

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo  
(1880-1930)

RENATA JESUS DA COSTA  
BRASÍLIA  
2014

RENATA JESUS DA COSTA

Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo  
(1880-1930)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UNB) como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em história.

Área de concentração: História Cultural.

Linha de pesquisa: Cultura, política e identidades.

Orientadora: Professora Dra. Selma Alves Pantoja.

BRASÍLIA

2014

Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo  
(1880-1930)

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS), nível doutorado, do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília (UnB).  
Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ pela seguinte Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Selma Alves Pantoja - UNB (Presidente)

---

Prof. Dr. Gerhard Seibert - UNILAB

---

Profa. Dra. Claudia Falluh Balduino Ferreira - UNB

---

Profa. Dra. Eleonora Zicari Costa de Brito - UNB

---

Profa. Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz - UNB

---

Profa. Dr. José Walter Nunes – UNB (suplente)

## DIDICATÓRIA

*Em memória daqueles de quem não me despedi direito, porque imaginei reencontrá-los em breve quando parti para os arquivos em Luanda e Lisboa: minha cunhada Regiane Martins dos Reis (Regi), meu primo Jerônimo Costa de Souza Neto (Costinha), meu avô Jerônimo Costa de Souza (seu Costa) e meu tio Claudemar Dias da Costa (tio Quinca). Saudades eternas.*

## AGRADECIMENTOS

À minha Professora, Doutora Selma Alves Pantoja, pela paciência, atenção e apoio durante o processo de definição e orientação. Sua ajuda foi fundamental.

Ao Professor Doutor Gerhard Seibert, que me recebeu no CEA- ISCTE- IUL durante o Doutorado Sanduíche em Lisboa e que, por obra do destino, agora vive no Brasil e pôde participar da minha banca. Ao professor doutor José Horta que, em parceria com o professor Gerhard, possibilitou que eu apresentasse e discutisse meu trabalho na Universidade de Lisboa. Gostaria que soubesse que suas considerações a respeito de o meu trabalho ser um estudo de gênero ou uma história das mulheres em África causaram-me profundos questionamentos internos, como deve ser qualquer processo de aprendizagem. Obrigada.

Ao padre Faustino, meus sinceros agradecimentos por ter me acolhido durante a visita ao Huambo e ao Bailundo.

À professora Doutora Maria Conceição Neto, que muito me ensinou sobre os Ovimbundu, contribuindo para o meu crescimento científico e intelectual. Obrigada pelas constantes sugestões e doação de bibliografia. Ao professor Doutor Carlos Almeida pela leitura e sugestões a dois capítulos desta tese.

À Professora Doutora Alexandra Aparício, diretora do Arquivo Nacional de Angola, pelo apoio nas duas viagens a Luanda para pesquisas no AHA. Ao professor João Lourenço, Aurora Fonseca e Luzia (AHA), que me receberam durante minha estadia em Luanda.

Ao programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília. À Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (Capes) pelo Doutorado Sanduíche em Lisboa e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da Bolsa de Estudo e à Secretária do Estado de Educação de Goiás por ter concedido minha licença, neste momento tão decisivo.

Aos amigos que contribuíram, direta e indiretamente, para a conclusão deste trabalho: Irinéia Lina, Cida Cooke, Gina Ramos, Vinícius de Souza, Silvane Silva. Em especial, à Dayane Augusta. A BCE, a salinha de estudos do HUB e o RU ficaram mais solitários sem você. À Sandra Rosa.

Aos meus pais, Vilma e Sinval, aos meus irmãos, Rosiene e Rodrigo, ao meu amado sobrinho Kayky, enfim, a toda minha família, meus sinceros agradecimentos. Desculpem pelas minhas ausências, mesmo nos momentos em que minha presença era fundamental.

E, finalmente, ao Philipp Ehrl, o meu amor e maior incentivador nestes últimos dias de angústias da escrita. Agradeço por todo carinho, amor, felicidade e, principalmente, pela paciência nos momentos de stress intenso. Feliz por termos conseguido finalizar quase juntos esta difícil caminhada.

## EPÍGRAFE

*Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as proibições, preencher os vãos do poder, as lacunas da História. Imagina-se sabe-se que as mulheres não o deixaram de fazê-lo.*

Michelle Perrot.

## GLOSSÁRIO

- Cubata: Palhota. Choupana. *Irón*. Residência modesta. Habitação.<sup>1</sup>
- Embala: Povoação residencial do soba. Moradia do soba. Palácio régio gentílico. Banza. V. ombala. Compõe esta habitação, não apenas de uma vivenda, mas de um corpo delas, dispostas em retângulo, formando interiormente um terreiro. Nesse aglomerado, vive ele, suas mulheres, filhos e noras.
- Jango ou V. Django. Refeitório-tribunal da comunidade masculina de uma sanzala. Lugar onde os varões de um povoado se reúnem para comer e julgar, em primeira instância, os seus próprios litígios. Os forasteiros, aí se acolhem igualmente. Por preferência, são depois alojados na casa de um deles, onde passarão a fazer as refeições. Permanecerão o tempo que acharem conveniente, nada retribuindo pela sua hospedagem.<sup>2</sup>
- Libata: aglomerado de habitações envolvidas por uma sebe e pertencentes a um mesmo senhor, nas quais vive ele, suas mulheres e demais familiares.<sup>3</sup>
- Mulemba: árvore de seiva leitosa, atingindo 25m. Copa volumosa, hemisférica, muito ramificada. É a árvore da realiza angolana. Debaixo dela reuniam os Muatiânvuas, os Capendas do Congo, os Ngola de Luanda, os Fumoji congueses, os Sobas Luimbés e, praticamente, a totalidade dos chefes das aldeias angolanas. É realmente uma expressão do soba, em certa medida um símbolo.
- Mussumba: capital do império lunda.
- Olosoma: plural de soma.
- Ombala: Forma vernácula de embala. Povoação residencial do soba. Moradia do soba.<sup>4</sup>
- Ossoma inene: significa chefe grande, e em geral serve para designar o rei, que também pode ser designado por ossoma *olossoma*, ou seja, chefe dos chefes.<sup>5</sup>
- Ondalu: Fogo sagrado.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos angolanos**. Matosinhos: Contemporânea, 1997, p. 2-3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.217

<sup>5</sup> FLORÊNCIO, Fernando. Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. **Antropologia Portuguesa**, n. 28, 2011, p. 106.

- Soba: Autoridade suprema de uma comunidade africana. Regulo. *Irón*. Indivíduo de maior preponderância num meio. Chefe de família. O que possui muitas mulheres. O soba por direito de sucessão, além do poder temporal, ainda reúne o espiritual, pelo que, no ato da investidura, se submete a determinadas práticas.<sup>7</sup>
- Sobado: Território governado por um soba. Regulado.<sup>8</sup>
- Soma: autoridade suprema de uma comunidade africana. Regulo. O mesmo que soba, entre os povos de língua quimbundo<sup>9</sup>.
- Suku: Deus. O mesmo que *Nzâmbi*, entre os povos de língua quimbundo<sup>10</sup>.
- Sékulos: Conselheiro do soba. Maioral do quimbo. Varão de respeitabilidade quer pela posição social, quer pela idade. O mesmo que *macota*, entre os povos de língua quimbundo. Dirigem as aldeias governadas pelo *soma*.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> HASTINGS, Daniel Adolphus. **Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship and Psychic Power**. 1933. 640 f. Ph. D. Thesis. Kennedy School of Missions. Hartford Seminary Foundation, 1933.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.272.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.273.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.274.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.276.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.271.

## ABREVIATURAS

ABCFM - American Board Commissioners for Foreign Missions

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANGOP - Agência Angola Press

ANA - Arquivo Nacional de Angola

Cx - Caixa

Doc – Documento

Fl – Folha

FONGA - Fórum das Organizações não Governamentais de Angola

Lv – Livro

MAT - Ministério da Administração do Território

MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola

Mç - Maço

MH - Missionary Herald

UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola

SGL - Sociedade de Geografia de Lisboa

## RESUMO

Esta tese analisa as relações de poder na região do Bailundo (Angola), com destaque para as autoridades locais (concentradas, nesta pesquisa, na figura do *soma* e de suas esposas). O contexto histórico em que este trabalho se insere engloba o período da chamada “corrida para África”, entre 1880 e 1930, que se configurou como um momento de grandes mudanças no cotidiano dos povos africanos em geral. Considerando estas circunstâncias, avalio nos registros dos missionários, nos documentos oficiais e em relatos de viajantes, de que maneira se delinearão as relações de poder entre a forma de governo local e os agentes agregadores de poder que se instalaram na região do Bailundo a partir da colonização do Planalto de Benguela, entre o final do século XIX e início do século XX. A contribuição desta tese é a inclusão das esposas do *soma* do Bailundo na discussão. Tal só foi possível por meio da análise do que se manteve ou foi modificado na estrutura de poder local, em razão da presença do colonialismo e do cristianismo, bem como dos mecanismos e táticas, utilizados pelos chefes locais, administradores portugueses e missionários para conservar ou retirar poderes. Com isso, tento desvelar a importância das funções exercidas pelas esposas do *soma*, que possuíam títulos na *ombala*, na legitimação e conservação da autoridade dos chefes locais frente a esta situação de profundas transformações.

**Palavras-chave:** Bailundo, poder local, esposas do *soma*.

## ABSTRACT

The present doctoral thesis analyzes the relations of power in the region of Bailundo (Angola) with a focus on the local authorities (centered, in this research, on the figure of the *soma* and his wives). The historical context of this work embraces the period of the so called “run on Africa” between 1880 and 1930, which, in general, constitutes a moment of great changes in the daily lives of the African people. Considering these circumstances, I evaluate records of missionaries, official documents and chronicles of travelers to portray the relationships of power between the form of the local government and those agents bearing power in the region of Bailundo in the beginning of the colonialization of the Benguela Plateau, that occurred between the end of the 19<sup>th</sup> century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The contribution of this thesis is to include the wives of the *soma* of Bailundo in the discussion. This was only possible through the analysis of what was maintained and modified in the structure of local power due to the presence of the colonialism and christianism, as well as because of the mechanisms and tactics used by the local chiefs, portuguese administrators and missionaries in order to conserve or withdraw powers. In doing so, I try to detect the importance of the functions exercised by the wives of the *soma*, who possessed tasks in the *ombala*, in the legitimation and conservation of the local chief’s authority in the face of this situation of profound transformations.

**keywords:** Bailundo, local power, wives of the *soma*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO I-OS OVIMBUNDU: HISTÓRICO E INTERVENÇÃO PORTUGUESA</b>	<b>28</b>
1.1 <i>Localização geográfica.</i> .....	33
1.2 <i>Povo do nevoeiro</i> .....	38
1.2.1 <i>A aproximação com os portugueses e os conflitos internos.</i> .....	45
1.3 <i>O Bailundo</i> .....	54
<i>O soma, e o direito de governar.</i> .....	60
1.4 <i>Relações entre o poder local do Bailundo e as forças externas</i> .....	68
1.4.1 <i>O ataque ao coração do Bailundo</i> .....	79
<b>CAPÍTULO II- IMPACTO DO CRISTIANISMO NAS PRÁTICAS SOCIAIS E RITUAIS DAS SOCIEDADES OVIMBUNDU .....</b>	<b>87</b>
2.1 <i>Expectativas dos portugueses em relação às missões religiosas católicas</i> .....	88
<i>Mudanças na relação entre portugueses e missionários</i> .....	92
2.2 <i>Alcance da influência cristã no Bailundo</i> .....	99
<i>O casamento</i> .....	112
2.3 <i>Em busca de discípulos</i> .....	121
2.4 <i>A concorrência por poder</i> .....	126
<b>CAPÍTULO III - PODER LOCAL E AS OVIMBUNDU .....</b>	<b>135</b>
3.1 <i>Ocupações femininas no governo local</i> .....	139
3.2 <i>Ombala: cidade capital dos Ovimbundu</i> .....	149
<i>Vestígios do cristianismo entre as tradições culturais na ombala</i> .....	154
3.3 <i>A presença das mulheres nos espaços da ombala</i> .....	159
3.4 <i>Mulheres e ofícios</i> .....	163
3.4.1 <i>Inakulu: a primeira esposa principal</i> .....	163
3.4.2 <i>Outras mulheres outros ofícios.</i> .....	170
<i>Chipembe, Chinachipembe, Chwi-chepembe, Chiwichepembe, Ciwo Cepembe</i>	170
<i>Cozinheira ou cozinheiro?</i> .....	171
<i>Recepcionar visitantes</i> .....	173
<i>Acompanhante do soma</i> .....	173
<i>Quanza, Quipuco, Kuanja e Chipuko Covita.</i> .....	174
<i>Proteger, aconselhar e intermediar</i> .....	175
3.4.3 <i>Símbolos do poder das mulheres</i> .....	176
3.4.4 <i>Diálogos (im)possíveis</i> .....	178
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>183</b>
<b>FONTES E BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>186</b>

<b>ANEXO 1.....</b>	<b>201</b>
<b>ANEXO 2.....</b>	<b>202</b>
<b>ANEXO 3.....</b>	<b>203</b>
<b>ANEXO 4.....</b>	<b>205</b>

## ÍNDICE DE MAPAS, FIGURAS, TABELA E GRÁFICOS

Mapa 1: Localização dos reinos Ovimbundu no Planalto de Benguela .....	35
Mapa 2: Distribuição dos reinos Ovimbundu no Planalto de Benguela antes do colonialismo português .....	40
Mapa 3: A expansão portuguesa em Angola segundo Wheeler .....	53
Mapa 4: Atuação dos missionários católicos em Angola .....	100
Mapa 5: Atuação das missões protestantes no Planalto de Benguela.....	101
Gráfico 1: A expansão do cristianismo no Bailundo.....	108
Tabela 1: Atuação das missões católicas sul angolanas em 1923 .....	107
Figura 1: Ekkwwi II.....	28
Figura 2: Crianças.....	95
Figura 3: Famílias.....	98
Figura 4: Desenho da <i>ombala</i> do Bailundo .....	149
Figura 5: Esboço aproximativo da <i>ombala</i> do Bailundo elaborado a partir da descrição de Hastings. ....	152

## INTRODUÇÃO

Esta tese teve como objetivo avaliar as relações de poder na região do Bailundo entre 1880 e 1930, focando as autoridades locais (concentradas, nesta pesquisa, na figura do *soma*-autoridade máxima entre os Ovimbundu- e de suas esposas). Parti da hipótese de que, embora as esposas do *soma* não estejam presentes nas análises sobre as relações de poder dos chefes do Bailundo com a administração portuguesa e com as missões religiosas, elas faziam parte do poder local e atuavam na legitimação e sobrevivência da autoridade do *soma*.

A opção por esta região justificou-se, sobretudo, pelos poucos trabalhos dedicados a ela e pelo emblemático caso de poligamia de um *soma* (maior titularidade na região) muito conhecido e de grande poder no Planalto de Benguela. Trata-se de Ekwikwi II (1876 a 1893), alvo de constantes referências nos textos da época, por conta de suas muitas mulheres, de sua autoridade admirável sobre seu reino e povos vizinhos e em razão de sua proximidade com as autoridades portuguesas. O recorde temporal (1880-1930), por sua vez, privilegia precisamente a fase mais intensa das disputas de poder, na qual os portugueses temiam por sua soberania; os missionários desejavam disseminar o cristianismo e assegurar seu poder na esfera do sagrado, quiçá político; e os chefes locais/poder local lutavam para preservar sua autonomia política e sagrada frente a tais agentes externos agregadores de poder que adentravam em suas comunidades. A grande motivação desta pesquisa foi identificar o lugar ocupado pelas esposas do *soma* do Bailundo nesse cenário.

Como bem assinalou Mudimbe, embora o período colonial para algumas regiões de África pareça relativamente curto, as novas organizações sociais introduzidas no continente durante essa fase desestruturaram de forma expressiva as sociedades africanas. Além disso, em muito contribuíram para a construção, ou acirramento de várias dicotomias, como tradição/modernidade; escrita/oralidade; comunidades agrárias/urbanas e industrializadas; economia de subsistência/produção em larga escala, muito difíceis de serem superadas.<sup>12</sup> Entretanto, busquei evidenciar, sobretudo, as interações, táticas e persistências da forma de governo local à influência exógena, de 1880 até 1930.

---

<sup>12</sup>MUDIMBE, Valentin-Yves. Discourse of power and knowledge of otherness. In: \_\_\_\_\_. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p.1-4; MAZRUI, Ali Al' Amin. The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond. **Research in African Literatures** v. 36, n. 3, 2005, p. 68-82.

Embora se trate de afirmações corriqueiras, é preciso dizer que o silêncio predomina, nas fontes consultadas, sobre a participação das esposas do *soma* no governo local durante o período colonial. A tarefa de fazer com que a história dessas mulheres apareça nas fontes deixadas pela administração portuguesa não foi fácil, pois a presença feminina nos documentos sobre o Bailundo, de maneira geral, é escassa, tanto no período atribulado de 1880 a 1930, como em épocas anteriores e mesmo posteriores a esse recorte temporal.

Portanto, a trajetória em busca de indícios e argumentos para a hipótese de que as esposas do *soma*, assim como os conselheiros e as demais pessoas que auxiliavam na administração do governo, formavam o alicerce do poder local no Bailundo foi instigante. A maior parte da documentação sobre as experiências das Ovimbundu, embora mescladas pelas suas visões de mundo, foram registradas por missionários pertencentes às denominações religiosas que se instalaram na região do Bailundo e estão guardadas nos arquivos de seus países de origem como, por exemplo, Canadá, Estados Unidos e França, às quais não tive acesso, pois minhas pesquisas se concentraram em Lisboa e em Luanda.

Na minha primeira viagem a Luanda, em fevereiro de 2012, eu identifiquei no Arquivo Nacional de Angola dezoito caixas com documentação sobre o Bailundo que, em razão da curta duração da minha estadia, foram examinadas somente no meu retorno, em dezembro de mesmo ano. Minha primeira constatação, ao entrar em contato com essas fontes, foi que, para o meu período de estudo, embora dispersa, havia uma vasta documentação. Contudo, quando focava na região do Bailundo e nas esposas do *soma*, as fontes eram drasticamente reduzidas e, mais de uma vez, pensei que não seria possível atingir o objetivo deste estudo, que certamente mudou bastante até chegar ao formato que tem hoje.

Embora as caixas guardassem dados riquíssimos sobre questões econômicas, sobre as missões e outros aspectos da história da região, não traziam informações sobre as mulheres para além dos temas já explorados em estudos que retrataram a condição genérica das Ovimbundu. Elas aparecem, normalmente, nos dados referentes aos trabalhadores contratados, em cadernetas de trabalho ou em listas de hospitais. Também é importante ressaltar que, muitas vezes, são mencionadas em documentos sobre o Bailundo, mas são oriundas de outras regiões.

Além do trabalho no arquivo, em minha segunda viagem a Angola, também tive o privilégio de conhecer a cidade do Huambo e do Bailundo na companhia do padre Faustino, que nasceu e vive na região do Planalto de Benguela, que atualmente é chamado de Planalto Central. No Bailundo, visitamos as antigas instalações da missão católica da região, em uso ainda nos dias de hoje, e a atual *ombala* (capital) do Bailundo, que traz em sua entrada uma

*Mulemba*, na qual há uma placa grafada com a palavra *ombala*. A *Mulemba*, ou figueira africana, é uma árvore de grandes dimensões e copa volumosa, podendo alcançar até 25 metros de altura. Além de servir como sombra para as crianças brincarem e para os velhos fumarem seus cachimbos enquanto descansavam, esta árvore era símbolo do poder dos chefes tradicionais e acompanhava os soberanos africanos na vida e na morte.<sup>13</sup> Segundo Simões, no Bailundo, os julgamentos eram realizados embaixo de uma *Mulemba*, presente em toda *ombala*.<sup>14</sup> Infelizmente, não encontramos o *soma* na *ombala* do Bailundo que, segundo seus conselheiros, que estavam em uma reunião, tinha ido resolver algumas questões em uma povoação vizinha.

Embora, em minhas pesquisas em Luanda, eu não tenha encontrado documentos sobre as esposas do *soma*, talvez em razão do curto tempo, certamente, reuni outras informações relevantes e ganhei muito conhecendo o espaço e as pessoas daqui, do outro lado do Atlântico, que me fascinaram.

Tentativas de congregar material sobre as esposas do *soma* também foram feitas nos arquivos e bibliotecas de Lisboa em períodos bem próximos aos que estive em Luanda. Na primeira viagem, com duração de sete dias, realizei apenas pesquisas bibliográficas na Biblioteca Nacional de Portugal. Já na segunda viagem, de sete meses, pude fazer pesquisas mais detalhadas na Biblioteca Nacional, no Arquivo Histórico Ultramarino, Instituto Superior das Ciências Sociais e Políticas, na Sociedade de Geografia e na biblioteca dos missionários da Congregação do Espírito Santo por indicação do professor José Horta.

Nestes arquivos e bibliotecas, reuni várias fontes sobre o período histórico da minha pesquisa, que foram cotejadas como: Boletim da agência geral das colônias (1924-1931); Revista Missões de Angola e Congo (1921-1924); Jango (1992); Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa (1897); Revista Portugal em África (1894-1910); Boletim das missões civilizadoras (1923); Spiritana Monumenta Histórica (1969-1971) Angolana (1783-1887), Revista Colonial; documentos oficiais sobre o Bailundo, que foram reproduzidos por Ralph Delgado, além de outros publicados na obra do missionário Alfred Keiling; e partes do diário

---

<sup>13</sup>COELHO, Sebastião. **A Mulemba da Maldição**. Abril de 2000. Disponível em: <http://horta.0catch.com/huambo/MULEMBA.pdf>. Acessado em: 26/11/2013; REDINHA, José. **Insígnias e Simbologias do Mando dos chefes nativos de Angola**. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964, p. 26, apud RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos angolanos...**, *op. cit.*

<sup>14</sup>SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja**: o homem que casou com uma alma do outro mundo. Portugal: Empresa do Diário do Minho, 2011. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/45419466/Kalumbonjambonja>. Acessado em: 16/01/2011.

de Silva Porto, referentes ao Bailundo.<sup>15</sup> Mas estes documentos não traziam informações sobre as esposas do *soma*.

Saindo da documentação burocrática colonial, consultei na Biblioteca Nacional de Portugal o *Jornal de Benguela*<sup>16</sup> entre 1918 e 1930. Neste importante periódico, embora haja uma coluna dedicada às mulheres, provavelmente da elite portuguesa, que oferece dicas sobre comportamento e receitas, o silêncio sobre as Ovimbundu é total. Contudo, o referido jornal fornece informações relevantes sobre a atuação das missões e outros assuntos referentes à política colonial. Assim, os dados mais animadores sobre as Ovimbundu têm como principal fonte os relatos de viajantes, as tradições orais, as pesquisas de cunho antropólogo, a historiografia da época e as narrativas missionárias.

Mesmo assim só quase no final do intercâmbio em Lisboa descobri que era possível conseguir uma cópia da pesquisa do missionário Daniel Hastings no *Hartford Seminary* localizado nos Estados Unidos. O trabalho deste missionário, elaborado a partir de suas experiências e observações nessa região, traz informações significativas sobre as “esposas oficiais” do *soma* do Bailundo. Hastings nasceu na Jamaica em 1882 e mudou-se para os Estados Unidos da América em 1907, onde frequentou a Universidade de Chicago. Em 1916, foi para África, onde atuou como evangelizador pela *American Board Commissioners for Foreign Missions/ABC FM*, no Bailundo, em dois momentos (1916-1923 e 1925-1932).<sup>17</sup> Portanto, suas reflexões estão permeadas por sua formação e atuação como missionário.

Dialoguei também com as correspondências dos missionários protestantes reunidas no *The Missionary Herald* (1880-1901) que aturam no Bailundo e com mais de um texto do padre francês Ernesto Lecomte, membro da missão católica do Espírito Santo, que se tornou superior da Missão do Bié e do Bailundo e de sua filial em Caconda em 1889, ganhando

---

<sup>15</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. Missão do Bailundo. In: \_\_\_\_\_. **Quarenta Anos de África**. Braga: Edição das Missões de Angola e Congo, 1934, p. 59-82; **Ao sul do Cuanza**: ocupação e aproveitamento do antigo reino de Benguela. Lisboa: Imprensa Beleza, 1944; PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos de um portuense em África**: excertos do "Diário" de António Francisco da Silva Porto. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1942, p. 79-97.

<sup>16</sup> **O Jornal de Benguela** iniciou sua publicação em 3 de julho de 1912; na coleção da Biblioteca Nacional de Portugal, só existe a partir de 4 de janeiro 1918. Na coleção da BNP, não existe o ano de 1952. Entre fevereiro de 1937 e Março de 1940 esteve suspensa a publicação; entre março de 1944 e dezembro de 1945 manteve publicações muito irregulares. Em 01 de julho de 1974 suspendeu a publicação. A. 1, n.1 (03 de julho de 1912) a A. 62, n. 5013 (1 de julho. 1974). Consultei os anos de 1918 a 1930.

<sup>17</sup> Cf. *Vita*, HASTINGS, Daniel Adolphus. **Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship and Psychic Power**. 1933. 640 f. Ph. D. Thesis. Kennedy School of Missions. Hartford Seminary Foundation, 1933.

reconhecimento entre os portugueses, apesar de sua nacionalidade francesa, por seu trabalho como evangelizador.<sup>18</sup>

Ao utilizar os relatos de viajantes como fonte documental, deve-se considerar que, de acordo com Pratt e Havik, essas obras eram destinadas, principalmente, a atender aos interesses dos impérios a que pertenciam os relatores. Portanto, tiveram um papel importante junto às metrópoles no que diz respeito ao conhecimento das colônias e de seus habitantes, uma vez que continham informações relevantes sobre a organização social, econômica e cultural das populações locais, facilitando a organização de mecanismos de subjugação.<sup>19</sup> Além disso, é preciso avaliar que as narrativas de viagem, assim como grande parte dos estudos produzidos durante o período colonial sobre a África e suas populações, não consideravam a movimentação histórica própria do referido continente e de seus habitantes.<sup>20</sup>

Logo, o uso dessa fonte, como das demais coligidas nesta pesquisa, exige uma apreciação muito crítica, pois foram produzidas no contexto do colonialismo e, portanto, estavam carregadas de olhares estereotipados em relação aos africanos. Tendo por base esses aspectos, considerei relevante compreender o contexto histórico em que alguns dos documentos utilizados nessa tese foram escritos. O **Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso**, de Henrique Mitchell de Paiva Couceiro, por exemplo, foi escrito durante sua expedição para negociar um tratado de submissão com o *soba* do Barotze, no Zambeze, provavelmente em uma tentativa de Portugal de assegurar suas possessões em África, após o início da “corrida para o continente”. O relatório conta com uma descrição considerável sobre as populações e seus costumes, geografia, fauna e flora das regiões por onde Couceiro passou e ganha importância neste meu trabalho, pela referência que faz às esposas Ekwikwi II.<sup>21</sup>

A missão de Couceiro só alcançou o Bié, em Belmonte, porque o governador de Angola cancelou a viagem em razão do Ultimato Inglês de 11 de Janeiro de 1890, barrando o projeto de expansão territorial portuguesa em África. Sem a permissão do *soma* do Bié, Couceiro

---

<sup>18</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. \_\_\_\_\_. **Catecismo da doutrina cristã em português e bundo**: Bailundo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1939. (A primeira publicação dessa obra data de 1907); \_\_\_\_\_. **Planalto do Sul de Angola. Missões Portuguezas**: Caconda, Catoco, Bihe e Bailundo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897; há também vários textos da autoria desse religioso que foram publicados na revista **Portugal em África** que são usados nesse estudo.

<sup>19</sup> HAVIK, Philip. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX. **Afro-Ásia**, n. 27, p. 79-120, 2002; PRATT, Mary L. **Os olhos do Império, relatos de viagem e transculturação**. Tradução: Jézio Hernani Bonfim. Bauru: EDUSC, 1999.

<sup>20</sup> MUDIMBE, V. Y. **Discourse of power and...**, *op. cit.*

<sup>21</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

permaneceu nas terras governadas por esta autoridade, acompanhado por aproximadamente quarenta soldados armados. Nessa mesma época, Silva Porto, ex-comerciante e capitão-mor do Bailundo e do Bié, morreu vítima de incêndio em sua casa. Este português havia atuado como mediador entre o *soma* do Bié e Couceiro, uma vez que o soberano do Bié se sentiu ameaçado pela presença do oficial português e de seu pequeno exército. Após a morte de Silva Porto, a relações com o *soma* tornaram-se mais tensas e Couceiro instalou-se no Belmonte.<sup>22</sup>

Os resultados da viagem, de acordo com o relatório, foram satisfatórios para os portugueses, pois Couceiro conseguiu angariar o apoio de vários *olosoma* para Portugal. Tornou-se governador interino de Angola em 1907, exercendo este cargo por menos de dois anos, quando se demitiu, em 1909. Paiva Couceiro participou de importantes campanhas em Angola e Moçambique em prol dos interesses do seu país. Segundo Valente, Couceiro alcançou bastante prestígio entre os portugueses, mais por causa do seu caráter e fé fervorosa, que cultivou por influência materna, do que pela sua inteligência ou desenvoltura política.<sup>23</sup>

Este trabalho se insere na Área de concentração da História Cultural e na Linha de pesquisa de identidade, tradições e processos do Programa de pós-graduação da Universidade de Brasília (UNB). Espero com essa investigação contribuir para o estudo de História da África e das culturas africanas, colaborando com a proposta da Lei nº 10.639. Desejo também que as mulheres sejam percebidas como agentes agregadores de autoridade na sociedade do Bailundo entre 1880 e 1930.

