada com os actuais processos de formação dos estados africanos, do mesmo modo e em concomitância com o relevo dado às autoridades tradicionais. Após o indiscutível falhanço do Estado em África, nas décadas de 1970 e 1980<sup>122</sup>, a miraculosa solução surgiu nos anos 1990 com a introdução das agendas sobre a democracia, a

118 No original em inglês usa-se o termo “accommodation”.

119 Sobre a pertinência da utilização actual do termo *indirect rule* ou sua substituição pela expressão *neo-indirect rule* cf. Florêncio, 2008.

120 Apesar do conceito de comunidade apontar para uma ampla discussão sobre o seu emprego no contexto actual africano, não se pretende aqui discuti-lo e assim emprega-se sem outro alcance senão o de sinónimo de conjunto de populações locais.

121 Por exemplo Florêncio, 2005, 2008.

122 De destacar, na imensa literatura sobre o assunto, a imprescindível obra de Jean-François Bayart, de 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

descentralização, ou a *community based development* e a *good governance*, enquanto panaceias retemperadoras dos malefícios provocados pelo centralismo e autoritarismo estatal. No âmbito da procura da autenticidade comunal africana, as *“traditional authorities was ready candidates as community representatives”* (Orre, 2007: 140). Nesse sentido, no pós-guerra civil o Estado angolano tem seguido uma prática em tudo semelhante a outros estados africanos, nomeadamente, como sublinha Aslak Orre, ao caso moçambicano (Orre, *ibidem*: 184).

No caso angolano, ainda segundo Aslak Orre, pode demarcar-se duas tendências contraditórias: a de centralização dos processos de construção do Estado, durante as décadas de 1970 e 1980, fortemente marcadas contudo pela ineficácia e incompletude do processo, ao nível nacional, devido à guerra civil e à tri-administração do território; e a actual tendência de desconcentração e de descentralização. Segundo este autor, esta nova fase inaugura-se a partir da criação do decreto-lei 17/99 que define os papéis e competências do governo local (Orre, *ibidem*: 185). Na verdade, e segundo Aslak Orre, o que está em jogo nesta lei é a implementação de um processo de desconcentração dos serviços e funções estatais, aos níveis provinciais, municipais e comunais, mas que não preconizam uma descentralização efectiva do estado, antes um reforço da autoridade e hierarquização do Estado central ao nível da globalidade do território nacional (Orre, *ibidem*: 186).

Esta tendência de controlo e autoridade do Estado central angolano, ou mais concretamente do Partido-Estado<sup>123</sup>, que se pretende hegemónico, revela-se também no modo de relacionamento e de integração das autoridades tradicionais no actual processo de formação do Estado local. Processo marcado por uma fortíssima ambivalência, pois por um lado, assente numa tendência dirigista hegemónica do tipo *top-down*, todo o processo é controlado a partir do MAT (Ministério da Administração Territorial); mas com sinergias e dinâmicas muito variadas e pragmáticas ao nível local.

Por outro lado, a ambivalência também se faz notar ao nível da natureza da própria aliança estratégica entre Estado e autoridades tradicionais. Se por um lado o Estado tenta instrumentalizar as autoridades tradicionais enquanto “funcionários administrativos, e partidários, locais, como parte do processo de extensão, consolidação e legitimação para as populações, sobretudo rurais, por outro lado, como sublinha Aslak Orre,

*“the traditional authorities are also themselves suffering (...) a legitimacy crisis. (...) Due to enormous demographic changes associated with the war refugees and urbanization, traditional authorities's power is waning. Many are also afraid of the consequences of raising their heads as traditional authorities, due to previous alliances with UNITA during the war”* (Orre, *ibidem*: 191).

123 Apesar das profundas alterações constitucionais de 1992, no caso angolano ainda é perfeitamente plausível a aplicação em termos pragmáticos e de agencialidade da noção de Partido-Estado.

Este enfraquecimento dos processos de legitimação das autoridades tradicionais foram igualmente assinalados por Fernando Pacheco e Conceição Neto<sup>124</sup>.

A referida tendência monista com que o Estado angolano pretende enquadrar as autoridades tradicionais nacionais fica bem expressa num relatório de 1996, realizado a pedido do MAT, e coordenado por André Sunda Dialamikua. Neste relatório, assume-se claramente a necessidade de enquadrar as autoridades tradicionais angolanas debaixo da alçada da administração central, pois como afirmam os autores, "(...) a necessidade de enquadrar, integrar e modernizar as Autoridades Tradicionais, reconhecê-las, respeitá-las e torná-las mais adequadas e operacionais, constitui um assunto ao qual a política administrativa e o saber científico nacional não podem, nem devem escapar." (Dialamikua, 1996: 1). Aqui fica bem expresso que, o reconhecimento e o respeito que o Estado deve prestar às autoridades tradicionais concretiza-se nesse cenário de integração e enquadramento.

A leitura do relatório também revela um aspecto interessante, e esquecido pela generalidade da literatura sobre o tema, nomeadamente o reconhecimento dos conflitos existentes, ao nível local, entre as autoridades tradicionais e os coordenadores dos Comitês do Bairro<sup>125</sup>. Pode então ler-se neste relatório,

"O caso da contenda, em alguns pontos do País, entre os coordenadores dos Comitês de Bairro e os sobas é clarividente nos nossos dias de pós-independência. Reconhece-se que, durante a luta contra a ocupação colonial, as Autoridades Tradicionais desempenharam um papel activo e positivo, colaborando com as forças nacionalistas. Mas proclamada a independência e projectada a reconstrução nacional as chefias tradicionais não foram reconhecidas e tidas em conta para a administração local, sendo substituídas pelos Coordenadores dos Comitês de Bairro, muitas vezes desconhecidos ou estranhos da colectividade, que a ninguém representavam, mas a quem, por medo deviam obedecer" (Dialamikua, 1996: 3)

Contudo, é só a partir de 2000 que a questão da integração das autoridades tradicionais, e sobretudo a questão do poder local e da descentralização, começam a ganhar especial relevo, quer nas agendas políticas estatais quer da sociedade civil. 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 *Plano Estratégico 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.

Logo na sua Introdução, os autores justificam tal estratégia com base em dois pressupostos de enorme significado. Por um lado a constatação do falhanço das anteriores ini-

124 Ver ambos supra neste trabalho.

125 Estrutura do partido MPLA e do Estado, um pouco à semelhança dos secretários de bairro, em Moçambique. Sobre o conflito entre as autoridades tradicionais em Moçambique e os secretários de bairro, cf. Florêncio 2003, 2005.



ciativas legislativas, nomeadamente dos decretos-lei 17/99, 27/99 e do Decreto-Executivo 80/99. Em segundo lugar, e de modo bastante relevante, os autores justificam a necessidade deste plano estratégico precisamente a partir das debilidades do Estado central, num contexto ainda marcado pela guerra civil, pois como afirmam “ A situação de guerra e de instabilidade militar reflecte-se imediatamente, na debilidade geral do Estado e da sua administração, estruturação, funcionamento, autoridade, coesão e eficiência” (Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, 2001: 5). Ou seja, o processo de construção do Estado local deve constituir uma prioridade dada a ineficácia, incapacidade e falta de legitimidade do Estado central em controlar administrativamente a totalidade do território e da população.

Os autores da proposta defendem um processo de construção do Estado local gradualista, assente em 3 fases: uma fase inicial de desconcentração administrativa, seguida de uma fase de descentralização administrativa, e posteriormente da criação de autarquias. Nas suas próprias palavras “ (...) um programa global, faseado e gradualista de, num primeiro momento, reforma da administração local do Estado, e, depois, de institucionalização de um poder local autónomo autárquico e tradicional” (Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, 2001: 10). O que se concebe como poder local autónomo autárquico e tradicional não é cabalmente definido, o que pode significar que, em 2001, ainda não existia uma ideia clara do lugar e tipo de papel que as autoridades tradicionais poderiam jogar neste processo. Nesta aparente confusão, os autores defendem que “o princípio da autonomia local não pode ser sinónimo de autarquias locais mas deve, no plano orgânico, ter como manifestação não só as autarquias locais mas, também as instituições organizatórias tradicionais” (Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, 2001: 14-15). Aliás, os autores enfatizam mesmo que as autoridades tradicionais são,

“uma das manifestações da autonomia local e desde logo, como um elemento estruturante e qualitativo do nosso conceito de poder local (...). O reconhecimento do poder tradicional como uma instituição autónoma é um imperativo do princípio do Estado democrático de direito aplicado a uma realidade específica como a nossa.”(Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, 2001: 29).

Nesse âmbito, o relatório defende que as competências das autoridades tradicionais deve confinar-se ao espaço territorial-administrativo das povoações e comunas, e que as suas funções se enquadrem na,

“administração de bens próprios, na promoção do desenvolvimento e da actividade produtiva; abertura e manutenção de vias de acesso; recenseamento da população; protecção do meio ambiente, do património físico e cultural; divulgação e implementação das decisões dos órgãos autárquicos e do Estado, (...)”(Grupo Técnico para as Questões Jurídico-Legais, 2001: 30).

Por este relatório pode depreender-se que para os autores as autoridades tradicio-

nais, assim como as autarquias, fariam parte desse poder local, a ser institucionalizado ao nível das comunas e das povoações. No entanto, o plano estratégico é bastante ambíguo, ou pelo menos bastante impreciso, na definição do que seria o “poder local autárquico e tradicional”. Muito mais preciso é o texto de Carlos Feijó, produzido ainda em 2000. Nesse texto o autor precisa o que entende por poder local, diferenciando as relações entre o Estado, as autarquias e as autoridades tradicionais.

Essencialmente centrado sobre as questões da descentralização, neste texto de Carlos Feijó interessa preferencialmente retirar a noção de poder local, pois ela virá a influenciar alguma da produção legislativa consequente, até pelo papel do autor nessa mesma produção. Desde logo, o autor refere que o poder local se encontra relacionado com a auto-determinação, e que ele deve ser constituído por órgãos representativos das populações, e que o poder local se diferencia da descentralização administrativa, por exemplo,

“(…) o poder local não é operacionalizado por qualquer descentralização territorial. É necessário que a descentralização administrativa seja encarada no plano jurídico e político, isto é, não é, pelo facto de, por exemplo, existirem autarquias locais, no plano jurídico, que se deve aferir a existência de um verdadeiro poder local. É necessário, ainda, apurar se no plano político, os órgãos das autarquias locais são, livremente, eleitos pela população locais” (Feijó, 2000: 3).

Avança depois para uma definição de poder local, que,

“deve ser definido como aquele poder político originário ou derivado exercido, nos termos da lei, a nível das comunidades locais através de órgãos descentralizados, de instituições organizatórias tradicionais e de outras formas de participação democrática das população visando a satisfação dos seus interesses próprios” (Feijó, 2000: 3).

Carlos Feijó apresenta assim uma visão autónoma do poder local, englobando nele as autarquias, as autoridades tradicionais e outras organizações de base, como as comissões de moradores, por exemplo (Feijó, 2000: 4). Neste contexto, a visão do autor poderia definir-se mais no sentido de uma integração dualista das autoridades tradicionais, pois o próprio autor define este tipo de poder local como “anterior do Estado ou até mesmo desenvolver-se fora dele”, e ainda de que esta instituição deveria ter um reconhecimento constitucional, mas, segundo o autor, “ trata-se de apenas de reconhecimento de uma realidade pré e extra-estadual (...)” (Feijó, 2000: 4).

Ainda com a guerra a decorrer, a FONGA<sup>126</sup> realiza em 2001 duas importantes iniciativas, o Workshop de Reflexão sobre o Papel das Autoridades Tradicionais na Construção da Paz em Angola, entre o dia 8 e 10 de Agosto; e o Encontro “A Autoridade Tradicional em Angola: Estudo Analítico e Avaliativo da Crise em Angola”, entre os dias 10 e 13 de Setembro. No primeiro caso, o workshop tinha como objectivos:

126 Fórum das Organizações Não Governamentais Angolanas.

"1) Juntarmos entre as autoridades tradicionais, filhos genuínos, intelectuais vinculados no poder moderno, para junto mediar a dimensão dos reinados visando a consolidação do seu poder; 2) Pôr em destaque a legitimidade das autoridades tradicionais angolanas e o seu papel na busca da paz genuína para todos; 3) facilitar o papel do governo angolano em termo da criação de estruturas base para um recenseamento populacional nacional, algo que sempre foi difícil desde a independência" (FONGA, 2001:1).

No segundo caso, o Encontro apresentou os seguintes objectivos:

"(...) criar um espaço apropriado para o verdadeiro exercício do poder tradicional, na busca definitiva em Angola, a) informando os participantes em particular e a sociedade em geral, sobre o estado actual do exercício do poder tradicional (...) b) Buscando conhecimentos e experiências dos mais velhos em termo de mecanismos apropriados para facilitar a busca de paz em Angola com contributo do poder tradicional - c) Criando condições para a elaboração de uma proposta lei de base sobre o poder tradicional em Angola - d) Formulando um plano/agenda para a paz em Angola." (FONGA, 2001: 1-2).

Do Encontro saíram ainda uma série de conclusões e recomendações, que importam referenciar:

- 1º Criação de um espaço jurídico das autoridades tradicionais angolanas para a defesa dos interesses
  - 1.1 A criação de uma comissão das autoridades tradicionais para a mediação do conflito angolano;
  - 1.2 A realização de encontros das autoridades tradicionais angolanas com sua Excelência presidente da república, o Eng.º José Eduardo dos Santos e com o líder da UNITA, o DR Jonas Malheiro Savimbi;
  - 1.3 A promoção de uma agenda de encontros entre as autoridades tradicionais angolanas com as autoridades tradicionais de outros países para troca de experiência.
- 2º Recomendações
  - 2.1 Ao governo angolano a criação de duas câmaras parlamentares a dos deputados eleitos e as do poder das autoridades tradicionais;
  - 2.2 Ao governo angolano de promover o diálogo entre as partes em conflitos, o cessar-fogo imediato e a participação das autoridades tradicionais angolanas na resolução do conflito;
  - 2.3 Que o poder tradicional abrange no orçamento de estado;
  - 2.4 Ao governo angolano não vender as terras para outros fins que sejam;
  - 2.5 Ao governo angolano criar um quadro legislativo para as autoridades tradicionais;
  - 2.6 Que sejam envolvidas ou/e consultadas as autoridades tradicionais locais na exploração dos recursos naturais;
  - 2.7 O governo angolano garante a justiça social em Angolana e sobretudo a restrição da dignidade humana através do reassentamento populacional nas áreas de origem." (FONGA, 2001: 2).

Este conjunto de conclusões e recomendações parece bastante revelador no que concerne algumas questões envolvendo as autoridades tradicionais. Desde logo, parece evidente que não se queriam encerrar num papel eminentemente consultivo e culturalista, pelo contrário, planeavam até um papel de intermediários activos na agenda pela paz. A recomendação 2.1 é bastante lapidar na proposta de criação de uma câmara paralela à dos deputados, conferindo às autoridades tradicionais um lugar de poder constitucionalizado. Também a reivindicação de regalias previstas no orçamento de Estado, denota uma pretensão política e uma intenção de integração no aparelho administrativo estatal, de resto, algo bastante semelhante à situação auferida sob a administração colonial.

Aliás, a questão da constitucionalidade das autoridades tradicionais angolanas é uma das principais reivindicações de alguns dos seus titulares, bem assim como de académicos (Tiny, 2007; Dialamikua, 1996; Feijó, 2000, entre outros), e políticos, como atesta a comunicação do antigo Primeiro-ministro, Fernando da Piedade Dias dos Santos, que defendeu em 2003 que o Estado angolano tinha que “conferir dignidade constitucional ao poder ou autoridade tradicional no país”, e que “deve ser reconhecido no texto da Constituição angolana como uma das manifestações da autonomia local, a fim de se constituir num ‘elemento estruturante e qualificativo do conceito de poder local’” (ANGOP, 25/02/2003).

O Estado central angolano, uma vez terminada a guerra civil, e em face de se ver confrontado com o processo de extensão da administração à totalidade do território nacional, e mais concretamente com o esforço de formação do Estado ao nível local, centrou em si a condução do processo de desconcentração e de descentralização, através da intervenção do MAT (Ministério da Administração do Território). Nesse âmbito, o MAT desenvolveu e patrocinou uma série de estudos que se centram na adjudicação de modelos de desconcentração e descentralização, de definição de Poder Local, de criação de autarquias e de inclusão das autoridades tradicionais. Num modelo essencialmente de *top-down*, dirigido a partir do Estado central.

Nesse propósito, o MAT organizou em 2002 o 1º Encontro Nacional Sobre a Autoridade Tradicional em Angola<sup>127</sup>. Num documento síntese desse encontro, o MAT esclarece desde logo as intenções da organização do evento, nomeadamente a,

“necessidade de criar mecanismos que permitam que a Autoridade Tradicional tenha uma acção complementar ao Estado Democrático e de Direito, com um único objectivo, um melhor enquadramento das populações para uma harmonia sã e permitir a consolidação da unidade nacional. Neste contexto, a Autoridade Tradicional pode e deve ajudar a acção governativa do Estado pelo que necessita do apoio moral das autoridades modernas” (MAT, 2002).

Igualmente de enorme relevo é a lista de propostas que as próprias autoridades tradicionais presentes nesse encontro elaboraram:

<sup>127</sup> Em 2008 o MAT patrocinou um 2º Encontro das Autoridades Tradicionais Angolanas, cujas conclusões pouco adiantam em relação ao 1º Encontro, e que reforçam sobretudo a necessidade de enquadramento jurídico-legal ao nível nacional das autoridades tradicionais.

**“Propostas da Autoridade Tradicional sobre a coabitação com o Estado.**

- Reconhecimento do seu Estatuto e da sua dignidade sob o ponto de vista constitucional.
- Reconhecimento da sua comparticipação na melhoria das condições de vida das suas comunidades.
- Reconhecimento da sua qualidade e guardião da cultura.
- Reconhecimento das suas decisões no âmbito do Direito consuetudinário deixando ao Estado apenas casos de maior gravidade.
- Introdução de matérias de identidade cultural angolana, como por exemplo as Línguas Nacionais, nos currículos escolares para a conservação dos bons hábitos na juventude.
- Recomendação ao Governo da busca da paz de modo a permitir o regresso das populações as suas regiões de origem, para o cultivo da terra, a união das famílias e da sociedade em geral,
- Entronização dos reis de acordo com as regras usos e costumes de cada reino.
- Aceitação, por parte do governo, do papel de consulta e de apoio das Autoridades Tradicionais para a solução de problemas a tomadas de decisão sobre matérias de interesse Nacional.
- Manter o seu traje tradicional de acordo com seu grau hierárquico.
- Construção de monumentos a outros heróis da resistência colonial tal como se fez ao Rei Mandume.
- Protecção por parte do Governo dos povos não Bantu do Cunene (Vatwa, Koisan, e Kwisi), criando-lhes as indispensáveis condições essenciais e canónicas.” (MAT, 2002).

Apesar do clima de aliança que pareceu marcar este encontro, contudo a leitura deste documento revela que o MAT e as autoridades tradicionais não parecem partilhar o mesmo modelo relacional, pois o primeiro aponta para um modelo de integração essencialmente monista, como se esclareceu anteriormente, e as autoridades tradicionais parecem reclamar um modelo de integração mais dualista.