O interesse pela história africana surgiu durante o mestrado, quando fiz uma pesquisa sobre escritoras negras. A moçambicana Paulina Chiziane estava entre as autoras selecionadas com a obra *Niketche: uma história de poligamia*.<sup>24</sup> No projeto de doutorado prevaleceu o desejo de estudar as mulheres moçambicanas, ainda por influência da obra de Chiziane, mais especificamente as **macuas**, cujo grupo étnico ocupa predominantemente grande parte do norte de Moçambique. Mas, já no doutorado, depois de cursar a disciplina **Memórias, trajetórias e redes sociais: historiografia e culturas atlânticas**, com a professora doutora Selma Pantoja e com o professor doutor Anderson Oliva, enveredei para a história de Angola e para as mulheres Ovimbundu. A leitura do relatório de Paiva Couceiro sobre a região do Bailundo, como mencionado, foi decisiva para a escolha da região, bem como para o recorte

---

<sup>22</sup> VALENTE, Vasco Pulido. Henrique Paiva Couceiro: um colonialista e um conservador. **Análise Social**, v. 36, p. 767-802, 2001

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.768.

<sup>24</sup> CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

temporal, uma vez que foi a partir da leitura da narrativa deste oficial português, que passei a buscar pistas sobre as esposas do *soma* com funções na *ombala*.

A crescente ampliação e diversificação dos campos de estudo dentro da história da África dispensa a referência ao prolongado debate, levantado por estudiosos do final do século XX e início do século XXI, em torno do lugar ocupado pelo continente na produção historiográfica, como apontam, por exemplo, Difuiila, Farias e Keita.<sup>25</sup> Grande parte dos “novos estudos” sobre a África colonial, além dos produzidos nas décadas de 70-80 e nos anos posteriores, estão empenhados em combater pensamentos enraizados numa hipotética apatia dos africanos frente ao processo de implantação e vigência do colonialismo.

A inserção de novas temáticas voltadas para as necessidades dos seus habitantes, como por exemplo, a questão de gênero, da organização do trabalho, da cultura e da economia, tem alcançado relevância acadêmica por fornecer outras perspectivas de interpretação à história desse continente, que divergem do ponto de vista negacionista ou da pirâmide invertida.<sup>26</sup> Essa postura supera, entre outras questões, a ideia simplista de pensar o continente africano como homogêneo, ao optar por uma perspectiva voltada para a visibilidade das questões de um país, de povoações ou de grupos, como pretende o presente estudo sobre a região do Bailundo.

Todavia, durante a produção do texto me vi muitas vezes refém de conceitos vagos e rasos para explicar a história do Bailundo, como cultura ocidental, poder tradicional, populações africanas, africanos. Mas não consegui pensar em outras palavras que pudessem ser usadas para falar de missionários oriundos do Canadá, dos Estados Unidos da América, da França, Portugal e Alemanha, que se instalaram e transportaram suas culturas para a África, ou para discorrer sobre aspectos que não são exclusivos da região do Bailundo.

Da mesma forma, gostaria de assinalar que alguns conceitos que permeiam meu trabalho como tradição e costumes, embora tenham uma forte ligação com a ideia de passado e continuidade não são pensados como estáticos.<sup>27</sup> Pelo contrário, entendo, por exemplo, que a tradição é suscetível às influências da modernidade, de modo que seu conteúdo pode sofrer

---

<sup>25</sup> As obras são: DIFUIILA, Manuel Maria. Historiografia da história de África. In: **Colóquio Construção e ensino da história de África**. Lisboa: Linopazas, 1995, p. 51-56; FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Afrocentrismo: entre uma Contra Narrativa Histórica Universalista e o Relativismo Cultural”. In: **Afro-Ásia**, v. 29/30, p. 317-343, 2003; KEITA, Maghan. Africa and the Construction of a Grand Narrative in world History. In: FUCHS, Eckhardt; STUCHTEY, Benedikt. **Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective**. Boston: Rowman & Littlefield, 2002, p. 235-308.

<sup>26</sup> FARIAS, **Afrocentrismo...**, *op. cit.*

<sup>27</sup> HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: \_\_\_\_\_; RANGER, Terence (Orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-24.

alterações com a finalidade de atender a realidades criadas pela dinâmica da história.<sup>28</sup> Portanto, embora o processo de introdução do sistema colonial português em Angola, bem como em outras regiões de África, tenham provocado mudanças significativas nas culturas locais, a partir do final do século XIX ou início do XX, é preciso considerar que as culturas africanas não eram imutáveis e homogêneas no período anterior ao encontro com os portugueses.<sup>29</sup>

Na documentação pesquisada para descrever a história de Ekwikwi II, nos textos dos missionários, dos viajantes e da administração colonial, as palavras *soma*, *Inakulu* e *ombala* são usualmente associadas e substituídas pelas terminologias rei, rainha e capital. Essa ligação com o vocabulário europeu ilustra uma das consequências do encontro das línguas ocidentais com as africanas, até então desconhecidas para os colonizadores, muitas vezes pioneiros em registrar por escrito a história das populações desse continente. Tal confluência de línguas também obteve como resultado as várias formas de escrita para uma mesma palavra africana, bem como a dificuldade em elaborar um sentido pertinente à realidade em que surgiram. No caso de Angola, isto resultou no aportuguesamento de muitas terminologias características dos vários grupos étnicos da região. Resumidamente, a língua portuguesa homogeneizou e reduziu a realidade dos Ovimbundu às categorias ocidentais, por exemplo, no caso do nome *soba*, título dado à autoridade da região kimbundu, que passou a ser usado em toda Angola.

O debate sobre o uso de nomenclaturas europeias para definir estruturas de poder em África não é recente. De acordo com Pantoja, essa problemática já era discutida desde a década de setenta.<sup>30</sup> Apesar disso, ainda é difícil desconsiderar este aspecto nos estudos sobre as sociedades africanas. Assim, embora eu utilize a expressão *reino* ao longo do texto para caracterizar unidades políticas Ovimbundu que se destacaram por controlar, além de seu território, algumas regiões adjacentes, é importante observar que, segundo Pantoja, essa terminologia não expressa paralelos com a ideia ocidental de reino, como sendo o território

---

<sup>28</sup> RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Adu A. **História Geral da África**. A África sob dominação colonial (1880-1935), v. 2, São Paulo: Ática/UNESCO, 1991, p. 69-86; *Idem* A invenção da tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric; \_\_\_\_\_ (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 219-270; FALOLA, Toyin. Cultural identity and development. In: \_\_\_\_\_. **The Power of African Cultures**. Rochester: University of Rochester Press, 2003, p. 49-70; NETO, Maria Conceição. Entre a tradição e a modernidade: os Ovimbundu do planalto central à luz da História. **Ngola, Revista de Estudos Sociais**. v. 1, p. 193-215, 1997.

<sup>29</sup> BHABHA, Homi K. Introdução: o local da Cultura. In: \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005a, p. 19-42; *Ibidem*, p.70-104; 19-43; SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. (Org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 113-133.

<sup>30</sup> PANTOJA, Selma. \_\_\_\_\_. **Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão**. Brasília: Thesaurus, 2000b, p. 19.

governado por um chefe soberano.<sup>31</sup> Na presente pesquisa, utilizo o termo para designar um aglomerado de pequenas aldeias, com um líder originário de uma linhagem em comum.

Minha metodologia para esse trabalho consistiu em reunir, nos documentos, indícios das várias táticas e estratégias por meio das quais se desenrolavam as relações de poder entre as autoridades locais (*soma* e suas esposas), os missionários e a administração portuguesa.<sup>32</sup> Procurei demonstrar, sobretudo, de que maneira as formas de poder local agiam e interagem - ou não- com as novas formas de governo introduzidas pela administração colonial portuguesa e, sempre que possível, com a atuação das mulheres e dos preceitos cristãos. Realizei também uma análise sobre a maneira como a doutrina cristã afetava a forma de poder local, tendo como subsídio os textos produzidos por missionários de um modo geral e por aqueles que se instalaram e escreveram sobre as terras do Bailundo. No caso das esposas do *soma*, fiz uma tabela (ver anexo 3) com os cargos que encontrei nas obras consultadas, para compará-los, agrupá-los e perceber suas diferenças.

Considerei fundamental compreender o lugar ocupado por cada um dos agentes agregadores de poder, focados nesta pesquisa, dentro da sociedade estudada. É importante registrar que, embora reconheça que o poder local compreendia o *soma*, com seus conselheiros, as esposas do *soma*, além de outros indivíduos ligados ao governo, concentrei minhas reflexões no *soma* e em suas mulheres. Além disso, para entender a situação em que as autoridades locais, missionários e administradores agiam, muitas vezes fui forçada a fazer recuos e avanços no tempo.

A presente tese está dividida em três capítulos. O primeiro, **Ovimbundu: histórico e intervenção portuguesa**, discorre sobre a história dos povos Ovimbundu, oferecendo informações sobre a localização geográfica e a organização social e econômica destes povos. Narra também como se deu a aproximação e as relações dos Ovimbundu com os portugueses a partir do final da segunda metade do século XIX, procurando alinhar o estreitamente dessas relações com as mudanças no contexto europeu. E, por fim, situo a região do Bailundo, bem como analiso a maneira como foram construídas as ligações da população dessa região com a administração portuguesa.

Para atingir o objetivo proposto, abordo, de maneira breve, assuntos importantes, como a ideia de autoridade local em Angola, a partir do diálogo com autores como Florêncio,

---

<sup>31</sup>PANTOJA, Nzinga..., *op. cit.*, p. 20.

<sup>32</sup>GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-171.

Gomes, Neto, Pascoal, entre outros, que escreveram sobre as chefias tradicionais.<sup>33</sup> Também fiz uma reflexão sobre a terminologia *soma*, usada para denominar os soberanos do Bailundo, com a intenção de explicar o papel desta autoridade entre os Ovimbundu, comparando sua função com a dos chefes tradicionais de outras regiões.

O segundo capítulo, **Impacto do cristianismo nas práticas sociais e rituais das sociedades Ovimbundu**, aponta brevemente os eventos que regularizaram e intensificaram a entrada das missões oriundas de vários países em África, com foco para a região do Bailundo. Identifiquei também as responsabilidades atribuídas às missões, analisando de que forma a ação dessas instituições interferia no cotidiano e nas manifestações do poder local. Discorri também sobre a chegada das missões no Bailundo, sobre a expansão dos preceitos do cristianismo nessa região, das dificuldades para encontrar discípulos e, por fim, analisei a concorrência por poder entre o *soma*, as autoridades portuguesas e os missionários.

No terceiro capítulo, **O poder local e as Ovimbundu**, discorri sobre as funções das esposas do *soma* no governo do Bailundo. Partindo da ideia de que, embora esse poder feminino se manifestasse na *ombala*, a relevância das atividades desempenhadas por essas mulheres irradiava por todas as áreas dirigidas pelo *soma*, uma vez que o poder desse soberano estava intrinsecamente relacionado às tarefas realizadas por algumas de suas esposas. É neste capítulo que explico a importância da *ombala* como centro irradiador do poder político e sagrado, bem como identifico as funções exercidas pelas esposas do *soma* na capital Ovimbundu do Bailundo. Com isso, problematizo a relevância das tarefas realizadas por essas mulheres para o sucesso do governo dessa região.

Minha perspectiva de estudos sobre o Bailundo, com destaque para as mulheres, pretende apresentar os espaços em que homens e mulheres circulam, interagem, produzem histórias e conhecimentos. Indo ao encontro das reflexões de Pantoja, para quem “a problemática das relações de gênero deve ser discutida com base no estudo de casos que

---

<sup>33</sup> As obras são: FLORÊNCIO, Fernando No reino da Toupeira. Autoridades tradicionais do M’Balundu e o Estado angolano. In: \_\_\_\_\_; et al. **Vozes do universo rural: Reescrevendo o Estado em África**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos/ISCTE-IUL & Gerpress, 2010, p. 80-175; *ibidem*, 2011; GOMES, Maria Marcelina. Ohamba e sua relação com as novas autoridades século XVIII aos nossos dias. In: **IV Encontro Internacional da História de Angola**. 2010, p. 1-17; Do passado para o futuro que papel para as autoridades tradicionais? In: **Fórum Constitucional – Huambo**, NDI, FES, Universidade Católica de Angola e ADRA-Huambo, 16-18 Março, Huambo, 2002; PASCOAL, Domingos. Reflexões sobre as minorias étnicas de Angola: O caso dos Mussuco (SUKU). In: **III Encontro Internacional de História de Angola**, 2007, p. 1-10.

permitam evidenciar uma nova perspectiva, na qual as mulheres dessas regiões apareçam como agentes de mudança em suas próprias sociedades”.<sup>34</sup>

Acredito que, com a opção por uma região (Bailundo) e por um grupo específico das Ovimbundu (as esposas do *soma*), sinalizei para o reconhecimento das diferenças entre as mulheres das várias regiões (Huambo, Bié, Bailundo) habitadas pelos povos Ovimbundu, na tentativa de diminuir o risco de tentar discorrer sobre um conceito, hoje profundamente vulnerável, de uma mulher universal. Considero que a referida dessemelhança entre as mulheres muitas vezes é camuflada pela diferença de poderes entre elas e os homens, pois há uma tendência a concentrar as reflexões apenas na desigualdade entre o masculino e o feminino.<sup>35</sup>

As análises sobre mulheres que seguem essa linha de raciocínio apresentam paralelos com a teoria feminista, de cunho marxista, da década de 80, que focalizava especialmente a opressão feminina. Estes estudos tendiam a falar de uma condição feminina universal, desconsiderando as individualidades.<sup>36</sup> Tal vertente inovou, sobretudo, porque reconheceu que a diferença entre mulheres e homens não se resume a questões biológicas. Engloba também as relações de poder. Entretanto, sofreu críticas por perceber as mulheres apenas pela ótica da exploração e marginalização.

Para Harding, o grande desafio dos estudos que focam as relações de gênero é discorrer sobre as condições partilhadas pelas mulheres, de grande importância para o reconhecimento das disparidades entre elas e os homens, sem cair no risco de elaborar uma imagem da mulher vitimizada.<sup>37</sup> Ao mesmo tempo, são inúmeras as perspectivas dos estudos de gênero que reconhecem a relevância de identificar e entender a situação feminina dentro de

---

<sup>34</sup> PANTOJA, Selma. Parentesco, Comércio e Gênero na Confluência de dois Universos Culturais. In: PANTOJA, Selma (Org.). **Identidade, Memórias e Histórias em Terras Africanas**. Luanda/Brasília: Nzila/LGE, 2006, p. 81-97.

<sup>35</sup> DIAS, Maria Odila L. Silva. Teoria e método dos estudos feministas: perspectivas históricas e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina de O.; BRUSCHINI, Cristina (Orgs.). **Uma questão de Gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 39-53; \_\_\_\_\_. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. **Revista de Estudos Feministas**, n. 2, Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, 1994; HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993; PANTOJA, Selma. As fontes escritas do século XVIII e o estudo da representação do feminino em Luanda. **Atas do II Seminário Internacional sobre A História de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**, n. 2, Luanda: CNCDP, 2000a, p. 583-596; RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história**: descobrindo historicamente o gênero. Compostela: CNT, 2012; SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**. v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005; \_\_\_\_\_. Gender: a useful category of historical analyses. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1989; SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: COSTA, Albertina de O.; BRUSCHINI, Cristina. (Orgs.). **Uma questão de Gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 15-23.

<sup>36</sup> SORJ, Bila. **O feminismo na encruzilhada da modernidade...**, *op.cit.* p. 17-16.

<sup>37</sup> HARDING, Sandra. **A instabilidade das categorias analíticas...**, *op.cit.*

sua própria sociedade ou cultura para que suas experiências sejam analisadas a partir de um contexto específico.

Espero, com esta proposta de estudo, poder fugir um pouco da ideia de que a cultura africana oprimia mais as mulheres do que a introduzida pelo colonizador,<sup>38</sup> embora acredite que também é autêntica a identificação dos instrumentos e dos meios utilizados pelos agentes agregadores de poder para subjugar-las,<sup>39</sup> com maior ou menor intensidade, antes ou a partir da colonização e divulgação da doutrina cristã e da cultura ocidental no continente africano.

---

<sup>38</sup> ALLEN, Judith van . "Sitting on a Man": Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women. **Canadian Journal of African Studies**, v. 6, n. 2, p. 165-181, 1972; OGUNDIPE-LESLIE, Molar. African Women, culture and another development. In: STANLIE, Myrise James; BUSIA, Abena P. A. **Theorizing Black Feminisms: the Visionary Pragmatism of Black Women**. London/New York: Routledge, 1993, p. 113-114.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução: Robert Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, p.7.

## CAPÍTULO I

### OS OVIMBUNDU: HISTÓRICO E INTERVENÇÃO PORTUGUESA

Figura 1: Ekwkwi II



Fonte: Imagem retirada do site: [www.mnh.si.edu/africanvoices/history/trade/overview](http://www.mnh.si.edu/africanvoices/history/trade/overview), cedida pela professora Conceição Neto.

Como já dito, iniciei essa pesquisa a partir do caso de Ekwikwi II, chefe local do Bailundo (1876-1893) chamado de *soma*.<sup>40</sup> Sua trajetória histórica foi reconstituída a partir de diferentes prismas, na produção de uma literatura que consolidou sua imagem no ocidente. As escritas produzidas por missionários, administradores e viajantes que circularam pelo Bailundo, durante seu governo, estão permeadas de relatos sobre seu suposto poder bélico para a época,<sup>41</sup> pela astúcia com que enfrentou as autoridades portuguesas, bem como pela sua relação diferenciada com as populações vizinhas.

---

<sup>40</sup> De modo geral, é possível perceber algumas variações na ortografia utilizada para se referir aos chefes locais desses povos, tais como: rei, *soma* (plural *olosoma*), *ossoma* (plural *olossoma*), *ossoma inne* e *soba*. Essa é a terminologia corrente tanto na historiografia como nos textos administrativos e missionários produzidos durante o período colonial, sendo o mais usual na atualidade. Segundo Hastings, cuja obra é especificamente sobre o Bailundo, o chefe supremo dos Ovimbundu é chamado *osoma* ou *Nala Najamba*. Cf. HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*, p. 55.

<sup>41</sup> Segundo Couceiro, Ekwikwi II era conhecido e temido entre seus vizinhos, em especial, pela quantidade de armamento que possuía. Cf. COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 16.

Este soberano do Bailundo esteve presente, com certa assiduidade, na escrita oficial dos colonizadores por motivos diferentes. Há registros, por exemplo, de que em 1890 o administrador de Benguela pediu permissão ao governo geral, sediado em Luanda, para usar rendimentos administrativos com a finalidade de enviar presentes ao *soma* do Bailundo.<sup>42</sup> Os “mimos” eram para agradecer Ekwikwi II por ter fornecido carregadores ao oficial português Paiva Couceiro, bem como pela hospitalidade dedicada ao representante da coroa portuguesa. Essas relações cordiais ilustram que Ekwikwi II colaborava com os portugueses. Por outro lado, a informação de Paiva Couceiro, de que os chefes das *libatas* (povoações) por onde passou - durante o tempo em que viajou pelas terras dirigidas por Ekwikwi II - o receberam por indicação desse soberano,<sup>43</sup> demonstra sua soberania na região, pois era ele quem permitia a passagem dos portugueses em suas terras e de seus aliados, a exemplo do que ocorreria em outros centros do poder político africano, como aponta Santos.<sup>44</sup>

Portanto, sublinho que o período de governo desse *soma*, certamente, foi marcado por estratégias políticas referentes ao poder, com a prevalência do seu interesse em resguardar sua soberania, seja estabelecendo aproximações com os portugueses, seja colocando-se contra seus vizinhos, como registrou o ofício destinado ao governador geral em 1890. De acordo com o referido documento, havia comentários de que o *soma* do Bailundo acreditava que a administração portuguesa “deveria castigar o do Bié, e que se o não fizesse os outros povos não teriam respeito ao maniputo” (maniputo era o nome pelo qual os africanos chamavam o rei de Portugal). O ofício sugere ainda que os supostos comentários de Ekwikwi II, sobre a necessidade de punir o *soma* do Bié, eram partilhados pela população do Bailundo e por outros povos, cuja origem era o provável “mau caráter” deste último.<sup>45</sup> Certamente, o discurso da documentação sobre o *soma* do Bié tinha como finalidade justificar represálias futuras a este soberano, alegando que ele era “odiado” pelo seu próprio povo.

Esses sinais de boa vontade em relação à presença e atividade dos portugueses, tomados em função dos interesses políticos de Ekwikwi II, evidenciam vários aspectos relacionados às questões de soberania, do poder local e dos colonizadores, que conduzem as

---

<sup>42</sup> Ofício do Governador de Benguela, de 15 de maio de 1890, dirigido ao Governador geral, sobre o auxílio prestado pelo Soba do Bailundo a Teixeira da Silva e Paiva Couceiro. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 627.

<sup>43</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>44</sup> SANTOS, Maria Emília Madeira. Em busca dos sítios do poder na África Central Ocidental: homens e caminhos, exércitos e estradas (1483-1915). In: HEINTZE, Beatrix; OPPEN, Achim Von. (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history**. Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 26-40.

<sup>45</sup> Ofício do Governador de Benguela, de 15 de maio de 1890, dirigido ao Governador geral, sobre o auxílio prestado pelo Soba do Bailundo a Teixeira da Silva e Paiva Couceiro. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 628, *aspas nossas*.

temáticas desse estudo. Os portugueses esperavam, com esses acordos, entre outros deveres, assegurar a fidelidade dos chefes africanos a administração portuguesa, assim como a paz entre os povos submetidos ou que deveriam vir a ser.<sup>46</sup> Todavia, Ekwikwi II, como outros soberanos locais, parece ter lançado mão de outra tática política destinada a garantir sua autonomia na região. Nesse sentido, empreendeu campanhas contra regiões adjacentes, desagradando o projeto português de conservar a paz e a harmonia entre os povos que julgavam controlar. Em 1889, de acordo com informações colhidas na obra de Delgado, “o governador e o capitão-mor do Bié tomaram precauções contra uma guerra do *soba*<sup>47</sup> do Bailundo, caída sobre o Egito e Novo Redondo (atual Sumbe), pontos favoritos das suas devastações”.<sup>48</sup>

As atitudes de Ekwikwi II são ilustrativas do seu poder, como bem demonstram os meios que utilizou para empreender a campanha contra Novo Redondo (atual Sumbe). Ekwikwi II, provavelmente, contou com seu exército permanente (comum entre os povos Ovimbundu). Segundo Heywood, os exércitos permanentes dos Ovimbundu também eram acionados para cobrar taxas das caravanas que passavam por suas terras. Além disso, eram convocados pelo *soma* e pela sua linhagem com o propósito de aumentar seu poder, angariando gado e escravos.<sup>49</sup> Isto pode ser ilustrado nos apontamentos de que “aí por 1885 ainda hordas de Bailundos e Haumbos faziam excursões até Quelengues, Gambos e Huambo, roubando gados e fazendo pressas de gente”.<sup>50</sup> Todavia, não posso deixar de sublinhar que a existência e a conservação desses exércitos contribuíam igualmente para garantir a soberania local.

---

<sup>46</sup> HEINTZE, Beatrix. A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial: um contributo para a sua história e compreensão na actualidade. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 7-8, Lisboa: 2005, p. 179-207; \_\_\_\_\_, O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: \_\_\_\_\_. **Angola nos séculos VXI e XVII**: Estudos sobre fontes, métodos e história. Tradução: Marina Santos. 1. ed. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

<sup>47</sup> De acordo com os verbetes de Neto e Oscar Ribas *soba* era a nomenclatura destinada a nomear os chefes tradicionais da língua Kimbundu. Cf. NETO, Maria Conceição. **In town and out of town: a social history of Huambo (Angola)**. 2012. 352 f. Ph. D. Thesis. Department of History, School of Oriental and African Studies, University of London, 2012, p. 10; RIBAS, Oscar. Dicionário **de regionalismos...**, *op. cit.*, p. 272-273. Neste sentido, destaco que esta língua era predominante nas regiões de Luanda, onde foram feitos os primeiros contatos entre os portugueses e as populações locais de Angola, como as conhecemos hoje. Portanto, sublinho que, talvez, a maior proximidade com as autoridades Kimbundu, em razão de a sede da administração portuguesa localizar-se em Luanda, tenha contribuído para que todos os chefes tradicionais fossem nomeados como *soba*, em Angola. O que, para o caso da região estudada do Planalto Central, não é adequado; pois se sabe que os nomes dos chefes dos Kimbundu eram diferentes dos Ovimbundu.

<sup>48</sup> Segundo Delgado, o Bailundo costuma promover campanhas, principalmente, contra o Egito e Novo Redondo. Cf. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 391.

<sup>49</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power in Angola: 1840s to the present**. Rochester: University of Rochester Press, 2000a, p.6.

<sup>50</sup> **Jornal de Benguela**, 16 de setembro de 1930.

Os registros sobre o governo de Ekwikwi II não se restringiram às suas artimanhas políticas, tampouco ao apogeu econômico vivido pelo Bailundo durante sua administração, características (políticas e econômicas) que, segundo Neto, se refletem na tradição oral,<sup>51</sup> que reproduz o que do passado permanece e é transmitido e aceito pelo presente.<sup>52</sup> Outros fatores, como o número expressivo de mulheres desse *soma*, que também era um indicativo de poder na região, também foi apontado por representantes portugueses, missionários e viajantes de outros países que se instalaram ou transitaram pelo Bailundo durante o seu governo.

Como mencionado, o fato de possuir muitas mulheres era um importante indicativo de prestígio. Mesmo sem compreender na época a relevância desse elemento na constituição do poder local, a quantidade de mulheres desse soberano é corrente e controversa na literatura. Johnston, por exemplo, assinalou que Ekwikwi II louvava-se de possuir mais de cinquenta mulheres.<sup>53</sup> Mr. Woodside, membro da ABCFM,<sup>54</sup> mencionou que, quando perguntou ao segundo e terceiro conselheiro de Ekwikwi II, na altura da morte desse soberano, quantas mulheres ele possuía, eles responderam 300, das quais muitas iriam permanecer na *ombala* e casar com o novo *soma*, enquanto as mais jovens, provavelmente, voltariam para suas aldeias e se casariam com outra pessoa.<sup>55</sup> Couceiro apenas assinala que este *soma* possuía várias mulheres, das quais sete se destacavam.<sup>56</sup> Contudo, deve-se ponderar que essa imprecisão e disparidade numérica em relação à quantidade de esposas de Ekwikwi II também ilustram o fascínio ou especulação que se formou em torno de sua história pessoal.

---

<sup>51</sup> Segundo Vansina, é difícil definir o conceito de tradição oral. Mas assinala que ela pode ser entendida como aquilo que é transmitido de geração a geração por meio da linguagem verbal. Ela representa a memória coletiva de um grupo ou sociedade. Gonçalves, em uma perspectiva próxima à de Vansina, ressalta que a tradição é “aquilo que de um passado persiste no presente e que é transmitido e é aceito pelos que a recebem e que, por sua vez, a transmitem de geração em geração, seja oralmente, seja por escrito”. Cf. GONÇALVES, António Custódio. A tradição oral na construção da história de Angola. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação.** (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000. p. 467-475; VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In. KI-ZERBO, Joseph. (Org.). **História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África.** v. 1, São Paulo: Ática/UNESCO, 1981, p. 157-179; \_\_\_\_\_. **La tradición oral.** Tradução: Miguel Maria Llongueras. 2. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1968; sobre este assunto, veja-se também: ABRANCHES, Henriques. Reflexões sobre uma recolha oral no Soyo. In: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola.** (4 a 9 de Agosto de 1997), Luanda: CNCDP, 2000, p. 467-475; THORNTON, John K. Documentos Escritos e Tradição Oral num Reino alfabetizado: Tradições Oraís Escritas no Congo, 1580-1910. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação,** (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000, p. 445–465.

<sup>52</sup> NETO, Maria Conceição. Comércio, religião e política no sertão de Benguela: o Bailundo de Ekwikwi II (1876–1893). **Fontes & Estudos.** v. 1, p. 101-118, 1994.

<sup>53</sup> JOHNSTON, James. **Reality versus Romance in South Central África.** 2.ed. London: Frank Cass, 1969.

<sup>54</sup> *American Board of Commissioners for Foreign Missions.*

<sup>55</sup> **The Missionary Herald,** 16 de abril de 1893, p. 325.

<sup>56</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 21.

Sobre a região do Bailundo, pouco tem sido produzido sobre a presença das esposas do *soma* na *ombala*. A grande exceção é a figura da *Inakulu* (rainha), que recebeu atenção dos observadores e administradores que conheceram a sociedade do Bailundo. Somente a obra de Couceiro, elaborado com fins administrativos no período da chamada “corrida para África,” se ateu a outras esposas do *soma* que assumiam funções específicas na *ombala* do Bailundo.<sup>57</sup> A recorrente participação das esposas no governo desses soberanos africanos na região encontrou ecos na tese do missionário Daniel Hastings, que acabou por se tornar significativa para o direcionamento deste estudo.<sup>58</sup>

O cruzamento, sobretudo das informações de Hastings e Couceiro, permitiu a elaboração da hipótese de que outras esposas do *soma* - e não só a rainha (*Inakulu*) - assumiram posições de destaque e papéis socioculturais relevantes dentro da estrutura do poder local entre 1876 e 1933. Elas desfrutavam de um poder que era conquistado quando realizavam suas tarefas dentro e, algumas vezes, fora da *ombala*, que era o centro político, sagrado e administrativo entre os Ovimbundu. Contudo, esses espaços de autoridade foram transformados pelas mudanças culturais introduzidas pelos colonizadores, principalmente os missionários.