O processo iniciado, ainda em 2001, de preparação deste encontro nacional, permitiu ao MAT recensear uma vastidão de autoridades tradicionais em todo o território. Por exemplo só na província do Huambo o MAT recenseou 85 sobas grandes, 333 sobas e 2.452 sékulus. No total nacional foram recenseados 15 reis e rainhas, 1.973 sobas grandes, 11.574 sobas, 18.653 sékulos<sup>128</sup>.

Em 2003, e ainda da iniciativa do MAT, elaborou-se um relatório sobre a desconcentração e descentralização (MAT, 2003). Neste documento, defende-se logo no início que o processo originado pela implementação do Decreto-lei 17/99 fomentou a criação e consolidação das administrações provinciais mas que não foi mais além, e, há época da elaboração do documento, ainda não se tinham consolidado as administrações municipais,

<sup>128</sup> MAT, “Mapa de Controlo Estatístico do Poder Tradicional”, de 30.06.2004. De referir que no caso da província do Huambo não é referido neste documento nenhum rei, deste modo parece que, pelo menos em 2004 o Estado ainda não reconhecia o actual rei do Bailundo, Ekuikul IV, nessa categoria.

e muito menos ainda as comunais (MAT, 2003: ii). Neste domínio, o documento salienta que as comunas, que estavam inscritas na Lei Constitucional de 1975, foram abolidas em 1989, Decreto-Lei 21/88, e reintegradas em 1999, pelo Decreto-Lei 17/99. E que os bairros e povoações, ou seja, as categorias administrativas inferiores às comunas nunca foram objecto de enquadramento institucional (MAT, 2003: 9). Nalgumas províncias criou-se a figura do administrador de sector ou de bairro, precisamente para preencher essa lacuna da organização administrativa territorial.

Nesse mesmo relatório reforça-se a ideia, já anteriormente exposta, de que o poder local é o conjunto integrado pelas autarquias locais, instituições do poder tradicional e a sociedade civil (MAT, 2003: iv), e que o poder tradicional, “é um poder político anterior ao poder de Estado, com suporte na religião, na organização social e no parentesco, não reconhecido no plano jurídico e constitucional” (MAT, 2003: v). Ao nível das funções, defende-se que as funções das autoridades tradicionais devem ser :

“(…) nos domínios de gestão de terras comunitárias e participação na definição dos direitos de posse ou ocupação, uso e fruição sobre os terrenos rurais comunitários; abertura e manutenção de vias de acesso aos terrenos vicinais; recenseamento da população; registo de nascimento e falecimento; educação para a saúde e cuidados primários de saúde; alfabetização; ordenamento do território (...); construção e manutenção de infra-estruturas sociais; execução de programas de auto-construção; preservação de floresta e fauna bravia; conservação do património físico e cultural; organização de produção agro-pecuária; exploração de recursos naturais; lenha; reassentamento da população; cobrança de taxas e impostos; organização dos mercados locais” (MAT, 2003: v)

Realce-se que estas funções já estavam quase todas elas consignadas na RAU e nas atribuições das autoridades tradicionais para o Estado colonial. Também se deve salientar que o relatório não defende nenhum papel das autoridades tradicionais no capítulo jurídico. Além disso, o documento reconhece que em muitas partes do território, precisamente pela ausência de escalões administrativos inferiores às comunas, e pela ausência de administradores de sector ou bairro, do ponto de vista informal as autoridades tradicionais já asseguravam a actividade administrativa, exercendo mesmo algumas destas funções (MAT, 2003: 9).

Num outro sentido, o relatório adianta que o “poder tradicional” foi homogeneizado ao nível nacional, existindo actualmente três escalões, o de soba grande, soba e *sekulu*, divisão essa que, no entanto, já prevalecia no período colonial, e que estava enquadrada pela RAU, em 1933. E que o actual Estado paga subsídios a cerca de 37.930 autoridades tradicionais (MAT, 2003:9). Neste aspecto este relatório parece algo contraditório, pelo menos se tomarmos como referência outros documentos produzidos pelo próprio MAT, pois este relatório contém um quadro (Quadro 8.1., pp.46) com o número e distribuição por província das autoridades tradicionais que recebem subsídio do Estado, e no caso da província do Huambo são referenciados 5 reis, ou seja 5 *soma inene*. Contudo, num

relatório de 2004, também elaborado pela MAT, não surge referenciado nenhum rei para a província do Huambo.<sup>129</sup>

Este modo de captação das autoridades tradicionais e sua integração no processo de formação do Estado local angolano provocou contudo algumas reacções nos círculos externos ao próprio MAT. Por exemplo, uma das vozes críticas do processo foi a de Conceição Neto, que em várias comunicações, incluindo no próprio 1º Encontro, chamou a atenção para várias questões importantes (Neto, 2002a e 200b). Sobretudo para a pluralidade de situações e de contextos histórico-sociológicos angolanos, facto esse que obriga a um relativizar constante, segundo a autora, do próprio conceito de autoridades tradicionais. Essa história diferente e diferenciada coloca hoje problemas de legitimidade e inserção local, como de resto já se tinha sublinhado anteriormente. Por outro lado, a influência do regime colonial nestas instituições, e em certos casos de outros actores sociais, como as igrejas, e que conduziram a mudanças significativas nas estruturas, fontes de legitimidade e de poder, e de funções, leva a que a autora se insurja contra a perspectiva do “regresso”, ou do “restauro” das autoridades tradicionais”, e interroge sobre “que regresso?” e que “autoridades tradicionais?” e que “funções?” (Neto, 2002a:8).

129 Vide supra, nota nº 62, deste texto.

## As autoridades tradicionais do M'balundu e o estado local

### Novas e “velhas” atribuições das autoridades tradicionais

O município do Bailundo faz parte da província do Huambo, e a vila-sede, vila do Bailundo, dista cerca de 75 km da cidade de Huambo. Na actualidade o município cobre uma área de 7.065 quilómetros quadrados, com uma população estimada em cerca de 243.349 habitantes.

Do ponto de vista administrativo, o município do Bailundo subdivide-se em seis comunas (comuna sede, Lunge, Luvemba, Bimbe, Hengue e Cuhulu); 64 *olumbala*; 555 kimbu/aldeias; 70 povoações<sup>130</sup>. Por exemplo, no caso da comuna de Luvemba, que no período colonial era posto administrativo do distrito do Bailundo, criado em 1956, existem na actualidade 17 *olumbala*, com 17 *olossoma*, dos quais 3 são considerados “grandes”, Chijamba (que governa 18 aldeias/*kimbu*); Chiculupungu (13 aldeias); Janjo (12 aldeias), (in EBai2004-3)<sup>131</sup>. Na comuna de Lunge, existem actualmente 16 *olumbala*, das quais 3 são consideradas “grandes” (Lunge, Ulundu e Chilemba), e 13 “pequenas”. Existem 158 aldeias na comuna (in EBai2004-5).

Na comuna de Bimbe existem 13 *olumbala*, das quais 2 são “grandes (Chilala e Ganda), e 77 aldeias, (in EBai2007-07).

### Divisão administrativa actual do município do Bailundo<sup>132</sup>



<sup>130</sup> Em 2004, quando estes dados foram recolhidos no governo municipal, segundo a informação da administradora municipal, Dona Beatriz, as povoações estavam todas destruídas ou ainda desabitadas (in entrevista EBai2004-1, de 19/08/2004).

<sup>131</sup> Entrevista com o administrador da comuna, sr. Joaquim Jamba, na aldeia de Lunge, sede da comuna, em 01/09/2004.

<sup>132</sup> Segundo dados recolhidos na entrevista com a administradora do município, Dona Beatriz, em 19/08/2004; EBai2004-1.



**Estrutura de poder segundo a actual divisão administrativa** <sup>133</sup>

Esta concepção da relação entre a divisão administrativa e as estruturas de poder estatal e autoridades tradicionais, veiculada pela própria administração estatal municipal, em 2004, denota uma profunda confusão conceptual e das práticas, misturando, no mesmo modelo administrativo, duas estruturas, a tradicional e a estatal, sem qualquer enquadramento legal que suporte esta concepção, e sem que seja claro se se trata de uma concepção monista, dirigida a partir da administração e na qual as autoridades tradicionais estão subordinadas, ou se, pelo contrário, se se trata de uma concepção dualista, na qual as autoridades tradicionais gozam de autonomia. Em qualquer dos casos, ao nível discursivo, e segundo a interpretação adiantada pela própria administradora municipal, o rei do Bailundo, o *ossoma inene* Ekuikui IV, estaria num nível similar ao da administração e governaria os seus subordinados de forma autónoma.

Esta confusão conceptual encontra também, desde logo um problema prático, é que os limites territoriais reconhecidos na actualidade ao reino do M'Balundu não coincidem com os limites do município, e o reino abrange igualmente áreas nos municípios do Mungo, Lounduimbale e Tchicala-Tcholoanga, igualmente na província do Huambo, com alguns *ossoma* a exercerem o seu domínio nesses municípios, mas dependentes do *ossoma inene* Ekuikui IV. Neste sentido, pode dizer-se que, contrariamente ao que tem sido defendido nos relatórios produzidos pelo e para o MAT, a área de jurisdição das autoridades tradicionais do Bailundo vai muito para além dos limites territoriais municipais, o que coloca óbvios problemas de articulação entre o Estado local (municipal) e autoridades tradicionais. Problema que se agrava com a inexistência de legislação nacional sobre o assunto. Neste caso, o rei Ekuikui IV na prática, e para certas questões, tem que lidar com quatro diferentes administrações municipais e quatro diferentes administradores municipais.

Contudo, é na área da administração municipal do Bailundo que o reino se encontra,

“informalmente” pode dizer-se, enquadrado. Nesse sentido, a administração estabeleceu desde 2004 um conjunto de encontros formais, mensais, com o *ossoma inene*, e os *olossoma* mais importantes, chefes de um número significativo de *olombala*, e que a administração, à semelhança do Estado colonial, apelida de sobas grandes. O rei faz também parte integrante do concelho municipal, que é composto ainda pelo administrador, chefes de secção da administração, pelo representante da IECA e da Igreja católica, do 1º Secretário municipal do MPLA, e de entidades convidadas.

Também ao nível comunal se dá este tipo de articulação, pois trata-se de uma espécie de emanção da forma de articulação municipal. No caso da comuna de Luvemba, a administração comunal reúne a cada 15 dias ( aos dias 15 e 30 de cada mês) com os *olossoma* da comuna. É também ao nível comunal que mais se sente essa ambiguidade entre a divisão administrativa e a divisão do partido no poder, o MPLA. Por exemplo, no caso da comuna de Luvemba, o MPLA tem em cada *ombala* um comité de sector, com um secretário de sector, e comités de acção, ao nível das aldeias, com um secretário de aldeia. De acordo com o vice-administrador da comuna, Craveiro Lopes, apesar desta sobreposição de divisões e de responsáveis, não existem grandes conflitos entre os secretários de sector e os *olossoma*, nem entre os secretários de aldeia e os *olossékulu*. Contudo, reconhece que por vezes a administração utiliza os secretários como intermediários com as autoridades tradicionais, e que isso coloca estas numa espécie de relação de subordinação aos secretários (in EBai2004-3)<sup>134</sup>. Isso também provoca uma enorme ambiguidade entre a administração, as autoridades tradicionais e o partido MPLA, uma vez que os secretários, sendo uma estrutura partidária, acabam por jogar esse duplo papel com as autoridades tradicionais.

No caso da comuna de Lunge parece haver um entendimento diferente desta organização administrativa municipal, pois para o Administrador comunal não existe diferença entre sector e comuna, e aqui só existe um sector. Por outro lado, em Lunge, e devido aos efeitos da guerra civil, em 2004 a grande maioria dos *olossoma* ainda não vivia nas suas *olumbala* originais, que é o lugar onde se encontram os *akokotos*. Além disso, e por falta de meios, a Administração comunal só reúne com as autoridades tradicionais uma vez por mês, precisamente a cada dia 30. Do ponto de vista do controlo exercido pelo MPLA ao nível desta comuna, o partido instituiu em cada aldeia um comité de acção, com sete elementos e um secretário, e que executa tarefas para o partido, mas também para a administração, muito semelhantes às exercidas pelos respectivos *olossékulu* (in EBai2004-5).

Parece até que a confusão adensa-se precisamente ao cruzarem-se estes três tipos de estruturas: governamental, partidária e tradicional. Deste modo, 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*, como explica Adolfo Chitoma:

134 Entrevista com o Vice-Administrador da comuna de Luvemba, sr. Craveiro Lopes. Sede da comuna, vila de São Miguel, em 31/08/2004.

“bem, nas aldeias há *sekulu* pequeno porque há ajudante que ajudam o *sekulu* grande daquela aldeia, e esse ajudante é o *sekulu* pequeno. *Sekulu* grande é *sekulu inene*, o tal que manda na aldeia, e *sekulo* pequeno é *sekulu vitito*. O tal ajudante só na ausência do *sekulu inene* é que pode resolver problema. As aldeias agora estão divididas em zonas, bairros, por causa do trabalho do partido [MPLA] e do governo. Nessas zonas está o *sekulu* e o ajudante, e o catequista, da igreja católica, protestante, qualquer catequista. Este catequista também está no conselho da aldeia” (in EBai2004-6)

Deste modo, afigura-se que na organização das aldeias, pelo menos a este nível, concorrem diferentes actores sociais locais, desde autoridades tradicionais (*sekulu*), autoridades partidárias (secretário do comité de acção), e religiosas (catequista), cada qual com a sua estrutura de legitimidade e de poder político, e que em grande medida concorrem para o controlo da população. Mesmo não existindo conflitos abertos, existe uma enorme sobreposição de funções entre estes actores sociais locais, nomeadamente entre os secretários e os *ossoma* e *ossékulu*, assim como divisões de tratamento, sobretudo ao nível remunerativo, pois as autoridades tradicionais do M’Balundu recebem um subsídio mensal, que foi definido ao nível nacional pelo MAT, enquanto os secretários de sector e de aldeia não recebem qualquer tipo de remuneração nem subsídio.

Um outro tipo de confusão conceptual, que não é recente mas que advém já desde o período colonial e que se perpétua, é a dos títulos. Por exemplo, o título de *inene*, que como já se referiu em Umbundu significa “grande”, pelo menos na actualidade acaba muitas vezes por ser entendido num ponto de vista relativo e não num sentido substantivo. Deste modo, o rei, que é considerado o *ossoma ossoma*, literalmente “o soma dos somas”, é o *ossoma inene* para o conjunto da *ofeka*, reino, assim como os *ossoma* que se encontram no escalão inferior ao rei são *ossoma inene* para os seus subordinados, como salienta o senhor Jino Kaiangula, actual *ossoma* da *ombala* de Chijamba, na comuna de Luvemba,

“*soma inene* é soba grande, constitui o soba que é coordenador de todas as *ombalas* que constituem a comuna. A comuna tem dezassete *ombalas*, mas essas dezassete *ombalas* que representa como chefe de todas as *ombalas*. (...) esta *ombala* [Chijamba] é a *ombala* coordenadora de todas as *ombalas* que constituem a comuna. (...) Soba é o regedor das *ombalas*” (in EBai2004-4).

De igual modo, se diz que o *sékulo* do *kimbu*, da aldeia, é *sékulo inene* para todos os membros do *kimbu*, como se pode constatar do depoimento anterior de Adolfo Chitoma.

Esta confusão semântica, prende-se com o facto de a Administração colonial ter introduzido outras designações, que equivalem e substituem, ainda hoje, a de *ossoma*, tais como as de soba, ou mesmo a de regedor, como se constata do depoimento anterior. No entanto, de modo algum se pode afirmar que a confusão semântica expresse alguma forma de ambiguidade das práticas, uma vez que o reino continua, apesar de tudo, a ter uma estrutura de poder fortemente centralizada na figura do soberano, do *ossoma inene*, do

*ossoma olossoma*. Como sublinha o *ossoma* Adolfo Chitoma, da comuna de Lunge:

“Nós cumprimos todos a lei do Katchiopololo, que é a nossa. Eu sou menor dele. Sou grande aqui na comuna mas quanto ao município quem manda é o mais velho. Nós, todos problemas que passa aqui na comuna temos que ir cumprir ou buscar ao rei. Ele é que nos manda, todos os sobas do município, as quatro comunas, cumprimos ao rei. Então temos que deixar tudo o que nos falta. Então temos que ir a ele puxar o que devemos trabalhar aqui nas comunas”(in EBai2004-6).

Contudo, em certos casos o discurso das autoridades tradicionais já incorporou noções que lhe são exógenas, e que têm a ver com a modernidade e os discursos sobre a democracia e a “vontade do povo”. Por exemplo, o discurso do *ossoma* Adolfo Chitoma, se por um lado reforça e sintetiza a componente hierárquica e centralizadora da estrutura tradicional, como se constata no trecho anterior, por outro, introduz nuances discursivas contraditórias, mas que sublinham essa visão da democracia e da modernidade, ao dizer, a propósito do processo de sucessão dos *olossekulu*, que:

“quando morrer, a própria população, nesse dia mesmo, reúne e escolhe esse que vai trabalhar com a população. Pode ser membro da família [do falecido], pode, depende do juízo. Aquele que está a trabalhar já está também de olho naquele que servir naquele trabalho. Não importa se é um filho ou quê, o que interessa mais à população é aquele tratar bem ao povo. Também quem escolhe o *sekulu vitito* é a população. A partir de mesmo nós [*olossoma*], sem povo, sem ser escolhido pela população não pode servir pessoas. Não. O soba sozinho não pode destituir o *sekulu*, só o povo é que pede para o *sekulu* vir no soba e queixar-se, só assim. O soba não pode escolher um *sekulu*, só a população. Quando for escolhido o *sekulu* o soba tem que estar de acordo, porque quando o povo decidir o soba já não pode negar, ele tem que cumprir o que fez o povo. O soba só pode educar como é que ele [*sékulu*] vai trabalhar com a população. Mesmo no tempo dos portugueses era assim. Mesmo quando morre um soba é logo escolhido outro soba antes do enterro dele, o outro soba tem que estar já presente, e quem escolhe é a população” (in EBai2004-6)

Num certo sentido, este discurso é bem elucidativo e pode perfeitamente integrar-se no debate, quer angolano quer africano, sobre a natureza do poder tradicional e da sua incompatibilidade com a modernidade e a democracia. Na aparência este discurso já integra os discursos sobre a democracia e a “vontade popular”, contudo, uma análise mais profunda sobre o poder tradicional, entendido numa perspectiva histórica, detecta perfeitamente que não se trata apenas de uma abusiva introdução de elementos discursivos novos. Na verdade, o poder tradicional, e o caso do reino do M'Balundu é exemplificativo, apesar da sua centralização e hierarquização, e da sucessão hereditária, sempre inscreveu no seu sistema de *political accountability* uma componente fundamental de participação dos súbditos, que aprovam ou rejeitam, em última instância os detentores dos diversos cargos políticos da estrutura, incluindo mesmo o cargo de *ossoma inene*. Obviamente, se-

ria profundamente romântico e abusivo defender que se trata de uma democracia, mesmo utilizando conceitos anacrônicos como “democracia primitiva”, por exemplo. Mas, não deixa de ser verdade que não se trata de uma autocracia “pura e dura”, como muitos autores defendem. Não é um poder democrático, mas contém aspectos de, e por isso não é nem adverso nem incompatível.