Em relação às mudanças na cultura dos Ovimbundu, é significativo considerar que, segundo Falola, a cultura e seus componentes trabalham no sentido de projetar uma identidade, ou seja, “modela a percepção de si e a interação entre as pessoas e o ambiente”, de modo que a mudança em uma das partes provoca alterações em ambas. Portanto, certamente, durante o período colonial, caracterizado pela tentativa de subjugação de uma cultura por outra, vários valores culturais foram adicionados e perdidos.<sup>59</sup> Contudo, considero imprescindível assinalar que não se tratava, de fato, da dominação de uma cultura por outra, mas de processos de “interação”.<sup>60</sup> Tal não poderia ser diferente, ao se ponderar as várias contendas por poder que marcaram este contexto histórico.

É importante registrar que a presença de mulheres desenvolvendo tarefas no governo não é exclusiva do Bailundo. Em diferentes regiões de Angola e do continente africano, foram registradas ocorrências do empoderamento feminino. Além disso, esse poder feminino esteve

---

<sup>57</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. 1892, *loc. cit.*

<sup>58</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*,

<sup>59</sup> FALOLA, *Cultural identity...*, *op. cit.*

<sup>60</sup> BHABHA, Homi K. *O local da cultura...*, *op. cit.*; Para uma crítica mais aprofundada sobre esses espaços de interação entre culturas Cf. GRUZINSKI, Serge. Misturas e mestiçagens. In: \_\_\_\_\_. **O pensamento mestiço**. Tradução: Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 39-62; HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomas Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

atrelado, em grande medida - como apontam outros estudos sobre as mulheres da elite africana, como a rainha-mãe - a um parente homem, com quem essas mulheres possuíam laços sanguíneos ou de casamento. Assim sendo, propus uma perspectiva diferente ao eleger como objeto deste estudo as relações de poder na região do Bailundo com destaque para a figura do *soma* e de suas esposas que eram peças fundamentais na confirmação do seu poder. Entendo que esta reflexão apresenta duas características que contribuem com os demais trabalhos sobre a relação entre as mulheres da elite local e o poder régio destacada, por exemplo, nos estudos de Cohen e Thornton:<sup>61</sup> problematizar a importância da sobrevivência das funções desempenhadas pelas esposas do *soma* na *ombala* do Bailundo, bem como a ligação das atividades realizadas por essas mulheres na confirmação e sustentação da forma de poder tradicional do *soma*.

### 1.1 Localização geográfica.

Os Ovimbundu representam uma das maiores populações de Angola, reunindo quarenta por cento dos habitantes desse país.<sup>62</sup> Eles vivem ainda hoje majoritariamente na região conhecida hoje como Planalto Central Angolano, mas também podem ser encontrados em Luanda, Lubango e Namibe. Tal dispersão pode estar relacionada a várias questões, como a migração - espontânea ou forçada - para realizar trabalhos que interessavam à administração colonial. Também pode estar associada à guerra pela independência ou à guerra civil, que assolou Angola até 2002.<sup>63</sup> No período que compreende esta pesquisa, 1880-1930, a área

---

<sup>61</sup> Cf. COHEN, Ronald. Oedipus Rex and Regina: the Queen Mother in Africa. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 47, n. 1, p. 14-30, 1977; THORNTON, John K. Elite women in the kingdom of Kongo: Historical perspectives on women's political power. **Journal of African History**, n. 47, p. 437-460, 2006. As discussões presentes nesses trabalhos serão incorporadas a discussão ao longo do texto. Cf. também: BARNES, Sandra T. Gender and the politics of support and protection in precolonial West Africa. In: KAPLAN, Flora Edouwaye S (Ed.). *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 810, **Queens, Queen Mothers, Priestesses and Power: Case Studies in African Gender**. New York: The New York Academy of Sciences, 1997.

<sup>62</sup> Principais grupos Ovimbundu: Bailundo, Huambo, Bié, Sele, Sambo, Caconda. Em 1955 a obra **Museu de Angola: Coleção Etnográfica** apontou como principais grupos dos Ovimbundu: Bié, Bailundo, Sambo, Huambo, Ganda, Caconda, Mussele, Amboim (Omomboim), Mussumbe. Cf. **Museu de Angola: Coleção Etnográfica**. Lisboa: Publicações do Museu de Angola, 1955, p. 45.

<sup>63</sup> Heywood procura relacionar o sentimento de pertencimento dos indivíduos ao grupo dos Ovimbundu com a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) e com Savimbi, que foi o líder desse movimento. De acordo com essa autora a partir de 1974 milhares de trabalhadores migrante Ovimbundu que viviam fora do Planalto de Benguela passaram a se identificar com o movimento da UNITA. Com isso, muitos que haviam deixado a região retornaram porque acreditavam que o Planalto de Benguela era a sede de sua etnia. A discussão da autora também é permeada pela análise desse movimento com as igrejas protestantes.

ocupada por esses povos era denominada Planalto de Benguela e correspondia a um dos principais e mais povoados distritos de Angola, como a conhecemos hoje. Segundo Neto, essa área também já foi conhecida como Planalto de Caconda ou do Bié<sup>64</sup> e o termo Planalto Central,

hoje corrente, vem da caracterização geoeconômica feita pela Missão de Inquéritos Agrícolas de Angola nos anos 60. O Planalto Central era a "Zona nº24", aproximadamente delimitada pela hipsométrica dos 1500 metros de altitude, abarcando nos finais da década de 1960-70 um terço da população rural de Angola.<sup>65</sup>

O mapa a seguir permite visualizar a localização e a dimensão e dos reinos Ovimbundu no Planalto de Benguela no período anterior a dominação portuguesa.

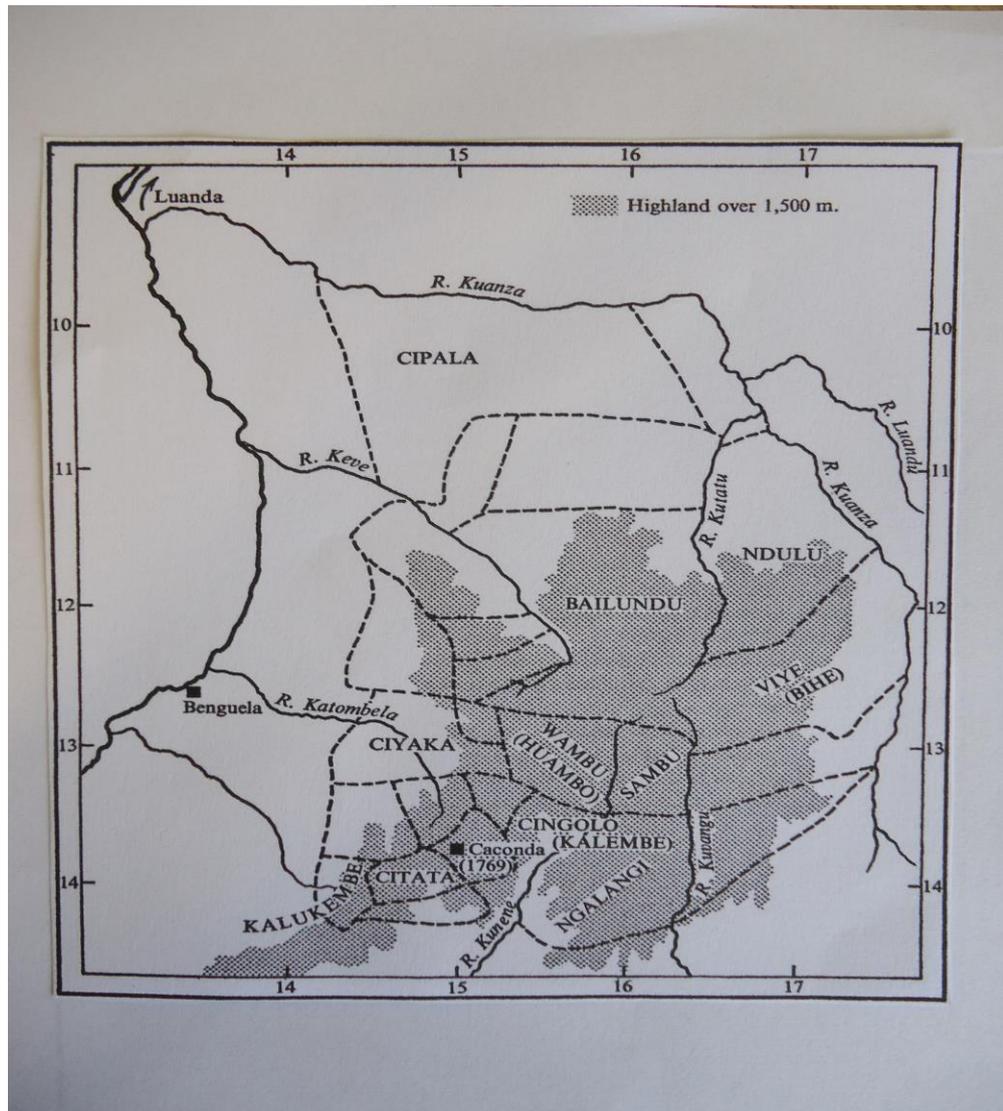
---

HEYWOOD, Linda UNITA and ethnic nationalism in Angola. *The Journal of Modern African Studies*. v. 27, n. 1, p. 47-66, 1989, p. 55.

<sup>64</sup> NETO, Maria Conceição. *In town and out...*, *op. cit.*, p.36.

<sup>65</sup> *Idem*, 2000, p. 514.

Mapa 1: Localização dos reinos Ovimbundu no Planalto de Benguela



Fonte: CHILDS, Gladwyn Murray. The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms. *The Journal of African History*, v. 11, n. 2, 1970, p. 243.

O clima dessa região é temperado, com poucas variações, em função da altitude e das correntes vindas do antártico. As chuvas geralmente iniciam em setembro e se encerram em fevereiro ou março. O Altiplano de Benguela, que atinge entre 1.500 e 2.000 metros de altitude acima do nível do mar, localiza-se ao sul da África Central. O Morro do Moco, com 2.620 metros de altura, situado na província do Huambo, é considerado o pico mais elevado do planalto. Sua vegetação é formada por savanas e florestas densas. Em tempos mais antigos,

ocuparam uma posição importante na alimentação dos Ovimbundu a caça, a coleta de frutas, de raízes, de insetos e de pequenos animais que viviam nas florestas.<sup>66</sup>

De acordo com o secretário dos negócios indígenas e curador geral da província de Angola, em 1918 a atividade agrícola era comum no Bailundo, Caconda, Huambo e Hanhas. Essas regiões plantavam, sobretudo, milho, feijão, abóbora, batata, *ginguba* (amendoim), batata doce, mandioca, *massambala* (espécie de sorgo angolense) e tabaco. O milho e a mandioca estavam na base alimentar. Praticavam a pesca e a agricultura rudimentar destinada à nutrição familiar. Na pecuária, a criação de suínos era mais comum do que a bovina e a caprina. A população do Bailundo praticava a metalurgia para a produção de enxadas e *zagaias* (lança curta, usada para arremesso). No campo artesanal fabricavam *quindas* (cestos) e esteiras. É importante sublinhar que essa produção era destinada, provavelmente, para o sustento familiar.<sup>67</sup>

O Planalto de Benguela é importante em termos de comunicação com os planaltos sul africanos. O Cuanza e o Cunene, que fazem ligação com o oceano Atlântico, são os maiores rios e os mais importantes. O rio Cuanza, por exemplo, foi utilizado pelos portugueses para se comunicarem com o Atlântico<sup>68</sup> e hoje nomeia a moeda nacional. O Cunene, por sua vez, ocupa um lugar significativo nas tradições orais relacionadas à origem dos povos Ovimbundu. De acordo com uma das variantes das narrativas mitológicas, Feti vivia próximo a esse rio, onde encontrou suas mulheres, formando os primeiros reinos Ovimbundu.<sup>69</sup> Childs acrescenta que, à semelhança de muitos povos bantu do Sul, o Cuanza e o Cubango, outro importante rio da região, foram significativos na construção da cultura dos Ovimbundu. Os dois rios eram utilizados como rotas de comércio e a pesca era prática comum entre aqueles que viviam próximos de suas margens. Além disso, muitas pessoas dependiam de suas águas para garantir a sobrevivência diária. A região conta, ainda, com uma grande quantidade de pequenos rios que contribuem para a fertilidade do seu solo, bem maior em comparação a áreas vizinhas ao norte, ao oeste e ao sul.<sup>70</sup> Entretanto, é importante ressaltar que, segundo Neto e Childs, a

---

<sup>66</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship and Character**. London: Oxford University Press, 1949; NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*

<sup>67</sup> DINIZ, José de Oliveira Ferreira. **Populações indígenas de Angola**. Coimbra: Impressora da Universidade de Coimbra, 1918, p.328.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> CHILDS, Gladwyn Murray. The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms. **The Journal of African History**, v. 11, n. 2, p. 241-248, 1970.

<sup>70</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*

imagem de um planalto fértil, que perdurou nas narrativas portuguesas até o fim do sistema colonial, possuía certa discrepância com a realidade.<sup>71</sup>

Os primeiros relatos dos portugueses apontam que Diogo Cão à foz do rio Zaire no continente africano em 1483. Mas, foi a fundação da cidade de Benguela, no começo do século XVII, que sinalizou para uma maior proximidade com os Ovimbundu. A esse respeito, Heywood e Freudenthal assinalam que os primeiros indícios da presença portuguesa no Planalto de Benguela não se configuraram em uma colonização efetiva. Durante esses encontros iniciais, os Ovimbundu foram, de certa forma, considerados pelos portugueses parceiros comerciais. Principalmente as autoridades locais que, em negociação com os comerciantes portugueses, recebiam tecidos, armas, pólvora, contaria, aguardente e outros produtos. Em troca, entregavam aos lusos escravos, marfim, cera, goma copal e borracha, que eram levados ao litoral de Benguela. Além disso, eram as autoridades africanas que ditavam e controlavam as rotas do interior, por onde circulavam os comerciantes portugueses.<sup>72</sup>

Como parte do projeto colonial português foi instalada a ferrovia de Benguela, pela Robert Williams e Tanganyika Concessions Ltda. A referida ferrovia foi concluída em 1931 e ligava Lobito a Elisabethville (Lubumbashi – República Democrática do Congo), na região de Catanga. Sua instalação tinha como objetivo principal atender às necessidades do comércio na região. Além disso, em Catanga, a ferrovia ligava diretamente o Sul, o Centro e o Oeste africano por meio de vias terrestres e fluviais. Era também a saída mais direta para as minas do Congo e do Norte da Rodésia (hoje Zâmbia).<sup>73</sup>

Foram os Ovimbundu que, em grande parte, trabalharam na construção das linhas férreas, por pressão do sistema colonial, que se utilizou correntemente da ideia de “civilizar pelo trabalho”.<sup>74</sup> O cotidiano desses povos, sobretudo das mulheres, passou por mudanças

---

<sup>71</sup> NETO, Maria Conceição. Grandes projectos e tristes realidades – Aspectos da colonização do Planalto Central angolano c. 1900 – c. 1931. In: SANTOS, Maria Emília Madeira. *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930). III Reunião Internacional de História de África – Actas*. Lisbon, 2000, p. 514; CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*

<sup>72</sup> FREUDENTHAL, Aida. Angola. Angola. In: MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira (Coord.). *O Império Africano: 1890-1930*. v. 9. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, p. 259-467; HEYWOOD, Linda. *Contested Power...*, *op. cit.*; SANTOS, Maria Emília Madeira. *Em busca dos sítios do poder na África Central...*, *op. cit.*

<sup>73</sup> NETO, Maria Conceição. *In town and out...*, *op. cit.*; CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*; CLARENCE-SMITH, Gervase. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*. Lisboa: Terramar, 1985.

<sup>74</sup> CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. "Ovimbundu Women and Social Change, 1880-1926. In: SANTOS, Maria Emília Madeira. *A África e a Instalação do Sistema Colonial (ca. 1885 - ca. 1930)*. Lisboa: Centro de Estudos de Historia e Cartografia Antiga and Instituto de Investigação Científica Tropical. 2000b, p. 441-453; MASTROBUONO, Luisa. *Ovimbundu Women and Coercive Labour Systems, 1850-1940: From Still Life to Moving Picture*. 1992. 119 f. Master Thesis. University of Toronto, Toronto, 1992.

significativas com a introdução do trabalho forçado. Muitas delas foram obrigadas pela administração colonial a abandonarem a produção agrícola destinada à alimentação familiar, como era previsto pela tradição local e passaram a realizar tarefas na construção das ferrovias ou estradas. Outras mulheres assistiram a um aumento considerável do seu ritmo de trabalho em função de terem que alimentar pessoas de fora do seu círculo familiar ligadas à administração portuguesa.<sup>75</sup>

Por outro lado, a construção da ferrovia diminuiu o trabalho desempenhado pelos carregadores a partir de 1910, já que o transporte de mercadorias era uma das principais atividades desenvolvidas pelos habitantes da região, principalmente, pelos moradores do Bailundo e do Bié.<sup>76</sup>

## 1.2 Povo do nevoeiro

Não tive acesso a informações sobre como os Ovimbundu identificavam a si próprios, mas segundo Hambly, a denotação da palavra ovimbundu, que em português significa nevoeiro, deve-se ao fato de o Planalto de Benguela ser coberto por uma densa névoa durante as madrugadas. As características climáticas do altiplano de Benguela teriam contribuído para a utilização da palavra ovimbundu para se referir aos povos que habitam essa região.<sup>77</sup> Malumbu, por sua vez, relaciona ovimbundu/névoa à historicidade desses povos. De acordo com a citação desse autor, a definição do dicionário Umbundu-português, de Albino Alves, assinala que os Ovimbundu são designados como “povos do nevoeiro” porque, ao se deslocarem em grupo para os confrontos, eram envoltos por uma névoa de poeira de longe

---

<sup>75</sup>HENRIQUES, Isabel Castro. A (falsa) passagem do escravo a indígena In: **Os pilares da diferença: relações Portugal: África século XV-XX**. Portugal: Caleidoscópio, 2004b, p. 285-298; HEYWOOD, Linda. **Women and Social Change...**, *op.cit.*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women...** *op. cit.*; MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. **e-cadernos ces**. 7 | 2010, Disponível em: <http://eces.revues.org/403>. Acessado em: 09/06/2014.

<sup>76</sup> NETO, Maria Conceição. **Grandes projectos...**, *op. cit.*

<sup>77</sup> HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of Angola**, Chicago: Field Museum Press, 1934a.

percebida pelos outros povos.<sup>78</sup> Na concepção estritamente etimológica de Tchikale, *Umbundu* significa, “este é nevoeiro”, “tenebroso, negro, poeira [...]”.<sup>79</sup>

Wheeler afirma que os Ovimbundu ou “o povo do nevoeiro” falam Umbundu com algumas variações fonéticas.<sup>80</sup> Redinha acrescenta que os Ovimbundu surgiram da troca cultural com diversos grupos étnicos, como os Congueses, os caçadores savânicos do Leste, os habitantes da região Norte do Zaire e os criadores de bois do Sudeste.<sup>81</sup> Essa origem mais cosmopolita talvez possa explicar a suposta maior receptividade dos Ovimbundu às influências estrangeiras, em especial no século XIX, como mencionam os autores Pélissier, Edwards, Malumbu, Neto e inclusive Dullely, que chegou a dizer que esses povos se aproximavam mais do cristianismo.<sup>82</sup>

Há uma diversidade de pensamentos entre os estudiosos sobre quando ocorreu a unificação dos Ovimbundu antes e depois do encontro com os portugueses. Segundo Heywood e Wheeler, por exemplo, até 1840 os Ovimbundu que viviam no Planalto de Benguela estavam divididos em vinte e dois reinos independentes, mas partilhavam tradições políticas, crenças, língua e mantinham relações comerciais entre si.<sup>83</sup> Heywood acrescenta que, entre 1780 e 1840, novas famílias Ovimbundu, enriquecidas recentemente, assumiram o governo a partir de acordos firmados com os portugueses. Esses acordos eram chamados de tratados de vassalagem. A partir desses ajustes, importantes reinos como o Bié e o Bailundo reivindicaram o fim da autonomia de outros menores, como Huambo, Ngalangi, Sambo, Ndulu, Ciyaka e Civulu.<sup>84</sup> Wheeler, por sua vez, afirma que a unificação desses reinos teria ocorrido no século XVIII, quando o Bié, o Bailundo, o Ciyaka e outros legitimaram “sua

---

<sup>78</sup>No dicionário umbundu-português, de Albino Alves, consultado por Malumbu, o termo Ovimbundu está relacionado à partícula “mbundu” da expressão “o mbundu”, que em Umbundu significa poeira ou nevoeiro. Cf. MALUMBU, Moisés. **Os Ovimbundu de Angola: tradição, economia e cultura organizativa**. Roma: Edizioni Vivere, 2005, p. 58, aspas do autor.

<sup>79</sup> TCHIKALE, Basílio. **Sabedoria popular dos Ovimbundu: 630 provérbios em Umbundu**. Luanda: Kilombelombe, 2011, p. 16, itálico e aspas do autor.

<sup>80</sup> WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2009, p. 34, aspas do autor.

<sup>81</sup> REDINHA, José. **Etnias e Culturas de Angola**. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.

<sup>82</sup> Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os “Ovimbundu” e os “Kwanhama” de Angola. In: **26a Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008. Disponível em:

[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2024/irace\\_ma%20dullely.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/irace_ma%20dullely.pdf). Acessado em: 10/01/2014; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu under two sovereignties**. London: IAIUP, 1962; NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p. 187; MALUMBU, **Os Ovimbundu...**, *op. cit.*; WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. **História de Angola...**, *op. cit.*, p. 34, aspas do autor.

<sup>83</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*; WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. **História de Angola...**, *op. cit.*, p. 32.

<sup>84</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*



Os reinos Ovimbundu eram formados por várias aldeias governadas por um ancião, o *sékulo*, que pertencia à linhagem dos fundadores da comunidade. Esse *sékulo* estava subordinado ao *soma* do reino e tinha inúmeras funções como: representar a aldeia em assuntos oficiais, recrutar trabalhadores, distribuir as terras, organizar o trabalho e enviar informações militares quando solicitadas pelo *soma*. Contudo, a figura do *sékulo* não retirava dos chefes de família o direito de participarem das decisões referentes ao funcionamento da comunidade.<sup>87</sup> Pelo contrário, prevalecia nas aldeias a ideia de cooperação e tolerância entre seus membros, em função das ligações de parentesco entre eles. Era bem diferente da forma de governo, centralizada e hierárquica, exercida pelo *soma*, que controlava o sagrado, os caminhos de passagem e o recolhimento dos tributos das aldeias, com a colaboração de seu exército permanente.<sup>88</sup>

O reino do Bailundo, em 1799, possuía 2056 vilas. O do Bié possuía 886, o de Ngalangi, 900 vilas.<sup>89</sup> A historiografia informa, com algumas variações, o número de famílias que compunham esses povoados, que podiam reunir de cinco a quinhentas famílias. Havia duas instituições importantes nas comunidades Ovimbundu. O *dancing floor* que era o centro da vida social, legal e recreativa da aldeia, onde as pessoas dançavam e bebiam. O *onjango*<sup>90</sup> funcionava como tribunal, escola, espaço para fazer refeições comunitárias, local de hospedagem e assembléia, onde eram discutidos assuntos referentes à comunidade. Neste espaço, os homens da vila se reuniam diariamente, às vezes acompanhados de visitantes, para as refeições noturnas, preparadas em todas as cozinhas do povoado por suas respectivas mulheres. As reuniões no *onjango* eram momentos de distração, de aprendizado e de conversa,<sup>91</sup>

Grande parte dos *onjango* desapareceu, devido à intensificação do ritmo de trabalho exigido pelo domínio colonial, resultando no fim de uma importante atividade de união. Entretanto, nem sempre a indisponibilidade de construir um espaço exclusivo para ser o *onjango* impediu os Ovimbundu de preservarem o costume de promover amplas conversas entre si.<sup>92</sup> Acrescento que, embora o mais comum seja discorrer sobre o *onjango* frequentado

---

<sup>87</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *op. cit.*, p. 25 -26; HEYWOOD, Linda. **Contested Power**..., *op. cit.*, p. 8; MACCULLOCH, Merran. **The Ovimbundu of Angola**. Londres: International African Institute, 1952.

<sup>88</sup> NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro que papel para as autoridades**..., *op. cit.*

<sup>89</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *op. cit.*, p. 24.

<sup>90</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *loc. cit.*

<sup>91</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu**..., *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs**..., *op. cit.*

<sup>92</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *op. cit.*, p.32.

pelos homens, poderá ser visualizado no capítulo três, na gravura de Couceiro sobre a *ombala* de Ekwikwi II e na descrição de Hastings sobre a *ombala* dessa região nas três primeiras décadas do século XX, que é possível perceber, respectivamente, um espaço denominado como *onjango* e *Jango*, da *Inakulu*.<sup>93</sup>

Da mesma forma que havia espaços reservados aos homens, existia também uma separação de tarefas por sexo. Aliás, segundo Childs, entre os Ovimbundu, os principais fatores de diferenciação eram o sexo e a idade. Os meninos, desde a infância, eram treinados pelos seus parentes homens, enquanto as meninas permaneciam com as mulheres da família e aprendiam coisas sobre o universo feminino. Além disso, o respeito pelos mais velhos, que possuíam prestígio dentro de suas comunidades, era uma tradição também.<sup>94</sup>

Dentro da divisão de tarefas, as mulheres produziam cerâmicas, cuidavam do abastecimento de água, da fabricação de bebidas, do tingimento de tecidos, da coleta de lenha, e, sobretudo, da subsistência, tendo como encargo maior, a responsabilidade pela agricultura, podendo algumas vezes receber ajuda de escravos. Os principais produtos cultivados eram o milho e vários tipos de feijão. Todavia, é importante ressaltar que o papel fundamental das mulheres não eliminava a participação dos homens na agricultura. Cabia a eles a limpeza dos campos. Além disso, eram encarregados especialmente das atividades nas caravanas comerciais de longa distância. Também realizavam a caça, a produção de ferro, trabalhos com madeira e tecelagem.<sup>95</sup>

Para a África subsaariana de um modo geral, o nigeriano Afisi assinala que alguns estudos têm defendido que essa separação de serviços tinha como objetivo, simplesmente, garantir o funcionamento da vida em sociedade. Nesse sentido, tais estudos alegam que foi a presença do colonialismo que acentuou a diferença entre homens e mulheres.<sup>96</sup> Perspectiva defendida pela também nigeriana Ogundipe-Leslie.<sup>97</sup> É importante ressaltar que, sobre a separação de tarefas entre homens e mulheres no continente africano subsaariano, as reflexões Meillassoux são hoje a ponta do debate. Defendem que a mobilidade das mulheres por meio do casamento, bem como a centralidade do trabalho desempenhado por elas na agricultura,

---

<sup>93</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>94</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p. 41.

<sup>95</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*, p. 10; MCCLLOCH, Merran. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>96</sup> AFISI, Oseni Taiwo. Power and Womanhood in Africa: An Introductory Evaluation. **The Journal of Pan African Studies**, v. 3, n. 6, p. 229-238, March, 2010.

<sup>97</sup> OGUNDIPE-LESLIE, 'Molara. **African Women...**, *op. cit.*

tratava-se de funções que lhes foram atribuídas historicamente em consonância com a construção de suas comunidades.<sup>98</sup>

Os trabalhos das historiadoras norte americana Heywood e da italiana Mastrobuono, assim como de outros estudiosos que não se dedicaram exclusivamente às Ovimbundu, mas analisaram ocasionalmente questões que envolvem essas mulheres, têm contribuído para o conhecimento das experiências das Ovimbundu.<sup>99</sup> As pesquisas de Heywood e de Mastrobuono, por exemplo, estão relacionadas ao impacto do colonialismo na intensificação do ritmo de trabalho dessas mulheres. Heywood analisa como as transformações políticas, sociais e econômicas, que ela chamou de revolução comercial, assim como a ação dos missionários protestantes e a apropriação de muitos Ovimbundu da religião cristã, entre 1880 e 1926, provocaram mudanças na vida das mulheres.<sup>100</sup> Sua reflexão é construída a partir de narrativas missionárias e cartas destinadas a parentes e amigos de religiosos canadenses que atuaram no Planalto de Benguela. Mastrobuono, por sua vez, abrange o período de 1850 a 1940 e tem como eixo temático a intensificação do trabalho e exploração feminina com a introdução do colonialismo. Essa autora questiona como essas mulheres reagiram ou resistiram ao processo colonial e à “política indígena” que modificou profundamente suas vidas no campo do trabalho e da reprodução.<sup>101</sup> Pelo desejo de Mastrobuono em perceber como as Ovimbundu reagiram a essas intervenções externas, encontro certas identificações com a linha de pesquisa dessa autora.

Como dito, as Ovimbundu são apontadas na historiografia pela ótica do trabalho e do colonialismo. A partir da perspectiva do trabalho, elas são enquadradas em uma rotina exaustiva, iniciada às quatro da manhã, para preparar as refeições da família. Depois saíam

---

<sup>98</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros e capitais**. Porto: Afrontamento, 1976, p. 43.

<sup>99</sup> Como: CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu under...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; **entre** outros.

<sup>100</sup> Minha ideia de apropriação pelos Ovimbundu de preceitos cristãos e costumes ocidentais vai de encontro às reflexões de Roger Chartier, que considera que o significado desse termo implica em “fazer algo com o que se recebe”. Sob este prisma, sua abordagem envolve a junção de dois sentidos: o etimológico, adotado por Foucault e o hermenêutico, seguido por Paul Ricoeur. Ou seja, abrange o conhecimento e a compreensão do contexto histórico e social em que as apropriações surgem e o confronto de objetivos daqueles que estão inseridos no processo. De modo que, embora reconheça que as apropriações são fenômenos desiguais, elas não são o resultado da anulação de uma das partes. Esta perspectiva é a mesma adotada por Henriques em relação à postura dos africanos frente ao encontro com os elementos culturais ocidentais. Cf. CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, literatura e história**: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit. Tradução: Rosa Ernani. Porto Alegre: Artmed, 2001, p. 115; **Percursos da modernidade em Angola**: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: IICT e ICP, 1997, p. 45.

<sup>101</sup> Obras referidas: HEYWOOD, Linda. **Ovimbundu Women and social ...**, *op.cit.*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women ...op.cit.** p. 119.

para cuidar dos campos, pois era responsabilidade feminina cultivar os produtos consumidos por elas, por seus filhos e marido e deveriam produzir o suficiente para os carregadores das caravanas e soldados.<sup>102</sup> Isso não quer dizer, necessariamente, que os homens estavam isentos de contribuir com a alimentação ou complementá-la. Mas o certo é que as mulheres realmente eram as maiores encarregadas dessa função. De acordo com essa perspectiva de estudo, elas só descansavam dessa rotina quando estavam viajando nas caravanas em companhia de seus maridos, tios, irmãos, senhores, ou quando estavam em dias que em era proibido o trabalho (durante período menstrual). Além de suas atividades diárias, as mulheres assumiam as funções de seus maridos durante sua ausência. Essa responsabilidade acabava por possibilitar-lhes algumas regalias.<sup>103</sup> Em se tratando de sistema de casamentos nessa região, segundo Hambly, era prática que cada mulher tivesse sua própria casa e campo.<sup>104</sup>

A diferenciação social entre os Ovimbundu estava associada à mencionada divisão de tarefas por sexo, à condição de livre ou escravo, bem como à “distinção” entre os grupos dominantes e as pessoas comuns, à semelhança de grande parte dos grupos étnicos africanos.<sup>105</sup> As linhagens dominantes se diferenciavam dos demais membros do seu povo pelos seus privilégios e direitos sobre diversos recursos ligados às tradições e costumes locais, como: o controle sobre as melhores terras; o domínio dos suprimentos alimentares em tempos de guerra; e o direito de participarem das longas caravanas comerciais por causa do cargo que ocupavam no governo do reino e pela quantidade de indivíduos que tinham sobre seu controle.<sup>106</sup> Essa forma de hierarquia não era exclusiva dos Ovimbundu. Entre os Mbundu, por exemplo, os soberanos também desfrutavam de privilégios, expressos no domínio das terras, das pessoas e das rotas por onde passavam as caravanas comerciais.<sup>107</sup> Entretanto, é relevante sublinhar que, segundo Freudenthal e Heywood, o sistema colonial introduziu o benefício de acesso a produtos importados, como roupas e armas, que foram agregados aos

---

<sup>102</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship**..., *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu**..., *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Ovimbundu Women and social** ..., *op. cit.*; MASTROBUONO, **Ovimbundu Women**..., *op. cit.*

<sup>103</sup> HEYWOOD, Linda. **Ovimbundu Women and social**..., *op. cit.*; MASTROBUONO, **Ovimbundu Women**..., *op. cit.*

<sup>104</sup> HAMBLY, Wilfred D. Occupational Ritual, Belief, and Custom among the Ovimbundu. **American Anthropologist**, v. 36, n. 2, p. 157-167, 1934b.

<sup>105</sup> NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro que papel para as autoridades**..., *op. cit.*

<sup>106</sup> Para uma maior percepção dos privilégios que distinguiam as linhagens dominantes do restante da população cf. HEYWOOD, Linda. **Contested Power in Angola**..., *op. cit.*, p. 7-8.

<sup>107</sup> DIAS, Jill. Mudanças nos padrões de poder no “hinterland” de Luanda. O impacto da colonização sobre os Mbumbu (c. 1845-1920). **Penélope**. n. 14, 1994, p. 43

aspectos de distinção entre as elites africanas e os demais componentes da comunidade.<sup>108</sup> Com isso, a rígida segmentação social baseada na divisão das tarefas que cabiam aos homens e mulheres, bem como nos privilégios por idade e linhagem, foram enfraquecidos.

### 1.2.1 A aproximação com os portugueses e os conflitos internos.

Sabe-se que o contato dos africanos com os portugueses foi profundamente modificado com a realização da Conferência de Berlim (realizada entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885), que regularizou a participação de países europeus na exploração do continente africano. As decisões tomadas neste evento provocaram descontentamento e temor nos portugueses, que rapidamente tentaram expandir e consolidar o seu domínio sobre as terras africanas através da intensificação de expedições militares. Contudo, os países que se sentiram privilegiados com as deliberações da Conferência não se intimidaram diante do comportamento dos portugueses (que reclamavam seus supostos direitos históricos de descobrimento, assim como de “civilizar” outros povos) e procuraram fazer valer as determinações de Berlim. Como exemplo, tem-se o Ultimato Britânico de 1890, que barrou uma das principais campanhas de expansão idealizada pelos portugueses, cuja intenção era ligar as terras de Angola a Moçambique. Diante da represália inglesa, Portugal voltou-se para suas colônias e adotou uma postura mais agressiva contra as populações locais, entre 1890 e 1930, com a finalidade de legitimar seu domínio nesses territórios. Essa postura, por sua vez, desagradou significativamente as populações africanas, principalmente os chefes locais que não desejavam abrir mão das terras que governavam, nem de sua autonomia. As várias contendas por territórios que se desenharam após a realização da Conferência de Berlim reforçam a ideia, defendida pela historiografia, de que, embora a chamada “partilha da África” não tenha ocorrido de fato, durante esse evento, os seus desdobramentos contribuíram para que as terras africanas ganhassem a configuração cartográfica que possuem hoje.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power in Angola...**, *op. cit.*, p. 7-8; FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*

<sup>109</sup> ALEXANDRE, Valentim. A África no Imaginário Político Português (séculos XIX-XX). In: \_\_\_\_\_. **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazas, 1995, p. 39-52; \_\_\_\_\_. Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global. **Penélope**, v. 11, p. 53-66, 1993; \_\_\_\_\_. O império português (1825-1890): ideologia e economia. **Análise Social**, v. 36, n. 169, p. 959-979, 2004; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 65-66 e 88; FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*, HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade...**, *op.cit.*, p.11; *Idem*, 1997;

Sobre esse conturbado contexto do final do século XIX e início do XX, Mudimbe assinalou que as palavras colonialismo e colonização (oriundas do termo latino *colere* que significa estar hospedado, habitar, morar e cultivar) perderam a ligação com sua definição primária, associada à pacificidade.<sup>110</sup> Os estrangeiros que se instalaram em África e colonizadores agiram no sentido de “organizar e transformar zonas não europeias em construções fundamentalmente europeias”; até porque a ideia de habitar e morar na região pretendida, tal como sugere a palavra *colere*, não atendia aos interesses do colonialismo do momento, que era garantir o “direito” sobre áreas desejadas frente à disputa por poder e territórios, que caracterizou esse período.<sup>111</sup>

Além disso, os impérios europeus acreditavam (provavelmente em razão do receio de que outros países ocupassem suas possíveis possessões ou questionassem a legitimidade de suas políticas coloniais) que, para legitimar a ação colonialista, era preciso justificar perante os colonos, os colonizados, os membros do seu país e, principalmente, ante os demais países colonizadores, o domínio de fato sobre terras pertencentes a outros povos, assim como a subjugação dos seus habitantes. Era igualmente importante comprovar que os gastos seriam mínimos.<sup>112</sup>

Para os historiadores dedicados ao tema colonização do continente, esse processo tem que ser explicado para além das ações europeias, de modo que as próprias dinâmicas das sociedades africanas sejam um fator de peso. Como parte das movimentações internas entre os Ovimbundu, por exemplo, podem-se citar as disputas de poder entre as novas linhagens (que passaram a lucrar com o comércio) e as tradicionais. A desunião dos subgrupos Ovimbundu, também se acentuou e era, em muitos casos, incentivada pelos portugueses. Além disso, houve mudanças na relação entre os portugueses e os habitantes da região. Antes, eles eram vistos como parceiros comerciais. Posteriormente, como mão de obra. Tal mudança acabou por revelar as discrepâncias de objetivos entre os portugueses e os Ovimbundu.<sup>113</sup>

---

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Adu (Coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial: 1880-1935**, v. 7, São Paulo: Ática/ UNESCO, 1991.

<sup>110</sup> MUDIMBE, V. Y. **Discourse of power and...**, *op. cit.*

<sup>111</sup> *Ibidem*, p.1, tradução nossa.

<sup>112</sup> Cf. M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações**, tomo I (até o Século XVIII). Lisboa: Vulgata, 2003; KEITA, Maghan. **Africa and the Construction...**, *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo em Angola. In: **Cabinda e as construções de sua história (1783-1887)**. Lisboa: Dinalivro. 2006, p. 33-91. Isto, provavelmente, explica o fato de Leopoldo II ter usado parte de sua fortuna pessoal e o apoio de empresas privadas com interesses econômicos nas regiões a serem ocupadas, respectivamente, para a aquisição e o desenvolvimento das regiões do Congo. Para maior compreensão da ação de Leopoldo II na África Cf. M'BOKOLO, Elikia. **África Negra...**, *op. cit.*

<sup>113</sup> FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*

Esses povos, como outros no continente africano, não sofreram apenas com a intensificação da administração portuguesa em suas terras ou com a reconfiguração de seus territórios. As pressões políticas externas vivenciadas por Portugal também provocaram mudanças nas fontes de renda dos Ovimbundu que, segundo Heywood, até 1836, estavam envolvidos com a captura de pessoas que, posteriormente, eram comercializadas e transformadas em escravas.<sup>114</sup>

Os portugueses conseguiram levar a servidão de 1848 a 1878, quando taticamente instituíram o código de trabalho que, por sua vez, não trouxe mudanças para a situação de exploração vivida pela população local. O trabalho por contrato ou forçado, apoiado pela “política indígena”, reafirmou o lugar de exclusão da maioria das pessoas na sociedade colonial.<sup>115</sup>

Essa “nova” forma de trabalho apenas legalizou a submissão dos africanos com base em teorias racistas que emergiram durante o século XIX. Essas proposições defendiam a suposta inferioridade física, intelectual e política dos africanos com a finalidade de justificar a ideia da civilização pelo trabalho. Com isso, os portugueses resolviam as contendas com os imigrantes e com os países europeus.<sup>116</sup> Por outro lado, ficava institucionalizada a obrigatoriedade dos africanos, classificados como não “civilizados” ou pejorativamente como “indígenas”, de prestarem serviços públicos ou privados em condições humilhantes para os portugueses, como suposto caminho para a “civilização” e o “progresso”.<sup>117</sup> Os salários simbólicos e a impossibilidade de romperem com os contratos também contribuíam para que essa forma de recrutamento de mão de obra fosse identificada como trabalho escravo.<sup>118</sup>

Os indivíduos que demonstravam uma proximidade maior com os seus costumes e tradições eram denominados como “indígenas” pelos colonialistas, e não eram considerados

---

<sup>114</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power**..., *op. cit.*, p. 2.

<sup>115</sup> FLORÊNCIO, Fernando. **No reino da Toupeira**..., *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida. **Angola**..., *op. cit.*; HENRIQUES, Isabel Castro. **A (Falsa) passagem do escravo a indígena**..., *op. cit.*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women**..., *op. cit.*; MENESES, Maria Paula. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’**..., *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo**..., *op. cit.*; WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. **História de Angola**..., *op. cit.*

<sup>116</sup> Para o uso da expressão Segundo Penna Filho é importante ter em mente que o deslocamento de pessoas da Europa para a África não ocorreu de forma homogênea, muitas pessoas que partiram para o continente africano saíram principalmente da Inglaterra e da França para regiões específicas como África do Sul e Argélia. Cf. PENNA FILHO, Pio. A África sob dominação colonial. In: **A África Contemporânea: do colonialismo aos dias atuais**. 1. ed., v. 1. Brasília: Hinterlândia Editorial, 2010, p. 21.

<sup>117</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **A (Falsa) passagem do escravo a indígena**..., *op. cit.*

<sup>118</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império**..., *op. cit.* 113; MENESES, Maria Paula. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’**..., *op. cit.*, p. 71-73.

cidadãos.<sup>119</sup> Segundo Clarece-Smith, a partir de 1917, para ser considerado “civilizado” e escapar dos trabalhos forçados era preciso saber falar português, conseguir acumular recursos regularmente, aproximar-se dos costumes dos portugueses e saber ler e escrever, embora muitos portugueses não o soubessem. De acordo com o mesmo autor, os critérios para definir quem era ou não indígena eram definidos de forma arbitrária pelos administradores locais.<sup>120</sup> Apesar da existências de estatutos para o indígenas datarem desde 1926 foi somente com o estabelecimento do Estatuto dos indígenas das províncias da Guiné, Angola e Moçambique, de 20 de maio de 1954, que os aspectos para conseguir o direito à “cidadania” foram mais bem definidos com a delimitação de uma terceira categoria, o assimilado. Legalmente, essa forma de exclusão só foi abolida em 1961. Contudo, é importante lembrar que as constantes críticas externas e, muitas vezes internas, ao trabalho por contrato contribuíram para que essa forma de trabalho, em uma tentativa de sobrevivência, se reinventasse de 1878 até 1961, quando se tornou insustentável em razão das pressões internas, mas só desapareceu realmente em 1975.<sup>121</sup>

A obrigatoriedade da caderneta indígena foi a expressão máxima do Código de Trabalho nas colônias, pensado durante os governos de Norton Mattos (1912-15; 1921-24).<sup>122</sup> Este documento individual identificava e informava tudo sobre os africanos que não eram considerados cidadãos, bem como limitava sua área de circulação. Portanto, o advento da República em Portugal e, conseqüentemente, no território de Angola de 1910 a 1930 não atingiu as expectativas de mudanças sociais imaginadas pelas populações locais.<sup>123</sup> O

---

<sup>119</sup> O governo de Norton foi responsável pelo fim de uma rica fase de manifestações culturais de uma elite angolana, sentida, sobretudo, pelo fechamento de jornais e a deportação de manifestantes políticos. Cf. FREUDENTHAL, Aida. *Angola...*, *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo...**, *op. cit.*; SILVA, Ana Cristina Fonseca Nogueira da. Fotografando o mundo colonial africano: Moçambique, 1929, *Varia história*, v. 25, n. 41, p. 107-128, 2009; WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. *História de Angola...*, *op. cit.*

<sup>120</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*

<sup>121</sup> MENESES, Maria Paula. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’...**, *op. cit.*

<sup>122</sup> O Código de Trabalho foi instituído por meio da promulgação da lei orgânica número 277, de 15 de agosto de 1914, segundo Neto, não tinha efeito prático. Cf. NETO, Maria Conceição. A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o "indigenato". *Ler História*. n. 59, p. 205-225, 2010; FREUDENTHAL, Aida. *Angola...*, *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo...**, *op. cit.*

<sup>123</sup> O cenário político angolano, entre 1890-1910, segundo Freudenthal, foi marcado pela difusão e pela adesão às ideias republicanas, introduzidas no país pelos adeptos desta forma política. Grande parte da influência desta forma de governo vinha de Portugal ou do Brasil. Contudo, é relevante registrar, ainda em concordância com o pensamento de Freudenthal, que a imprensa local e os núcleos maçônicos, fundados entre 1902-1912, também desempenharam um papel significativo na divulgação do ideal republicano, principalmente entre os “filhos da terra” e alguns colonos, motivados pela falta de autonomia econômica da colônia, sentida, principalmente, sobre seus interesses financeiros, como por exemplo, as várias sanções criadas sobre a venda e produção de álcool entre 1905 e 1910, resultando na proibição de sua fabricação. O desempenho da imprensa, que ultrapassava a participação na luta republicana, demonstrava, igualmente, sua atuação em favor da liberdade de expressão e no

ingresso em setores administrativos reservados aos colonos vindos da metrópole, o acesso à educação, o fim do envio de trabalhadores para países vizinhos (São Tomé, por exemplo), continuaram com a República.<sup>124</sup> Nessa linha, Henriques assinala que a desumanidade da “política indígena” consistia na continuidade da condição dos africanos como “indígenas” destinados a gerar mais mão de obra.<sup>125</sup>

Durante grande parte desse período, o Planalto de Benguela, como área mais povoada na época, foi um dos principais focos de recrutamento de trabalhadores.<sup>126</sup> Com isso, pode-se inferir que uma grande quantidade de homens, mulheres e jovens, sob o controle dos chefes locais, foram recrutados como mão de obra, resultando na morte de milhares de pessoas e, conseqüentemente, reduzindo o número de indivíduos sob influência do *soma*.

Com o fim do comércio de escravos do Atlântico, os países europeus interessaram-se, sobretudo, pelas matérias primas existentes em África, o que resultou na intensificação da procura pelo marfim, fornecido especialmente pelo Bailundo e pelo Bié, bem como pela borracha, cera de abelha, entre outros.<sup>127</sup> Os Ovimbundu dessas regiões se destacavam também pela seleção de carregadores, pela desenvoltura com que realizavam este trabalho nas viagens de longa distância e pela destreza comercial.<sup>128</sup>

O abastecimento de produtos era feito, principalmente, pelas caravanas comerciais, que ligavam as regiões litorâneas ao interior do continente africano. Algumas gastavam até um ano para realizar seu percurso e poderiam reunir milhares de pessoas quando se dedicavam, por exemplo, à comercialização do marfim, que lentamente substituiu o comércio de pessoas. Entretanto, as caravanas não se limitavam à função mercantil. Elas se caracterizavam também pelas trocas culturais e pela circulação de informações e rumores em favor do interesse dos africanos que, em grande medida, abriam, organizavam e/ou traçavam as rotas percorridas por essas redes. Portanto, um acordo com os chefes locais era imprescindível para que as mercadorias lusas pudessem transitar com “segurança” pelas terras africanas. Embora nem sempre os acordos fossem cumpridos pelas autoridades locais, sem a

combate às várias tiranias infligidas à população, bem como a luta contra a corrupção. Cf. FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*, p. 277-279.

<sup>124</sup> FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*, p. 282-283. MENESES, Maria Paula. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’...**, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>125</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **A (Falsa) passagem do escravo a indígena...**, *op. cit.*, p.296.

<sup>126</sup> *Ibidem*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power in...**, *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo...**, *op. cit.*, ALEXANDRE, Valentim. **A África no Imaginário Político Português...**, *op. cit.*, p. 41, aspas do autor.

<sup>127</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*; MCCLLOCH, Merran. **The Ovimbundu ...**, *op. cit.*

<sup>128</sup> SANTOS, Maria Emília Madeira. **Perspectiva do Comercio Sertanejo do Bié na Segunda Metade do Século XIX.** In: \_\_\_\_\_. **Nos caminhos da África: serventia e posse, Angola século XIX.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, p. 3-53; **Portugal em África**, 1902, p. 14.

proteção destes soberanos, os ataques ocorriam com mais frequência, especialmente em momentos de guerra. Além da assistência, os acordos com os chefes africanos previam o abastecimento de alimentos, o pagamento de tributos e o provimento de carregadores, caso fossem necessários.<sup>129</sup> Apesar das represálias, não foram raras as ocasiões em que as caravanas devastaram as regiões por onde passavam, pilhando a população e suas plantações. O oposto também ocorria, ainda que contassem com uma grande quantidade de armamentos.<sup>130</sup>

O fornecimento de carregadores era uma questão controversa. Embora alguns chefes locais tirassem proveito dessa situação, nem todos estavam dispostos a reduzir o número de membros de suas comunidades, cedendo trabalhadores aos portugueses, o que só faziam mediante o uso da violência. A Lei de 1839, que proibía o recrutamento forçado de carregadores, teve pouco efeito, pelo menos até a metade do século XIX, quando estes trabalhadores ainda precisavam ser acorrentados para evitar fugas.<sup>131</sup>

Segundo Heywood, entre os Ovimbundu a partir de 1860, os *sékulos*, bem como outras pessoas que não possuíam ligações com as linhagens dominantes, dedicaram-se as caravanas de longa distância. Algumas das pessoas que se destinaram a essa forma de comércio eram conhecidas como *pombeiros* e trabalhavam em conjunto com os comerciantes portugueses. O *pombeiro* recrutava carregadores e era responsável por suas vidas, mas poderia se tornar um negociante de sucesso, investindo, sobretudo, no comércio de marfim e na captura de pessoas que, em razão do fim do comércio com o Atlântico, eram encaminhados para as regiões da costa marítima, ou eram empregados como carregadores nas caravanas comerciais.<sup>132</sup> De acordo com Heywood e Mastrobuono, em relato de 1870, homens, mulheres e crianças Ovimbundu eram seduzidas pelas vantagens das caravanas comerciais, onde poderiam conseguir marfim, cera, escravos, couro, goma copal e mel.<sup>133</sup>

Ainda no século XIX, as caravanas e seus percursos cresceram significativamente em razão do aumento da procura pelos artigos que elas comercializavam. Segundo Maria Emília

---

<sup>129</sup> BARROCAS, Deolinda ; SOUSA, Maria de Jesus. As populações do Hinterland de Benguela e a passagem das caravanas comerciais (1846-1860). **II RIHA**, 1996, p. 95-107; HEINTZE, Beatrix. Long-distance caravanas and communication beyond the Kwango (c. 1850 -1890). In: \_\_\_\_\_; OPPEN, Achim von (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history**. Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 144-162; SANTOS, Maria Madeira. Firmas, sertanejos e Ovimbundu. In: \_\_\_\_\_. **Nos caminhos da África: seventia e posse, Angola século XIX**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, p. 143-232; **Portugal em África**, 1902.

<sup>130</sup> SANTOS, Maria Madeira. **Perspectiva do Comercio Sertanejo...**, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>131</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no “hinterland”** ..., *op. cit.*, p. p.55-59.

<sup>132</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*, p. 14-15; SANTOS, Maria Madeira. **Perspectiva do Comercio Sertanejo...**, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>133</sup> *Ibidem*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women...**, *op. cit.*

Santos, os Ovimbundu passaram a controlar o comércio - anteriormente sob o monopólio dos negociantes portugueses - a partir de 1874 e se tornaram responsáveis pelos maiores lucros obtidos pela Alfândega de Benguela. Essa mudança de posição estava relacionada, em grande medida, às vantagens do comércio da borracha, como o baixo valor e a facilidade de transporte, bem como pelo aumento da procura por este produto. Com isso, muitos Ovimbundu passaram de carregadores que prestavam serviço aos portugueses a negociantes com possibilidades de crédito nas casas comerciais de Benguela. Em 1885 o comércio deste produto chegou ao auge com a descoberta de outro tipo de borracha: a goma vermelha ou das Ganguelas. Foi nesse cenário que os Ovimbundu do Bailundo e do Bié passaram a dominar o comércio desse produto. A partir de 1887, também controlavam a venda de marfim.<sup>134</sup>

A mudança no eixo comercial possibilitou a mencionada ascensão de outros grupos sociais. Envolvidos com as caravanas, foram enriquecendo, passando a disputar poder e influência com as autoridades tradicionais africanas.<sup>135</sup> Na primeira metade do século XIX, em grande parte da colônia portuguesa em Angola, os chefes tradicionais “competiam pelo poder político com ‘aristocracias’ distintas de famílias negras ou mestiças, encabeçadas por moradores abastados”, que haviam enriquecido com o tráfico de escravos e, muitas vezes, possuíam mais poder político e reconhecimento do que os *sobas*.<sup>136</sup> Os Mbundu, na região mais central litorânea, também se beneficiaram das vantagens de suas atividades comerciais que, ao mesmo tempo, provocaram a desestruturação de sua forma de governo interna. Inicialmente, as autoridades políticas Mbundu foram as que tiveram privilégios com esse comércio. Com o tempo, outros indivíduos, normalmente chefes de suas linhagens, passaram também a desfrutar das regalias propiciadas pelo novo comércio. Esses novos agentes sociais conquistaram maior autonomia política e econômica, passando a provocar disputas internas, que acabaram por facilitar a influência dos portugueses.<sup>137</sup> Em 1901, um número cada vez maior de moradores da região do Bailundo também consumiam produtos portugueses como tecidos e aguardente, fornecendo aos lusos a borracha, a cera e em menor proporção marfim.<sup>138</sup>

De acordo Heywood, a luta travada entre os membros das linhagens dominantes e os grupos marginalizados do poder, em ascensão econômica, contribuiu de forma significativa

---

<sup>134</sup> SANTOS, Maria Emília Madeira. **Nos caminhos da África: serventia e posse...**, op. cit., p.145-148.

<sup>135</sup> FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, op. cit.; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, op. cit.; MCCLLOCH, Merran. **The Ovimbundu ...**, op. cit.

<sup>136</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder...**, op. cit., p. 50-52, aspas da autora.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>138</sup> **Portugal em África**, 1902.

para a entrada dos portugueses.<sup>139</sup> Teoria defendida também por Jill Dias em relação aos Mbundu.<sup>140</sup> Tais rivalidades internas entre os Ovimbundu estavam associadas aos títulos, riquezas e privilégios conquistados pelas pessoas que participavam das caravanas comerciais, organizadas no período da reconversão da economia, com o fim do comércio atlântico de escravos. As lideranças tradicionais não conseguiram conter ou adaptar-se a essas transformações, pois possuíam um sistema administrativo fraco que, paulatinamente, os levou à decadência em razão do alargamento dessas transformações.<sup>141</sup> É importante registrar que, nos centros urbanos, surgiu uma elite, composta por negros, mestiços e alguns brancos que, segundo Freudenthal, eram abertos às transformações decorrentes da presença estrangeira. Passaram a consumir produtos importados e se apropriaram de alguns hábitos dos colonizadores.<sup>142</sup>

Assim, de um lado os Ovimbundu confrontavam-se na disputa por títulos e prestígios surgidos ou incrementados pela presença de bens conseguidos nos contatos com os estrangeiros, ou discordavam sobre as vantagens e desvantagens proporcionadas pela aproximação com os colonizadores. De outro, os portugueses lutavam para ampliar e assegurar seu controle sobre os reinos independentes.<sup>143</sup> Pode-se levantar a hipótese de que se essas rivalidades foram acentuadas porque a própria ideia do que estava em jogo na esfera de poder foi alterada pela interação progressiva com as forças portuguesas.

O mapa 3 permite visualizar a ação colonizadora dos portugueses na região de Angola a partir do final das duas décadas do século XIX.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power**..., *op. cit.*

<sup>140</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no...**, *op. cit.*, p. 43.

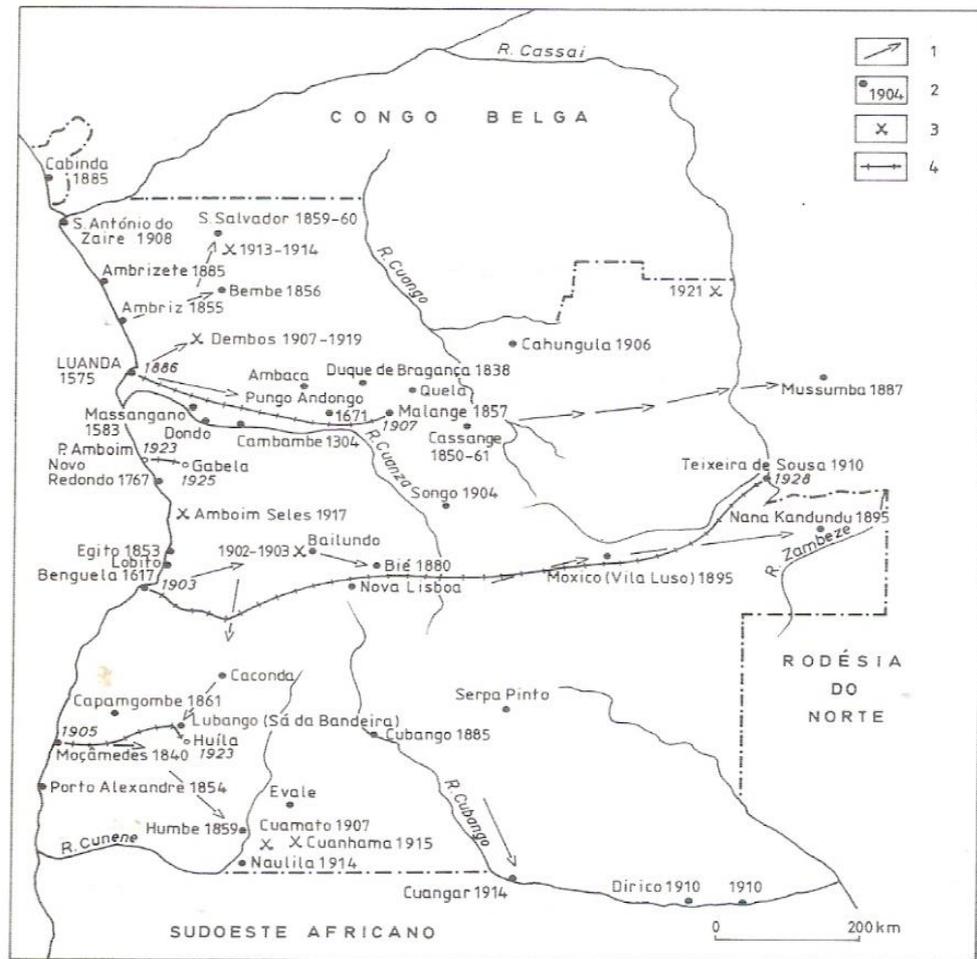
<sup>141</sup> Segundo Heywood, às transformações ocorridas durante a implantação do colonialismo somam-se também o aumento da competição entre os comerciantes, devido à entrada de novos concorrentes e a aquisição de dívidas, que levou muitos negociantes à falência. Cf. HEYWOOD, Linda. **Contested Power**..., *op. cit.*; OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. Insígnias do poder entre os Cabindas. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983, p. 14-15.