Depois deste quase parêntesis, retomando a questão da relação entre a estrutura organizacional municipal e a tradicional, pode dizer-se que, por outro lado, a consignação das autoridades tradicionais à divisão administrativa, e sobretudo ao nível comunal, prática também introduzida pela Administração comunal, e a designação de um *olossoma* mais importante na comuna, reproduz um desequilíbrio fictício entre os diversos *olossoma*<sup>135</sup>.

Por exemplo a *ombala* de Chijamba é considerada a mais importante da comuna de Luvemba, e o *ossoma* Jino Kaiangula considera-se *ossoma inene* da comuna, contudo, como se depreende pelo depoimento do próprio vice-administrador comunal (in EBai2004-3), a comuna tem três *olossoma* grandes, Chijamba, Janjo e Chiculupungu, sem que, aparentemente e formalmente exista qualquer hierarquia entre eles, como em parte também reconhece o próprio *ossoma* de Chijamba, quando refere que “(...) sim, sim, o caso da *ombala* Janjo e da *ombala* Chiculupungu, são *ombalas* com o mesmo número de aldeias. Sim sim, são *olossoma inene*, são sobas grandes, são coordenadores de algumas *ombalas*, mas dependem daqui [*ombala* Chijamba].” (in EBai2004-4).

Esta concepção hierárquica entre os *olossoma* da mesma comuna é igualmente partilhada pelos membros da *ombala* de Janjo, uma vez que o *ossoma* Manuel Savilinga se considera dependente do *ossoma* Jino Kaiangula. No entanto, e contrariamente ao referido anteriormente, em 2004 o próprio *ossoma* de Janjo não se considerava um *ossoma inene*, pois não tinha mais nenhum *ossoma* sob as suas ordens. Tinha várias aldeias, mas nenhuma *ombala* subordinada. Como refere um elemento do seu *elengo*<sup>136</sup>,

“ele [o *ossoma* de Janjo] agora não tem *ombalas*, não tem. Tem aldeias. E presta contas ao *soma* Kaiangula. São assuntos que ele leva lá. Os assuntos que acontecem nas aldeias ele vai expor lá no soba maior. O soba grande dá-lhe instruções para ele poder cumprir aqui na região. (...) E o soba maior pode até destituir-lo, sim, lá no Kaiangula vão ver as virtudes dele. Se a chuva chove, muito bem, se há comida, muito bem. Se não chove, se não há comida, então vão ver porquê. Se o reinado dele não estiver bem, a própria população vai ao soba grande, este depois faz reunião e ele pode ser substituído” (in EBai2004-7).

Este facto devia-se à própria dinâmica da guerra civil, pois a região de Janjo foi muito destruída pelo conflito, e houve uma grande dispersão das populações. Em 2004 as populações ainda estavam a reconstruir aldeias, e, por isso mesmo, a estrutura tradicional

135 Era bastante comum a administração colonial eleger o *ossoma* cuja *ombala* estava mais perto da sede da comuna como uma espécie de *ossoma* dos *olossoma* da comuna, para assim melhor implementar o sistema de *indirect rule*, prática essa que as actuais administrações municipais vêm seguindo igualmente (cf. Pacheco, 2001). Sobre esta prática em Moçambique cf. Florêncio, 2005, 2003.

136 Esta entrevista que decorreu na *ombala* de Janjo, e na presença do *ossoma*, foi no entanto conduzida com elementos do *elengo*, que também estavam presentes, pois o sr. Manuel Savilinga não apresentava condições psicológicas para responder.

foi “destruída” durante o conflito e ainda estava a ser reconstruída à época.

Por seu turno, também o *ossoma* de Lunge defende a mesma concepção hierárquica em relação aos outros *olossoma* da sua comuna que, apesar de serem considerados “grandes” são subordinados dele, “[...] sou o mais comunal. Sou o único. Esses outros estão lá fora [não vivem na sede da comuna]. Cumprem a mim. Chilemba e Ulundu cumprem a mim. Tudo o que querem resolver naquelas ombalas com outras ombalas, então cabe-me a mim. Têm que me trazer e então vou levar ao rei” (in EBai2004-6).

Contudo, não ficou claro de quem a responsabilidade por esta hierarquização dos *olossoma* em cada comuna. Por exemplo, Celestino Ambrósio, chefe de gabinete do vice-administrador municipal, defende que esse *ossoma* mais importante da comuna, a quem a administração chama de *regedor*, é escolhido por todos os *olossoma* da comuna, que participam posteriormente ao rei a escolha. Este, se sancionar a referida nomeação, dá depois conhecimento à Administração municipal (in EBai2007-01). Segundo este informante, “a Administração comunal é consultada, mas não toma decisão. (...) Em geral, o *regedor* é o *soma* que fica na sede da comuna” (in EBai2007-01). Esta afirmação permite-nos duas conclusões, primeiro, de que as administrações comunais são verdadeiramente isentas deste processo, pois aqui o uso do conceito de “consulta” é ambíguo, em segundo lugar, a prática de nomeação de um *regedor* cuja *ombala* fica situada na sede da comuna perpétua a prática anteriormente introduzida pela administração colonial.

Na actualidade, as autoridades tradicionais do M'Balundu participam no processo de construção do Estado local, em grande medida exercendo funções e tarefas muito similares às que desempenhavam para a administração colonial, numa espécie de sistema de *indirect rule*, exceptuando, como é óbvio, a questão dos recrutamentos forçados para o contracto e para o trabalho forçado, pois ambos foram abolidos com a independência do país.

No que respeita às funções que as autoridades tradicionais exercem na actualidade pós-guerra civil, elas assemelham-se, em grande medida, às que eram exercidas para a administração colonial, exceptuando os casos da colecta do imposto, porque ainda não existe um imposto nacional, e do contrato forçado, como salienta o rei Ekuikui IV,

“O trabalho dos sobas não diminuiu, ainda aumentou. Neste momento o que está diminuindo para os sobas era o peso de serem castigados. E o trabalho do imposto e dos contratos. Hoje não paga imposto, nem tem contratos. Mas o trabalho aumentou-se por causa da guerra no nosso país. Havia refugiados nas zonas e o trabalho aumentou porque assim estão a regressar [em 2004], quem tem o poder de receber esta gente, para onde ele vai construir, para onde vai abrir a sua lavra, tem que ser os sobas e os *sekulos*.” (in EBai2004-8)

De entre as funções que na actualidade mais impacto têm na vida das populações destaca-se, desde logo, a função jurídica e de manutenção da ordem, uma vez que o município ainda não tem a estrutura judiciária e judicial a funcionar na plenitude, como

sublinha o Procurador municipal, Gabriel Caála (in EBai2007-5). Neste caso, existe um juiz municipal mas o tribunal ainda não funciona, por falta de mais juizes. Também a PIC (Polícia de Investigação Criminal) só existe na sede do município, na vila do Bailundo, sendo que nas comunas só existe mesmo o corpo regular de Polícia. Ao nível comunal também só existe a Procuradoria na sede, tendo o Procurador que se deslocar às sedes de comuna sempre que é solicitado. Uma vez que existem mesmo municípios que não têm Procurador, como no caso do Mungo e Cunduimbai, é o Procurador do Bailundo que tem que se deslocar a estes sítios. Contudo, e ainda segundo o Procurador do Bailundo, a Procuradoria tem imensas dificuldades e problemas com transportes, e por essa razão é a polícia desses municípios quem traz os casos ao Bailundo para aí serem julgados.

Deste modo, e tomando como exemplo o caso da comuna de Luvemba, as autoridades tradicionais acabam por desempenhar um papel jurídico fundamental, sobretudo ao nível comunal, estando, tal como no passado colonial, autorizadas a resolver pequenos casos nos seus tribunais de *ecanga*, tais como adultérios, pequenos furtos, feitiçaria, etc. Outro tipo de crimes, como violações, crimes de sangue, como agressões violentas e homicídios, devem ser encaminhados para a administração comunal, que, por sua vez reencaminha para a polícia comunal. Como ao nível comunal não existe Procuradoria, a polícia comunal reenvia o caso para o Procurador municipal. (EBai2004-3).

Esta separação de competências jurídicas entre a Procuradoria e as autoridades tradicionais não é muito clara, e o próprio procurador assume que muitas vezes as autoridades tradicionais exacerbam as suas competências, julgando crimes de homicídio, ou outras ofensas de sangue, sem sequer participarem à polícia comunal. Estes casos de homicídio não-participados em geral estão relacionados com acusações de feitiçaria, como sublinha o *epalanga* da *ombala* de Chilumbe, “Agora matar pessoa vai na polícia, matar assim de facada, se for de feitiçaria fica mesmo no soba” (in EBai2007-06). Uma vez tomado conhecimento destas situações, a Procuradoria intervém e pode processar o *ossoma* responsável. Mas esta medida correctiva é mais formal que real, pois na prática isso ainda não sucedeu com nenhuma autoridade tradicional do Bailundo.

No entanto, e na generalidade dos casos, os *olossoma* respeitam as suas competências e limites, e enviam para a polícia comunal os casos mais graves, que por sua vez os encaminha para a PIC e para a Procuradoria. Também existem situações inversas, em que a própria Procuradoria municipal encaminha determinados casos para as autoridades tradicionais (in EBai2007-5).

Os casos de feitiçaria continuam a constituir a grande maioria das acusações apresentadas nos tribunais das autoridades tradicionais, e só podem mesmo ser resolvidos com recurso ao processo de julgamento tradicional, que envolve uma complexa teia de processos, desde a adivinhação e consulta a oráculos, à utilização de ordálios.

Sobre a feitiçaria, ou mais concretamente sobre o oculto em África, existe é claro todo um conjunto de concepções, e de narrativas, que não fazem parte do âmbito deste trabalho, contudo importa aqui sobretudo falar na relação entre as autoridades tradicionais e

as poderosas forças do oculto<sup>137</sup>. O soberano é sempre entendido como um poderoso regulador da ordem, daí as suas funções jurídicas e legislativas, mas também um regulador do universo mágico-religioso e um intermediário com os espíritos dos seus antecessores, nomeadamente do falecidos soberanos. Acredita-se, assim, que o soberano é possuidor, por essa intermediação, de capacidades específicas de usar as forças do oculto, quer em seu proveito próprio quer da própria sociedade. Nesse sentido, a sua ambiguidade joga igualmente nessa espécie de liminarietà entre ser um fazedor de ordem e um fazedor de desordem. Pode ser mesmo um poderoso *onganga*, feiticeiro, ou de tal ser acusado e temido, como diz o *ossoma* Jino Kaiangula.

“o soma nunca pode ser um quimbandeiro<sup>138</sup>, (...) Antigamente os sobas tinham os seus quimbandeiros fixos nas ombalas, mas agora isso já não se verifica. Os quimbandeiros existem, estão nas aldeias e ainda praticam, mas nas ombalas já não. Mas agora o soba pode ser acusado de feitiçaria, se for acusado pela população era encaminhado ao soba grande para ser julgado. [...] se for acusado ele é julgado pelos seus componentes que constitui a ombala [*elengo*]. O *mwekalia* convoca os outros e esses é que são de direito de julgar o soba. Se a acusação é concreta então é substituído. Isso nunca aconteceu aqui. Se alguém quiser enfeitiçar o soba isso não acusa [não resulta]. O ser soba mesmo é que impede que chegue o feitiço” (in EBai2004-4)

Ou, como defende o *ossoma* Adolfo Chitoma, no passado os *olossoma* tinham poderes mágicos, pois “os sobas podem ter feitiço, sim. Nos tempos passados acontecia isso, o soba dizia mesmo ‘você sai daí’, senão acontecia mesmo qualquer coisa”. Esse poder mágico era uma imanência dos espíritos dos antepassados, como diz o próprio *ossoma*, “antigamente acontecia isso, sim, vinha dos antepassados”. Mas, na actualidade as autoridades tradicionais foram perdendo essa capacidade mágica, e “hoje não, hoje não. Hoje o soba é enfeitiçado também. Antigamente metia medo quando via o soba” (in EBai2004-6)<sup>139</sup>.

No caso de uma acusação de feitiçaria sobre uma “pessoa comum”, o processo decorre segundo um modelo que mantém muitos dos traços do passado, e que se manteve quer na época colonial quer actualmente. Em primeiro lugar, a pessoa que se julga “enfeitiçada”, ou um familiar desta, apresenta o caso na sua autoridade tradicional. Esta designa um quimbandeiro que irá proceder à adivinhação do infortúnio. Os processos de adivinhação são múltiplos, como relata o quimbandeiro Fernando Adonho Mbonga, segundo o qual “Uns adivinham pelo espelho, mete o espelho e adivinha pelo espelho, no espelho pode surgir a pessoa que está a enfeitiçar, o feiticeiro. Outros é pela caneca,

137 Não se pretende aqui introduzir nenhuma discussão, nem sobre a diferença entre feitiçaria (sorcery) e bruxaria (witchcraft), nem sobre a própria noção de oculto. Usa-se aqui o termo oculto para designar todas as forças espirituais, em geral espíritos, familiares ou não, e sua capacidade de intervir na vida dos humanos, seja uma intervenção protectora ou não. (sobre esse tema existe uma vasta bibliografia, desde o clássico de Evans-Pritchard, aos mais recentes trabalhos de Peter Geshiere, Harry West, Alcinda Horwana, etc..)

138 O mesmo que *ocimbanda*.

139 No passado, ou na actualidade, as autoridades tradicionais, nomeadamente o *ossoma inene* e os *olossoma*, rodeiam-se de poderosos quimbandeiros, que os protegem contra as forças maléficas, e “ajudam” nos processos de adivinhação em tribunal.



na água que está dentro da caneca vê a doença, ou quem está a provocar a doença”<sup>140</sup> (in EBai2004-10).

Uma vez detectada a fonte do infortúnio, ou seja o agente maléfico, o *onganga*, o quimbandeiro, reporta o caso à autoridade tradicional, que manda reunir o tribunal, já na presença do respectivo “acusado”. Se a acusação se reportar a um acto grave de feitiçaria, como por exemplo envolvendo mortes, então o acusado pode ser submetido a um ordálio especial, o *umbulungu*<sup>141</sup>. Segundo Jino Kaiangula,

“tem métodos tradicionais para resolver esses casos. Utilizávamos galinhas, tem os seus métodos. Caso o acusado seja utente do que é acusado [seja feiteiro] então o indicado animal sofreria algo. Esses casos eram resolvidos a partir dos quimbandeiros. Quem manda ir no quimbandeiro é o soba. [antigamente] utilizava-se um medicamento tradicional, o *umbulungu*. A pessoa que fosse acusada tomando aquele medicamento se fosse mesmo feiteiro morria. Hoje não, onde se faz é mais na ombala grande, na ombala M’Balundu. [...] os portugueses não proibiram isso, porque eram práticas tradicionais nossas que encontraram. [...] Quando há um caso, o acusado vai ao soba, depois é que vai ao quimbanda que pratica esses actos” (in EBai2004-4)

Na *ombala* de Janjo o processo de “procura” de *onganga* é muito semelhante ao relatado anteriormente,

“no caso de feitiço, aquela pessoa [o acusador] não tem provas concretas porque é uma coisa invisível, não dá para acusar assim directamente, não se pode indicar que fulano tem tal feitiço. Então é preciso chamar o quimbanda, é ele que conhece a matéria de feitiço, ele sabe muito bem quem tem. Aquele que enfeitiçou também sabe muito bem que aquela pessoa que está doente tem feitiço. Esse que enfeitiçou tem que arranjar medicamento que é para curar o outro. (...) Sim, aqui existe *umbulungu*, quem faz é o quimbanda. Quando a pessoa morrer é porque é feiteiro sim” (in EBai2004-7).

Sobre o uso do *umbulungu*, que como se disse é um ordálio de veneno, existe uma profunda ambiguidade. Muitos defende que o *umbulungu* que se usava no período pré-colonial já não é usado directamente nos seres humanos, mas sim em animais, como por exemplo nas galinhas, numa espécie de processo de transferência ou da utilização de um “bode expiatório” que expie as penas humanas, como defende o *ossoma* de Chilume, segundo o qual “Antigamente havia [de matar], mas agora viraram e já não há mais esse *umbulungu* de tomar [veneno]. Do tempo colonial para cá já não. Tem mais outro *umbulungu* que não é de tomar” (in EBai2007-06). O mesmo afirma o *ossoma* de Chilala,

140 Estes métodos servem vários propósitos, quer para adivinhar o tipo de infortúnio, ou de doença, quer para adivinhar o causador, se pessoa, feiteiro, ou se algum espírito.

141 O *umbulungu* é um veneno feito a partir da casca de uma árvore, e o processo é conhecido apenas por certos experts, tais como alguns os quimbandeiros locais de renome.

"Hoje no *umbulungu* eles apanham galinha, ou então um salalé, aqueles mesmo da mata. Então fazem a experiência aí, fazem isso em nome de um [acusado], depois esperam o resultado, depois fazem em nome do outro, esperam resultado. Lá onde houver problemas e fizerem na minha vez e houver sinais então significa que eu sou culpado. Mas se não houverem sinais significa que está ileso. A experiência faz-se assim. No passado era mesmo de beber e humanamente vitimava pessoas. Mesmo se ele era feiticeiro, mas depois disso ele morre. Mas agora viram que não e é só experimentar numa coisa e depois os sinais aparecem, em vez de dar numa pessoa para depois morrer. Pode dar-se numa galinha, ou numa outra coisa, depois os sinais vêm e vê-se que o fulano é feiticeiro, e não dá no próprio indivíduo porque depois morre." (in EBai2007-08)

No entanto, um pouco mais adiante o senhor Mário Jorge Calesse não deixa de sublinhar que,

"(...) no tempo dos portugueses era mesmo de fazer experiências nas galinhas e outras coisas, mas nesse tempo de guerra de agora, como normalmente é que havia mais intensidade de feitiçaria é que se aplicava directamente nas pessoas. Agora regressou-se ao passado, já não se pode aplicar nas, tem que ser nas galinhas. Nesse tempo de guerra na havia uma acalmia que as pessoas pudessem trabalhar num único sítio, então era lá mesmo onde houvera esse problema de feitiçaria, então aplicava lá mesmo" (in EBai2007-08)

Outros informantes apontam para a sua realização, secreta, sobretudo na *ombala* real do M'Balundu. Contudo, por estes dois depoimentos pode perceber-se que a prática do *umbulungu* em seres humanos acusados de feitiçaria, apesar de muito rara e esporádica, ainda pode acontecer em certos casos. A ser inteiramente verdade, tal constitui uma óbvia inconstitucionalidade, pois na prática a administração de um veneno num ser humano corresponde a uma quase sentença de morte, ou semi-sentença, e a prova de que a discussão sobre as virtualidades do pluralismo jurídico afigura-se, nas práticas, muito mais complexa e difícil, do que na teorização.

Deste modo, pode dizer-se que é no que respeita à tipologia de penas que estes tribunais podem aplicar, que a situação é ainda bastante confusa, e mesmo controversa, até porque as autoridades tradicionais alegam e reclamam da "tradição" para aplicarem essas penas, ou até, como se viu anteriormente, dos ordálios de feitiçaria, o *umbulungu*. Como por exemplo, defende o *ossoma* de Lunge.