<sup>142</sup> FREUDENTHAL, Aida. **Angola**..., *op. cit.*

<sup>143</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power**..., *op. cit.*, p.26-27.

<sup>144</sup> Para visualizar a esquematização cronológica da chegada e ocupação do continente africano pelos europeus cf.: BOAHEN, Alberto Adu. A África Diante do Desafio Colonial. In: \_\_\_\_\_. (Coord.) **História Geral da África**, v.7, A África sob dominação colonial: 1880-1935. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991, p.18; FREUDENTHAL, Aida. **Angola**..., *op. cit.*; M'BOKOLO, Elikia. **África Negra**..., *op. cit.*, p. 381.

Mapa 3: A expansão portuguesa em Angola segundo Wheeler



- 1 linhas de expansão
- 2 cidades e postos militares
- 3 campanha de ocupação e controlo efectivo
- 4 caminhos de ferro

Fonte: WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. Angola. New York, Praeger, 1971 apud FREUDENTHAL, 2001, p. 260.

Conforme o mapa, os conflitos que supostamente levaram ao domínio do Bailundo ocorreram principalmente entre 1902-1903,<sup>145</sup> acentuando-se por causa dos abusos contra a população local.<sup>146</sup> Contudo, as unidades políticas Ovimbundu se mantiveram graças às suas habilidades comerciais, que se estendiam às povoações vizinhas<sup>147</sup> e aos colonos instalados

<sup>145</sup> Todavia, é importante registrar que a convivência entre os portugueses e os nativos até 1926 foi marcada por conflitos em pontos de interesse econômico e político, cujo domínio revelava-se indispensável para a colonização mais intensa. Cf. FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*

<sup>146</sup> EDWARDS, C. Adrian. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*, p. 5.

<sup>147</sup> De acordo com Heywood, os Ovimbundu mantinham relações comerciais com os seus vizinhos (seguintes povos): kimbundu, Lunda, Nhaneca-Humbe-Ovambo (kwanyama), Lozi, Luena, Chokwe e ao oeste da Zâmbia. Cf. HEYWOOD, Linda. **Contested Power in...**, *op. cit.*, p.1.

em Angola até 1920.<sup>148</sup> Mas, a construção da referida ferrovia a partir de 1910, cujo alcance pode ser observado no mapa 3, provocou consequências na organização econômica dos Ovimbundu, sobretudo, com a redução gradual da função desempenhada pelos carregadores.<sup>149</sup>

O mencionado crescimento da borracha, por exemplo, chegou ao seu ápice em 1908, correspondendo a 65% das exportações de Angola e contribuindo para a aceleração da economia. Entretanto, esse período de crescimento econômico de Angola, bem como da desenvoltura comercial dos Ovimbundu, conheceu anos de retração quando a produção em larga escala da borracha em Singapura, Ceilão e Taiping diminuiu a demanda deste produto. A recuperação da economia só ocorreu entre 1929 e 1933, sendo que a uma fase de maior sucesso econômico foi na década de quarenta, com o aumento do preço e da procura por outras matérias primas (café, sisal, diamantes e algodão) no contexto do pós-guerra.<sup>150</sup>

### 1.3 O Bailundo

Existem várias narrativas que procuram explicar a procedência da população Ovimbundu na região do Bailundo, bem como a origem desta palavra (Bailundo). Segundo a transcrição da tradição oral de Childs, o Bailundo foi ocupado originalmente por Mbulu e servia como acampamento para caçadores. Katiavala, um membro da família real de Cipala (identificado pela tradição como o primeiro *soma* do Bailundo) teria ido caçar nesta região e, na ocasião, visitou Mbulu, que lhe concedeu sua filha em casamento. Katiavala percebeu o potencial das montanhas e aproveitou-se da ausência de Mbulu para tomar o governo das terras. Em seguida, com o objetivo de expandir seu poder, ele anexou territórios localizados ao norte do rio Cuanza, onde viviam povos que não falavam a língua Umbundu. Desde então, seus descendentes têm governado o Bailundo.<sup>151</sup>

Na versão transcrita por Simões, o Bailundo foi fundado por Katiavala, um caçador de elefantes pertencente às terras do Cuanza Sul, juntamente com seus três primos: Huambo,

---

<sup>148</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power in...**, *op. cit.*

<sup>149</sup> NETO, Maria Conceição. **Grandes projectos e tristes realidades...**, *op. cit.*

<sup>150</sup> VALÉRIO, Nuno; FONTOURA, Maria Paula. A evolução econômica de Angola durante o segundo período colonial: uma tentativa de síntese. **Análise Social**, v. 129, p. 1193-1208, 1994.

<sup>151</sup> CHILDS, Gladwyn Murray. **The Chronology of the Ovimbundu...**, *op. cit.*, p.246, tradução nossa.

Kalunka e Buluyongombe. A região recebeu o nome de Mbalundu quando Katiavala e seus primos capturaram uma toupeira durante a construção do *Ojango*. O animal tinha uma mancha branca na cabeça, que nomeou o local como Mbatundu/Mbalundu (“*Oneteyi Kuete Ombalundu*”: esta toupeira tem uma mancha branca na cabeça). Com o tempo Mbatundu/Mbalundu foi aportuguesado como Bailundo. Essa versão também confirma o lugar de Katiavala como o primeiro *soma* da região.<sup>152</sup>

Outra variante foi dada pelo próprio *soma* do Bailundo, Ekwikwi IV, que se manteve no poder até sua morte, aos 94 anos, em 2012. Segundo Ekwikwi IV, Katiavala e sua família deslocaram-se da província do Cuanza Sul para a *ombala* Ngonga, impulsionados pelas necessidades da caça. Katiavala e Ndalo eram pastores de gado em Ngonga e filhos do chefe tradicional Socassange. Os dois deixaram a *ombala* do pai depois que sofreram retaliações por terem planejado o abate de dois bois para consumir a carne. Após abandonarem a *ombala* do seu pai, Katiavala chegou à montanha sagrada de Halavala e instalou-se nas proximidades do referido outeiro que era habitado pelos Umbulu Tchingala. Katiavala expulsou os moradores de Halavala sozinho, contando apenas com o fogo e uma espingarda. Com isso, ele tornou-se o grande chefe da região. O pastor de Ngonga provocou a fuga dos Umbulu Tchingala porque se sentiu ofendido com a parte da caça que lhe foi enviada pelos seus vizinhos. O nome Bailundo foi escolhido por Katiavala em referência a uma toupeira encontrada por ele, que possuía um sinal na testa e, também, em alusão aos Umbulu Tchingala que costumavam pintar um sinal preto da testa ao nariz.<sup>153</sup>

O missionário Keiling, que atuou na região do Bailundo, sugeriu duas hipóteses para a origem do nome Bailundo. Segundo sua transcrição,

em todas as suas mudanças, os pretos construíram sobre montanhas, colinas, em língua indígena onlundo, donde lhes veio o nome de *Vambalundo* – Valundo – gosta de colinas. *Ombalundo*, em língua indígena, significa tatuagem. *Vambalundo* também podia dizer: ‘amigo da tatuagem... acostumados a tatuarem-se. *Okulundula* quer dizer expulsar. *Vambalundo* significaria, deste modo, *Os Victoriosos*.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...op.cit.*, p.22.

<sup>153</sup> Entrevista concedida por Ekwikwi IV a Fernando Florêncio. Cf. LORÊNCIO, Fernando. *No reino da Toupeira...*, *op. cit.*

<sup>154</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. *Missão do Bailundo...*, *op. cit.*, p.60, aspas e itálico do autor.

As observações do padre Keiling sobre a procedência do nome Bailundo, diferentemente das duas anteriores, estão relacionadas às características espaciais da região e ao uso de tatuagem.

Outro missionário, o padre Goëpp, assinalou que a nomenclatura Bailundo:

deriva da palavra de *lunda*, outeiro abandonado. A aproximação dos povos ter-se-ia feito por assim dizer de colina em colina, até ao encontro da altura dominante onde estabeleceram definitivamente a capital e onde irradiaram em plena liberdade de ação até que a espada portuguesa, em 1902, com a ponta para terra, intimou: Para baixo rebeldes! Mas talvez que alguém, admitindo outra hipótese, prefira derivar a palavra de – tatuagem. Os sinais que eles traziam na cara poderiam ser ao princípio o distintivo e mais tarde o próprio nome da região e da raça.<sup>155</sup>

Antes de localizar as aproximações e diferenças entre as tradições supracitadas, gostaria de lembrar que tanto as narrativas de origem quanto os provérbios, antes de se materializarem na forma da escrita, faziam parte do repertório da tradição oral dos povos que os cultivavam. E na dinâmica da história, essas formas de oralidade agregavam e recriavam elementos ao longo dos séculos. O relato sobre a origem do Bailundo e do nome da região não foge desse princípio.

Nas narrativas de origem do Bailundo, identifiquei pelo menos três versões sobre a provável procedência da denominação Bailundo: uma que explica o nome a partir da história da região, assim como de seu primeiro líder; outra que relaciona Bailundo com a geografia física da região e, por último, a que relaciona essa terminologia às tatuagens feitas nos corpos de seus habitantes.

É interessante perceber que a ideia de colina abandonada apresentada por Goëpp destoa das suposições apontadas na transcrição de Childs, Simões e no relato de Ekwikwi IV, uma vez que as três últimas variantes mencionam a sagacidade de Katiavala ao conquistar o Bailundo.<sup>156</sup> Esse tipo de informação, encontrada para vários grupos de Angola, complementa a explicação dada por Henriques, de que as mitologias de origem africana normalmente são responsáveis por criar uma identidade para o grupo por meio da referência a um herói

---

<sup>155</sup> VIDAL, D. João Evangelista de Lima. **Por terras d'Angola**. Coimbra: F. França Amado, 1916, p. 264.

<sup>156</sup> As obras são: CHILDS, Gladwyn Murray. **The Chronology...**, *op.cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*; Ekwikwi IV *apud* FLORÊNCIO, F. **No reino da Toupeira. Autoridades...**, *op. cit.*; VIDAL, D. João Evangelista de Lima. **Por terras d'Angola...**, *op. cit.*

fundador.<sup>157</sup> Padre Goëpp, por sua vez, embora demonstre conhecer a origem das populações do Bailundo, não menciona Katiavala. Pelo contrário, substitui a ação deste herói pelo ato épico dos portugueses que, em 1902, conquistaram a região com o uso da espada.

Ainda a respeito da tradição oral, é importante ressaltar que, segundo Miller, esta forma de comunicação não é um retrato estático de acontecimentos passados, vividos por uma cultura emoldurada.<sup>158</sup> Muitas vezes, ela ganha e perde elementos no intuito de favorecer um determinado grupo e, por conseguinte, revela-se como espaço de disputas e de relações de poder. Assim, atua estrategicamente por meio de um misto de experiências passadas e presentes que visam conduzir as relações sociais e guiar as experiências cotidianas.<sup>159</sup> Portanto, fica claro que a narrativa de padre Goëpp agrega esses princípios em favor dos portugueses, na mesma proporção em que as versões apresentadas por Childs, Simões e por Ekwikwi IV, seguramente satisfazem as expectativas da população do Bailundo, no sentido de criar uma identidade e uma história para a região.<sup>160</sup>

Com base no estudo de Henriques, também percebo nas narrativas de fundação apresentadas, assim como no diálogo de D. João Bongue, que era *soma* do Bailundo em 1851, que será analisado no próximo tópico e, mesmo no relatório do administrador português, elaborado entre 1915-1916, a presença de marcadores “vivos” e “históricos”, utilizados como delimitadores territoriais, diversamente dos mapas e fronteiras, introduzidos para atender as demandas dos colonizadores. Os marcadores vivos, segundo Henriques, são criados pela natureza sem intervenção dos homens e, no caso em questão, identifico como sendo a montanha, apontada nos relatos referidos, como local onde viveram os primeiros habitantes do Bailundo, bem como nos vários cursos d’água que cortam as terras dessa região e que foram pensados como delimitadores naturais de suas fronteiras pelo administrador português.<sup>161</sup> Apesar da presença desses inúmeros rios e da fertilidade do solo, mencionada no relatório sobre o Bailundo, elaborado naquela época, a autoridade portuguesa via com desânimo a possibilidade de desenvolvimento imaginada pelos portugueses em razão do pouco crescimento agrícola, industrial, comercial e da ausência de uma linha férrea para escoar os

---

<sup>157</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade...**, *op. cit.*

<sup>158</sup> MILLER, Joseph. Tradição oral e história: uma Agenda para Angola. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação.** (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000, p. 379.

<sup>159</sup> GONÇALVES, António Custódio. **A tradição oral na construção...**, *op. cit.*; MILLER, Joseph. **Tradição oral...**, *op. cit.*

<sup>160</sup> CHILDS, Gladwyn Murray. **The Chronology...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*; Ekwikwi IV *apud* FLORÊNCIO, F. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*

<sup>161</sup> ANA – Caixa do Bailundo N° 5645, mc; Bailundo Circunscrição Civil Relatório do Administrador (1915-1916), 44fl.

produtos em razão do difícil acesso, devido à altitude. Acredito que o administrador português fazia uso destes marcadores naturais porque naquele momento as fronteiras da região do Bailundo, tal como entendiam os ocidentais, eram imprecisas. Enquanto para os africanos, estes elementos tinham uma ligação com sua história, com sua identidade.

Os marcadores históricos, por sua vez, são “elementos naturais e fabricados” como árvores sagradas, sepulturas dos antepassados e heróis fundadores. Esse tipo de marcador fica evidente, especialmente, no relato de D. João Bongue, que aponta que o direito de governar de um *soma* só era legítimo se tivesse a aprovação dos seus antepassados sepultados na *Bonga*, antiga Libata Grande do Bailundo, localizada no alto de uma colina. Vale questionar se recorrer a esses marcadores, principalmente no depoimento de Ekwikwi IV, colhido a menos de uma década, encontraria paralelos com a reflexão de Henriques, que assinala que o “mapa não é instrumento suficiente para alterar a estrutura do território ou impor tarefas que os africanos rejeitam”.<sup>162</sup>

Se esta hipótese se confirma, o que apreendo dessas narrativas é que elas se reafirmam como instrumentos de poder que revelam a fragilidade das representações cartográficas e mesmo dos estudos etnográficos que tentam traçar uma origem para as populações do Bailundo, bem como para os povos africanos de modo geral. Minha intenção não é perseguir a possível veracidade de um desses discursos, mas colocar em questão que o confronto entre eles revela uma disputa por poder, na medida em que cada um à sua maneira tenta dizer quem são os povos do Bailundo e de onde vieram.

É fato que as terras do Bailundo foram delimitadas geograficamente e a região sofreu uma redução brusca em razão da ação colonial (ver mapas 2 e 3). Com isso, a dimensão dessa região e de outros reinos africanos, que era calculada com base no alcance do poder do chefe local sobre pessoas ou povoados, foi reduzida a mapas e fronteiras.<sup>163</sup> Até 1840, por exemplo, o Bailundo ao lado do Bié e do Huambo era um dos maiores e principais reinos Ovimbundu (como pode ser observado nos mapas 1 e 2).<sup>164</sup> Essa informação é reforçada pela revista **Portugal em África** que afirma, em 1902, que era difícil avaliar o tamanho dessa região, bem como o número de seus habitantes.<sup>165</sup>

Certamente, a definição das fronteiras do Bailundo, como de outras regiões de África, foi não somente resultado das rivalidades europeias por territórios, dos interesses dos

---

<sup>162</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade...**, *op. cit.*, p. 22-23, 27-29 e 33.

<sup>163</sup> NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro...**, *op. cit.*, p. 20-22.

<sup>164</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*, p.5

<sup>165</sup> **Portugal em África**, 1902, p. 192.

portugueses, mas também da própria movimentação das relações da população da região com a administração colonial que, desde os primeiros encontros, estavam longe de ser consideradas amenas. As regiões do Bailundo e do Bié até 1890, dentro da lógica da administração portuguesa, formavam uma única “capitania” e tinham Teixeira da Silva como capitão-mor. Contudo, de acordo com Delgado e Coelho, as tensões que provocaram a morte de Silva Porto no ano corrente resultaram na separação dessas regiões em “capitanias” distintas. Após a divisão, Teixeira da Silva continuou como capitão-mor do Bailundo e foi substituído no Bié. A divisão administrativa do Bailundo e do Bié de acordo com os interesses dos portugueses resultou, também, em uma nova demarcação de fronteiras.<sup>166</sup> Coelho acrescenta que as rivalidades existentes entre as duas regiões, bem como o desejo de assegurar o controle português sobre o Bié e o Bailundo incentivaram o desmembramento das duas capitanias.<sup>167</sup>

Com a maior influência portuguesa na região, o Bailundo, entre 1915-1916, foi dividido em cinco postos civis: Bailundo (que incluía Chinguar), com sede no Bailundo; Luimbale, com sede em Luimbale; Bimbe, com sede em Chilala; Mungo, com sede em Bangobala; e Quiaca, com sede em Quingenge. Além disso, possuía cinquenta e seis *sobados* principais. Nesse mesmo período, a população total do Bailundo era de 146.718 habitantes entre negros, mestiços e europeus. É importante registrar que existem imprecisões em relação a este número, principalmente, devido à deficiência no “arrolamento de cubatas e da instabilidade dos chefes dos postos”. Ademais, além do número de portugueses a serviço de Portugal ser insuficiente para cobrir todo território, a comunicação com as sedes dos postos era difícil, em razão da distância e da precariedade das pontes.<sup>168</sup> Portanto, nas duas primeiras décadas do século XX, a administração colonial não tinha o controle sobre toda extensão do Bailundo. Talvez, mesmo na época da independência de Angola, em 1975, não o tivesse ainda.

Em 1927, o Bailundo compreendia: Luimbale, Balombo, Chiumbe, Mungo, Lunje, Bimbe.<sup>169</sup> Atualmente, ele é uma cidade, com seu município localizado na província do Huambo, sendo constituído pelas comunas do Bailundo: Lunge, Luvemba, Bimbe e Hengue.

---

<sup>166</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 390-391; COELHO, Maria Angelina Teixeira. **O Bailundo: 1890-1905**. Lisboa: Edição do autor, 1967.

<sup>167</sup> COELHO, Maria Angelina Teixeira. **O Bailundo...**, *op. cit.*, p. 125.

<sup>168</sup> ANA – Cx. do Bailundo, nº 5645, mc; Bailundo Circunscrição Civil Relatório do Administrador (1915-1916), 44fl. A escrita dos nomes da região obedece ao conteúdo do relatório do administrador do concelho. De acordo com o relatório, os postos do Bimbe e de Quiaca passaram de militares para civis em 1915.

<sup>169</sup> **Boletim da agência geral das colônias**, 1927, p. 128.

*O soma, e o direito de governar.*

Como dito, o *soma* era a autoridade máxima entre os Ovimbundu.<sup>170</sup> Durante minhas pesquisas, na tentativa de entender o papel desempenhado por esse chefe em suas comunidades, encontrei mais de uma explicação para sua função, assim como diferentes maneiras de escrita. José Nascimento, em estudo gramatical da língua Umbundu, por exemplo, adverte que alguns nomes na língua bantu, como *inakulu* e *soma*, são: “substantivos que designam um título ou ofício e rigorosamente não são pessoas”.<sup>171</sup> Neste sentido, afirma que o prefixo **o** da expressão *o-soma* (*osoma*) refere-se à pessoa do rei/chefe no singular enquanto o prefixo **olo** (*olo-soma*) forma o plural *olosoma*.<sup>172</sup> O verbete do *Dicionário Umbundu Português*, por sua vez, caracteriza *soma* como rei, monarca, régulo, soberano de um reino.<sup>173</sup> Por conseguinte, Oscar Ribas conceitua *soma* como “autoridade suprema de uma tribo africana”, régulo, o mesmo que *soba*, entre os povos de língua Kimbundu. Segundo o mesmo autor, *soma* é uma deturpação do Umbundu *osoma*.<sup>174</sup> Enquanto que Childs assinala que *osoma* significa chefe ou rei e que *soma* é a forma peculiar utilizada para designar essa autoridade.<sup>175</sup> Já no glossário da tese de Neto o *soma inene*, em conformidade com língua Umbundu, é conceituado como uma autoridade com poderes sobre um número de aldeias e de seus respectivos chefes.<sup>176</sup> O *soma* vivia na *ombala* (capital) e não era solicitado para resolver pequenas questões cotidianas. Tal incumbência era dos chefes de família ou dos mais velhos.<sup>177</sup> Todavia, essas definições ganham outra significância quando pensadas dentro do contexto da organização social e cultural dos Ovimbundu.

---

<sup>170</sup> Para visualizar a lista com os nomes dos *olosoma* do Bailundo ver anexo 4.

<sup>171</sup> NASCIMENTO, José Pereira do. **Gramática do umbundu ou língua de Benguela**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894, p.63.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> **Dicionário Umbundu Português**.

<sup>174</sup> RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos...**, *op. cit.*, p. 274-275.

<sup>175</sup> Comunicação pessoal de Childs *apud* MCCLLOCH, Merran. **The Ovimbundu...**, *op. cit.* p. 29,

<sup>176</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out** ..., *op. cit.* p. 10.

<sup>177</sup> É corrente na historiografia a afirmação de que o *soma* é requisitado para resolver problemas mais graves, ficando a cargo de seus súditos, cuidar de questões do cotidiano. Cf. CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; FLORÊNCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs and** ..., *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of...**, *op. cit.*

Os Ovimbundu acreditavam que o seu soberano era o maior conhecedor das tradições do reino e,<sup>178</sup> a exemplo, de outros povos como os Lundas, Quiocos e Nyaneka, eram governados por um chefe tradicional, por seus conselheiros e outras pessoas que auxiliam na administração e organização da sociedade.<sup>179</sup> Os conselheiros do *soma* eram conhecidos como *sékulos*, sendo responsáveis por auxiliá-lo na cobrança de impostos, na organização de guerra, assim como na garantia do bom funcionamento do governo de maneira geral.<sup>180</sup> Além disso, os conselheiros eram quem indicavam, entre os membros da família do *soma* que seria substituído, a pessoa mais apta para assumir o governo, visto que o direito de governar não era transmitido, necessariamente, de pai para filho.<sup>181</sup>

Ekwikwi II, por exemplo, enquanto *soma* no Bailundo, era auxiliado por quatro *sékulos* mais importantes *Muenacaria*, *Golômbôle*, *Canguengue* e *Bumba* que controlavam as terras.<sup>182</sup> Segundo Hastings, na década de 1930 o *soma* do Bailundo era assistido por quatro grupos de oficiais, dos quais um era composto por dez de suas esposas.<sup>183</sup> No Mussuco (subgrupo dos Bakongo que ocupa uma vasta região do Nordeste de Angola, Província da Lunda-Norte, entre os rios Cuango e Uamba, fazendo fronteira ao Norte com a atual República Democrática do Congo) a rainha *Ngudiacama* conta, igualmente, com o auxílio dos seus conselheiros e deuses para tomar decisões.<sup>184</sup> No Ndongo, como apontam Freudenthal e Pantoja, o *ngola* (autoridade máxima) também atuava com o auxílio de “conselheiros e secretários, responsáveis pela guerra, pela política externa, pela manutenção de pessoas e bens

---

<sup>178</sup>HAUENSTEIN, Alfred. La Royauté chez les Ovimbundu. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983.

<sup>179</sup> Atualmente, de uma maneira geral, os estudos sobre as chefias tradicionais têm concentrado suas pesquisas, principalmente, na abordagem sobre o lugar ocupado pela chefia tradicional africana nos Estados que se formaram depois do fim do colonialismo. No caso específico de Angola, o período mais estudado é o pós-guerra civil. A opção por este passado mais recente, talvez possa ser explicado pelos debates veiculados entre 2001 e 2003 pelos órgãos oficiais e civis (MAT: Ministério da Administração do Território, ANGOP: Agência Angola Press, FONGA: Fórum das Organizações não Governamentais de Angola), cujo objetivo foi discutir, em âmbito nacional, o papel das autoridades tradicionais dentro do poder central em Angola, representado nos dias de hoje pelo regime político presidencialista. Para uma maior compreensão sobre o papel das autoridades nacionais em Angola, Cf. GOMES, Maria Marcelina. **Ohamba e sua relação...**, *op.cit.*; PASCUAL, **Reflexões sobre...**, *op. cit.*, FLORÊNCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*; NETO, Maria Conceição. **Do passado para o futuro que...**, *op. cit.* Contudo, assinalo que realizavam tarefas na *ombala* não aparecem nessas discussões.

<sup>180</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*; MCCLLOCH, Merran. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>181</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs and...**, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu under...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*

<sup>182</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>183</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>184</sup> Ngu, significa mãe, diakama, significa muitos, ou seja, 100, o que vai também significar, mãe de 100. Para uma maior compreensão dos debates sobre a procedência dos Mussuco Cf. PASCOAL, Domingos. **Reflexões sobre as minorias...**, *op. cit.*, p.2-3.

da Corte”.<sup>185</sup> Estes exemplos reforçam a afirmação de Henriques de que “as estruturas políticas africanas jamais permitem, na prática, que um homem isolado possa decidir a respeito dos negócios referentes a um grupo”.<sup>186</sup> Esta informação torna mais interessante a reflexão sobre por que, em geral, apenas o chefe local ganhava visibilidade.

Alguns autores chegam a utilizar a palavra democracia para se referirem à forma de liderança exercida pelo *soma*.<sup>187</sup> Nesta perspectiva, Heywood aponta que no Bailundo e no Sambo existiam órgãos públicos chamados de *a corte de impunga* e a *o erombe sekulu* e o *chindur*, que eram capazes de destronar um *soma* e, em alguns casos, obrigá-lo a cometer suicídio. Além disso, havia os *ocimbandas*, guardiões das tradições religiosas e seculares, que também ajudavam a controlar o poder dos governantes.<sup>188</sup> Childs, por seu turno, apenas assinala que é o registro de uma liderança democrática em contos populares, a exemplo da região do Bailundo, que atesta a longevidade dessa forma de governo entre eles.<sup>189</sup> Segundo Florêncio, a palavra democracia não é usual para esta forma de governo. Tratava-se de outra maneira de exercício do poder. De acordo com esse autor, a autoridade exercida pelo *soma* “não é um poder democrático, mas contém aspectos de, e por isso não é nem adverso nem incompatível”.<sup>190</sup>

Esse modelo de administração da chefia tradicional adotada por grande parte das populações africanas de Angola é uma forma de governo exercida, geralmente, pelos grupos locais influentes de cada região. O poder dessas autoridades derivava de suas relações com seus ancestrais e estava associado ao universo político, jurídico, econômico e religioso de suas respectivas comunidades.<sup>191</sup> Desse modo, a pessoa que assumia a função de governar, tornava-se apto, mediante a aprovação de seus antepassados, a exercer tarefas nas mais diversas esferas, acabando por se diferenciar dos demais membros da aldeia. O *soma* era responsável por garantir o sucesso da caça e da agricultura, bem como tinha o dever de

---

<sup>185</sup> FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*, p.16

<sup>186</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 176.

<sup>187</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*

<sup>188</sup> Os dois primeiros no Bailundo e o último no Sambo. Cf. HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*,

<sup>189</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p.23.

<sup>190</sup> FLORÊNCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*, p. 140.

<sup>191</sup> ALTUNA, P. Raul Ruiz de A. **Cultura Tradicional Bantu**. Secretariado Arquidiocesano Pastoral. Luanda, 1985, p. 221-222, *apud* PASCUAL, **Reflexões sobre as minorias** *op. cit.*; CHILDS, Gladwyn M., **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of...**, *op. cit.*; HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu...**, *op. cit.*; *Idem*, 1963; SERRANO, Carlos Moreira Henriques. Poder, símbolos e imaginário social. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983, p. 49-66; NETO, Maria Conceição. **Do passado para o futuro...**, *op. cit.*

proteger o seu povo e controlar os elementos da natureza com a ajuda dos antepassados.<sup>192</sup> Assim sendo, ele era responsabilizado pelas catástrofes e demais problemas pelos quais passam as terras sob sua administração. Sublinho que no Bailundo algumas das referidas obrigações do *soma* contavam com a participação ou eram realizadas pelas suas esposas principais, como demonstro no capítulo III.

Além da distinção por conta das referidas faculdades, no caso dos Ovimbundu, o bastão, *ossopata*; o banco, *otchalo*; a zagaia, *horjonje* (lança curta); e a catana, *omoku* (espécie de facão) são identificados ainda hoje como símbolos do poder do *soma*,<sup>193</sup> mas no passado os crânios e tambores também fizeram parte do capital do poder dos *olosoma*.<sup>194</sup>

A esse respeito Edwards afirma que os conselheiros, os crânios,<sup>195</sup> as danças e os tambores são códigos que remetem especificamente a uma época saudosa e não de poder político.<sup>196</sup> Certamente, o elo entre o *soma* e o mundo sagrado ainda era rememorado, durante o período em que Edwards realizou sua pesquisa, como uma estratégia legitimarem seu poder. O que, na verdade, deveria ter ocorrido antes do encontro com os portugueses, assim como ocorre nos dias de hoje, com a finalidade de manter a ordem e a subordinação dos membros da comunidade.<sup>197</sup> Esta tenacidade dos símbolos do poder encontra respaldo na afirmação de Balandier de que as “formas elementares da estratificação social, que ordenaram os clãs ou as linhagens e as classes de idade, nunca são abolidas”.<sup>198</sup>

Assim como acontecia entre os Ovimbundu, outros povos também recorriam a símbolos do poder que permitiam a seus soberanos legitimarem sua diferença e direito de governar. No Mussuco, por exemplo, a diferenciação entre a rainha *Ngudiacama* e os demais membros de sua comunidade também era assegurada, por quem assumia essa função, pelo uso de indumentárias exclusivas.<sup>199</sup> Em estudo sobre os Bawoyo (em sua maioria, localizados em Cabinda), Serrano reafirma que os chefes locais se apropriavam de “símbolos, insígnias, bens

---

<sup>192</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p. 20-21; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of...**, *op. cit.*

<sup>193</sup> FLORENCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*

<sup>194</sup> EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu under...**, *op. cit.*

<sup>195</sup> De acordo com Hauenstein e Hambly, os crânios eram consultados sempre que a comunidade passava por alguma adversidade. Cf. HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>196</sup> EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*, p. 41.

<sup>197</sup> *Ibidem.*

<sup>198</sup> BALANDIER, George. **Antropologia...**, *op. cit.*, p. 90.

<sup>199</sup> Para visualizar os símbolos do poder da rainha cf. PASCOAL, Domingos. **Reflexões sobre as minorias...**, *op. cit.*, p.7.

de prestígio e outros privilégios que legitimavam num espetáculo a sua diferença dos homens comuns, pela sua origem”.<sup>200</sup>

De acordo com Hauenstein, o poder herdado dos *olosoma*, quer dizer, dos antigos ocupantes do cargo do *soma*, era a manifestação mais evidente da autoridade do *soma*.<sup>201</sup> Ele era considerado um representante de seus antecessores no mundo dos vivos e os espíritos dos antigos *olosoma* eram as principais divindades desses povos, o que comprova que o *soma* atuava na esfera política e sagrada.<sup>202</sup> Entre os Nyaneka (a maior parte vivia na Província de Huíla no sudeste de Angola), o *ohamba* que, entre os Ovimbundu é chamado de *soma*, também governa sob a orientação dos *onosande*, que eram os espíritos dos antepassados que cuidavam da vida de suas sociedades.<sup>203</sup>

O culto dos antepassados era a base da religião dos povos Ovimbundu. Acreditavam no poder das coisas (fezes, escarro, objetos entre outros) e que entidades poderiam interferir na vida dos vivos. Da relação com esse seus ancestrais, que envolvia sacrifícios de animais e a habilidade de receber entes sagrados, dependia a saúde, a cura de doenças, o governo das comunidades, o sucesso no comércio e demais aspectos da vida cotidiana.<sup>204</sup>

A relação entre o direito de governar dos *olosoma* e seus predecessores, no caso do Bailundo, fica evidente no diálogo entre D. João Bongue, o *soma* dessa região no ano de 1851, e o comerciante português Silva Porto.<sup>205</sup> Considerei importante apresentar as falas de D. João Bongue que antecederam a temática da origem do poder dos *olosoma* para essa região, uma vez que elas também ilustram que o poder político do *soma* não se restringia à *ombala*, mas também era reconhecido pelos portugueses que se instalaram em Angola.

Primeiramente, sublinho que a visita do comerciante português ao *soma* D. João Bongue e ao centro do poder do Bailundo não era corriqueira. Silva Porto desejava estabelecer relações “amigáveis” com esse *soma* a fim de conseguir permissão para que caravanas comerciais pudessem passar pela região. A resposta foi positiva e, como era

---

<sup>200</sup> SERRANO, Carlos Moreira Henriques. **Poder, símbolos e imaginário social...**, *op. cit.*, p.49.

<sup>201</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>202</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op.cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs and...**, *op. cit.*

<sup>203</sup> GOMES, Maria Marcelina. **Ohamba e sua relação...**, *op.cit.*, p. 2-3.

<sup>204</sup> DINIZ, Ferreira. **Populações indígenas...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>205</sup> O nome aportuguesado de D. João Bongue, como de outros *olosoma* do Bailundo, que aparecem ao longo do texto, ilustram que ele já havia sido batizado. Contudo, é interessante destacar que outros soberanos mantiveram o mesmo nome, como o Ekwikwi II e Numa, por exemplo.

costume, para “selar” o acordo, D. João Bongue recebeu tributos de Silva Porto, e deu mantimentos a esse comerciante.<sup>206</sup>

A par dos motivos da visita do negociante português, destaco que, após responder positivamente à solicitação de Silva Porto, o *soma* do Bailundo, D. João Bongue, procurou apresentar a grandeza de seu reino e sua autoridade na região e áreas vizinhas. Primeiramente, o *soma* apontou seus conselheiros e seus súditos e afirmou ao negociante que sabia como fazer para que eles o obedecessem. Contudo, identifico como uma das passagens mais emblemáticas da demonstração de autoridade de D. João Bongue, quando perguntou ao comerciante se seriam “por ele, no caso da invasão do país pelas tropas do rei. Respondemos negativamente, acrescentando que Sua Majestade nos mandaria cortar a cabeça em caso contrário”. A resposta provocou-lhe gargalhadas, no que foi acompanhado por todos os assistentes.<sup>207</sup> A atitude do *soma* e dos presentes é significativa porque ilustra que não reconheciam tamanha grandeza ou poder no rei de Portugal.

De modo que, diante dessa resposta o *soma* D. João Bongue continuou sua tarefa de apresentar a *ombala* e as terras que governava ao português. Acredito que a atitude desse *soma* é uma réplica a afirmação de Silva Porto, sobretudo, quando explica para o comerciante de onde, de fato, vem o seu direito de governar:

repare naquele cordão de montanhas, na direção do norte. Vê aquelas Eçandeiras? É a Bonga, antiga Libata Grande do país, onde estão sepultados alguns dos nossos antepassados. Dali nos vem a nossa grandeza, isto é, a Memba, sem a qual somos senhores de fato, mas jamais de direito.<sup>208</sup>

D. João Bongue afirmou que a *Bonga*, antiga *ombala*, localizada no alto das montanhas é o lugar de onde provém o poder e o direito de governar dos soberanos do Bailundo. Considerando que, segundo Henriques o “território é o espaço necessário à instalação das estruturas e das coletividades inventadas pelos homens, sendo também indispensável à criação, manutenção e reforço da identidade”,<sup>209</sup> para D. João Bongue e, provavelmente, para a população dessa região, de modo geral, a *Bonga* representa este lugar

---

<sup>206</sup> Cf. PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*; BARROCAS, Deolinda; SOUSA, Maria de Jesus. **As populações do Hinterland ...**, *op. cit.*

<sup>207</sup> Cf. PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*, p. 83-84.

<sup>208</sup> PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*, p. 84.

<sup>209</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade: a construção da Angola colonial (c. 1872 - c. 1926)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004a, p. 20.

de invenção, conservação e reforço de sua identidade.<sup>210</sup> Mas, acima de tudo, ressalto que essa recorrência à tradição era uma maneira de colocar-se contra a autoridade portuguesa, eliminando qualquer relação entre o direito de governar dos chefes do Bailundo e a administração portuguesa.<sup>211</sup>

A antiga *ombala* é apontada pelo *soma* como o espaço onde vivem os espíritos dos ancestrais, o que reafirma que a legitimidade do governo de grande parte dos chefes africanos - e entre os Ovimbundu não era diferente - estava intrinsecamente relacionada à sua ancestralidade. Ou seja, como mencionado, eram os espíritos dos soberanos antecessores que autorizavam a posse de um novo *soma*.<sup>212</sup> A *Bonga* adquire um caráter sagrado para a população do Bailundo, pois era de onde vinha a *Memba* que tornava legítimo o governo dos soberanos. Acredito que é possível fazer um paralelo entre a *Memba* mencionada por D. João Bongue com a reflexão sobre o *nam* realizada por Balandier entre os Mossi do Alto Volta, localizados na região ocidental do continente africano. De acordo com esse autor, o *nam* “se refere ao poder do tempo das origens – o que os fundadores puseram em ação para construir o Estado -, e à força recebida de Deus ‘que permite que um homem domine outro’”.<sup>213</sup> A *Memba*, também, foi apontada por D. João Bongue como “a nossa grandeza, isto é, a *Memba* sem a qual somos senhores de fato, mas jamais de direito” e era transmitida pelos *olosoma* antecessores que legitimava o direito de governar do *soma*.

Outro aspecto que ilustra a autoridade de D. João Bongue é percebido quando prossegue na apresentação de seu reino apontando as regiões que conquistou:

acolá, prosseguiu o soba, temos as libatas grandes de Samba, Ambo, Quipeio e Quibanda. Após curta pausa, dando mostras de orgulho, continuou: - ainda não são passados três meses que destituímos os sobas de Quibanda, Quipeio, Cumbilla, Gallanga e Soque. Restam agora os de Quiaca e Ambo, que mais

---

<sup>210</sup> Segundo Appiah, é temeroso pensar a tradição como fator de formação de identidades, pois, para esse autor, a identidade africana é “uma coisa nova”. No entanto, é importante considerar que, independentemente dos riscos, a questão já é pensada e estudada desde o início do século XX. Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Identidades africanas*. In: \_\_\_\_\_. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 241-252.

<sup>211</sup> RANGER, Terence. **A invenção da tradição na África...**, *op. cit.*, p.259-262.

<sup>212</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of...**, *op. cit.*; SERRANO, Carlos Moreira Henriques. **Poder, símbolos e imaginário social...**, *op.cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>213</sup> BALANDIER, George. \_\_\_\_\_. **Antropologia política**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987; BARBOSA, Ivone Cordeiro. **Sertão: um lugar incomum: O sertão do Ceará na literatura do século XIX**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 111, aspas do autor.

tarde ou mais cedo teremos de cumprimentar [o termo cumprimentar é acompanhado no texto de Silva Porto pela palavra invadir].<sup>214</sup>

A atitude de D. João Bongue explica as dificuldades que os portugueses enfrentaram, no final do século XIX e início do XX, quando tentaram dominar efetivamente várias regiões no Planalto de Benguela, uma vez que o Bailundo, por exemplo, parecia também possuir um projeto de ampliação de sua soberania.

As declarações de D. João Bongue não são questionadas por Silva Porto. Talvez porque, longe dos olhos da administração portuguesa, o chefe local era a única proteção com quem os comerciantes portugueses e os membros da igreja podiam contar.<sup>215</sup> Isso, provavelmente, explica o respeito de Silva Porto a D. João Bongue, bem como aos costumes locais. De acordo com este comerciante, no caminho para o Bailundo, ele pagou uma indenização a uma “indígena” que solicitou dez “peças de fazenda e uma ancoreta de aguardente”, como compensação por ter sido molhada por quatro presos que o acompanhavam.<sup>216</sup> Isso confirma que, embora longe das autoridades portuguesas sediadas em Luanda, os lusos do interior não estavam totalmente livres da obediência às leis, pois precisavam se sujeitar às normas africanas para evitar desacordos e cultivar uma convivência amena.<sup>217</sup>

É importante registrar que os comentários sobre D. João Bongue são contraditórios, pois ao mesmo tempo em que exaltam sua grandeza assinalam que “embora poderoso, notamos sempre nas suas palavras [que procura] acatar o governo de Sua Majestade”.<sup>218</sup> Todavia, é perceptível que D. João Bongue desfrutava de grande prestígio e que a autoridade portuguesa não era aceita tão completamente como pensavam os portugueses.

Com o colonialismo, as disputas de poder reduziram lentamente as atividades desenvolvidas pelos chefes africanos e, com o tempo, estes governantes tornaram-se apenas figuras simbólicas.<sup>219</sup> Comparando com os Quiocos, a introdução da Companhia de Diamantes de Angola em meados de 1920 reduziu o poder dos chefes locais, por exemplo, ao

---

<sup>214</sup> Destacamos a presença da palavra investidura no discurso de D. João Bongue, bem como da aguardente. Cf. PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*, p. 85.

<sup>215</sup> BARROCAS, Deolinda; SOUSA, Maria de Jesus. **As populações do Hinterland de Benguela...**, *op. cit.*; SANTOS, Maria Emília Madeira. **Em busca dos sítios do poder...**, *op. cit.*

<sup>216</sup> PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*

<sup>217</sup> SANTOS, Maria Madeira. **Perspectiva do Comercio Sertanejo...**, *op. cit.*, p.5-8.

<sup>218</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no...**, *op. cit.*, p. 86.

<sup>219</sup> Segundo Ranger, a privação da soberania foi um dos maiores impactos do processo de colonização em África. Cf. RANGER, Terence. **A invenção das...**, *op.cit.*

recrutar os membros das comunidades para trabalharem na companhia. Além disso, os portugueses tornaram arbitrárias as regras de substituição dos governantes dos Quiocos.<sup>220</sup> Nessa linha, Jill Dias afirma que, durante o século XIX, houve uma dissolução das formas tradicionais de autoridade, resultando na perda de autonomia dos povos Mbundu.<sup>221</sup> Contudo, ainda hoje, a população do Bailundo, assim como os Nyaneka, por exemplo, procuram suas autoridades tradicionais, mas a importância do *soma* e do *ohamba* tem diminuído entre os jovens.<sup>222</sup>

Estas reflexões ilustram uma preocupação atual e mesmo mais remota com o lugar das autoridades tradicionais depois do contato com os colonizadores, bem como após a introdução dos modelos de governo adotados com o fim do colonialismo. Entretanto, no caso do Bailundo, por exemplo, não identifiquei inquietações com relação ao destino das esposas do *soma* que desempenhavam funções na *ombala*, ligadas ao universo sagrado ou político e que asseguravam a legitimidade do governo dos *olosoma*. O que confirma que a participação dessas mulheres no governo local não alcançou visibilidade nos registros daqueles que observaram suas sociedades, embora ainda fossem significativas no período privilegiado por essa pesquisa.

#### 1.4 Relações entre o poder local do Bailundo e as forças externas

Os portugueses tinha pouca influência sobre vários territórios de Angola até a segunda metade do século XVIII, portanto, as fortalezas lusas no Planalto de Benguela eram raras.<sup>223</sup> De modo que as relações da população dessa região com a administração colonial se dava, sobretudo, por meio de acordos de vassalagem, como são referidos na documentação. Estes contratos se inserem numa sequência de estratégias criadas pela administração colonial portuguesa (situada em Luanda) com o propósito de expandir sua influência para além das regiões litorâneas de África. Segundo Beatrix Heintze, estes acordos tiveram início ainda no

---

<sup>220</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 623.

<sup>221</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no “hinterland” ...**, *op. cit.*

<sup>222</sup> FLORÊNCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.*; GOMES, Maria Marcelina. **Ohamba e sua relação...**, *op. cit.*

<sup>223</sup> PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola: resistência e revoltas (1845-1941)**, v.1, Lisboa: Editora Estampa, 1986, p. 174; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p.30.

século XVI,<sup>224</sup> e perduraram por centenas de anos, de maneira que ainda consegui identificar seus indícios na documentação que consultei sobre o Bailundo até a primeira década do século XX.

O auto de vassalagem consistia no registro e identificação do chefe local que se tornava “vassalo” do rei de Portugal em uma cerimônia pública com a presença da população e de autoridades portuguesas. Por conseguinte, os soberanos africanos ditos avassalados ficavam obrigados a pagar o imposto (baculamento, no século XVII) e prestar serviço militar. Esses acordos foram transportados pelos portugueses do contexto e do continente europeu para o africano, onde foram ressignificados, agregando aspectos locais aos europeus, revelando-se permeados por táticas de ambos os lados para legitimar suas respectivas soberanias.<sup>225</sup> Desse modo reuniam aspectos característicos do feudalismo que existiu na Europa e de elementos ligados às comemorações africanas.<sup>226</sup>

Uma parte considerável dos chefes locais era atraída pela possibilidade de adquirir títulos militares honoríficos, prisioneiros de guerra, capturados durante as batalhas “oficiais”, presentes recebidos nos momentos de celebração, além de facilidades no deslocamento de suas caravanas comerciais para o litoral.<sup>227</sup> Além disso, em tese, esses acordos atestavam o reconhecimento da autoridade dos africanos junto à administração colonial. Em contrapartida, os chefes locais ficavam, como referido, obrigados ao pagamento de impostos, a atender aos chamados militares dos portugueses, a facilitar o comércio, a acolher representantes

---

<sup>224</sup> HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.* De acordo com Heintze, embora o termo vassalagem apareça na documentação sobre Angola desde os séculos XVI e XVII, seu significado não apresenta paralelos com a conotação dos acordos que existiam na Europa desde o século XV. Mesmo porque, em Portugal, estes tratados foram ressignificados ao longo da história, como demonstra Heintze em uma breve contextualização do seu uso entre os portugueses. Assim, para a autora, os acordos de vassalagem dos chefes africanos de Angola com os portugueses (séculos XVI e XVII) se aproximam da ideia de relações entre Estados, no qual um mais forte dominava o mais fraco. Segundo a mesma autora, em Angola havia acordos de vassalagem e acordos de amizade, mas era difícil diferenciar os dois tipos de submissão, destacando apenas que nos acordos de amizade não havia a obrigatoriedade do pagamento de tributos. Heintze acrescenta que o contrato de vassalagem, quando era pautado em relações amigáveis, era chamado de tratado de amizade (política). Em razão desta imprecisão, optei por usar o termo vassalagem, mais corrente na documentação, embora saiba que tal não existiu, de fato, em Angola, como afirma Heintze e também Freudenthal e Pantoja. Cf. HEINTZE, Beatrix. **O contrato de vassalagem afro-português...**, *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos: que os sobas deste Reino de Angola pagam a Sua Masjestade 1630.** Luanda: Ministério da Cultura e Arquivo Nacional de Angola, 2013, p. 15-23.

<sup>225</sup> *Ibidem*; HEINTZE, Beatrix. **O contrato de vassalagem afro-português...**, *op. cit.*, p. 399; SANTOS, Catarina Madeira. Escrever o Poder: os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndembu. In: HEINTZE, Beatrix; OPPEN, Achim von. (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history.** Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 173-181, p. 173-181.

<sup>226</sup> Para visualizar a cerimônia do auto de vassalagem cf. FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*; HEINTZE, Beatrix. **O contrato de vassalagem afro-português...**, *op. cit.*, p.401-402; SANTOS, Catarina Madeira. **Escrever o Poder...**, *op. cit.*, p. 176;

<sup>227</sup> PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola...**, *op.cit.*, p. 173-174, aspas do autor; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 30.

portugueses e missionários e a permanecer em paz com outros povos sob a mesma condição.<sup>228</sup>

Entretanto, desde o início, havia uma diferença entre o que pregavam teoricamente e o que eram na prática, de maneira que não se pode trabalhar com a hipótese de que tenham sido respeitados. Em estudo sobre a região do Ndongo, ainda no século XVII, Freudenthal e Pantoja assinalam que o pagamento de impostos pelos chefes locais, uma das prerrogativas desse acordo, dificilmente se concretizava.<sup>229</sup> Da mesma forma Heintze e Candido assinalam que a garantia de que os povos aliados não seriam escravizados também não era cumprida, pois muitas pessoas que viviam em áreas consideradas “avassaladas” foram escravizadas.<sup>230</sup> Além disso, os chefes locais conservavam sua soberania interna para garantir que o controle da população fosse assegurado.<sup>231</sup> Deste modo, até a colonização “efetiva” de Angola, no começo do século XX, estes tratados revelaram-se bem indefinidos, resumindo-se a relações comerciais, contatos diplomáticos, expedições militares e à permanência de missionários em seus territórios.<sup>232</sup> Ou seja, não havia verdadeiramente um controle sobre o funcionamento desses acordos tal como os portugueses planejaram e, por conseguinte, sobre os habitantes das regiões que julgavam dominar, como demonstrado no caso do Bailundo.<sup>233</sup>

Primeiramente, é relevante problematizar o contexto histórico do Bailundo e os episódios que antecederam a tentativa de aproximação dos portugueses com as populações dessa região por meio dos acordos de vassalagem. De acordo com a historiografia, os primeiros encontros ocorreram em 1610 e se resumiram a relações comerciais com o capitão-geral D. Manuel Pereira Forjaz.<sup>234</sup> Uma intervenção mais acirrada na região deu-se somente a partir do final do século XVIII.<sup>235</sup>

---

<sup>228</sup> SANTOS, Catarina Madeira. *Escrever o Poder...*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>229</sup> Cf. FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*

<sup>230</sup> CANDIDO, Mariana P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. *Afro-Ásia*, n. 47, p. 239-268, 2013; HEINTZE, Beatrix. **A lusofonia no interior da África...**, *op. cit.*

<sup>231</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no...**, *op. cit.*, p. 48, grifo nosso.

<sup>232</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 30.

<sup>233</sup> De acordo com Freudenthal e Pantoja, em estudos sobre o Ndongo no século XVII, estes acordos não passavam do aspecto formal. Para as autoras, os documentos escritos (*Livro dos Baculamentos*, no Ndongo) revelaram a fragilidade da autoridade dos portugueses e as várias estratégias dos chefes locais para a manutenção de suas “estruturas políticas e sociais”. Cf. FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*, p.15-16.

<sup>234</sup> **Angolana: documentação sobre Angola (1783-1883)**. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Anotações: Mário Antonio Fernandes de Oliveira. Instituto de Investigação de Angola Luanda e Centro de Estudos Históricos Ultramarinos Lisboa, 1968, p.75-76.

<sup>235</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*

Até o século XVII, as relações da região do Bailundo com a administração portuguesa resumiam-se à intervenção esporádica de José Vieira de Araújo, capitão-mor de Benguela. Entretanto, a fundação da fortaleza de Nova Golegã, entre 1770-1771, buscava estreitar as relações com a população do Bailundo, ao mesmo tempo em que pretendia desencorajar indícios de sublevações. É provável que a fundação da fortaleza de Nova Golegã tenha sido uma solução tardia para os conflitos com a população, reportados por Vieira de Araújo ao capitão-geral de Angola, Sousa Coutinho, em 1767. No referido ano, Sousa Coutinho afirmou não ter recursos militares para enfrentar o Bailundo e sugeriu que o governador de Benguela, com a ajuda dos moradores da região, construísse um forte “para assim lhes decepar as forças, e o conservar em medo e respeito”.<sup>236</sup>

Todavia, a construção da fortaleza portuguesa na região não impediu que o *soma* do Bailundo, Quingando, proferisse ataque a Novo Redondo (Sumbe), de 1773 a 1775. Cabe observar, com base na documentação consultada, que nesse período a autonomia desse soberano perturbava a administração colonial portuguesa sediada em Luanda porque o *soma* do Bailundo parecia estar em uma campanha própria de expansão de sua soberania por regiões vizinhas, o que era uma ameaça para os projetos econômicos, bem como para a ampliação das áreas de influência da administração colonial. A liberdade do chefe do Bailundo o encorajava a bloquear as passagens e a promover saques às caravanas comerciais que cruzavam seus territórios, restando os negócios com Benguela, Catumbela, Pungo Andongo e Cambambe, as vias de maior interesse para os portugueses.<sup>237</sup>

Este episódio assinalou a primeira investida armada dos portugueses contra o reino do Bailundo. Embora os confrontos tenham se prolongado por dois anos, os portugueses consideraram que os resultados foram positivos. Isto porque, com a vitória portuguesa, o *soma* Quingando, envolvido no conflito, foi preso e seu irmão, Capinganna, considerado pelos portugueses como “valoroso soldado e fiel vassalo da coroa portuguesa” assumiu a chefia do Bailundo.<sup>238</sup>

Para Delgado a falta de punição mais forte para o comportamento dos “revoltados” do Bailundo, marcado pela crescente “insubmissão”, “rebeldia” e “insubordinação”, resultou em confrontos mais violentos anos depois.<sup>239</sup> Seja como for, desde o episódio com Novo Redondo (Sumbe), as relações entre a região do Bailundo e a administração portuguesa foram

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 378- 379.

<sup>238</sup> SANDOVAL, Cândido de Almeida. **Notícia do Sertão do Bailundo, 1837**. Lisboa: Annaes do conselho Ultramarino (parte não oficial), 1 série, 1858, p. 519-521.

<sup>239</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 378- 379, aspas nossas.

marcadas por conflitos, tendo experimentado períodos de relativa tranquilidade entre 1853 e 1869.<sup>240</sup> Uma fase mais “serena” só ocorreu entre 1876 e 1893, momento que correspondeu ao governo do *soma* Ekwikwi II. Este período, segundo Neto, foi caracterizado pela “estabilidade interna, prosperidade econômica e relativa paz com os portugueses [...] ao contrário de outros estados vizinhos”, como o Bié, por exemplo, que foi dominado somente em 1890.<sup>241</sup>

Em 1883, além da referida rivalidade econômica, a especulação sobre a existência de minas de ouro foi outro atrativo para que os portugueses adotassem uma política mais firme na região do Bailundo e do Bié.<sup>242</sup> O governador geral de Angola, Joaquim Ferreira do Amaral, tinha a intenção de fazer do Bié e do Bailundo dois conselhos que deveriam ser governados respectivamente pelos comerciantes Silva Porto e Antonio Dias Carreiro para assegurar a soberania portuguesa nas duas regiões.<sup>243</sup>

Portanto, o potencial comercial dessa região foi um aspecto importante para os colonos, da mesma forma que a crescente circulação de mercadorias e, conseqüentemente, de colonos pelas terras do Bailundo. Esses fatores intensificaram as contendas entre os chefes locais da região e as autoridades portuguesas. Em 1888, por exemplo, diante do caso do *soma* Catchina de Quibanda que “estava em campo para uma guerra” contra o do Huambo, provocando embaraços nas vias das caravanas comerciais, o secretário do governo, Salomão José Guerreiro, afirmou que pouco se importava se guerreassem entre si, mas suas rivalidades pessoais não deveriam atrapalhar o comércio.<sup>244</sup> Assim sendo, a administração portuguesa apenas estava preocupada com as conseqüências do conflito para o desenvolvimento do comércio.

Todavia, com base nas reflexões de Alexandre, é importante lembrar que os portugueses não estenderam seu domínio sobre o Bailundo e outras regiões no Planalto de

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> NETO, Maria Conceição. Hóspedes incômodos: Portugueses e Americanos no Bailundo no Último Quartel do Século XIX. In: **Actas do Seminário “Encontro de Povos e Culturas em Angola”**, Lisbon, 1995, p. 389. p. 376.

<sup>242</sup> Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missionação do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, 1968, p. 637-642; Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo três missionários para o Bailundo e o Bié 13-10-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, 1968, p. 772.

<sup>243</sup> Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missionação do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, 1968, p. 637.

<sup>244</sup> Ofício do Governador de Benguela, de 13 junho de 1888, para Teixeira da Silva, sobre o Soba de Quibanda. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 627.

Benguela ou territórios africanos motivados apenas por interesses econômicos.<sup>245</sup> Este fator é insuficiente para explicar o projeto colonial português, ainda que a ação deste país não tenha fugido às características do colonialismo partilhadas pelas nações imperialistas, como a política de dominação e de submissão.<sup>246</sup> O interesse português pelos territórios africanos envolvia também questões de soberania e de sua suposta identidade de grande império.<sup>247</sup>

Além disso, destaco que as contendas por poder com os lusos no Planalto de Benguela não são exclusivas da região do Bailundo e vinham de longa data. Segundo Aparício, por exemplo, foi igualmente no final do século XVIII que a região do Dombe Grande da Kizamba (localizada na província de Benguela) recebeu maior atenção dos portugueses, em razão das minas de enxofre, dos solos ricos e da atividade pastoril. A população, se sentindo ameaçada, passou a atacar as caravanas europeias que circulavam pela região.<sup>248</sup>

Certamente, as relações entre as populações do Bailundo e os portugueses, a exemplo de outras regiões na Angola sob o domínio lusitano, foram em grande medida atenuadas pelos supostos acordos de vassalagem. Relembro que estes acordos envolviam vantagens e não era raro que fossem antecidos por negociações, como ocorreu no caso de Dinguella, chefe tradicional do Mulondo (localizado na atual província de Huíla). De acordo com o documento consultado, o chefe Dinguella inicialmente mostrou-se favorável ao acordo de vassalagem, mas hesitou quando foi informado de que deveria abrir mão de sua soberania para receber o título de *soba*. A resposta positiva esperada pelos portugueses veio apenas três dias depois. O intervalo de tempo foi solicitado pelo chefe local com o objetivo de consultar os seus conselheiros, tendo decidido ao final, conforme o documento, que seria melhor para ambas as partes que o acordo fosse firmado.<sup>249</sup> Entretanto, a espera de três dias sinaliza também para a dimensão do interesse de Dinguella no acordo com os portugueses, bem como para a relação

---

<sup>245</sup> ALEXANDRE, Valentim. **A África no Imaginário...**, *op. cit.*

<sup>246</sup> É importante lembrar que, segundo Balandier, as particularidades da “situação colonial” são percebidas no modo como cada potência europeia administrou suas colônias ou colocou em prática sua autoridade, subordinando e transformando o universo dos colonizados. BALANDIER, George. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, n. 3, 1993, p. 113-114.