"Quem matar, é matar também. Ou então, se ele tiver família forte entrega pessoa vivo e uns tantos cabeças de gado para pagar a vida do outro. E essa pessoa que vai ser entregue é logo cravado aí<sup>142</sup>. Feiticeiro é diferente, depende. Os velhos fazem prova própria. Depois, se a pessoa for mesmo verdade feiticeiro era queimado ou botado na água. Afogado, é. Essa prova é o *umbulungu*. Quem sabe mesmo fazer é o quimbandeiro. O quimbandeiro é que faz a prova própria, e todo o mundo está aí a ver se é mesmo o próprio. Se ele ficar aí e per-

142 No período anterior à dominação colonial os castigos por homicídio em geral resultavam na empalação do culpado.

der a razão então ele é amarrado e metido na água. Ou arranjar lenha, ele fica ali sentado e queimá-lo. Mas é problema, se ele não é e saltar nesse fogo para fora, aquela família que o acusou esses também são presos no soba. Esses dão boi, e dá uma pessoa que vai render o próprio [o que foi falsamente acusado]. Porque se ele é o próprio feiticeiro morre com o fogo, mas se não for quando vai rebentar, salta daí do fogo. Se ele for na verdade, fica aí assim” (in EBai2004-6)

Contudo, e como se afirmou anteriormente, estas afirmações não são pacíficas, e são desmentidas por muitos, incluindo o próprio rei Ekuikui IV, que afirma,

“ O *umbulungu* até hoje está a fazer-se. Só se faz na *ombala* do rei. Não se pode fazer fora. O *umbulungu* de matar pessoa já não se faz mais. Agora o *umbulungu* é só de mostrar um sinal de que este aqui tem culpa. Nos tempos anteriores, esse que morre [de *umbulungu*] é porque tem culpa, foi julgado pelo rei, foi julgado pelos sobas, e essa culpa será mesmo de que esse homem não merece viver, tem que morrer. Então o rei é que dá a admissão. Mas isso passou já nos tempos. O português quando veio proibiu que se matassem pessoas, mas com o andar dos tempos fomos vendo que os portugueses levavam pessoas, castigavam e morriam, e isso na mente dos sobas fez-nos confusão, ‘como é que ele nos proíbe de matar e arrasta pessoas para a morte?’” (in EBai2004-8)

Seja em que situação for, contudo a realização de um ordálio de *umbulungu* em princípio só pode determinado pelo *ossoma inene*, como sublinha o *epalanga* de Chilumbe “Outras coisas eles podem decidir [os sobas] mas há coisas que aqui [na *ombala*] não podem fazer, tem que ir lá na *ombala* grande, é a prova do *umbulungu*. *Umbulungu* tem que ser só feito a partir da *ombala* grande.” (in EBai2007-06).

No entanto, nem todas as penas têm este quadro jurídico, e mesmo nos casos de acusação de feitiçaria, estas penas só são aplicadas quando o caso envolve mortes. No geral, as penas envolvem indemnizações pecuniárias, ou em géneros, como sublinha nesta entrevista, “se alguém bateu no outro, paga um porco, ou um cabrito, ou outro animal, do valor da ofensa. (...) Dinheiro também usa, por exemplo se for preciso pagar os tratamentos ao outro. (...) Se matar alguém vai na polícia.” (in EBai2004-7). Se for caso de adultério, por exemplo, o caso é diferente, “a mulher não tem culpa, o acusado sabe muito bem que essa mulher é alheia, então devia ter respeito pelo dono da esposa. O homem que é dono da esposa não vai largar a mulher, por causa dos filhos e fica com a mesma mulher. Então o acusado é que paga, o que o *elengo* decidir. Tudo vai cair sobre o acusado” (in EBai2004-7).

A apresentação de uma acusação também envolve uma contribuição ao tribunal, em geral em géneros, por exemplo na *ombala* do Janjo, “Quem vem apresentar um caso abre a assembleia e dá qualquer coisa para a abertura e também para o fecho. Pode ser galinha, porco. O tal que apresenta queixa terá que dar coisas que é para o tempo que fizer aqui as pessoas precisam de comer, precisam de beber, então precisa de dar fuba, precisa de dar galinha e também a bebida, tem que ser um garrafão.” (in EBai2004-7).

Num julgamento tradicional existe uma forte componente de participação popular, pois toda a comunidade pode participar, e os membros do *elengo* executam tarefas de “advogados de acusação” e de “advogados de defesa”. A resolução final é da responsabilidade da autoridade tradicional reinante no tribunal, o *ossoma* ou *ossoma inene*, no caso dos julgamentos na *ombala* real do M'Balundu. No entanto, este modelo de julgamento varia bastante de *ombala* para *ombala*. Desde logo no local da sua realização, em quase todas as *olumbalas* o julgamento realiza-se no *ondjango*<sup>143</sup>, contudo, na *ombala* real os julgamentos realizam-se no terreiro exterior à entrada.

O processo varia também na importância que em cada *ombala* é atribuída a membros específicos do *elengo*. Por exemplo, nos julgamentos realizados na *ombala* Chijamba cabe ao *tchinduli* anunciar o veredicto e as penas a aplicar (in EBai2004-4). Contudo, este não é o entendimento de todos os *olossoma*, e por exemplo o *ossoma* Adolfo Chitoma argumenta que, na sua *ombala* quem anuncia o veredicto final do tribunal e as penas é o *mwekalia* e não o *tchinduli* (in EBai2004-6). Por contra, na *ombala* do Janjo o elemento mais importante é o *ndaka* (in EBai2004-7).

Mas importa sublinhar que, em boa medida, a estrutura dos julgamentos, e até mesmo o tipo de casos e de acusações presentes nestes tribunais das autoridades tradicionais, ou que o Estado “autoriza” que aí se resolvam, continuam muito semelhantes ao período colonial, destacando-se largamente as acusações de feitiçaria, roubo, adultério e agressões físicas.

No caso do M'Balundu, e ao contrário por exemplo do que sucede em Moçambique, nomeadamente na zona centro deste país<sup>144</sup>, estes tribunais das autoridades tradicionais do M'Balundu não reúnem periodicamente num determinado dia, mas sim de modo aleatório, ou sempre que seja necessário, como afirma Adolfo Chitoma,

“Depende quando calhar o caso, então é que vamos sentar. Não, não, não há dias para isso. Há coisas graves que não pode esperar amanhã ou depois. É logo resolvido porque às vezes há-de sair alguém que vai preso. O que pode esperar, que pode dar mais cinco dias ou quê é quando dá coisa de feitiçaria, mas quando dá porrada isso não pode esperar, na mesma altura é chamar o indivíduo que deu porrada e é logo julgado, se o caso não der [se não se puder resolver na *ombala*, caso haja um homicídio por exemplo] é logo levado ao Estado [à polícia ou à Procuradoria municipal]” (in EBai2004-6).

Num certo sentido, a existência deste pluralismo legal é visto como bastante positiva pela população, que realça o respeito pela sua “cultura” e o facto do Estado e do direito constitucional não conseguirem resolver problemas fundamentais do seu quotidiano, como por exemplo os casos relacionados com o oculto, como a bruxaria e a feitiçaria. No

143 O *ondjango* é uma cabana redonda com duas entradas, uma para os membros da *ombala* e a outra para as visitas, e é um dos lugares mais sagrados e míticos de todo o espaço da *ombala*, exceptuando os *akokotos*, pois trata-se de um lugar de reunião, de assembleia, de produção da palavra, de consensos e de decisões colectivas.

144 cf. Florêncio, 2003, 2005.

entanto, é preciso sublinhar-se que o chamado direito tradicional, costumeiro ou consuetudinário, e o direito constitucional colidem e sobrepõem-se em certas áreas, entrando mesmo em contradição (in EBai2007-04), nomeadamente em duas áreas bastante sensíveis, tais como os castigos físicos e mesmo a prova de *umbulungu* usada nos processos de feitiçaria, e o direito da mulher e da família. No primeiro caso, é evidente que o oráculo do veneno do *umbulungu*, assim como os castigos físicos infligidos aos acusados de feitiçaria, são profundamente inconstitucionais, e só acontecem com o beneplácio das autoridades estatais. No segundo caso, o direito tradicional restringe direitos das mulheres, que estão consagrados na Constituição.

O Estado está consciente desta discrepância, e mesmo da inconstitucionalidade de certas práticas e sentenças dos tribunais das autoridades tradicionais, como sublinha o Procurador do Bailundo,

“Nos tribunais tradicionais existem processos e penas que são inconstitucionais, como por exemplo os que são usados para os casos de feitiçaria, como o *umbulungu* e o *lomanjo*<sup>145</sup>, no caso do *umbulungu* as pessoas que o tomam morrem na maior parte das vezes.(...) Por vezes são as próprias famílias que denunciam estas provas tradicionais junto da polícia. A polícia depois vai investigar. Por exemplo no Mungo, numa das ombalas da comuna de Cabuengo o soba autorizou o *umbulungu*, a pessoa morreu, ele [o *ossoma*] foi julgado e preso no Huambo.” (in EBai2007-5)

Na verdade, estas situações derivam da inexistência de um quadro jurídico nacional que regule as competências e atribuições dos tribunais das autoridades tradicionais nas questões jurídicas, proposição esta que o próprio Procurador está de acordo (in EBai2007-5), sendo que, deste modo quer o Estado angolano quer as autoridades tradicionais continuam a seguir as representações que têm das competências que as últimas desempenhavam para o Estado colonial.

Parece igualmente relevante afirmar que a autoridade jurídica das autoridades tradicionais está em declínio entre os jovens urbanizados, sobretudo da vila-sede do Bailundo, que preferem dirigir-se aos tribunais das autoridades tradicionais não por estes serem mais legítimos, mas sim porque, como declaram alguns jovens da vila-sede,

“têm mais medo da polícia, porque prende, e os sobas e os *sékulus* não, aí basta pagar qualquer coisa e a pessoa vem embora. (...) Nos quimbos os jovens seguem os mais velhos, aí não há polícia, não há Estado, e os jovens estão mais oprimidos pela família, pelos mais velhos. Então aprendem desde novos a respeitar e a obedecer aos mais velhos, e aos sobas e *sékulus*” (in EBai2007-04).

145 O *lomanjo* é um pequeno bastão que serve para apertar os tornozelos e o crânio dos acusados de actos de feitiçaria, e que acabam por ficar nessa situação vários dias de castigo.

Outra área de enorme relevância na qual as autoridades tradicionais desempenham um papel substancial é nas questões das terras, quer na sua definição cadastral (terra privada, do Estado ou comunitária), quer na titulação de direitos de aquisição privados, quer na gestão de diferentes tipos de conflitos em torno da posse das terras e da propriedade. Por exemplo, na comuna de Luvemba existiam em 2004 alguns problemas com a gestão fundiária. Esses problemas relacionavam-se com o regresso das populações refugiadas durante o conflito armado, e que ao regressarem reclamavam as suas terras. Em 2004 ainda não tinha sido publicada a Lei da Terra, no entanto às autoridades tradicionais já se lhes conferia a função de definirem a distribuição de terra, e a titulação das terras, sobretudo das que eram parte do fundo fundiário comunitário, e só depois é que se podem legalizar os títulos junto da administração comunal (EBai2004-3). O mesmo sucedia, em 2007, na comuna de Bimbe (in EBai2007-07).

Por outro lado, as autoridades tradicionais não desempenham apenas tarefas administrativas, quer no período da Administração colonial, quer na actualidade, e não é completamente acertada a preposição de Trutz von Trotha quando as apelida de “*administrative chieftancies*”. Elas desempenham ainda um papel fundamental no sistema de reprodução social e no modelo de articulação entre a ordem “terrena” e a “ordem cosmológica”, precisamente pelo lugar de intermediários com os espíritos dos antepassados, mormente dos falecidos *ollossoma*. Algumas manifestações sociais são fundamentais para a manutenção e o equilíbrio dessa relação com os espíritos, de entre as quais se destacam as cerimónias colectivas de propiciação aos espíritos da *ofeka*, e que podem ser cerimónias regulares, como as são efectuadas na época das colheitas e das sementeiras, ou cerimónias extraordinárias, em tempos de crise, como por exemplo as cerimónias da chuva, denominadas de *aiélé*. Estas cerimónias são importantíssimas para a reprodução da relação entre os dois universos, o dos vivos e o dos espíritos e para o respectivo equilíbrio cósmico. São lideradas pelos *ollossoma*, ou mesmo pelo rei, e devem ser efectuadas nos *akokotos*.

No caso do município do Bailundo, pelo menos em certas áreas, essas cerimónias perderam bastante da sua eficácia no período a seguir à independência, devido à guerra civil e às deslocações populacionais, e raramente se efectuavam. Mesmo na actualidade, no período pós-guerra, ainda não foram completa e regularmente repostas<sup>146</sup>, como adiantava o rei Ekuikui IV em 2004,

“Ainda não fizemos esse acto porque até aqui encontra-se o povo na miséria. Não possuíam ainda umas boas casas deles, ainda vivem nas tendas, não conseguiram umas boas casas, e não têm comida. Também ainda não houve eleições para haver um dos presidentes que a gente fica mesmo com o coração bom de que não vai haver mais a guerra. Por isso mesmo ainda não fizemos isso, mas temos boa noção de fazer quando houver essa via, com o povo e com os governos.” (in EBai2004-8).

146 Ao contrário do que sucedeu noutros países, como por exemplo em Moçambique em que mesmo durante a guerra civil as populações chegavam a exigir aos régulos e às administrações que efectuassem essas cerimónias, e assim que terminou o conflito retomaram imediatamente essa prática (Florêncio, 2003, 2005).

De igual modo, o *ossoma* de Chijamba, sublinha que,

“antigamente, depois das colheitas o soba imperava nas suas aldeias, então faziam cerimónias. Cada um contribuía um bocado, então chegavam na casa do soba e faziam cerimónias, festa da colheita. Em Setembro/Outubro, antes da população iniciar as suas lavras, as suas culturas, primeiro iam à lavra do soba e a partir daí iam para as suas lavras. Depois dos conflitos armados [guerra civil] ainda não foi realizado. Agora depois dos conflitos armados a população ganhou aquele incumprimento, considera aquilo actos ultrapassados. Mesmo depois das colheitas, agora já não se faz mais” (in EBai2004-4)

Também no caso de Janjo, na comuna de Luvemba, as cerimónias propiciatórias estiveram interrompidas, precisamente devido à guerra civil e aos movimentos populacionais<sup>147</sup>, como sublinham os elementos do *elengo* da *ombala*, “as cerimónias ainda pararam devido à situação de guerra. Ainda não há uma organização das próprias aldeias. Vão continuar quando virem que há uma aldeia já organizada, por enquanto, como as populações ainda se estão a juntar só quando houver uma situação assim boa, então é que se vai proceder às cerimónias como no passado.” (in EBai2004-7). O mesmo sucedendo na *ombala* de Chilumbe, na qual, segundo o *ossoma* Abel Ngunje, não se realizam cerimónias propiciatórias desde 1975.

Contudo, o *ossoma* de Chilume sublinha que os motivos para pararem com a realização das cerimónias da chuva prendem-se não apenas com a guerra mas igualmente com a influência das igrejas, sobretudo da IECA, pois segundo ele “isso [cerimónias] parou devido às igrejas. Não estão a permitir mais esses métodos. Tocar batuque, fazer mais o quê, pedir a Deus que chova, não. A igreja paralisou isso tudo. Sobretudo a IECA sim.” (in EBai2007-06).

Aliás, a influência das igrejas, nomeadamente a da IECA, como se demonstrou no capítulo sobre o período colonial, tem sido determinantes na transformação social e das representações culturais locais “tradicionalistas”, sobretudo as representações religiosas, e essa mudança impacta inclusivamente as autoridades tradicionais, como se depreende do depoimento do próprio *epalanga* da *ombala* de Chilume<sup>148</sup> que, a propósito da realização das cerimónias tradicionais, como as de *ulengo*, afirma que, “Eu não acredito mesmo [nos espíritos]. Eu não acredito não. Se tiver que fazer cerimónia, ou ir nos *akokotos* eu vou, contra-vontade vou assistir, mas é uma coisa que sou obrigado, não é de vontade.” (in EBai2007-06). Aliás, o caso da *ombala* de Chilumbe é até em si paradigmático da influência da IECA uma vez que, devido à sua proximidade com a missão protestante do Chilumbe, até a existência de *akokotos* e *etambus* foi proibida, impedindo-se deste modo a realização de cerimónias, como refere o *ossoma* Abel Ngunje “aqui não há *akokotos* nem

147 A região de Janjo esteve ocupada militarmente pela UNITA entre 1975 e 1992, mas a população fugiu da área, que ficou inteiramente despovoada nesse período. Após as eleições de 1992 e até 2000, a UNITA continuou a controlar a área, e a uma parte da população regressou, ficando sob o controle desse movimento.

148 Relembre-se que o *epalanga* é uma figura central na estrutura do *elengo* e que em geral pode mesmo suceder no cargo de *ossoma*.

etambus, aqui é mais a igreja. Essa missão está aí desde 1881, então já não liga mais no passado.” (in EBai2007-06).

Por outro lado, *ossoma* Jino Kaiangula reconhece que em certas *olumbala* essas cerimónias das sementeiras, que se denominam de *ulengo*, já se realizam, ou sempre se realizaram, dependendo da área, da dinâmica da guerra e da população, e mesmo do próprio *ossoma* local. Por exemplo, na comuna de Lunge as cerimónias de *ulengo* sempre se realizaram, mesmo durante o conflito armado. Estas cerimónias de *ulengo* realizam-se nos *akokotos*, como sublinha Adolfo Chitoma,

“tem que fazer trabalho nos *akokotos*, não pode falhar, ano e ano, não pode falhar. Mesmo o soba, eu, tenho que pagar galinha, tenho que pagar fuba<sup>149</sup>, e o resto, e o *mwekalia* e eu, e o resto [do *elengo*] todos da ombala, e então vamos aos *akokotos*. (...) Sim, uma vez por ano, esse mês mesmo de Setembro. (...) Os sobas pequenos também fazem nas suas ombalas, os *sekulus* não fazem, os *sekulus* não têm *akokotos*” (in EBai2004-6)

A população da *ofeka* contribuí para a realização das festividades, mas não pode assistir à abertura dos *akokotos*, facto que fica reservado apenas aos elementos do *elengo* do *ossoma*. A cerimónia de *ulengo* tem como finalidade pedir aos espíritos que chova com regularidade e que o ano agrícola seja profícuo.

Por sua vez, na comuna de Bimbe também já se efectuam as cerimónias de *ulengo*, assim como os rituais de iniciação dos rapazes, com especial relevância para o ritual de circuncisão, que marcam a passagem do estatuto de adolescente para adultos (in EBai2007-07).

Além destas tarefas exercidas na actualidade, e que marcam uma certa continuidade com o passado colonial, as autoridades tradicionais do M'Balundu são chamadas a exercer actualmente outro tipo de tarefas para a Administração municipal, e que contribuem igualmente para o processo de construção do Estado, quer ao nível local, quer até nacional. Entre elas destacam-se as tarefas de mobilização das populações para as campanhas relacionadas com a Saúde, nomeadamente as diversas campanhas de vacinação, de esclarecimento da população para respeitar e introduzir hábitos de higiene, e a intermediação entre as populações e os centros de saúde<sup>150</sup>. Por outro lado, em 2007, as autoridades tradicionais também participavam activamente no processo de recenseamento eleitoral das populações rurais (in EBai2007-01).