<sup>247</sup> ALEXANDRE, Valentim. **A África no Imaginário...**, *op. cit.*

<sup>248</sup> APARÍCIO, Maria Alexandra. Política da boa vizinhança: os chefes locais e os europeus em meados do século XIX. O caso do Dombe Grande. **II RIHA**, 1996, p 111.

<sup>249</sup> 2º anexo. Ofício N.º. 21, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em que diz remeter cópias respeitantes à nossa ocupação definitiva do Bié e do Bailundo. 15/6/1884. In: **Angolana: documentação sobre Angola II (1883-1887)**. Anotações de OLIVEIRA, Mario Antônio Fernandes (colaborador do I.I.C.A.) e COUTO, Carlos Alberto Mendes do (Adjunto técnico do I.I.C.A), 1971, p.572-574.

hierárquica entre ele e o representante de Portugal que, para propor o acordo, adentrou no centro do poder deste soberano.<sup>250</sup>

Entre 1794 e 1796, coube ao *soma* do Bailundo, D. Manuel Acaba, exercer a função de intermediário entre seus interesses e os dos portugueses.<sup>251</sup> Seguramente, D. Acaba atuava sob os chamados acordos de vassalagem ajustados com Portugal. Em 1813, o *soma* do Bailundo, D. Lourenço Ferreira da Cunha, se reconhecia como “vassalo” de Portugal em pelo menos duas cartas, consultadas e enviadas à administração colonial, nas quais afirmou que “por ser vassalo de S. A. R., a quem jurei defender até perder a vida pelas régias bandeiras, pois a minha vassalagem é antiga e, antes de ser *soba*” e por ser “vassalo”, estava à disposição para executar ordens. E, como “avassalado”, D. Lourenço forneceu informações à administração colonial sobre possíveis ataques da região do Huambo a Caconda, tendo inclusive sugerido que o governo português impedisse a chegada de armas ao Huambo. Além disso, o *soma* se prontificou a recolher forças, a pedido do governo português, para minar o ataque do soberano do Huambo contra o de Caconda.”<sup>252</sup> Não há registro de que tenha, de fato, participado da represália. Contudo, segundo Delgado, outros povos o fizeram.<sup>253</sup> Embora a documentação não forneça dados sobre as razões da adesão de D. Lourenço ao acordo de vassalagem, certamente, este *soma* foi motivado por pressões dos portugueses ou pelas vantagens oferecidas por esse tratado.

Entretanto, as conveniências para os portugueses são facilmente identificadas. Primeiramente pela provável extensão de sua influência na região, bem como na possibilidade de utilizar-se do apoio D. Lourenço no confronto com os soberanos das regiões supracitadas.<sup>254</sup> Pode se dizer que a violência dos portugueses pode ser identificada no encorajamento ou intensificação de confrontos entre povos vizinhos que, muitas vezes, tinham como resultado a expansão da “autoridade” portuguesa,<sup>255</sup> como ilustra a ação do referido *soma* do Bailundo.

---

<sup>250</sup> SANTOS, Maria Emília Madeira. **Em busca dos sítios do poder na África Central...**, *op. cit.*, p. 27.

<sup>251</sup> 2º anexo. Ofício Nº. 21, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em que diz remeter cópias respeitantes à nossa ocupação definitiva do Bié e do Bailundo. 15/6/1884. In: **Angolana: documentação sobre Angola II (1883-1887)**..., *op. cit.*, p. 378-381.

<sup>252</sup> Carta do Soba do Bailundo para o Governados de Benguela, de 4 de maio de 1813, sobre interesses locais. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza**..., *op. cit.*, p. 624.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p.385.

<sup>254</sup> SANTOS, Catarina Madeira. **Escrever o Poder**..., *op. cit.*; HEINTZE, Beatrix. **A lusofonia no interior da África**..., *op. cit.*; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império**..., *op. cit.*

<sup>255</sup> HEINTZE, Beatrix. **A lusofonia no interior da África**..., *op. cit.*

As relações de força são perceptíveis no comportamento de D. Lourenço, cuja obediência a Portugal prevaleceu enquanto lhe foi vantajoso.<sup>256</sup> Uma vez que, mesmo depois de ter se declarado vassalo de Portugal, esse *soma* foi contra a instalação do representante português, Pedro Antônio, nas terras do Bailundo, alegando que: “julgo o Pedro Antônio incapaz, por ser um homem de más condições, pois com eles deseja perder os outros, e as fazendas de Benguela, não olhando que toda a conservação dele, e de outros tais, tem sido da minha vassalagem”.<sup>257</sup> Além da avaliação negativa ao representante português, destaco no relato de D. Lourenço sua necessidade de afirmar que Pedro Antônio só permanece no poder por conta do acordo de vassalagem firmado com os portugueses. Em 1813, D. Lourenço recorreu à sua soberania e indicou o nome da autoridade lusitana que gostaria que atuasse em suas terras. Embora o pedido deste *soma* tenha sido atendido, Agostinho Antônio Araújo Soares morreu antes de assumir o cargo e o *soma* do Bailundo faleceu aproximadamente um ano depois.<sup>258</sup> Apesar do desejo de D. Lourenço não ter sido colocado em prática por razões provavelmente naturais, acredito que sua atitude revela a fragilidade destes acordos como instrumento de dominação e ilustram, sobretudo, que os chefes locais não abriam mão, verdadeiramente, de sua autonomia. Ou seja, embora, os portugueses colocassem a abdicação da soberania como um dos requisitos para a assinatura do contrato de vassalagem, os chefes africanos ainda conservavam a independência nos territórios que governavam,<sup>259</sup> contribuindo para que, como afirma Clarence-Smith, a “lealdade destes vassalos *fosse* (era) extremamente elástica”.<sup>260</sup>

Conquanto alguns acordos de vassalagem fossem firmados após conflitos armados, como o referido caso do *soma* do Bailundo, Quingando, em 1775, ou ainda, por meio de expedições, realizadas por oficiais portugueses, que adentravam pelo interior de Angola com a missão de avassalar os chefes das terras por onde passavam, como a missão de Couceiro,<sup>261</sup> é relevante ressaltar que o desejo de aproximação com os portugueses, algumas vezes, partiu

---

<sup>256</sup> Segundo Freudenthal e Pantoja, em estudo sobre o Ndongo, não era incomum que chefes locais aderissem aos acordos de vassalagem quando atravessavam adversidades e os abandonassem logo que as dificuldades fossem superadas. Cf. FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*, p. 19.

<sup>257</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 386.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 385-386.

<sup>259</sup> REGO, Antonio da Silva. Angola, Feudalismo luso-africano (1850-1885). In: \_\_\_\_\_. **O Ultramar português no século XIX: 1834-1910**. 1966. Vigésima palestra; CANDIDO, Mariana P. **O limite tênue entre liberdade...**, *op. cit.*, p. 246.

<sup>260</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 30, itálico do autor.

<sup>261</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*,

dos próprios *olosoma*, movidos, provavelmente pelas vantagens oferecidas pelos tratados de vassalagem.<sup>262</sup>

Talvez fosse esse o propósito de Ekwikwi II, em 1877, quando, supostamente, enviou uma carta ao governador de Benguela, Alfredo Augusto Pereira de Melo, solicitando um capitão-mor para o Bailundo, utilizando os termos “dragonas e pastas de galão de ouro”.<sup>263</sup> As dragonas (peça franjada na ombreira do uniforme militar português), o presente em ouro, bem como o pedido de um representante português para cuidar dos interesses dos lusitanos que viviam na região são aspectos característicos dos acordos de vassalagem. Contudo, não há, nesse documento, nenhuma menção ao fato de que Ekwikwi II desejasse tornar-se “avassalado” de Portugal. Tudo o que o relato diz é que o capitão-mor não seria enviado, por falta de pessoa qualificada, e que o ouro seria substituído pela prata, tendo como justificativa as condições desfavoráveis do distrito no momento. É perceptível no documento que o governador de Benguela aproveitou-se da suposta falta de ouro para incentivar o soberano do Bailundo a despachar mercadorias para Benguela a fim de aumentar os rendimentos do Estado.

Apesar dos relatos sobre a provável simpatia de Ekwikwi II pelos portugueses, é relevante destacar que o primeiro passo desse soberano no sentido de uma aproximação com colônia portuguesa em Angola, tal como os portugueses desejavam, parece ter se iniciado decorridos sete anos de seu governo. O ofício nº. 38, datado de 15 de junho de 1883, relata a “disposição” do *soma* do Bailundo “a pedir a transformação das suas terras num chefiado”.<sup>264</sup> Postura diferente do documento anterior (de 1877) no qual Ekwikwi II apenas solicita um administrador português e possíveis presentes.

Os motivos que levaram Ekwikwi II a estabelecer uma aproximação com a administração colonial não são relatados. Provavelmente, agiu estrategicamente com o objetivo de garantir sua autonomia,<sup>265</sup> da mesma forma que pode ter sido incentivado pelos

---

<sup>262</sup> FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*, p. 19; PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola...**, *op. cit.*, p. 173-174; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 30.

<sup>263</sup> Ofício do Governador de Benguela para o *Soba* do Bailundo, de 04 de Julho de 1877, à cerca de oferta que lhe fizera de capitão-mor para a região. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 625.

<sup>264</sup> Ofício nº 38, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, participando a disposição do *soba* do Bailundo, de pedir a transformação das suas terras num chefiado. 15-6-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 623-626.

<sup>265</sup> CANDIDO, Mariana P. **O limite tênue entre liberdade...**, *op. cit.*

presentes que viria a receber.<sup>266</sup> Mais de uma vez, a documentação consultada assinalou o desejo de Ekwikwi II de receber “presentes”, narrando que este *soma* reclamou por não ter obtido objetos semelhantes aos que seus antecessores ganharam quando foram aclamados *soba*. Tais artefatos deveriam possuir semelhança aos que obteve posteriormente: um manto, uma farda e fazenda fina.<sup>267</sup> Todavia, é importante registrar que a presença destes acordos entre os Ovimbundu foi de encontro com suas dinâmicas internas, voltadas para a ampliação de suas áreas de influência, como demonstrei no diálogo entre D. João Bongue e Silva Porto. Da mesma forma que ocorreu em outros períodos e regiões de África, como nas áreas habitadas pelos povos do Ndongo, onde os acordos firmados com os portugueses desmantelaram as estruturas econômicas e políticas locais, bem como reduziram a soberania dos chefes locais.<sup>268</sup>

Do lado dos portugueses, além de ampliar suas possessões territoriais, o acordo de vassalagem com Ekwikwi II contemplaria outras duas esferas: a política, colocando fim à influência dos missionários americanos considerados mais uma ameaça política do que religiosa para os portugueses; e a econômica, cujos ganhos viriam com as hipotéticas minas da região.<sup>269</sup> Entretanto, o contrato não foi firmado de imediato. Somente em 1884, obedecendo à lógica da expansão portuguesa, um representante da administração colonial foi enviado ao Bailundo para negociar o acordo com o *soma*.<sup>270</sup> Segundo Neto, os portugueses se aproveitaram da hospitalidade de Ekwikwi II e, com o tempo, agiram no sentido de reduzir a autonomia da região do Bailundo.<sup>271</sup>

É perceptível nos documentos consultados que, desde a primeira manifestação de aproximação do *soma* do Bailundo, a administração portuguesa se preocupou em escolher um representante português cuja presença na região agradasse Ekwikwi II. Este exemplo ilustra que os portugueses também precisaram negociar, quando o outro lado da força, ou seja, os chefes locais, desfrutavam de maior prestígio e soberania. Esta tática, sem o uso da violência

---

<sup>266</sup> Com já dito, alguns estudos assinalam que chefes locais assinavam os tratados de vassalagem pensando nos presentes que poderiam receber. Cf. PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola: resistência e revoltas...**, *op. cit.*, p. 173-174; CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 30.

<sup>267</sup> 1º anexo. Ofício Nº. 21, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em que diz remeter cópias respeitantes à nossa ocupação definitiva do Bié e do Bailundo. 15/6/1884. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.432.

<sup>268</sup> FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.* p. 17.

<sup>269</sup> A documentação não fornece maiores subsídios sobre as razões que levaram Ekwikwi II a cogitar a incorporação de suas terras à administração portuguesa. No ofício nº. 38, por exemplo, as poucas informações sobre esse tema aparecem apenas no primeiro parágrafo. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 623-626.

<sup>270</sup> 1º anexo. Ofício Nº. 21, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em que diz remeter cópias respeitantes à nossa ocupação definitiva do Bié e do Bailundo. 15/6/1884. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.430-431.

<sup>271</sup> NETO, Maria Conceição. **Hóspedes incômodos...**, *op. cit.*

direta, reafirma a ideia de que o poder não se manifesta apenas por meio da negação, imposição ou privação de prazeres. Pelo contrário, ele alcança legitimidade e permanece no controle enquanto consegue pautar violência, prazer, ordem, concessão.<sup>272</sup>

Portanto, as relações entre Ekwikwi II e os portugueses foram marcadas pela negociação e pela circularidade de poder, o que é reafirmado pela indicação, em 1885, de Silva Porto, importante e conhecido comerciante português na região, como capitão-mor do Bailundo e do Bié. Em 1888, Teixeira da Silva, que atuava ao lado de Silva Porto desde 1886, assumiu o posto de capitão-mor em razão da idade avançada daquele comerciante. Neste mesmo ano, Ekwikwi II foi apontado como alternativa para intervir em favor do governo português na iminência de uma guerra entre o soberano Catchina, de Quibanda e o do Huambo.<sup>273</sup>

Os desacordos, em 1886, entre os *olosoma*, por causa da caravana de marfim<sup>274</sup> oriunda do Bié, que passava pelo território do Bailundo, mostraram que a paz prevista pelos tratados com os portugueses dependia da vontade destes *olosoma*. Para tentar resolver a situação entre os dois soberanos africanos, Guilherme Gomes Coelho, governador de Benguela no período, taticamente evocou as obrigações do acordo, bem como a possibilidade de estagnação do comércio caso a paz não ocorresse. Coelho alegava que a atitude dos soberanos desagradaria “Sua Majestade El-Rei, que quer saber que os seus vassallos vivem em paz e harmonia”. Outra justificativa era que os comerciantes que negociavam com o Bailundo e passavam pelo Bié, poderiam acabar procurando novos caminhos para a circulação de suas mercadorias, em razão das dificuldades de locomoção pelos dois territórios. Com isso, o comércio das duas áreas seria prejudicado. Além disso, o oficial português solicitava que os *olosoma* resolvessem suas desavenças, que classificava como de cunho pessoal.<sup>275</sup> Todavia, é importante ressaltar que, segundo Neto, as rivalidades entre os Ovimbundu iam além das disputas comerciais entre o Bailundo e o Bié.<sup>276</sup> Envolviam também questões de soberania territorial.

---

<sup>272</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica...**, *op. cit.*

<sup>273</sup> Ofício do Governador de Benguela, de 13 junho de 1888, para Teixeira da Silva, sobre o Soba de Quibanda. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 627.

<sup>274</sup> Ofício dirigido ao Soba do Bailundo, pelo Governo de Benguela, em 02 de junho de 1886, sobre a pendência que tinha com o *soma* do Bié. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 626-627.

<sup>275</sup> Cartas do governador de Benguela para o soba do Bié e para o governo geral – acerca das desinteligências havidas entre aquele potentado e o do Bailundo, de junho a dezembro de 1886. In: DELGADO, Ralph. **A famosa e histórica Benguela: catálogo dos governadores (1779-1940)**. Lisboa: Gráfica Lisbonense, 1938, p. 523.

<sup>276</sup> NETO, Maria Conceição. **Hóspedes incômodos...**, *op. cit.*

O contexto político europeu do final do século XIX, momento em que foi realizada a Conferência de Berlim, seguida pelo Ultimato Britânico de 1890, destinado diretamente aos portugueses, deu outro rumo às relações entre as autoridades africanas e a administração portuguesa no Planalto de Benguela.<sup>277</sup>

A instalação de outros países europeus no continente foi vista pelos portugueses como uma ameaça à sua soberania. Para mostrar que estavam realmente estabelecidos em Angola, adotaram uma política mais dura de poder administrativo em relação às populações locais. No Bailundo, como em outras regiões, os *olosoma* também sentiram a iminência de um perigo maior à sua autonomia devido à intensificação da circulação de portugueses em seus territórios. A mudança na ação colonial portuguesa gerou uma disputa pelo poder, provavelmente não imaginada pelos portugueses. Os povos das áreas que estavam sendo invadidas não tardaram em demonstrar seu descontentamento com a presença dos estrangeiros. A convivência encarregou-se de possibilitar a percepção e rejeição de muitas mudanças provocadas em seu cotidiano pelos povos oriundos de outros continentes. Este contexto disseminou o temor, latente nas autoridades portuguesas, bem como nos chefes africanos, de que o poder lhes pudesse ser tomado,<sup>278</sup> principalmente, talvez, por não possuírem recursos financeiros e humanos para empreender uma colonização mais efetiva.

#### 1.4.1 *O ataque ao coração do Bailundo*

Como dito, os conflitos mais agressivos entre a população do Bailundo e os portugueses, bem como o aumento da população europeia nessa região, coincidiu com a política de expansão portuguesa. Estes conflitos estão relacionados a questões de soberania, mas também à ampliação das agitações provocadas pelo aumento do número de estrangeiros, principalmente de comerciantes portugueses no Bailundo, que eram acusados de constantes extorsões feitas aos naturais. Os desacordos cresceram paulatinamente a partir de 1885, culminando no atentado violento contra o *soma* Numa do Bailundo, por um comerciante, em 1895. Não há informações sobre o nome do negociante, tampouco sobre os motivos ou o grau

---

<sup>277</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 87.

<sup>278</sup> Aspecto assinalado por Fanon e analisado por Bhabha. Cf. BHABHA, Homi K. Introdução: **o local da Cultura...**, *op. cit.*; FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras branca**. Salvador: EDUFB, 2008.

desta violência. Entretanto, o ocorrido teria provocado a eclosão de uma guerra na região, cujas proporções levaram à intervenção militar portuguesa em 1896, com o auxílio de tropas vindas do Bié, de Benguela e do Libolo, em resposta ao pedido de socorro do capitão-mor Teixeira da Silva.<sup>279</sup> Esse episódio representou o momento do ataque ao coração do poder Ovimbundu no Bailundo, resultando no desmantelamento deste reino em 1902, como será demonstrado a seguir.

Os motivos da discórdia entre o *soma* e o comerciante, assim como as razões do envolvimento português, como referido, não são claras na documentação consultada. Inicialmente, tudo parece ter começado quando Teixeira da Silva precisou intervir no conflito, provocado pela agressão ao soberano Numa, depois do episódio ter atingido dimensões extremas. Contudo, Delgado transcreve parte da carta do Bié, de 04 de abril de 1896, cuja descrição dá a entender que o episódio teria iniciado após um ataque proferido por Numa ao acampamento do alferes Serafim José de Oliveira, que pernoitava próximo à *ombala* do soberano e da residência de Teixeira da Silva.<sup>280</sup> A presença dos oficiais portugueses se configurava como uma ameaça à soberania de Numa. O ataque deste *soma* teria sido retaliado pela esposa do capitão-mor Teixeira da Silva que, ao retornar em companhia do capitão-mor do Bié e de soldados, investiu contra a *ombala*, matando a *Inakulu* de Numa, que fugiu com os seus súditos.<sup>281</sup>

Todavia, com a leitura completa do texto publicado no espaço *Chronica Geral*, com o subtítulo *rebelião do Bailundo*,<sup>282</sup> da revista **Portugal em África**, é possível perceber que a referida revista iniciou seu relato atribuindo a Numa características como embriaguez e índole rebelde.<sup>283</sup> O *soma* é acusado de não respeitar a “autoridade portuguesa” e de saquear caravanas comerciais. Diante disso, na tentativa de justificar os atos de violência praticados contra o *soma* e os demais habitantes do Bailundo, a informação do mensário conclui que essas atitudes são dignas de repreensão, ou seja, o ataque ao *soma* Numa era uma “guerra justa e, por isso autorizada”.<sup>284</sup> O mensário alegou que a proximidade do acampamento militar

---

<sup>279</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 392-392; **Portugal em África**, 1902.

<sup>280</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*

<sup>281</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. **Missão do Bailundo...**, *op. cit.*

<sup>282</sup> **Portugal em África**, 1896, grifo da revista. Delgado reproduziu parte do artigo publicado pela revista, mas não abordou a passagem em que ela contesta a amplitude da guerra. Cf. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p.393.

<sup>283</sup> A revista **Portugal em África** foi um importante mensário da época destinada a informar a população de Portugal, do ultramar e estrangeiros sobre as colônias portuguesas

<sup>284</sup> Segundo Heintze, os chefes africanos que quebravam o contrato de vassalagem eram punidos de maneira violenta com a justificativa de que havia desrespeitado a autoridade portuguesa, portanto se tratava de uma

português incomodava o *soma* Numa porque poderia refrear suas pilhagens às caravanas comerciais. O conflito terminou quando Teixeira da Silva, Serafim José de Oliveira e o capitão-mor do Bié, acompanhados por soldados e por alguns chefes tradicionais,<sup>285</sup> que, de acordo com a referida narrativa, se prontificaram a ajudar os portugueses “a impor respeito” ao soberano do Bailundo, tomaram a *ombala*. De acordo com o capitão-mor do Bié, com o controle do baluarte do Bailundo, eles poderiam assegurar seu poder sobre a região.<sup>286</sup>

É importante registrar que Joaquim Pinto Furtado, secretário do governo geral, recomendou o uso da força somente em último caso e após ter recorrido à negociação. No caso do uso de violência contra a rebelião, seria necessário esperar a chegada do reforço do Bié e de Benguela ou correriam o risco de as forças portuguesas sofrerem uma derrota frente a um chefe de grande prestígio, como este do Planalto de Benguela.<sup>287</sup> Toda esta recomendação na estratégia de como agir perante uma revolta, ordenada ao capitão-mor do Bailundo, mostra a fragilidade da administração portuguesa perante a soberania, ainda forte, das autoridades Ovimbundu nessa região. Ao se pensar na atuação da colonização portuguesa e na sua prática de negociação, Clarence- Smith assinalou que a opção dos portugueses pela política mais “amigável” com as populações africanas estava, em grande medida, associada à crise financeira vivida pelo país em 1890.<sup>288</sup>

Como referido, os portugueses reuniram forças do Bié, de Benguela e de Lobito para resolver o conflito com o *soma* Numa. Contudo, a revista **Portugal em África** ameniza o embate ao declarar que o confronto do Bailundo de 1896 não foi uma ameaça para Portugal, afirmando que havia muito exagero nas correspondências oriundas dessa região. O mensário chegou a inferir, na edição de 1896, que a região vivia em paz,<sup>289</sup> conclusão típica da propaganda do sucesso colonial, necessária junto à população portuguesa, assim como para validar a autoridade portuguesa no Bailundo.<sup>290</sup>

O episódio de 1897, ano que sobreveio os conflitos com o *soma* Numa, quando Evaristo Simpliciano de Almeida, capitão-mor do Bailundo, pediu melhoramentos para a

“guerra justa e, por isso autorizada”. Acredito que o caso do *soma* Numa se aproxima das reflexões de dessa autora. Cf. HEINTZE, Beatrix. **O contrato de vassalagem afro-português...**, *op. cit.*, p.424.

<sup>285</sup> A prontidão dos chefes tradicionais em ajudarem os portugueses na subjugação do Bailundo assim como do Bailundo na repreensão do Bié corrobora o pensamento de Heywood e Freudenthal de que a desunião entre os reinos Ovimbundu contribuíram para a implementação do colonialismo entre eles. Cf. HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*

<sup>286</sup> **Portugal em África**, 1896. Não há informações sobre a região a que esses chefes tradicionais pertenciam.

<sup>287</sup> Ofício do Secretário do Governo de Benguela para o capitão-mor do Bailundo, de 25 de Março de 1896. Sobre a força que ia socorrer a capitania. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 629.

<sup>288</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*

<sup>289</sup> **Portugal em África**, 1896, p.281-283; 304-305; 341-342; 460.

<sup>290</sup> SILVA, Cristina Fonseca Nogueira da. **Fotografando o mundo colonial africano...**, *op.cit.*

segurança da fortaleza portuguesa localizada nessa região, corrobora minha hipótese de que o suposto desmantelamento do poder do Bailundo em 1902 começou com o ataque ao *soma* Numa:

Explicado o sossego público devo agora dar conhecimento das providencias que tenho adotado no forte depois que tive conhecimento dos boatos de revolta que dei conhecimento em confidencial nº 3 de 22 de Fevereiro findo. Em diversas conversas havidas entre o interprete e outras pessoas com o gentio dizia este que bem sabiam onde nós tínhamos o paiol e que quando nos quisessem fazer mal lhe saberiam a forma de deitar fogo, era portanto o primeiro ponto para que se devia voltar a minha atenção.<sup>291</sup>

Da informação dada pelo capitão-mor, de maneira indireta, pelo intérprete, percebe-se que a guerra não terminou e que as autoridades do Bailundo estavam à espera de uma próxima oportunidade para um contra-ataque.<sup>292</sup> A notícia divulgada pelo mensário sobre a possível harmonia entre a população do Bailundo e a administração portuguesa, de fato, estava longe de corresponder aos acontecimentos no Bailundo. A prova disso foi o episódio de 1901, quando lideranças africanas do Bambe (Quibula), Samacaca (que era conselheiro do *soma* do Bailundo Mutu-ya-kevela e apontado como grande conhecedor de poderes sagrados) e os do Huambo, Quiaca, Palanca, Capanzo e Galange se uniram com o objetivo de abater as fortalezas portuguesas do Bailundo e do Bié.<sup>293</sup> A administração portuguesa conseguiu apaziguar momentaneamente os ânimos da população do Bailundo e de seus aliados com o apoio do capitão-mor Jorge Alves da Costa Cravid. Como represália, em julho de 1901, as autoridades portuguesas indicaram outro chefe para o Bailundo, Indungulo, por ser mais flexível aos seus interesses.<sup>294</sup> Entretanto, é importante destacar que Indungulo já havia sido chefe do Bailundo, mas fora retirado do cargo pelo capitão-mor Jorge Cravid em 1899 sob a suspeita de “pretender sublevar os seus povos, aliando-se com o potentado do Huambo, contra a autoridade e casas comerciais”.<sup>295</sup> Independente deste histórico, Indungulo voltou ao

---

<sup>291</sup> Ofício do Governador de Benguela para o Governo Geral de 24 de novembro de 1896, propondo a compra duma casa, no Bailundo, para a instalação da capitania-mor, e relatório de iguais, proveniência e destino, de 31 de março de 1897, sobre outros interesses da capitania. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 631.

<sup>292</sup> Ofício do Governador de Benguela para o Governo Geral de 24 de novembro de 1896, propondo a compra duma casa, no Bailundo, para instalação da capitania-mor, e relatório de iguais proveniência e destino, de 31 de março de 1897, sobre outros interesses da capitania. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 629-632.

<sup>293</sup> O autor não informa os motivos da revolta. Cf. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 397-400.

<sup>295</sup> **Portugal em África**, 1902, p. 192.

governo depois da revolta de 1901. Todavia, ele foi advertido de que seria mantido no poder enquanto suas atitudes permanecessem em harmonia com o objetivo da metrópole.<sup>296</sup> O caso do *soma* Indungulo corrobora as reflexões de Balandier, que afirma que a administração colonial passou ardilosamente a regular os cargos de autoridade das sociedades africanas na tentativa de agir também sobre a população local.<sup>297</sup> Em outros termos, o uso de africanos para intermediar o poder junto à administração colonial foi comum no estabelecimento do poder colonialista. Contudo, sublinho que os portugueses não entrevistam nos assuntos internos das terras governadas pelos chefes africanos. Os missionários é que verdadeiramente agiam nesta esfera.<sup>298</sup>

Existiram outros casos como do Indungulo. De acordo com Edwards, por exemplo, cinco *olosama* sucessivos do Gumba foram depostos pelo chefe do posto português.<sup>299</sup> Segundo o mesmo autor, os portugueses passaram a intervir nos moldes de escolha do *soma* sucessor. Algumas vezes de acordo com a tradição, outras vezes em concordância com seus interesses.<sup>300</sup>

Os acontecimentos que se seguiram à morte do *soma* Indungulo, no início de 1902, demonstram claramente que as relações da população do Bailundo com os comerciantes, bem como com as autoridades portuguesas, não havia se resolvido. De fato, encontrei duas versões para a morte de Indungulo. A primeira é narrada por Lavradio e assinala que esse *soma* foi vítima de envenenamento por aqueles que desejavam ocupar o seu lugar. A segunda diz respeito a uma notícia publicada na revista **Portugal em África** que simplesmente informa que Indungulo morreu em idade avançada. Seja como for, após sua morte, eclodiu um clima de indisposição entre o novo *soma* Calendula e o capitão-mor por conta do não pagamento da aguardente requisitada para as comemorações da posse. A resposta dada, provavelmente, pelo *soma* Calendula, à cobrança da bebida feita pela autoridade portuguesa em nome do comerciante, foi que “não só a aguardente não seria paga, mas que a autoridade do capitão-mor não era reconhecida”. Após essas declarações, vários povos do Demba, Quibanda, Soque, Tasso, Huambo e Quipéia se reuniram na *ombala* do Bailundo para decidir se deveriam atacar

---

<sup>296</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 400.