Pode então afirmar-se que na actualidade perpetua-se um conjunto de continuidades, bastante significativas, e significantes, na relação entre as autoridades e o Estado. Essas continuidades expressam-se não apenas nas funções que actualmente as autoridades

149 Massa feita de milho.

150 Nos trabalhos de campo de 2004 e 2007, em conversas com os técnicos de saúde e mesmo com “população comum”, constatou-se que na generalidade a população ainda mantinha uma forte relutância em adoptar a lógica da medicina convencional, e em frequentar os hospitais e postos sanitários, e que, pelo contrário, continuava a preferir seguir a sua lógica tradicional e consultar os quimbandeiros e outros especialistas do oculto. A Administração tinha uma certa esperança de que as autoridades tradicionais exercessem uma “mudança de mentalidades” entre a população e divulgassem a necessidade de passarem a visitar os hospitais e os postos de saúde comunais.



tradicionais exercem para o Estado angolano, e que são quase as mesmas que desempenhavam no passado para o Estado colonial, mas igualmente noutros aspectos, como por exemplo no capítulo das regalias. Por exemplo, e à semelhança do que sucedia no período colonial, na actualidade as autoridades tradicionais também recebem um subsídio estatal, ao nível nacional, e que é estipulado e controlado pelo MAT. No caso do município do Bailundo, até Junho de 2004, os *olossékulu* recebiam um subsídio trimestral de 150 Kwanzas, os *olossoma* de 300 e o *ossoma inene* de 400 Kwanzas. Contudo, a partir de Junho desse ano este subsídio foi aumentado, passando a ser de 8.000 Kwanzas para os *olossoma*, e de 4.000 para os *olossékulu*<sup>151</sup>. No entanto, a atribuição deste subsídio a todos os *olossoma* e *olossékulu* do município só se concretizou em 2007.

As autoridades tradicionais usam igualmente, e à semelhança do período colonial, um uniforme que as identifica como tal e que, apesar de ligeiramente diferente, pois contém agora as insígnias da República de Angola, no entanto mantêm as mesmas características do período colonial, e é até semelhante ao que usam, por exemplo, as autoridades tradicionais de Moçambique. Como refere Jino Kaiangula, “[o uniforme] é um pouco diferente do tempo colonial. Mas no tempo colonial os *sekulus* também tinham farda e agora o governo só disponibiliza aos sobas” (in EBai2004-4). No período colonial, o uniforme usado pelas autoridades tradicionais continha insígnias (divisas) que distinguia o tipo de autoridade tradicional, no entanto, na actualidade, como refere Jino Kaiangula, “agora só usa divisas, só o rei” (in EBai2004-4), deste modo, os *olossoma* também reclamam a reposição das divisas no uniforme, pois “como no tempo colonial os sobas usavam divisas, agora também seria melhor”, como adianta o *ossoma* de Chijamba (in EBai2004-4).

Por contra, outras prebendas que as autoridades tradicionais recebiam do Estado colonial, em 2004 ainda não tinham sido repostas pelo Estado angolano, apesar das reclamações, como por exemplo a distribuição de meios de transporte, tais como bicicletas, e casas de alvenaria, “no tempo colonial tínhamos meio de transporte bem como vivenda. Agora ainda não” (in EBai2004-4). No entanto, esta situação viria a ser colmatada no período entre 2004 e 2007, e neste último ano muitos dos *ossoma* já tinham recebido motorizadas, e usufruído de alguns *inputs* agrícolas, tais como sementes e charruas (in EBai2007-01). No entanto, em 2007 esta situação ainda não tinha sido generalizada à totalidade dos *olossoma* do município, o que provocava algumas desigualdades, como salienta o *ossoma* de Chilala, na comuna de Bimbe, que se queixava de não ter sido contemplado com nenhum meio de transporte, nem motorizada nem mesmo bicicleta (in EBai2007-08).

151 Não foi possível obter informação sobre o actual subsídio atribuído ao rei Ekuikui IV. Por outro lado o montante de subsídio parece gerar uma certa confusão, pois as diferentes informações obtidas apontam sempre para montantes diferentes do enunciado. Por exemplo, o *ossoma* do Chilume afirma que recebe 13.000 Kwanzas por mês e os seus *olossékulu* cerca de 11.000 kwanzas (in EBai2007-06).

## As autoridades tradicionais do M'Balundu sob o controle da UNITA

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. Nesta última comuna a UNITA teve uma presença quase constante entre 1981 e 1999 (in EBai2007-08), e de modo ainda mais significativo, a região de Janjo, na comuna de Luvemba, esteve sob o domínio deste praticamente entre 1977 e 1999. Os movimentos populacionais nesta fase foram bastante pronunciados e uma parte significativa da população optou por estratégias de fuga das suas aldeias, ora para a sede do município, ora para as aldeias sede de comuna, ou mesmo para as cidades mais próximas.

Por isso, e num certo e relativo sentido, pode afirmar-se que a maior parte do município foi maioritariamente ocupado pela UNITA durante este período de guerra civil, com maior incidência sobretudo no período entre 1993 e 1999<sup>152</sup>, altura em que o movimento rebelde controlou a totalidade do território. Face à necessidade de gerir e controlar as populações civis e os recursos da região, este movimento acabaria por utilizar um modelo de enquadramento e de governação indirecta do território e das populações que, como se tem vindo a defender foi implementado pelo Estado colonial, através do modelo de *indirect rule*. Nesse caso, as autoridades tradicionais, ou na sua ausência indivíduos que eram apontados como tal pelo movimento, eram chamados a exercerem funções de controlo e de regulação da vida das populações, de modo muito similar de resto ao que sucedia no período colonial e, em grande medida, mesmo na actualidade.

De facto, a organização administrativa da UNITA no município do Bailundo entre 1993 e 1999 era muito similar da actual. Segundo o 1º secretário da UNITA, o Nataniel Ecololo<sup>153</sup>, a UNITA tinha a sua organização militar, mas paralelamente uma organização civil, como se pode constatar pelo esquema,

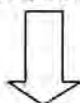
<sup>152</sup> A UNITA teve que abandonar a sede do município do Bailundo a 24 de Setembro de 1999.

<sup>153</sup> Entrevista na sede do partido UNITA na vila Bailundo, a 7/09/2004, EBai2004-11.

### Organização administrativa municipal da UNITA

ADMINISTRAÇÃO MUNICIPAL

ADMINISTRADOR



ADMINISTRAÇÃO COMUNAL

ADMINISTRADOR



SETORES/OMBALAS



CORRESPONDENTES/ALDEIAS

### Estrutura de poder segundo a divisão administrativa da UNITA

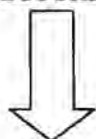
MUNICIPIO



COMUNAS



SETORES/OMBALAS



KIMBUS/ALDEIAS

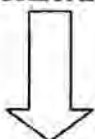
ADMINISTRAÇÃO



ADMINISTRADOR

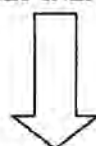


SECRETÁRIO

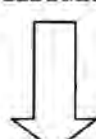


CORRESPONDENTE

*OSSOMA INENE*



*OSSOMA*



*SÉKULU*

Como se depreende pelo organigrama, a partir do escalão dos sectores/ombalas, a UNITA também fazia equivaler a estrutura administrativa com a estrutura tradicional, no entanto, e partindo da informação disponibilizada, ao contrário da situação actual, o secretário de sector da UNITA não exercia poder sobre os *olossoma*, mas estava antes ao mesmo nível hierárquico. A UNITA também conferia ao *ossoma inene*, ao rei, um lugar de destaque na estrutura, equivalente ao administrador municipal.

No caso do *ossoma inene*, houve mudanças durante o período de domínio da UNITA, uma vez que o *ossoma inene* Ekuikui III, Manuel da Costa, entronizado em 1985, faleceu

em 1996, sendo entronizado como sucessor o senhor Jeremias Lussáti, com o título de Utondossi II<sup>154</sup>.

Sobre as relações entre as autoridades tradicionais e a UNITA, pode referir-se, como exemplo, o que destacam a esse propósito os elementos do *elengo* do *ossoma* de Janjo,

“Aqui, no tempo da UNITA os soma tinham ido, mas havia restos [do *elengo*] que tinham ficado<sup>155</sup>. Esses é que faziam os trabalhos, as cerimónias, e tudo. Também faziam os julgamentos, mesmo sem a presença do soma. Depois o soma veio e continuou os trabalhos. De 92 a 2000 estava cá e trabalhou com a UNITA. Fazia julgamentos e cerimónias. O soma trabalhava também para ajudar a alimentar as bases da UNITA sim. Havia uma simpatia com o soba<sup>156</sup>, então o soba avisava a população que era preciso organizar comida. Os sobas trabalhavam directamente com a UNITA sim. Mas os sobas não usavam fardamento como agora, isso não. Nem recebiam nada da UNITA, como agora.” (in EBai2004-7).

Este trecho da entrevista na *ombala* de Janjo, revela algumas informações corroboradas posteriormente noutros locais e entrevistas, sobre a relação de aliança entre o movimento da UNITA e algumas das autoridades tradicionais do M'Balundu, e mesmo inclusivamente com partes significativas da população do município<sup>157</sup>.

Em termos das tarefas exercidas pelas autoridades tradicionais para a administração da UNITA, Nataniel Ecolelo destaca que,

“As tarefas das autoridades tradicionais eram praticamente as mesmas tarefas que fazem para o governo. No tempo da UNITA os sobas não tinham nenhuma milícia para defender o território, isso era do exército [da UNITA]. As autoridades tradicionais também podiam participar no recrutamento de jovens para o exército. (...) Existia um imposto, que eram contribuições. Podia ser em comida, para o exército e para a administração, mas neste caso quem recolhia da população nos kimbos, não era as autoridades tradicionais mas sim os correspondentes do partido.” (in EBai2004-11).

Posição semelhante assume o *ossoma* de Chilume, que estando no cargo desde 1975, trabalhou também com a UNITA, e que defende que:

154 Como se pode constatar, não surge o nome de Utondossi II na lista oficial do reino, tal deve-se a um enorme conflito entre o Utondossi II e o actual Ekuikui IV, que, como se verá, é sobretudo um conflito político-partidário. Utondossi II abandonaria o Bailundo, em 1999, acompanhando a retirada da UNITA.

155 Neste caso, os *ossoma* da *ombala* de Janjo estiveram ausentes da região, entre 1975 e 1992, mas nesse ano o *ossoma* Manuel Savilinga regressou do seu refúgio na cidade do Huambo, e passou a residir na *ombala*.

156 Nesta afirmação, em que um elemento do *elengo* aponta claramente a filiação entre o *ossoma* e o movimento rebelde, notou-se um sorriso aberto entre todos aqueles que assistiam à entrevista, incluindo o secretário da aldeia, do partido MPLA.

157 Este trabalho não se centra sobre a questão da identificação política das autoridades tradicionais do M'Balundu, e muito menos da população do município, de modo que esta asserção só se toma importante porque permite sublinhar que a actual bipolarização política do município intersecta o próprio universo das autoridades tradicionais do M'Balundu, de um lado com a figura do *ossoma inene* Ekuikui IV, membro do Comité Central do MPLA, e de seus seguidores, e do outro alguns *ossoma* e *obossékulu*, e membros dos diversos *elengo*, enquanto simpatizantes, ou mesmo membros do partido UNITA.

“Sim, a UNITA controlava isto. (...) Tinha que viver. Qualquer que viesse, qualquer governo que viesse o soba tem que obedecer. Tem que ser neutro, não pertence a partido nenhum. Para a UNITA fazia também certas campanhas. Aquilo que eles quisessem mandar a gente fazia. Mas não recebia nada.” (in EBai2007-06)

### Uma arena política bipolarizada

Na actualidade pós-guerra civil, pode dizer-se que um dos factos mais marcantes da dinâmica social local em que as autoridades tradicionais estão inseridas prende-se com a fragmentação das arenas políticas locais, após a independência, e a pulverização de novos actores políticos, que concorrem igualmente pelo controlo, social, político, económico e simbólico, das populações. Fruto da própria história nacional, o universo rural sofreu um conjunto de profundas transformações sociais, políticas e económicas, nomeadamente a guerra civil, a partidarização e bipolarização das arenas<sup>158</sup> políticas locais, o surgimento de novos actores locais, ligados à politização desses espaços políticos, ou aos novos cenários ligados ao desenvolvimento, entre outros.

No caso do município do Bailundo, – e contrariamente ao que sucedia durante o período da administração colonial, no qual as autoridades tradicionais do M’Balundu tinham como actores locais concorrentes no controlo das populações somente os actores religiosos (pastores, padres e catequistas) – na actualidade as autoridades tradicionais do M’Balundu confrontam-se e concorrem com uma pluralidade de actores locais nacionais, tais como os partidos políticos (MPLA e UNITA), os empresários locais, as ONGs nacionais e internacionais, os diversos tipos de associações, e diferentes igrejas e confissões religiosas.

Por outro lado, e devido à situação de guerra vivida no município durante muitos anos, a arena política está muito bipolarizada, do ponto de vista político, entre a UNITA e o Estado-MPLA. Nas regiões do município que foram ocupadas pela UNITA<sup>159</sup>, como se disse, este movimento usou igualmente as autoridades tradicionais, para controlarem as populações rurais, cobrarem impostos, em geral em géneros; vigiarem e organizarem as milícias locais; recrutarem jovens das aldeias; e manterem a ordem pública.

Na actual conjuntura do pós-guerra, as autoridades tradicionais “jogam” um papel ainda mais ambíguo do que no passado do período colonial, pois elas são simultaneamen-

158 O conceito de arena surge neste texto seguindo a definição dada por Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan, de que se trata de *“un lieu de confrontations concrètes d’acteurs sociaux en interaction autour d’enjeux communs. Un projet de développement est une arène. Le pouvoir villageois est une arène. Une coopérative est une arène”* (Bierschenk and Olivier de Sardan, 1998: 262). Por sua vez, Sheldon Krinsky e Dominic Golding definem uma arena política como *“a metaphor to describe the symbolic location of political actions that influence collective decisions or policies”* (Krinsky and Golding, 1992: 181). Na verdade, este conceito de arena apresenta bastantes semelhanças com o conceito de campo político, definido este como *“un espace social et territorial à l’intérieur duquel sont reliés les uns aux autres les acteurs impliqués dans un processus politique”* (Bierschenk and Olivier de Sardan, 1998: 261), noção que, de resto é bastante próxima da definição de campo político de Pierre Bourdieu, que diz que *“Le champ politique est une ‘arène’ qui se donne comme telle et dans laquelle il y a des combats, des affrontements déclarés. Comme dans tout les champs, il y a accumulation de force, de capital politique, c’est-à-dire de réputation”* (Bourdieu citado em Lourenço, 2006:47).

159 E recorde-se que no período de 1994 a 1999 o município esteve inteiramente dominado e controlado por este movimento.

te controladas e enquadradas quer pelo Estado, pela administração municipal, quer pelo partido MPLA. Daí uma espécie de “duplo enquadramento social e político das autoridades tradicionais”. Resulta então, quer ao nível das práticas quer dos discursos, uma enorme ambiguidade sobre o seu actual papel social das autoridades tradicionais do M'Balundu. Por exemplo, o *ossoma* Adolfo Chitoma, quando questionado sobre qual a instituição que dá instruções às autoridades tradicionais, responde: “Do governo [administração municipal], e do Partido [MPLA]. O partido pode querer alguma coisa da população, ele tem que dizer ao soba e o soba é que vai dizer como fazer e mobilizar.” (in EBai2004-6).

Em boa verdade, este enquadramento resulta em grande medida do facto de que o Estado e o partido MPLA desenvolvem um projecto de controlo hegemónico do território e das populações, assim como tentam controlar hegemonicamente as arenas políticas e económicas nacionais e locais. Nesse aspecto, é ainda pertinente o uso do conceito de Estado-Partido (MPLA), para contextualizar a situação, quer ao nível nacional, quer ao nível local. Disso mesmo se dá conta quando, retomando a questão inicial do ponto anterior, se percebe a manifesta simbiose que a administração municipal pretende traçar entre os organigramas da administração municipal, do partido MPLA, e da estrutura das autoridades tradicionais.

Esta leitura é igualmente partilhada pelo próprio partido MPLA. Segundo o 1º secretário municipal, Manuel André<sup>160</sup>, em muitos municípios no país não existia ainda em 2004 uma diferenciação nítida entre as estruturas do partido e da administração municipal, o que levava a que em muitos casos os dois cargos, de 1º secretário municipal e de administrador municipal, fossem ocupados pelo mesmo indivíduo. Caso que, como se pode ver, não sucede no Bailundo, quer ao nível do próprio município, quer ao nível das comunas, nas quais existe um separação funcional entre o administrador comunal e o 1º secretário comunal (in EBai2007-07).

No que respeita à relação com as autoridades tradicionais, o partido, apesar de defender a independência e autonomia desta instituição<sup>161</sup>, nas práticas concebe a relação como de controlo e subordinação, uma vez que, no seu entender, as estruturas partidárias locais, nomeadamente os secretários e os comités de sector, devem controlar as autoridades tradicionais. Nesse sentido, já em 2004 o MPLA estava a tentar implementar em um modelo de articulação e controlo entre as duas estruturas, pois, segundo o 1º secretário municipal, “O secretário de sector controla várias ombalas. E em certas ombalas já existe um secretário do partido no *elengo* da ombala. Em geral um mais jovem, que sabe ler e escrever, e que tem como função registar tudo o que se passa, mesmo nos julgamentos” (in EBai2004-10). Este secretário do MPLA nas *olumbala* é designado com o nome de *ossonei*.

No fundo, esta estratégia do Estado-MPLA de controlar e enquadrar as autoridades

160 Entrevista realizada na sede municipal do partido MPLA, na vila do Bailundo, a 7/09/2004, EBai2004-10.

161 Ao nível discursivo esta é a posição veiculada pelo Estado central, nomeadamente pelo MAT, e por certos analistas políticos, conforme se salientou anteriormente.

tradicionais do M'Balundu<sup>162</sup>, parte de duas constatações imediatas, por um lado da asunção da própria incapacidade do Estado-Partido em controlar todo o território nacional, pois como adiantava o próprio 1º secretário municipal, “o Governo e o Partido só a partir de 2002 é que conseguiram atingir certas áreas, pois algumas estavam sob a tutela da UNITA desde 1993, ou ainda antes.” (in EBai2004-10). E, em segundo, também do reconhecimento da legitimidade das autoridades tradicionais junto das populações, pois o próprio afirmava que,

“O MPLA está consciente que as autoridades tradicionais são os 'donos do povo', e que têm maior aceitação. Nesse sentido, o partido acha que deve utilizar essa capacidade de integração das autoridades tradicionais na população. (...) Na visão do partido, as autoridades tradicionais interpretam a tarefa do governo junto das populações. São orientadas para essa função. (...) São os representantes do governo junto das populações” (in EBai2004-10).

Deste modo, pode dizer-se que, a estratégia nacional e local do Estado-MPLA face às autoridades tradicionais angolanas, assenta em dois propósitos: o de controlar e enquadrar as populações, sobretudo nos meios rurais, precisamente pelo controlo das próprias autoridades tradicionais; e de legitimar-se, ao nível local e nacional, face a populações que, devido às dinâmicas do conflito militar, dificilmente se identificam com o Estado e com o partido MPLA.

No sentido estratégico de precisamente de enquadrar e controlar as autoridades tradicionais ao nível nacional, o Governo MPLA criou em 2004, por iniciativa do MAT, a Associação Angolana das Autoridades Tradicionais (AAAT), com representações/delegações ao nível provincial e municipal. Nas palavras do seu vice-presidente ao nível municipal, Joaquim Calado:

“Esta associação não é só ao nível do Bailundo, esta associação vem através da nossa capital Luanda. Nós vimos para reforçar as autoridades tradicionais. Pertencemos no Governo. Temos trabalhadores da função pública, que também pertencem no Governo. A iniciativa partiu mesmo do Governo. Lá mesmo na capital” (in EBai2007-02)

No município do Bailundo a AAAT foi criada em 2005 e, para além de responder às emanações e directivas do governo provincial, a associação ainda assume um carácter mutualista, pois as intenções são as de receber um subsídio do Governo e contribuições dos seus membros<sup>163</sup> que possam posteriormente ser redistribuídas aos membros em casos de doença, ou falecimento, como adianta o próprio Joaquim Calado:

“No nosso caso de autoridades tradicionais quando falece, quando nos tira do serviço... eh, não tem mais subsídio. No mesmo dia que é tirado não tem mais subsídio. Por isso

<sup>162</sup> De notar que não se trata obviamente de uma estratégia local, mas sim nacional, e que se estende a todo o país.

<sup>163</sup> Em 2007 a AAAT/Bailundo recolhia 200 kwanzas por mês de cada membro, que eram depositadas numa conta bancária no município (in EBai2007-02).

é que vamos criar a Associação das Autoridades Tradicionais. E então quando eu falece ainda há conserva que é para ajudar na minha morte. E quando eu adocece também há conserva para ajudar na minha doença. (...) Nós normalmente vamos fazer um subsídio em kwanzas para onde este em nome, um sékulu ou um soba. Ai, se o soba está doente nós também vamos tirar para o soba ser tratado no hospital. É da Associação, é mesmo assim. Os sobas então têm assim um banco para quando está doente, ou faleceu." (in EBai2007-02).

No município do Bailundo a AAAT pretende enquadrar todas as autoridades tradicionais, à excepção do próprio rei, segundo Celestino Ambrósio<sup>164</sup>, "A aristocracia toda está inclusa, menos o rei. Não está porque o rei não está no salário, não recebe salário. Então com exclusão do rei, porque não está nominal ali nas listas dos subsídios."<sup>165</sup> (in EBai2007-02). No entanto, e ainda segundo este informante, o rei Ekuikui IV homologou formalmente a associação no município do Bailundo. Por outro lado, a afirmação do Celestino Ambrósio de certo modo realça o carácter de semi-funcionalismo público que o Governo acaba por atribuir às autoridades tradicionais, quer por estatuto quer nas práticas. Situação esta que mais uma vez coloca as autoridades tradicionais num papel de forte ambiguidade e ambivalência social.

Em 2007 a AAAT no Bailundo ainda se encontrava numa fase muito incipiente de institucionalização, e com enormes problemas de organização, pois muitas das autoridades tradicionais do município ainda não faziam parte da mesma, e ainda nem sequer tinham uma sede, ou mesmo um local para se reunirem. Também não possuíam transporte próprio, o que dificultava a mobilização das autoridades tradicionais espalhadas pelas comunas, e mesmo o cartão de identificação, elaborado e institucionalizado ao nível nacional pelo MAT, ainda não existia em número suficiente para ser distribuído por todos os elementos do município.

No entanto, apesar deste processo de tentativa de controlo das autoridades tradicionais do município do Bailundo, devido à história da própria guerra civil o Estado-MPLA confronta-se com uma situação particularmente adversa, face a uma população dominada e controlada pela UNITA, durante largos períodos de tempo após a independência. O mesmo sucedendo com a estrutura política das autoridades tradicionais. Confrontado com esse princípio, quer o Estado-MPLA municipal, quer a própria liderança da estrutura tradicional, sobretudo o actual *ossoma inene*<sup>166</sup>, têm sido "acusados" de estarem a modificar politicamente a estrutura tradicional, removendo os *olossoma* que se identificam com o partido da UNITA, ou que exerceram funções durante o período de dominação deste movimento. O discurso do 1º secretário é elucidativo, pois segundo ele, " O MPLA e o Governo não estão a tirar os sobas que eram da UNITA, estão é a repor os 'verdadeiros'

<sup>164</sup> Ver EBai2007-01, e que também esteve presente nesta entrevista colectiva.

<sup>165</sup> De acordo com este informante, o rei Ekuikui IV não recebe subsídio do MAT porque como membro do Comité Central do MPLA tem direito a um salário, e optou antes por esta regalia ao invés do subsídio.

<sup>166</sup> Que é membro do comité central do MPLA e, actualmente, deputado por este partido na Assembleia Nacional.



porque os que estavam na UNITA não eram 'verdadeiros'<sup>167</sup> (in EBai2004-10).

Claro que esta afirmação não é corroborada pela UNITA, que salienta precisamente que o partido MPLA, a administração e o próprio rei Ekuikui IV têm uma estratégia comum de substituir as autoridades tradicionais que não se identificam com o partido dominante<sup>168</sup>, como realça o 1º secretário da UNITA, sr. Nataniel Ecolelo,

“As autoridades tradicionais que estavam no tempo da UNITA estão a ser substituídas ou preteridas. É o próprio rei Ekuikui quem tem liderado o processo de substituição. Temos muitos exemplos: o rei Utondossi; o soma Chijamba, o Bartolomeu Mbila; o soma de Bimbe, Lucas Sambundo; alguns mesmo do *elengo* do rei, o *mwekalia* Mateus Jaulu, o *tchicucula* Bento Ossi, o *komandanti*, o *tchitonga*, que foi batido pelo próprio rei agora a 13 de Agosto; o soma de Kavindi, Alexandre Mete, e mais outros. O rei Ekuikui que é do comité central do MPLA, quer problemas com a UNITA e orienta os outros sobas para não receber nem pessoas nem os próprios desmobilizados da UNITA.” (in EBai2004-11).

E realça precisamente o entendimento que existiu, e segundo ele, ainda existe, entre o partido da UNITA e as autoridades tradicionais do M'Balundu, “muitos sobas e sekulos são da UNITA, simpatizantes ou membros, e frequentam as casa da UNITA, ou a sede, mas a medo de serem descobertos e castigados. Por isso em geral não dizem nada, a estratégia é não se manifestam.” (in EBai2004-11).<sup>169</sup>

Alguns sectores da população local, sobretudo afectos à UNITA, também defendem que as autoridades tradicionais e o Partido-Estado MPLA estão numa relação de aliança com o propósito de implantar esse modelo hegemónico de controlo da população e da vida política local. Numa conversa havida com um grupo de mulheres, afectas ao partido UNITA, foi salientado que:

“certos sobas e certos sekulus são importantes porque resolvem problemas nos bairros. Mas certos sobas e sekulus não resolvem problemas dos da UNITA. Quando tem problemas apresenta nos sekulus, mas não dá razão se for da UNITA, então o sekulu vai dar razão àqueles que não têm razão. Por exemplo em Luvemba houve atritos com os homens da UNITA, foram batidos, roupas queimadas, casas queimadas, e os homens que tinham razão é que foram para a cadeia porque eram da UNITA.” (in EBai2007-03)

167 Pelo que se constatou no trabalho de campo de 2004, nomeadamente pelas informações recolhidas, os critérios para apurar a “legitimidade” deste ditos “sobas não verdadeiros”, não se paulava por critérios históricos ou dinásticos, mas sim políticos.

168 A maioria dos actuais obossoma do M'Balundu foram todos entronizados a partir de 2004, pelo rei Ekuikui IV e pela actual administração municipal.

169 Em 2004 existiam ainda muitos problemas e confrontos violentos entre partidários dos dois partidos políticos. O 1º secretário municipal da UNITA forneceu uma lista de incidentes, segundo a “leitura” deste partido que se transcreve aqui, apenas para ilustrar esse clima conflituoso que se vivia na época do trabalho de campo de 2004. Segundo a lista fornecida pelo sr. Nataniel Ecolelo, “foram incendiadas as sedes da UNITA na comuna de Bimbe (2003), de Hengue por duas vezes (2004); em Luvemba foram queimadas as casas de 7 membros da UNITA (23/07/2004, a UNITA acusou os chefes dos Antigos Combatentes, do MPLA, Mateus Cameisa e Adriano Chiau); comuna de Luvemba, queimada uma casa comercial de um membro da UNITA, na zona de Lupre; na mesma comuna, na aldeia de Assonjo foi queimada uma casa por ordem do soba Assonjo, Apolinário Samakunha (18/07/2004); na vila do Lunge, foi queimada uma casa duas vezes; na comuna do Lunge, sector Monte Belo, foi queimada a bandeira da UNITA por duas vezes.” (in EBai2004-11).

E as lamentações atingem mesmo o próprio rei Ekuikui IV que, segundo estes simpatizantes da UNITA, está a promover a perseguição das autoridades tradicionais que são afectas à UNITA, e mesmo a restante população, “o actual rei Ekukui não resolve as coisas, o verdadeiro rei é o Utondossi, que no passado mês de Agosto levou dois tiros e está hospitalizado no Huambo. Katchiopololo não gosta das gentes da UNITA, e os que gostam da UNITA não gostam dele, mas sim do Utondossi.” (in EBai2007-03).

Não é possível postular com clareza e independência se existe efectivamente uma estratégia comungada entre o *ossoma inene* Ekuikui IV, o partido MPLA e o governo municipal, quanto à substituição de *olossoma* afectos à UNITA, ou mesmo a sua não nomeação. São conhecidos casos em que o rei não aceitou certas nomeações de futuros *olossoma*, como por exemplo no caso da *ombala* de Dende, que depende da *ombala* de Chilala, na comuna de Bimbe, e em que o *ossoma* nomeado pelo *elengo* da *ombala* e confirmado pelo *ossoma* de Chilala seria posteriormente rejeitado pelo rei Ekuikui IV, obrigando o *elengo* de Dende a nomear outro sucessor a *ossoma* (in EBai2007-08). Contudo não existem dados que permitam afirmar que se trata de uma estratégia política do rei, e sucede mesmo amiúde que um candidato a *ossoma* seja depois rejeitado pelo *ossoma* superior, e até mesmo pelo rei.

O que se pode afirmar é que a posição de charneira, e de independência, que o Estado e o Partido MPLA pretendem, na aparência, conceder à instituição, conduz a que as próprias autoridades tradicionais fiquem “encravadas” nessa confrontação político-partidária local<sup>170</sup>. Essa aparência de independência da instituição, – que, como se viu anteriormente, se joga ambiguamente no modelo de descentralização que, ao nível nacional, o MAT e certos analistas da descentralização defendem, colocando as autoridades tradicionais como independentes do Estado, e dos partidos, e como instituição autónoma de poder local, – produz nas práticas situações ambíguas, pois as autoridades tradicionais “têm que atender a todos”, como salienta Adolfo Chitoma, e adianta que, “A UNITA também vem aqui. Tem acontecido. Se ali tiver visita tenho que ir lá, não posso dizer que não.” (in EBai2004-6).

### **Um reino bicéfalo: lutas em torno de uma dominação legítima**

A bipolarização político-partidária do município do Bailundo, enquanto arena política, joga-se assim entre os dois partidos nacionais, o MPLA e a UNITA, e essa clivagem e luta política atinge e contamina igualmente a estrutura de poder tradicional do M'Balundo, que acaba igualmente por incorporar essa bipolarização, com a existência de um enorme conflito entre dois *ossoma inene*, Utondossi II e Ekuikui IV, conflito que se agravou exponencialmente com o regresso em 2003 do anterior *ossoma inene* do M'Balundo, Utondossi

170 Obviamente que neste ponto não existe nenhuma inocência da parte das autoridades tradicionais, pois estão bem conscientes deste lugar social e político, “encravado” entre a administração local e os partidos MPLA e UNITA, e tentam igualmente manipular e orientar esta posição social em seu benefício pessoal.

II, o que, de certo modo, tem criado uma situação muito ambígua.

Utondossi II foi entronizado *soma inene* do M'Balundu em 1996. Até então reinava na *ombala* real o senhor Manuel da Costa, com o título de Ekuikui III, e que tinha sido entronizado em 1985. Quando o Ekuikui III faleceu, em 1996, o município do Bailundo estava já ocupado pelas forças da UNITA. Nessa altura colocou-se então a questão da substituição do *ossoma inene*, e foi então escolhido um seu sobrinho, filho de uma irmã, seguindo-se o princípio da sucessão por via da *oluina*. Foi entronizado com o título de Utondossi II<sup>171</sup>. Este reinou até 1999, período em que a área estava ocupada pela UNITA. No entanto, nesse ano o movimento rebelde teve que abandonar a região devido à ofensiva militar governamental. Utondossi II, bem assim como uma parte do seu *elengo*, e mesmo população comum, abandonaram igualmente o município.

Entretanto, a região foi ocupada pelas forças governamentais e em 2001, com o fim da guerra civil, o senhor Augusto Katchiopololo regressou ao município. Augusto Katchiopololo, era o *ossoma* da *ombala* de Chijamba, na comuna de Luvemba, até 1994, mas abandonou o município quando este foi ocupado pela UNITA, tendo-se refugiado primeiro em Benguela e posteriormente em Luanda, onde permaneceu até ao final da guerra civil. No seu refúgio de Luanda, Augusto Katchiopololo teve uma actividade política proeminente e, em 1998, durante a realização do 4º Congresso do MPLA foi nomeado para membro do Comité Central deste partido. Ao regressar ao município do Bailundo, Augusto Katchiopololo viria a ser nomeado *ossoma inene* do M'Balundu, em 2002, e entronizado em 2004, com o título de Ekuikui IV.

Esta situação levanta uma certa celeuma, surda pode dizer-se<sup>172</sup>, entre uma parte da população do município e uma parte da estrutura de poder tradicional, *olossoma* e *olossékulus*, afectos ao partido UNITA, e entre os activistas desta mesma força política, que não atribuem legitimidade ao actual *ossoma 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. Por exemplo, o *ossoma* de Chilume defende que Utondossi II “é que é o verdadeiro descendente dos antigos sobas, dos primeiros sobas”. Contudo, este *ossoma* assume uma posição de extrema cautela e pragmatismo<sup>173</sup>, adiantando que,

“O Utondossi é que foi nomeado mas através da guerra ele teve que sair, foi quando veio este aí. (...) Não se pode comparar o Utondossi ou o Katchiopololo. De momento quem está aqui é o Katchiopololo, e então tem que respeitar o Katchiopololo, mas o Utondossi é que nasceu na *ombala inene*, na *ombala grande*. Ele é respeitado. Ele é mais poderoso. Ele está na história dos reis, dos antepassados” (in EBai2007-06)

171 Segundo alguns depoimentos recolhidos durante o trabalho de campo de 2004, e sobretudo junto de indivíduos simpatizantes do MPLA, Utondossi II não teria mesmo chegado a ser entronizado segundo os procedimentos rituais tradicionais, mas sim nomeado pela UNITA.

172 Devido à presença e hegemonia actual do MPLA no município a contestação não é manifesta, nem aberta.

173 Esta postura pragmática, e defensiva, é usada por quase todos os *olossoma* que estiveram no poder sob o controlo da UNITA, sendo ou não afectos a este partido, e revela o medo que têm do actual controlo hegemónico do Estado-MPLA.

Esta situação agravou-se substancialmente em 2005, porque o anterior *ossoma inene*, Utondossi II, regressou ao Bailundo<sup>174</sup> e continuou a deter uma forte legitimidade, sobretudo para os sectores da população e das autoridades tradicionais afectas à UNITA.

Contudo, formalmente, e mesmo para o Estado, o legítimo detentor do trono é mesmo o Ekuikui IV, e é ele quem governa a estrutura de poder tradicional. Mas, por outro lado, e aparentemente, não só a população, como as próprias autoridades tradicionais estão divididas, quanto à legitimidade dos dois indivíduos. Deste modo, no Bailundo vive-se uma situação de forte ambiguidade, e mesmo de grande conflito e antagonismo no seio da estrutura de poder<sup>175</sup>, com duas fontes de legitimidade diferenciadas e distintas, colocando-se mesmo em causa a legitimidade do actual *ossoma inene*. Os partidários de Utondossi II defendem mesmo que o senhor Augusto Katchiopololo nunca podia ser *ossoma inene*, pois não provêm da linha matrilinear, *oluina*, do anterior *ossoma inene*, Ekuikui III, ao contrário de Utondossi II, esse sim legítimo, por essa via.

Mas a “história” é, contudo, mais complicada, pois a legitimidade de Ekuikui IV aparentemente não pode ser questionada deste modo, e, segundo alguns informantes, o actual *ossoma inene* do M'Balundu tem toda a legitimidade no cargo. O senhor Augusto Katchiopololo, como se disse anteriormente, era *ossoma* da *ombala* de Chijamba. Em 1990 o rei Ekuikui III foi preso pela UNITA e levado para a Jamba. O *elengo*, ou o que restou dele no Bailundo, reuniu-se e escolheu Augusto Katchiopololo para sucessor do *ossoma inene*.

O *ossoma* de Chijamba foi assim escolhido para suceder ao *ossoma inene* Ekuikui III, preenchendo todos os requisitos necessários à sucessão, pois provinha da linha patrilinear da *oluse* de Ekuikui III, uma vez que era filho de um tio do rei, e, como se demonstrou anteriormente, desde o final do século XIX, pelo menos, que a sucessão aos cargos de poder pode contemplar qualquer uma das linhas familiares, por patrilinearidade ou matrilinearidade. No entanto, segundo alguns informantes (in EBai2007-09) o Augusto Katchiopololo não aceitou ser entronizado como *ossoma inene*, dado que o Ekuikui III ainda estava vivo, aguardando pelo seu falecimento para ser entronizado como *ossoma inene* do M'Balundu.

Com a ocupação da região pela UNITA, em 1994, e por não se identificar com o movimento rebelde, o Augusto Katchiopololo fugiu da área e não estava presente quando o Ekuikui III regressou ao município, nesse mesmo ano. Entretanto o Ekuikui III viria a falecer em 2006. E é neste contexto que Utondossi II foi eleito e entronizado em 2006 como *ossoma inene* do M'Balundu. Utondossi viria posteriormente a abandonar o município, acompanhando a retirada da UNITA. Ao regressar ao Bailundo em 2001, após o final da guerra civil, e ao ser entronizado como *ossoma inene* em 2004, Augusto Katchiopololo

174 A data do regresso de Utondossi ao Bailundo é um pouco contraditória. Muitos dos informantes referem que ele regressou em 2005, contudo o sr. Cândido Uquélunga refere o ano de 2003, adiantando que o Utondossi viveu desde essa altura sempre na sua casa, pois são cunhados (in EBai2007-09). Uma hipótese possível de explicação é a de que as notícias públicas do regresso de Utondossi só tenham começado a circular em 2005. Outra hipótese será a de uma certa confusão de datas dos informantes.

175 Esse conflito chega a tomar proporções bastante violentas, pois Utondossi II, chegou a ser vítima de uma tentativa de homicídio, em Abril de 2007.

acaba por repor a linha de sucessão que foi interrompida em 1996.

No entanto, e apesar da legitimidade do actual *ossoma inene* parecer indiscutível, isso não obsta a que o reino viva sob a ambiguidade e a conflitualidade de dois “reis” simultâneos, com diferentes cliques de adeptos e de “súbditos”. Conflitualidade essa que atingiu em Junho de 2007 um pico de violência com a suposta tentativa de assassinato de Utondossi. Este, ao regressar ao município, com 60 anos de idade, instalou-se na aldeia de Étunda, na comuna do Lunge, onde detinha uma loja comercial. No início do mês de Junho de 2007, seria vítima de um ataque na sua loja, tendo sido atingido com dois disparos e posteriormente evacuado e internado no Huambo. Esta acção, que não foi esclarecida pelas autoridades policiais, provocou não somente consternação entre os seus defensores, mas uma onda de críticas e acusações contra o actual rei Ekuikui IV, “acusado” de ser o mandante da tentativa de assassinato de Utondossi<sup>176</sup>.

Esta interpretação da história recente da sucessão ao título de *ossoma inene* do M’Balundu continua a suscitar muitas e diferentes interpretações, e até atingiu uma certa dimensão nacional, como prova esta interpretação, defendida por Mbela Isso, no site Nação Ovimbundo.Org.

#### **“A História mais recente do “reino” do Bailundo**

**Sábado, 03 Outubro 2009 08:52 Mbela Isso**

Pretendo, com este artigo, apresentar alguns factos mais recentes sobre a história do que foi, em tempos, um dos mais poderosos reinos dos estados do planalto, ou seja, o Reino do Bailundo, sem qualquer desprimor para outros estados, importantes que foram e são, quer para as lutas contra a ocupação colonial, quer para o processo da construção da Nação-Estado, em curso, e incluso no grande projecto de edificação da sociedade angolana.

Os estados Ovimbundu, embora os dados de que dispomos apontem para o facto de os mesmos terem sido constituídos muito antes do século XIX, são mais fáceis de descrever a partir dos anos de 1800, sobretudo no que diz respeito aos Estados da Cingolo, Cyaka, Gumba, Kalengue, Kaluquembe, Bailundo, Ndulu; Ngalangu; Sambu, Viye, Wambu, para além dos reinos não menos importantes como o de Caconda (Cilombo Coñoma), Ekeke-te, Chitata e outros. [...]

Falando, concretamente, do reino do Bailundo, que nos interessa neste artigo, é de referir que o mesmo perdeu a sua independência em 1896, logo após a morte de Ekuikui II, e durante o reinado de Numa II que o sucedera. Recorde-se que este fora vencido pelo capitão Justino Teixeira da Silva, que, vindo do Bié, o atacou sem dó nem piedade.

A Numa II (assassinado por ordens do jovem capitão Teixeira da Silva) sucederam outros reis, com pouca expressão, como foi o caso de Kalakata e Kalandula. Estes, transidos pelas derrotas, nada fizeram para contrapor com retaliações a impunidade com que os portugueses agiam no reino recém-conquistado. De facto, os comerciantes portugueses agiam com uma impunidade total, sobretudo no que dizia respeito à procura de milho, cera,

176 O senhor Jeremias Lussáti, Utondossi II faleceu em 2008.

borracha e de mão-de-obra escrava para a agricultura.

Houve, entanto, um homem, que não era rei, mas que estava ligado à corte do reino do Bailundo, que não esteve para meias medidas. Esse homem chamava-se Mutu-ya-Kevela, que quis pôr freio aos apetites desmesurados dos portugueses. Mutu-ya-Kevela viria a ser dominado e morto em 1902, muito antes do aprisionamento, na região do Bimbe, do seu conselheiro, Samakaka, famoso pelos seus conhecimentos de magia, utilizado, em vão, para ludibriar as forças portuguesas. Dali em diante, os portugueses tiveram um domínio total do "Reino" ao ponto de, por um lado, influenciarem nas sucessões ao trono e, por outro, mobilizarem os reis, agora convertidos em sobetas, para as suas missões mais bizarras como foi, por exemplo, a mobilização dos bailundos, sob o comando do rei Candimba para a chacina da população dos Seles.

A história do "Reino" do Bailundo, depois de passar por um período de relativa acalmia, viria, no entanto, a tornar-se conflituosa, fruto das convulsões políticas e sociais que se verificaram logo após a ascensão do país à independência e, concomitantemente, a guerra que se seguiu.

O último dos soberanos que regeu o Bailundo, sob a bandeira colonial, foi Félix Numa Candimba, da linhagem do rei Candimba. Félix, durante o tempo colonial e os anos que se seguiram a independência nacional, conciliava a função de rei (soba) com a de contínuo na Escola Primária nº 44, do Município do Bailundo.

Na Angola independente (1976) o Município do Bailundo era governado pelo Comissário Municipal André Ulamba, mais tarde substituído por Chipindula e David Sapata, respectivamente. A nomeação de David Sapata viria a coincidir com a morte de Félix Candimba. É de referir que David Sapata foi nomeado Comissário do Município do Bailundo, no ano de 1977. Tratou-se de um homem que ficou célebre pelo seu carácter sanguíário ao ponto de, segundo se conta, ter tido o desplante de apresentar a certos visitantes ao Município a sua famosa "lavra", leia-se cemitério. Como se isso não fosse suficiente, 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. 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.

Manuel da Costa (Ekuikui III) - Rei do Bailundo (1977-1998) Ao comissário David, sucedeu Arão Chitekulu. Este, com o intuito de mostrar uma nova face na sua governação, embora não se não se tenha livrado da fama de carrasco, organizou um grupo de Sekulu (mais-velhos) com o fim de tirar Pesela do trono, o que foi conseguido pelas razões atrás apontadas. Apesar disso, o gesto de Arão Chitekulu caracterizou-se, em certa medida, por um igual desrespeito às tradições. É que, Manuel da Costa, o rei escolhido, não pertencia a linhagem dos reis do Bailundo, mas sim dos reis da Luvemba. Fosse como fosse, Manuel da Costa subiu ao trono com o epíteto de Ekuikui III, tendo sido respeitado como tal. O mesmo teve, no entanto, um percalço quando, nos anos 80, foi raptado pela Unita e levado para o antigo bastião do "Galo Negro", a Jamba. No entanto, pelo que se sabe, mesmo na ali, o mesmo foi tratado com a deferência própria de um rei. Foi nesta qualidade que, em 1992, após as escaramuças que se seguiram as eleições de 1992, a Unita não torcesse o nariz ao

facto de Manuel da Costa (Ekuikui III) ter retomado o trono, diante da fuga de um outro rei que lhe tinha tomado o lugar durante a sua ausência, ou seja, Augusto Kachytiopololo, um homem comum, não pertencente a qualquer linhagem dos reis do Bailundo, que foi elevado à categoria de rei por questões essencialmente políticas, com o patrocínio do Comissário Provincial Arão Chiteculo.

Augusto Kachytiopololo, entronizado aquando da estadia de Ekuikui III na Jamba, refugiou-se na cidade do Huambo logo que a Unita fixou a sua direcção nas vilas de Andulo e Bailundo. No entanto, Ekuikui III viria falecer nos finais dos anos 90, mergulhando, de novo, o reino numa crise. Dada a vacatura e, sob a influência do líder da Unita, foi decidido preenche-la com candidatos de sangue azul e da linhagem dos reis de Etunda, Lunge. Recorde-se que fora daí de onde saíra, em 1820, o rei Utondossi que reinara no Bailundo até 1842. Definidas assim as coisas, a escolha recaiu para duas individualidades de sangue azul e da linhagem real dos Utondossi: Alice Ngueve Simões (mãe do embaixador e ex-presidente da bancada da Unita, Alcides Sakala Simões), e Jeremias Lussati, a quem se decidiu entregar o trono, com o epíteto de Utondossi II.

Com a morte do líder da Unita, o fim da guerra e a re-proclamação de Augusto Kachytiopololo para rei, com o epíteto de Ekuikui IV, O "reino" do Bailundo entrou na sua fase mais crítica, cuja nota predominante é a vassalagem total ao Mpla e JES. Daí que o passo a seguir, conforme foi orquestrado por essa força política, com o beneplácito de Augusto Kachytiopololo, foi a eliminação física de Utondossi II, o que se conseguiu, em 2008, como consequência de um atentado sofrido em 2007 na localidade de Lunge, onde vivia.

Estes factos apenas atestam quão contraproducente é a intromissão abusiva da política e do poder instituído no poder tradicional. Mas, apesar disso, nos "akokoto" mentais das populações do Bailundo apenas têm lugar os reis de sangue azul. Quantos aos outros, serão esquecidos logo que deixarem o mundo dos vivos"<sup>177</sup>

No fundo esta visão da sucessão acentua predominantemente o carácter de ilegitimidade do actual *ossoma inene* Ekuikui IV, uma vez que, por um lado sucede a um soberano também ele ilegítimo, o Ekuikui III, e que ambos provêm da linhagem dos reis da Luvemba, e não da legítima linhagem dos reis da Candimba. A Candimba é o verdadeiro nome da *ombala* real do M'Balundo, e os seus *ossoma inene* derivam de Utondossi I.

Num outro sentido, o actual cisma do reino, centra-se igualmente em torno da posse dos símbolos do poder real do M'Balundo<sup>178</sup>, uma vez que segundo consta, o actual *ossoma inene* possui na sua *ombala* real o *ossapata* (bastão), o *otchalo* (banco) e a *horjonje* (zagaia), enquanto o Utondossi detém a *omoku* (catana).

No fundo este cisma<sup>179</sup> não se centra sobre legitimidades tradicionais, pois como referem muitos dos informantes, incluindo Cândido Uquélonga, "ambos são legítimos, isso só depende da população, do *elengo*." (in EBai2007-09). Ele reflecte isso sim, e é uma consequência, da ruptura maior, ao nível nacional, entre a UNITA e o Estado-MPLA, ruptura que recai inevitavelmente nas dinâmicas políticas locais, pois que, como sublinha

177 In <http://www.ovimbundu.org/Os-Ovimbundu/Historia-dos-Ovimbundu/A-Historia-mais-recante-do-reino-do-Bailundo.html>.

178 cf. Cap. O Reino da Toupeira.

179 Cisma que teve o seu epílogo em 2008 com a morte de Utondossi II.

Cândido Uquélonga, “A população quase toda é do Katchiopololo. Mas aqueles que vieram das matas esses são do Utondossi” (in EBai2007-09).

As autoridades tradicionais do M'Balundu encontram-se obviamente submergidas e submetidas por esta luta política nacional, mas, ao contrário de serem actores locais passivos dessa luta, elas reapropriam-se e reutilizam o discurso político partidário nacional, transformando-o num discurso sobre legitimidades tradicionais locais. A actualidade no entanto não deixa de assinalar que essa luta anuncia um vencedor, o MPLA, e o seu projecto hegemónico de controlo e domínio do Estado, do território e das populações, projecto esse no qual as autoridades tradicionais intervêm enquanto “força de enquadramento e mobilização” das populações e, simultaneamente, enquanto força legitimadora local do próprio Estado-MPLA. Mas este processo, em grande medida de *top-down*, não deixa de reflectir entre as autoridades tradicionais do M'Balundu as contradições e as dinâmicas nacionais, mas ao mesmo tempo expressa uma pluralidade de estratégias políticas individuais e colectivas, e uma capacidade de sobrevivência da instituição e de manipulação de dinâmicas exógenas, quer no período de dominação colonial, quer na actualidade.

## Conclusão

O reino do M'Balundu é o maior e um dos mais importantes entre os reinos Ovimbundu do planalto central angolano. Ao longo da sua história, o reino do M'Balundu sofreu um conjunto de profundas influências e transformações, sobretudo a partir da dominação colonial portuguesa, e mais concretamente a partir de 1902, data da última sublevação dos Bailundos contra o domínio colonial. A partir dessa época, o reino perdeu a sua independência e foi progressivamente submetido à lógica político-administrativa colonial.

Apesar das alterações produzidas durante o período colonial, a estrutura de poder tradicional do reino M'Balundu têm-se mantido relativamente estabilizada, quanto à sua forma, desde o período pré-colonial. Nesse âmbito, ela engloba um número significativo de escalões e de figuras de poder que, na sua totalidade enquadram o que se denomina de autoridades tradicionais, e que se organizam de forma hierarquizada e centralizada a partir da figura superior do rei, o *ossoma inene*.

Durante o período de dominação colonial, as autoridades tradicionais do M'Balundu foram integradas no processo administrativo, à semelhança do que sucedeu na maioria das colónias africanas, e sofreram um processo de cerceamento da sua autonomia e das suas prerrogativas de poder e foram chamadas a desempenharem papéis e tarefas para as respectivas administrações coloniais, segundo um modelo do estilo do *indirect rule* britânico, com múltiplas nuances locais e temporais. No que respeita às funções que desempenhavam para a administração colonial, as próprias autoridades tradicionais do M'Balundu salientam como mais importante: a recolha do imposto anual de cubata; o controlo da mão-de-obra e do trabalho obrigatório, o “contracto”; o controlo da ordem social, através dos julgamentos tradicionais; o controlo das produções comerciais obrigatórias, como o



café e o sisal; e a manutenção das principais vias de comunicação, estradas e pontes.

Os processos de transformação social ocorridos no planalto central angolano durante o século XX, provocaram igualmente uma forte ruptura na relação de *political accountability* entre as populações Ovimbundo e as suas autoridades tradicionais. Entre as mudanças ocorridas, o autor salienta o surgimento de novas aldeias, a influência decisiva dos missionários, sobretudo dos missionários protestantes, as rupturas geracionais, e as alterações ao modelo tradicional da organização social do trabalho, alterações essas que provocaram e permitiram o aparecimento de novos actores sociais, tais como missionários, catequistas, professores, enfermeiros, que concorriam directamente com as autoridades tradicionais, em termos de liderança social e de prestígio.

No entanto, à semelhança do que sucedeu noutros contextos coloniais africanos, essa perda de legitimidade das autoridades tradicionais do M'Balundu não foi completa, e as populações, mesmo afrontando-se e confrontando-se com dois sistemas antagónicos de poder e organização social, o tradicional e o colonial, não deixaram completamente de reconhecer no seu modelo de poder e de reprodução social, e nos actores chaves desse modelo, as autoridades tradicionais, uma maior legitimidade, porque esta constituiu a principal fonte de significados simbólicos.

A seguir à independência, em 1975, as diferentes fases da guerra civil e os elevados movimentos populacionais do campo para as cidades, constituíram um forte entrave à realização de estudos sobre as dinâmicas das populações rurais Ovimbundo e sobre as transformações, os processos de legitimidade e a participação das autoridades tradicionais nessas dinâmicas rurais, quer nas zonas controladas pelo Estado quer nas controladas pela UNITA.

No caso do planalto central, concretamente do município do Bailundo, deu-se então uma enorme fragmentação social que deriva da complexidade das dinâmicas da guerra na região. Houve zonas que foram sendo sucessivamente ocupadas pelos dois beligerantes, e zonas mais estáveis onde o controlo político esteve mais tempo sob a alçada de um ou do outro movimento. Nesse sentido é quase impossível adiantar um padrão de transformação social para a região durante o período entre 1975 e 2002. Com o final da guerra civil, e com a extensão do domínio e controlo do Estado central à totalidade do território, entrou-se numa nova era que se pode consubstanciar em duas tendências: a) a participação das autoridades tradicionais angolanas no processo de reconstrução e consolidação do Estado em meios rurais; b) a participação das autoridades tradicionais nos processos de descentralização e de construção do Estado Local.

No caso do município do Bailundo o Estado municipal começou a integrar as autoridades tradicionais do M'Balundu no processo de reconstrução e consolidação do Estado sobretudo a partir de 2003/2004. Como se demonstrou, essa integração demonstra uma profunda confusão, quer ao nível conceptual quer das práticas, misturando-se no mesmo modelo administrativo, duas estruturas, a tradicional e a estatal, sem qualquer enquadramento legal que suporte esta concepção.

Deste modo, desde 2003 que as autoridades tradicionais do M'Balundu participam no processo de construção do Estado local, em grande medida exercendo funções e tarefas muito similares às que desempenhavam para a administração colonial, numa espécie de sistema de *indirect rule*, excluindo a questão dos recrutamentos forçados para o contracto e para o trabalho forçado. Neste âmbito, destacam-se na actualidade as tarefas de manutenção da ordem social, através dos julgamentos tradicionais, função que, como se viu, coloca problemas de constitucionalidade e equaciona a legitimidade do pluralismo jurídico, sobretudo no que diz respeito por exemplo aos julgamentos de acusações de feitiçaria.

Por outro lado, as autoridades tradicionais não desempenham apenas tarefas administrativas. Elas desempenham ainda um papel fundamental no sistema de reprodução social e no modelo de articulação entre a ordem "terrena" e a "ordem cosmológica", precisamente pelo lugar de intermediários com os espíritos dos antepassados, mormente dos falecidos *olossoma*. Algumas manifestações sociais são fundamentais para a manutenção e o equilíbrio dessa relação com os espíritos, de entre as quais se destacam as cerimónias colectivas de propiciação aos espíritos dos antepassados.

Na actualidade, as autoridades tradicionais do M'Balundu são ainda chamadas a exercerem outras tarefas para a Administração municipal, que contribuem igualmente para o processo de construção do Estado, quer ao nível local, quer até nacional. Entre elas destacam-se as tarefas de mobilização das populações para as campanhas relacionadas com a Saúde, nomeadamente as diversas campanhas de vacinação, de esclarecimento da população para respeitar e introduzir hábitos de higiene. Por outro lado, em 2007, as autoridades tradicionais também participavam activamente no processo de recenseamento eleitoral das populações rurais.

Podem então afirmar-se que, se perpetuam um conjunto de continuidades com o passado colonial, bastante significativas, e significantes, na relação entre as autoridades e o Estado. Essas continuidades expressam-se não apenas nas funções que actualmente as autoridades tradicionais exercem para o Estado angolano, mas igualmente noutros aspectos, como por exemplo no capítulo das regalias.

Este modelo de enquadramento das autoridades tradicionais do M'Balundu foi igualmente usado pela UNITA, uma vez que o município do Bailundo durante a maior parte do tempo da guerra civil, foi maioritariamente ocupado pela UNITA, sobretudo no período entre 1993 e 1999. A UNITA, em face da necessidade de gerir e controlar as populações civis e os recursos da região, acabaria por utilizar um modelo de enquadramento e de governação indirecta do território e das populações, através das autoridades tradicionais. Nesse caso, as autoridades tradicionais, ou na sua ausência indivíduos que eram apontados como tal pelo movimento, eram chamados a exercerem funções de controlo e de regulação da vida das populações, de modo muito similar de resto ao que sucedia no período colonial e, em grande medida, mesmo na actualidade.

Podem dizer-se que nesta fase do pós-guerra civil um dos factos mais marcantes da dinâmica social local, prende-se com a fragmentação das arenas políticas locais e a pulveri-

zação de novos actores políticos, que concorrem igualmente pelo controlo, social, político, económico e simbólico, das populações. Fruto da própria história nacional, o universo rural sofreu um conjunto de profundas transformações sociais, políticas e económicas, nomeadamente a guerra civil, a partidarização e bipolarização das arenas políticas locais, o surgimento de novos actores locais, ligados à politização desses espaços políticos, ou aos novos cenários ligados ao desenvolvimento, entre outros.

No caso do município do Bailundo, as autoridades tradicionais do M'Balundu confrontam-se e concorrem com uma pluralidade de actores locais nacionais, tais como os partidos políticos (MPLA e UNITA), os empresários locais, as ONGs nacionais e internacionais, os diversos tipos de associações, e diferentes igrejas e confissões religiosas. Por outro lado, e devido à situação de guerra vivida no município durante muitos anos, a arena política está muito bipolarizada, do ponto de vista político, entre a UNITA e o Estado-MPLA.

Na actual conjuntura do pós-guerra, as autoridades tradicionais “jogam” um papel ainda mais ambíguo do que durante o período colonial, pois elas são simultaneamente controladas e enquadradas quer pelo Estado, pela administração municipal, quer pelo partido MPLA. Daí uma espécie de “duplo enquadramento social e político das autoridades tradicionais”, simultaneamente, são objecto de disputa política entre os dois principais partidos políticos.

A bipolarização político-partidária do município do Bailundo, enquanto arena política, entre o MPLA e a UNITA, contamina igualmente a estrutura de poder tradicional do M'Balundo, que acaba igualmente por incorporar essa bipolarização, com a existência de um enorme conflito entre dois *ossoma inene*, Utondossi II, foi entronizado *soma inene* do M'Balundo em 1996, durante o período de domínio da UNITA e Ekuikui IV, nomeado *ossoma inene* do M'Balundo, em 2002, e entronizado em 2004.

Formalmente, o legítimo detentor do trono é o rei Ekuikui IV, e é ele quem governa a estrutura de poder tradicional. Mas, por outro lado, e aparentemente, não só a população, como as próprias autoridades tradicionais estão divididas, quanto à legitimidade dos dois indivíduos. Deste modo, no Bailundo viveu-se, até ao ano de 2008, aquando do falecimento de Utondossi II, uma situação de forte ambiguidade, e mesmo de grande conflito e antagonismo no seio da estrutura de poder tradicional.

Em conclusão, defende-se que actualmente as autoridades tradicionais do M'Balundu encontram-se submergidas e submetidas nesta luta político-partidária nacional, mas que nem por isso são actores locais passivos, pois que reapropriam-se e reutilizam o discurso político partidário nacional, transformando-o num discurso sobre legitimidades tradicionais locais. A actualidade, no entanto, não deixa de assinalar que essa luta anuncia um vencedor, o MPLA, e o seu projecto hegemónico de controlo e domínio do Estado. Mas este processo, em grande medida de *top-down*, não deixa de reflectir entre as autoridades tradicionais do M'Balundu as contradições e as dinâmicas nacionais, ao mesmo tempo que expressa uma pluralidade de estratégias políticas individuais e colectivas, e uma capa-

cidade de sobrevivência da instituição e de manipulação de dinâmicas exógenas, quer no período de dominação colonial, quer na actualidade.

## Bibliografia

- Arjago, A. G. (2002). *Os Sobas. Apontamentos Etno-históricos Sobre os Ovimbundu de Benguela*. Edição do autor.
- Arjago, A. G. (1999). *Epátá L'Usómá. Apontamentos etno-históricos Ovimbundu*. Lobito; Edição do autor.
- Balandier, G. (1987). *Antropologia política*. Lisboa: Editorial Presença. (Original work published 1967).
- Bender, G. J. (2004). *Angola sob o domínio português. Mito e realidade*. Luanda: Editorial Nzila.
- Bierschenk, T., & Olivier de Sardan, J.-P. (1998). *Les pouvoirs au village*. Paris: Karthala.
- Birmingham, D. (2002). Angola. In Chabal, P., at al. *A history of postcolonial lusophone Africa*. London: Hurst and Company.
- Buur, L., & Keyd, H. M. (Eds.). (2007). *State recognition and democratization in su-saharan Africa. A new dawn for traditional authorities?*. New York: Palgrave Macmillan.
- Childs, G. M. (1970). The chronology of the Ovimbundu kingdoms. *The Journal of African History*, 11(2), 241-248.
- Childs, G. M. (1964). The kingdom of Wambu (Huambo): A tentative chronology. *The Journal of African History*, 5 (3), 367-379.
- Clarence-Smith, G. (1989). Le problème ethnique en Angola. Chrétien, J.-P. & Prunier, G. *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala.
- DIAMANG, Companhia de Diamantes de Angola. Direcção Geral do Dundo. Museu do Dundo. Relatório Mensal nº 5, 10/07/1948.
- Dialamikua, A. S. (Coord.). (1996). *Relatório de Inquérito Sobre o Enquadramento Institucional das Autoridades Tradicionais na Administração Local*. Luanda: MAT.
- Dias, J. (1989). Relações económicas e de poder no interior de Luanda ca. 1850-1875. *Actas da I Reunião Internacional de História de África. Relação Europa-África no 3º quartel do Séc. XIX*. Lisboa: IICT/ Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.
- Dias, J. (1985). Changing patterns of power in the Luanda hinterland. The impact of trade and colonisation on the Mbundu ca. 1845-1920. *Paideuma*, 32.
- Dias, J. (1976). Black chiefs, white traders and colonial policy near the Kwanza: Kabuku Kambilo and the Portuguese, 1873-1896. *Journal of African History*, XVII (2).
- Edwards, A. (1962). *The Ovimbundu under two sovereignties*. London.
- Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique. 1939 (1929), aprovado pelo Decreto Lei nº16473, de 6 de Fevereiro de 1929. Luanda: Imprensa Nacional.
- Feijó, C. (2000). O Poder Local em Angola. Recuperado em 20 de Janeiro de 2010 de <http://www.oaang.org/poderlo.htm>.
- Ferreira, M. E. (1995). La reconversion économique de la nomenclatura pétrolière. *Politique Africaine*, 57, 11-26.
- Florêncio, F. (2008). Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?. *Análise Social*, XLIII (2).
- Florêncio, F. (2005). *Á Procura dos mambo vaNdau. Estado e autoridades tradicionais em Moçambique*. Lisboa: ICS.
- Fonga, (2001). Fonga na Promoção do Poder Tradicional. Recuperado em 10 de Novembro de 2003 de <http://www.novavisao.org/novidades/tradicional1.htm>.
- Grupo Técnico para as questões Jurídico-Legais, (2001). *Plano estratégico da desconcentração e descentralização administrativas: o Poder Local Autárquico e o poder tradicional em Angola*. Conselho de Ministros da República de Angola.
- Guedes, A. M. (2007). The state and traditional authorities in Angola: Mapping issues. In Guedes, A. M., & Lopes, M. J., (Eds.). *State and traditional law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina.
- Guedes, A. M., & Lopes, M. J., (Eds.). *State and traditional law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina.
- Guimarães, F. A. (1998). *The origins of the Angolan civil war: Foreign intervention and domestic political conflict*. Basingstoke: Macmillan.
- Hastings, D. A. (1933). The Official of a Tribe. Chapter IV. *Ovimbundu Customs and Practices as Centered Around the Principles of Kingship and Psychic Power*. Unpublished doctoral dissertation, Kennedy School of Missions, Hartford Seminary

- Foundation.
- Hambly, W. D. (1934). Occupational ritual, belief, and custom among the Ovimbundu. *American Anthropologist*, 36(2), 157-167.
- Heywood, L. (2000). *Contested power in Angola: 1840s to the present*. Rochester: University of Rochester Press.
- Heywood, L. (1998). Towards an understanding of modern political ideology in Africa: the case of the Ovimbundu of Angola. *The Journal of Modern African Studies*, 36(1).
- Kessel, V., & Oomen, B. (1997). One chief, one vote: The revival of traditional authorities in post-apartheid South Africa. *African Affairs*, 96.
- Kibble, S., & Vines, A. (2001). Angola: New hopes for civil society. *African Review of Political Economy*, 28(90).
- Krimsky, S., & Golding, D. (1992). *Social theories of risk*. London: Praeger.
- Lombard, J. (1967). *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*. Paris: Armand Colin.
- Lonsdale, J. (1986). Political accountability in Africa history. In Chabal, P. (Ed.). *Political domination in Africa: Reflections on the limits of power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lourenço, V. A. (2006). *Mfumo e (Ti)hosi. Figuras do político em Moçambique*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais, Universidade Nova de Lisboa.
- Lundin, I., & Machava, F. J. (Eds.) (1995). *Autoridade e poder Tradicional*. vol. I e II. Maputo: M.A.E., Núcleo de Desenvolvimento Administrativo.
- Malaquias, A. (2001). Making war and lots of money: The political economy of protracted conflict in Angola. *African Review of Political Economy*, 28(90).
- Mappa, S. (1998). *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*. Paris: Karthala.
- MAT (Ministério da Administração do Território). (2002). *Relatório síntese sobre o 1º encontro nacional sobre a autoridade tradicional em Angola*.
- MAT (Ministério da Administração do Território). (2003). *Estudo sobre a macro-estrutura da Administração Local. (Contribuição para a descentralização e descentralização)*.
- Messiant, C. (1995a). L'Angola dans la guerre. *Politique Africaine*, 57.
- Messiant, C. (1995b). MPLA et UNITA: processus de paix et logique de guerre. *Politique Africaine*, 57.
- Messiant, C. (1994). Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I- de la guerre à la paix (1975-1991): le conflit armé, les interventions internationales et le peuple angolais. *Lusotopie*, 1-2, 155-210.
- Miller, J. C. (1976). *Kings and kinsmen: Early Mbundu states in Angola*. Oxford: Clarendon Press.
- Moreira, A. (1955). *Administração da Justiça aos Indígenas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Neto, M. C. (2002a). Do passado para o futuro que papel para as autoridades tradicionais?. Comunicação escrita no Fórum Constitucional - Huambo, NDI, FES, Universidade Católica de Angola e ADRA-Huambo, 16-18 Março.
- Neto, M. C. (2002b) Respeitar o passado- e não regressar ao passado. MAT, *I Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional*, Luanda, 20-22 Março.
- Neto, M. C. (2000). Grandes projectos e tristes realidades. *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 - c.1930) - Actas da III Reunião Internacional de História de África*, Lisboa: IICT-CEHCA, 513-525.
- Neto, M. C. (1997). Entre a tradição e a modernidade: os Ovimbundu do planalto central à luz da história. *Ngola, Revista de Estudos Sociais*, Vol. 1, 193-215.
- Neto, M. C. (1995). Hóspedes incómodos: Portugueses e americanos no Bailundo no último quartel do século XX. *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola - Luanda, 3- 6 de Abril de 1995*, Lisboa: CNCDP.
- Neto, M. C. (1994). Comércio, religião e política no sertão de Benguela: O Bailundo de Ekwiwi II (1876-1893). *Fontes and Estudos*, 1, 101-118.
- Nieuwaal, E.A. R. van. (1996). States and chiefs. Are chiefs mere puppets?. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38.
- Nieuwaal, E.A. R. Van. (1999). Chieftaincy in Africa: Three facets of a hybrid role. In Nieuwaal, E.A. R. van, & Rijk van Dijk (Eds.). *African chieftaincy in a new socio-political landscape*. Leiden: African Studies Centre.
- Pacheco, F. (2001). Rural communities in Huambo. In Robson, P., *Communities and Reconstruction in Angola: the prospects for reconstruction in Angola from community perspective*, Guelph, Development Workshop - Occasional paper nº 1.
- Paiva Couceiro, H. (1892). *Relatório da viagem entre Bailundo e as Terras do Mucusso*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Pèclard, D. (1999). 'Amanhã para ser Homem'. Missions chrétiens et formation du sujet colonial en Angola central au XX Siècle. *Politique Africaine*, 74, 113-129.
- Pèclard, D. (1998). 'Eu sou americano'. Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XX siècle. *Lusotopie*, 357-376.
- Pélissier, R. (1986). *História das campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*, vol. I e II, Lisboa: Editorial Estampa.

- Perrot, C.-H. & Fauvelle-Aymar, F.-X. (Dir.) (2003). *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Possinger, H. (1986). A transformação da sociedade Umbundu desde o colapso do Comércio das caravanas", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4-5, 75-158.
- Possinger, H. (1973). Interrelations between economic and social change in rural Africa: The case of the Ovimbundu of Angola. In Heimer, F.-W. (Ed.). *Social Change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag.
- Power, M. (2001). Patrimonialism and petro-diamond capitalism: Peace, geopolitics and the economics of war in Angola. *African Review of Political Economy*, 28(90), 489-502.
- Orre, A. (2007). Integration of traditional authorities in local governance in Mozambique and Angola – The context of decentralization and democratization. In Guedes, A. M., & Lopes, M. J. (Eds.). *State and traditional law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina.
- Redinha, J. (1974). *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Reforma Administrativa Ultramarina, Decreto Lei nº 23:229 de 15 de Novembro de 1933, Imprensa Nacional de Moçambique, Lourenço Marques, 1933.
- Richards, A. (Ed.). (1960). *East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*. London: Faber and Faber.
- Robson, P., & Roque, S. (2001). 'Here in the city, everything has to be paid for': Locating the community in peri-urban Angola. *African Review of Political Economy*, 28(90).
- Robson, P. (Ed.). (2001). *Communities and reconstruction in Angola: the prospects for reconstruction in Angola from community perspective*. Guelph: Development Workshop – Occasional paper nº 1.
- Simon, D. (2001). The bitter harvest of war: Continuing social and humanitarian dislocation in Angola. *African Review of Political Economy*, 28(90).
- Soremekun, F. (1965). *A history of the American Board Mission in Angola, 1880-1940*. Unpublished doctoral dissertation, Northwestern University, Illinois.
- Tiny, N'G. N. (2007). The politics of accommodation: Legal and constitutional issues. In Guedes, A. M., & Lopes, M. J. (Eds.), *State and traditional law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina.
- Trotha, T. Von., (1996). From administrative to civil chieftaincy. Some problems and prospects of African chieftaincy. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37/38.
- Tuca, M. (2004). *A Terra, a Tradição e o Poder. (Contribuição ao estudo Etno-histórica da Ganda)*. Lóbito: Kat.
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. Cuidad de México: Fondo de Cultura Económica. (Original work published 1922).
- West, H. G. (1998). 'This neighbor is not my Uncle!': Changing relations of power and authority on the Mueda plateau. *Journal of Southern African Studies*, 24.
- West, H. G. (2005). *Kuplikula. Governance and the invisible realm in Mozambique*. Chicago and London: the University of Chicago Press.
- Wheeler, D. C., & Christensen, D. (1973). The rise with one mind: The Bailundo war of 1902. In Heimer, F.-W. (Ed.). *Social change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag.
- Viegas, F. & Katyavala, J. M. (2004). Relatório Final – Estudo sobre o poder residual das autoridades tradicionais: o caso da província do Huambo. MONUA and Development Workshop.
- Vieira da Silva, J. & Morais, J. A. (1973). Ecological conditions of social change in the central highlands of Angola. In Heimer, F.-W. (Ed.). *Social change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag.
- Vines, A. (1995). La troisième guerre angolaise. *Politique Africaine*, 57.

## Noticias de Imprensa

- ANGOP. (2003). Poder tradicional deve merecer dignidade constitucional. Recuperado em 25 de Fevereiro de <http://www.angola.org/news/NewsDetail.cfm?NID=11957>.

## Anexo I

### Lista das entrevistas realizadas bailundo e utilizadas como referência no texto

#### Trabalho de Campo de 2004

- EBai2004-1:** Administradora do município do Bailundo, Dona Beatriz. Sede da Administração Municipal. Vila-sede do Bailundo. Entrevista não-gravada. 19/08/2004.
- EBai2004-2:** Rei Ekuikui IV, *soma inene* do Bailundo, sr Augusto Katchiopololo, de 90 anos de idade. Vila-sede do Bailundo, montanha sagrada de Halavala. Entrevista gravada. 20/08/2004.
- EBai2004-3:** Vice-administrador da comuna de Luvemba, sr. Craveiro Lopes. Sede da comuna de Luvemba, aldeia de São Miguel. Entrevista não-gravada. 31/08/2004.
- EBai2004-4:** *Ossoma* Jino Kaiangula, de 48 anos, *ombala* Chijamba. Comuna de Luvemba, na *ombala*. Entrevista gravada. 31/08/2004.
- EBai2004-5:** Administrador da comuna de Lunge, sr. Joaquim Jamba. Sede da comuna de Lunge. Entrevista não-gravada. 01/09/2004.
- EBai2004-6:** *Ossoma* Adolfo Chitoma, *ombala* de Lunge. Sede da comuna de Lunge. Assistiram também os srs. Gregório Cunhajo, Simão Bemba e Raul Nambelo, membros do *elengo*. Entrevista gravada. 01/09/2004.
- EBai2004-7:** *Ossoma* Manuel Savilinga da *ombala* de Janjo, 79 anos de idade. Comuna de Luvemba, aldeia de Janjo. Entrevista gravada. Devido às “condições” psicológicas do sr. Manuel Savilinga, a entrevista acabou por ser conduzida com um elemento do *elengo*. 03/09/2004.
- EBai2004-8:** Rei Ekuikui IV, *soma inene* do Bailundo, sr Augusto Katchiopololo, de 90 anos de idade. 2ª entrevista. Vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 06/09/2004.
- EBai2004-9:** Entrevista colectiva com quimbandeiros. Isaka Fumela, José Ferreira, Martinho Kangila, Horácio Manuel, António Chamada, Paulino Domingo, Fernando Adonho Mbonga, Lourenço Adão, Débora Ngueve (santa), Craciana Samba, Mário Fernando. Vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 06/09/2004.
- EBai2004-10:** 1º Secretário Municipal do MPLA, sr. Manuel André. Presentes o 2º Secretário, sr. Emiliano Rafael Chingende; Secretário das Finanças, sr. Agostinho Saquala; Coordenadora da Comissão de Disciplina e Auditoria, srª Bernardete Schogovia. Sede do MPLA, vila-sede Bailundo. Entrevista não-gravada. 07/09/2004.
- EBai2004-11:** 1º Secretário Municipal da UNITA, sr. Nataniel Ecolelo. Sede da UNITA, vila-sede do Bailundo. Entrevista não-gravada. 07/09/2004.
- EBai2004-12:** Reverendo Afonso Júnior Dingu, pastor da IECA (Igreja Congregacional de Angola), director do Sínodo do Bailundo. Sede do Sínodo, vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 09/09/2004.

## Trabalho de Campo de 2007

- EBai2007-01:** Celestino Ambrósio, Chefe de Gabinete do vice-Administrador Municipal. Vila-sede do Bailundo. Entrevista não gravada. 06/08/2007.
- EBai2007-02:** Entrevista colectiva com membros da AAAT, sr. Andulosse Samemba, presidente municipal da Associação Angolana das Autoridades Tradicionais, e *sékulu* da *ombala* Canjabão; Joaquim Calado, vice-presidente, *sékulu* da *ombala* Bonga; Afonso Cajinje, secretário, *sékulu* da *ombala* Kandimba. Vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 07/08/2007.
- EBai2007-03:** Entrevista colectiva com mulheres apoiantes da UNITA. Vila-sede do Bailundo. Entrevista não-gravada. 09/08/2007.
- EBai2007-04:** Entrevista colectiva com grupo de jovens do 2º Ciclo, com idades entre os 17 e os 19 anos. Vila-sede do Bailundo. Entrevista não-gravada. 15/08/2007.
- EBai2007-05:** Gabriel Caála, Procurador do município do Bailundo. Vila-sede do Bailundo. Entrevista não gravada. 24/08/2007.
- EBai2007-06:** Abel Ngunje, de 71 anos de idade, *ossoma* da *ombala* Chilumbe. Vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 25/08/2007.
- EBai2007-07:** Paulo José Cuianga Romeu, administrador da comuna de Bimbe. Aldeia de Bimbe. Entrevista não-gravada. 01/09/2007.
- EBai2007-08:** Mário Jorge Calesse, de 67 anos de idade, *ossoma* da *ombala* de Chilala. Aldeia de Bimbe. Entrevista gravada. 01/09/2007.
- EBai2007-09:** Cândido Uquélunga, de 81 anos de idade. Vila-sede do Bailundo. Entrevista gravada. 06/09/2007.