<sup>297</sup> BALANDIER, George. **Antropologia...**, *op. cit.*

<sup>298</sup> Segundo Heintze, mesmo com os acordos de vassalagem os chefes africanos conservavam sua soberania interna, portanto, como referido, cabia aos missionários atuarem junto à população local no campo religioso e algumas na esfera política. Cf. HEINTZE, Beatrix. **O contrato de vassalagem afro-português...**, *op. cit.*, p. 418.

<sup>299</sup> EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu ...**, *op. cit.*, p. 41.

<sup>300</sup> EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu ...**, *op. cit.*

a fortaleza portuguesa localizada na região.<sup>301</sup> Possivelmente, já esperavam um ataque dos portugueses diante da resposta do *soma* do Bailundo.

A rota do comércio dessa região, que era caminho para chegar a Benguela, foi fechada, desagradando os portugueses. Ao que tudo indica, durante a rebelião do Bailundo, apenas os carregadores transportando mercadorias em nome das missões conseguiam transitar livremente. Suas instalações também ficaram livres dos ataques. Por outro lado, os resultados da guerra foram devastadores para a população do Bailundo e para os portugueses instalados na região, visto que ambos tiveram suas propriedades destruídas.<sup>302</sup>

Já na metade de abril de 1902, enquanto aguardavam reforços de Galanga e Huambo, a população do Bailundo foi acusada de saquear três comerciantes que passavam pela região. Com isso, os portugueses puderam reunir duas justificativas para avançarem contra a população do Bailundo: o não reconhecimento da autoridade portuguesa e o ataque aos comerciantes. O primeiro passo nesse sentido ocorreu com a prisão do *soma* do Bailundo, Calendula, de mais três outros chefes locais africanos, além de treze *sékulos*, durante uma visita à fortaleza portuguesa, um mês depois do ataque aos negociantes. A captura de Calendula não intimidou a população. Pelo contrário, provocou ataques mútuos e a *ombala* foi incendiada. Em agosto Mutu-ya-Kevela, um dos principais líderes da revolta, foi morto em combate.<sup>303</sup>

No mesmo ano, Livonge, o último soberano independente do Huambo, também faleceu em batalha, vítima de um dos três exércitos formados pelos portugueses com a finalidade de subjugar a revolta do Bailundo.<sup>304</sup> O ano de 1903 é assinalado por Neto como o período da “limpeza” pelo exército português nas áreas do Bailundo. Em 1904 ocorreu a derrota da resistência instalada no Bimbe, região do Bailundo, após a morte do chefe Moma e a prisão de Samacaca.<sup>305</sup> O controle português sobre estes povos revelou a fragilidade das ligações entre os vários reinos Ovimbundu, uma vez que, embora a campanha do Bailundo

---

<sup>301</sup> LAVRADIO, Marquez do. **A Campanha do Bailundo**. Lisboa: Divisão de publicações e Biblioteca Agência Geral das Colônias, 1935, p.6-8. Essa obra oferece uma descrição detalhada das várias etapas que levaram ao suposto domínio do Bailundo, mas que não é o foco dessa pesquisa; **Portugal em África**, 1902, p. 192. Para maiores informações sobre a Campanha do Bailundo. Cf. MONCADA, Cabral. **A campanha do Bailundo em 1902**. Lisboa: Typografia da Livraria Perin, 1903; **Portugal em África**, 1902, 1903, 1904.

<sup>302</sup> **Portugal em África**, 1902.

<sup>303</sup> LAVRADIO, Marquez do. **A Campanha do Bailundo**..., *op. cit.*; **Portugal em África**, 1902.

<sup>304</sup> NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro**..., *op. cit.*, p. 20-22.

<sup>305</sup> *Idem*, 1994. Para maiores informações sobre as operações militares no Bimbe ver: ALMEIDA, António Júlio Belo de. **Operações militares de 1904 na região do Bimbe** (Bailundo). Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944.

contra os colonizadores tenha continuado após a morte de Mutu-ya-Kevela, a ausência de alianças com os outros Ovimbundu acelerou o avanço português.<sup>306</sup>

A derrota de 1904 não significou, entretanto, o domínio da administração sobre a região do Bailundo. Em 1907, por exemplo, o *soma* do Guenge (Bailundo) pediu proteção ao governo português contra o ataque do soberano do Quanza (Bié), Massango. De 1907, diante das queixas contra os “brancos e soldados desertores” que atormentavam as populações locais, a administração portuguesa sugeriu a construção de um posto policial no Guengue. O ofício com essa sugestão chamava a atenção de que a memória da derrota na guerra de 1902 e a ocupação do Bimbe eram fatores que ainda impediam essas populações de se rebelarem contra a autoridade portuguesa. Contudo, não descartava a possibilidade de futuras sublevações na região em razão das constantes fugas de populações para as montanhas, devido às leis criadas pela administração colonial, como o imposto da palhota,<sup>307</sup> que estava em vias de implantação no período. Destaco também que existiam possibilidades de sublevações em Quiaca (localizada ao norte de Angola) devido a furtos praticados contra a população pelos trabalhadores da construção da linha férrea.<sup>308</sup> Tratava-se de portugueses aventureiros, além de desertores, condenados, degredados e comerciantes desonestos que se instalavam nas regiões onde a autoridade portuguesa era inexistente. Criando suas próprias regras, entravam em conflito com a população local, assim como com as autoridades coloniais, pelas quais não demonstravam o respeito esperado.<sup>309</sup> Entretanto, também havia queixas por parte dos comerciantes. Em 1911, por exemplo, negociantes prenderam o “Chefe do Conselho, o escrivão da administração e talvez mais alguém que se não sabe”.<sup>310</sup> Os revoltosos alegavam abusos por parte das autoridades portuguesas.

Da mesma forma, em 1908 os colonialistas ainda tinham dúvidas quanto à eficiência da sua colonização no Planalto de Benguela e temiam perdê-lo para os ingleses em razão da quantidade expressiva de operários, negociantes e mineiros britânicos na região. Para concorrer com esta força “estrangeira”, os portugueses incentivavam a instalação de migrantes portugueses, especialmente, nas regiões de Caconda, Bié e Bailundo, destacando a

---

<sup>306</sup> FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*

<sup>307</sup> Imposta da palhota: tributo pago sobre a habitação que provocou uma série de revoltas por parte dos africanos. Esse imposto foi implementado por Portugal em Moçambique e em Angola quase simultaneamente. Depois de 1919 pelo imposto indígena. Cf. NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p.9.

<sup>308</sup> Ofício do chefe do Concelho do Bailundo para o Governo de Benguela sobre as possibilidades e necessidades da região. In: DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 636-637.

<sup>309</sup> SANTOS, Maria Madeira. **Perspectiva do Comercio Sertanejo...**, *op. cit.*, p. 3; 8.

<sup>310</sup> Moção aprovada pela Associação Comercial de Benguela, em virtude da revolta dalguns comerciantes do Bailundo. DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.* p. 632-636.

proximidade com o clima de Portugal, a já comentada fertilidade do solo, a facilidade de acesso à água, bem como pelas características que atribuíam à população local, tais como “submissa e dócil”.<sup>311</sup> Entretanto, como dito, a prática das relações com o Bailundo, por exemplo, revelou-se bem diferente.

Estes acontecimentos sugerem que a política colonial portuguesa no Bailundo, desde a fundação da fortaleza portuguesa de Nova Galega, foi pendular. Oscilou entre o desejo português de alargar seu comando sobre esta área e a vontade dos chefes locais de manter o poder sobre seus súditos, recorrendo algumas vezes ao estabelecimento de tratados de vassalagem com os portugueses. Por muito tempo, a suposta harmonia revelou-se favorável para ambos os lados. Entretanto, com o tempo e com as mudanças de objetivos da administração portuguesa, em função das pressões do contexto europeu, as relações entre colonialistas e as populações africanas tomaram outros rumos.

---

<sup>311</sup> Portugal em África, 1908, p. 345-346.

## CAPÍTULO II

### IMPACTO DO CRISTIANISMO NAS PRÁTICAS SOCIAIS E RITUAIS DAS SOCIEDADES OVIMBUNDU

No capítulo anterior, apresentei informações relevantes sobre a história dos Ovimbundu, como sua localização geográfica, aspectos econômicos, sociais e como se deram os primeiros contatos com os portugueses. Procurei também delinear a história do Bailundo e a maneira como foram construídas as relações com os lusos, apontando seus vários conflitos. Neste tópico, eu aponto os eventos que possibilitaram o estabelecimento das missões católicas e protestantes em África, o que, de certa forma, permitiu que seus anunciadores entrassem em uma acirrada disputa por poder na esfera política com os administradores portugueses e no campo sagrado/político com as autoridades locais.

Entretanto, é preciso considerar que, de acordo com Birmingham, ao contrário do que se imagina, a convivência entre os portugueses e os protestantes nem sempre foi marcada por desavenças. Em estudo sobre as relações dos missionários com as áreas produtoras e comerciais de Angola, o autor afirma que, até o final do século XIX, os protestantes contavam com a ajuda de negociantes que haviam criado redes no interior de Angola para se instalarem na região e para se aproximarem dos católicos. O mesmo autor declara que na verdade foi a Igreja Católica quem, de fato, sofreu com as pressões confessas dos portugueses. Tanto que, em 1910, foi perseguida e praticamente expulsa de Portugal. Mas pondera que a coexistência com os protestantes mudou drasticamente a partir de 1913, quando eclodiram revoltas nas áreas onde as missões Batistas atuavam.<sup>312</sup> Contudo, minha proposta concerne, sobretudo, em refletir, sempre que possível, sobre uma questão levantada no próprio estudo de Birmingham a respeito da importância de pensar também as relações com as autoridades locais, inclusive aí as esposas do *soma*, além dos missionários.

---

<sup>312</sup> BIRMINGHAM, David. Merchants and missionaries in Angola. **Lusotopie**. 1998, p. 345-355.

## 2.1 Expectativas dos portugueses em relação às missões religiosas católicas

Medidas de caráter internacional como o Ato Geral da Conferência de Berlim (1884-1885), o Ato antiescravagista de 1890, realizado em Bruxelas, e do Convênio com a Grã-Bretanha de 1891, permitiram a introdução de missões de qualquer denominação e procedência no continente africano.<sup>313</sup> Este empreendimento missionário era justificado pela suposta preocupação com o bem estar das populações africanas e contribuíram para aumentar o temor dos portugueses em relação à presença estrangeira em áreas que consideravam como “suas possessões”.

A respeito da inquietação com os africanos, o artigo 6º da Ata da Conferência de Berlim é taticamente permeado por sentenças como: “proteção dos aborígenes”, “velar pela conservação das populações aborígenes e pela melhoria de suas condições morais e materiais”, bem como pela suposta garantia da “liberdade de consciência e tolerância religiosa”. Contudo, ao mesmo tempo, outras partes do documento no qual se insere o referido artigo regularizavam estratégias de posse sobre as terras africanas em favor dos países interessados.<sup>314</sup>

Dez anos antes da Conferência de Berlim, a Sociedade de Geografia de Lisboa, representante do grupo de pressão colonial, que exercia grande influência no período crucial para o estabelecimento do sistema colonial no continente africano, já tinha sublinhado a importância de as missões católicas atuarem junto dos africanos.<sup>315</sup> A SGL visualizava no trabalho dos missionários “o meio mais nobre, mais eficaz e mais econômico de conquistar, de civilizar e de assimilar o indígena”.<sup>316</sup>

Após a Conferência, em 1899, Quirino Avelino de Jesus,<sup>317</sup> reafirmou que o “apostolado católico moderno é o modo mais simples, mais econômico, mais fácil e eficaz de ocupar, civilizar e aproveitar as possessões africanas”. Destaco, sobretudo, a função de ocupar

<sup>313</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo: os missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português**. Braga: Tipografia Sousa Cruz, 1922, p. 93; **Monumenta Histórica Spiritana** nº. 5, p. 368. Documento datado de 10 de maio de 1919.

<sup>314</sup> Ata Geral da Conferência de Berlim. Documento disponível em: [http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf\\_berlim.pdf](http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf). Consultado em 24/01/2014;

<sup>315</sup> GUIMARÃES, Angela. **Uma corrente do colonialismo português**. Lisboa: Livros Horizontes, 1984, p. 10.

<sup>316</sup> Sociedade de Geografia de Lisboa. **Missões de Angola: parecer e proposta da comissão africana**.

<sup>317</sup> Foi militante do Partido Regenerador. Colaborou e dirigiu o diário católico Correio Nacional, órgão do Centro Católico Parlamentar. Publicou texto e obras como: **Ordens Religiosas, as Missões Ultramarinas** (1893), **A Questão Sacarina da Madeira** (1910), **A Nova Questão Hinton** (1915) e **Os Direitos de William Hinton & Sons** (1918). Dirigiu a revista **Portugal em África** (1894). Sempre esteve envolvido em questões políticas e foi considerado pelos seus contemporâneos como um importante africanista.

destinada aos religiosos. É importante registrar também que Quirino Avelino utiliza-se destas atribuições - de “ocupação política, civilização cristã e europeia, educação familiar e instrução industrial e agrícola”<sup>318</sup> - conferidas aos missionários católicos para legitimar, perante os habitantes das metrópoles, a relevância do trabalho das missões e simultaneamente para justificar, garantir e solicitar a continuidade dos donativos oferecidos pelo governo português. Quirino parecia não ter dúvida de que o financiamento das missões seria compensado em benefícios, uma vez que contribuiria para a expansão do domínio territorial e para a ampliação do poder político de Portugal em África. Este pensamento era compartilhado por grande parte dos portugueses que estavam diretamente envolvidos no projeto de colonização, como, por exemplo, Couceiro que, em relato de 1898, afirmou que:

por meio da missão se pode fazer a conquista pacífica de novos territórios; - por meio da missão, enfim, se realiza a grande obra da assimilação civilizadora e se transforma em populações morigeradas, trabalhadoras e conscientemente sujeitas, as massas rudes, improdutivas e afeitas à lei única da força.<sup>319</sup>

Couceiro acrescenta que era importante e urgente que se fizesse um reconhecimento da área total de Angola com o objetivo de enviar missões para as regiões fronteiriças onde pudessem ocorrer conflitos por posse de terra.<sup>320</sup> Curiosamente, os administradores portugueses pareciam pouco preocupados com o suposto papel humanitário das missões religiosas. Basta, como exemplo, mencionar o desejo, manifesto bem antes da Conferência de Berlim, de eliminar dos territórios sob seu domínio os missionários cujos fins eram unicamente assistencialistas.<sup>321</sup> Tal desejo foi novamente explicitado quarenta e dois anos depois, em reportagem publicada no **Jornal de Benguela** (1926), onde está claro que o estado era indiferente às missões nacionais cujos fins eram apenas religiosos.<sup>322</sup> Desde o final do século XIX havia várias queixas, inclusive de Couceiro, a respeito do fato de a missão

---

<sup>318</sup> **Portugal em África**, 1899.

<sup>319</sup> COUCEIRO, Henrique de Paiva. **Angola Angola** (estudo administrativo). Lisboa: Typografia da Cooperativa Militar, 1898, p. 33.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>321</sup> Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo três missionários para o Bailundo e o Bié 13-110-1883. In: **Angolana I...**, op. cit., p. 772.

<sup>322</sup> **Jornal de Benguela**, 9 de outubro de 1925.

protestante ABCFM (*American Board Commissioners for Foreign Missions*), instalada no Bailundo, não ensinar ofícios aos seus frequentadores.<sup>323</sup>

Certamente, os episódios listados no início deste tópico contribuíram para que, pelo menos até 1926, este sentimento de desconfiança perdurasse ou se acentuasse. Primeiramente, porque os administradores portugueses acreditavam que, com a abertura para as missões estrangeiras, os religiosos católicos ou protestantes, provenientes de outros Estados, poderiam empreender campanhas nacionalistas em prol de seus respectivos países.<sup>324</sup> Isto fica evidente no relato de padre Figueiredo: “Os missionários estrangeiros, que, conspirando surdamente contra o nosso domínio, fizeram em Angola o que já tinham feito na África do Sul, continuam, muito á vontade, a desnacionalizar o Bié e o Bailundo”.<sup>325</sup> Em segundo lugar, os religiosos não compartilhavam da mesma preocupação dos colonizadores, de fazer das missões centros destinados a ensinar ofícios úteis aos colonizadores.<sup>326</sup> Entretanto, foi apenas em 1921 que ocorreram as primeiras mudanças referentes à permanência das missões estrangeiras na região de Angola. Até então, elas tinham acesso incondicional, respaldado nos ditames da Conferência de Berlim sobre o “bem-estar moral e material das populações”.<sup>327</sup>

Do ponto de vista do historiador Birmingham, as missões protestantes foram as que apresentaram maior proximidade com os ideais dos Estados coloniais, enquanto que as católicas foram mais resistentes em acatar as ordens vindas das metrópoles. Além disso, de acordo com o mesmo autor, os protestantes conseguiram superar os católicos em termos de expansão ao longo do período colonial.<sup>328</sup> Concordando com o referido historiador inglês, mas sem mencionar o quesito influência, a historiadora angolana Conceição Neto assevera que os portugueses demonstravam admiração pelo trabalho dos protestantes e nem sempre foram favoráveis aos católicos.<sup>329</sup>

A abertura forçada às missões estrangeiras contribuiu também para que o trabalho das missões, que era parte do processo de colonização dos portugueses, gerasse sentimentos

<sup>323</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op.cit.*

<sup>324</sup> **Jornal de Benguela**, 30 de outubro de 1925, grifo nosso.

<sup>325</sup> Episódio de Evangelização estrangeira: acudam ás colônias que se perdem. In: **Missões de Angola e Congo** (1-3) 1921-1923. Ano II, n. 10, Outubro, 1922, p.68.

<sup>326</sup> **Portugal em África**, 1905, p. 512.

<sup>327</sup> **Ata Geral da Conferência...**, *op.cit.*; CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo...***op.cit.*, p. 93; **Monumenta Histórica Spiritana**, n.º. 5, p. 368. Documento datado de 10 de maio de 1919, o decreto n.º 77 de 9 de dezembro de 191 previa a sujeição das missões estrangeiras, como já ocorria com as nacionais, a uma fiscalização ativa e rigorosa. Cf. **Jornal de Benguela**, 9 de outubro de 1925.

<sup>328</sup> Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos. In: **Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**. Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 259.

<sup>329</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p. 178.

ambíguos na administração lusa, pois ao mesmo tempo em que enriquecia o conhecimento da metrópole em relação às populações locais, causavam receio por causa dos laços estabelecidos entre os nativos e os missionários. A este respeito, Wheeler afirma que “as missões não ameaçavam a soberania portuguesa com a força do capital ou das armas, mas com as novas ideias e religiões estrangeiras”.<sup>330</sup> Certamente, impulsionados por esta ameaça, os portugueses tentaram, em vão, durante grande parte de sua estadia em África, controlar a entrada e a atuação das missões em seus territórios, pois a presença de congregações vindas de outros países era vista como um risco à própria identidade portuguesa.<sup>331</sup> Entretanto, os historiadores Wheeler e Neto chamam a atenção para o fato de que uma considerável parcela da população africana via nas missões uma forma de acesso aos quesitos básicos de ascensão social, dentro dos critérios portugueses.<sup>332</sup>

Entenda-se que, no presente contexto, ascender socialmente se resumiria a tornar-se ou ser considerado como “assimilado” e, conseqüentemente, manter-se distante dos trabalhos forçados. Para conseguirem tal status, os indivíduos precisavam abrir mão de sua própria cultura em prol dos hábitos e costumes do europeu. Era necessário, principalmente, aprender ler, escrever e falar português. No entanto, nem sempre a adesão aos hábitos europeus garantia às populações locais o reconhecimento de “assimilados” por parte dos portugueses. Desta forma, muitos dos que poderiam ser classificados como “assimilados” continuavam sendo marginalizados. Isto podia ser percebido expressamente, por exemplo, na sua exclusão ao pleitearem cargos administrativos, mesmo quando eram mais qualificados que muitos portugueses vindos da metrópole. A própria organização das cidades tinha caráter excludente. Além disso, embora fosse exigido um grau de escolaridade, a metrópole não oferecia acesso a esta “educação” básica. Não havia suficiente quantidade de escolas, nem equidade na sua distribuição territorial. A situação dos indígenas era mais precária, pois, como mantinham uma proximidade maior com os seus costumes e “tradições”, ficavam mais sujeitos à violência dos trabalhos por contrato.<sup>333</sup> Entretanto, é preciso considerar que estes povos, certamente, não adotaram todas as normas ou aspectos característicos da doutrina cristã

---

<sup>330</sup> WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. **História de Angola...**, *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>331</sup> BIRMINGHAM, David. **Angola e a Igreja...**, *op. cit.*

<sup>332</sup> NETO, Maria Conceição. **Grandes projectos e tristes realidades...**, *op. cit.*; WHEELER, Douglas e PÉLISSIER, René. **História de Angola...**, *op. cit.*

<sup>333</sup> PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo...**, *op. cit.*, p.54. Cf.: FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*; HENRIQUES, Isabel Castro. **A (Falsa) passagem do escravo a indígena...**, *op. cit.*; MENESES, Maria Paula. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’...**, *op. cit.*, p. 85.

introduzidos pelos missionários católicos ou protestantes, posto que seus interesses nesta doutrina muitas vezes fossem meramente para fugir do trabalho forçado.

Portanto, para os nativos, a adoção do cristianismo, antes ou depois da Conferência de Berlim, revelou aspectos ambíguos. De um lado, trouxe “oportunidades de mobilidade social” para os colonizados, ainda que limitadas. Por outro lado, modificou tão a fundo a estrutura das sociedades da região, que seus resultados geraram uma série de desdobramentos, influenciando seu modo de viver irreversivelmente, até os dias atuais. Do ponto de vista dos colonizadores, a atuação das missões mostrou-se paradoxal, pois ao mesmo tempo em que eram ensinados ofícios úteis para o projeto colonial, possibilitava aos frequentadores um perigoso acesso a aspectos culturais europeus, o que lhes permitiria adentrar no universo do colonizador.<sup>334</sup>

Outra face desta interferência cristã em Angola pode ser percebida nas mudanças na composição do poder dos chefes locais, afetando, por exemplo, a autoridade das esposas do *soma* do Bailundo. Este aspecto alcança pouca visibilidade nas fontes, contudo, a ação dos missionários influenciava a função dessas mulheres, principalmente quando combatiam os costumes e cerimônias que, em suas comunidades, lhes legavam alguma posição de maior destaque, como poderá ser observado, principalmente, no próximo capítulo.

#### *Mudanças na relação entre portugueses e missionários*

Com o advento da República em Portugal (1910-1927) e conseqüentemente, em suas colônias, as missões católicas perderam seus privilégios e, pela primeira vez, protestantes e católicos compartilharam de direitos iguais. Com isso, os portugueses conseguiram padronizar o ensino da língua portuguesa, pois a partir de 1913, os governadores foram autorizados a apoiar as missões, independentemente de suas doutrinas e nacionalidades, desde que estas instituições optassem pelo ensino da língua da metrópole. Contudo, segundo Neto, a situação dos missionários católicos, bem como as vantagens em relação aos protestantes, mudou significativamente com o golpe militar de 1926, chegando ao ápice com o Estatuto Missionário de 1941.<sup>335</sup>

---

<sup>334</sup> NETO, Maria Conceição. **Grandes projectos e tristes...**, *op.cit.*, p. 514.

<sup>335</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p.181-183.

Entretanto, é importante lembrar que a aversão às missões estrangeiras, independentemente da denominação religiosa, não surgiu no século XX. Em 1889, após a Conferência de Berlim, a direção geral do ultramar já demonstrava claramente preocupações com a crescente influência de imigrantes no Planalto de Benguela, por intermédio das missões religiosas. Os portugueses alegavam que o número de missões e padres nacionais na região do Bié e do Bailundo era reduzido e, portanto, não consideravam vantajoso destinar recursos para subsidiar religiosos procedentes de outras nações, “que não estivessem sujeitos à jurisdição do Prelado de Angola”.<sup>336</sup> Além disso, de acordo com Clarence-Smith, havia uma tendência a responsabilizar a igreja por todos os problemas enfrentados pelo país.<sup>337</sup> Conforme ele cita:

os subsídios atribuídos às congregações missionárias eram uma forma mais econômica de ostentar a bandeira, embora estas medidas tivessem sido severamente criticadas pelos anticlericais, sobretudo, porque as pessoas das congregações eram geralmente estrangeiros.<sup>338</sup>

De acordo com o mesmo autor, quem mais sofreu com as desavenças entre a administração portuguesa e os missionários católicos e protestantes foram as populações locais, pois perderam uma das poucas barreiras contra as atitudes arbitrárias dos portugueses, por exemplo, no recrutamento de trabalhadores nas missões e nas áreas circunvizinhas a elas.<sup>339</sup> Uma melhora significativa nas relações da administração portuguesa com as missões católicas ocorreu a partir de 1920. Contudo, os religiosos não confiavam “nos acordos firmados com os governos transitórios e instáveis”.<sup>340</sup>

Todavia, importa refletir sobre como os membros da missão da Congregação do Espírito Santo (espiritanos), de origem francesa, representante do catolicismo em Angola, reagiram às novas medidas. Em 1922, por exemplo, em resposta ao contexto desfavorável aos missionários estrangeiros, alguns textos da obra **Civilizando Angola e Congo**, publicada pelo padre Joaquim Alves Correia, expressavam o desejo de formar jovens apóstolos para substituir os antigos religiosos, mas, também para “dispensar os envios de mais colegas estrangeiros, generosos, abnegados exilados voluntários das respectivas pátrias, para ajudarem a nossa não perder os centros de civilização com que adotaram já”.<sup>341</sup> Portanto, uma hipótese

---

<sup>336</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**. Documento datado de 29 de maio de 1889, p. 698-700.

<sup>337</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p.150.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>339</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 150.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando...**, *op. cit.*, p. 93.

que tenho é que esta aversão aos missionários estrangeiros, independentemente se católicos ou protestantes, pode ter sido acentuada pelo espaço perdido pelas igrejas católicas durante a fase do anticlericalismo.

Acredito que as fotografias que aparecem no texto da referida obra, sobre a necessidade de formar padres portugueses, são expressivas. Parecem funcionar como um segundo texto, que procura atestar a validade do trabalho desempenhado pelos missionários católicos portugueses. Além disso, também pesa a função atribuída à referida obra pelo padre Joaquim Alves Correia. Segundo este clérigo, o livro tinha como objetivo “lembrar aos portugueses (crentes ou não) a necessidade de organizarem o auxílio pecuniário, que valorizem as dedicações pessoais nascidas da fé”.<sup>342</sup> Portanto, tratava-se de uma propaganda do trabalho dos missionários católicos da Congregação do Espírito Santo através de um discurso que tenta valorizar pequenas mudanças no comportamento dos africanos para justificar a relevância das ações realizadas por eles.

Da mesma forma, importa considerar as impressões da historiadora Míriam Leite sobre o fato de as fotografias serem capazes de “contribuir para uma compreensão mais ampla e profunda das questões estudadas pela (sua) análise e pela interpretação”.<sup>343</sup> Todavia, é importante registrar que grande parte das fotos que acompanham as narrativas missionárias consultadas não possuem informações relevantes, como quem as produziu, quem são as pessoas fotografadas, data e local. Além disso, não é possível afirmar que tenham sido tiradas com o objetivo exclusivo de serem dispostas nos textos em que aparecem, visto que uma mesma fotografia foi utilizada, por exemplo, em outras publicações da mesma revista.

Apesar disso, são relevantes por ilustrarem e rememorarem que as imagens das sociedades africanas, produzidas pelos estrangeiros, captam partes isoladas da história local, com o objetivo de serem enviadas para um público externo, de modo a alimentar o imaginário dos estrangeiros sobre a suposta “inferioridade” dos africanos,<sup>344</sup> e, por conseguinte, como fica claro neste caso, dá relevância ao desempenho dos que se dedicam ao trabalho missionário no Ultramar;

---

<sup>342</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo...**, *op. cit.*, p. 73-76.

<sup>343</sup> LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. Texto visual e texto verbal. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; \_\_\_\_\_ (Orgs.). **Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papirus, 1998, p. 38.

<sup>344</sup> MUDIMBE, V. Y. **Discourse of power and knowledge of otherness...**, *op.cit.*

Figura 2: Crianças



Fonte: CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo**: os missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português. Braga: Tipografia Sousa Cruz, 1922, p. 92 e 93.<sup>345</sup>

Estas imagens, da figura 2, estão dispostas no texto da seguinte maneira: aquela com duas crianças, retratadas de acordo com os costumes locais e isoladas de qualquer cenário, aparece na primeira página, onde é ressaltada a importância de formar jovens missionários católicos portugueses para atuar em África. A segunda, por sua vez, em que aparecem várias crianças vestidas à europeia na companhia de dois missionários, fecha a redação do texto, antecedida pelas seguintes palavras: “vamos forçar o mundo civilizado à convicção de que Portugal civilizador ainda não morreu”.<sup>346</sup> Portanto, as imagens procuram demonstrar a importância do trabalho realizado pelas missões em nome de Portugal, contrapondo, por meio do texto icnográfico, as crianças supostamente convertidas e as não convertidas, com base em aspectos facilmente perceptíveis aos leitores, como o modo de vestir.

Não obstante, também identifiquei na obra **Civilizando Angola e Congo**, além de um discurso em favor das missões religiosas em um momento extremamente estratégico, relatos de missionários que davam conta da atuação das missões católicas do Espírito Santo em Angola. Certamente, as ondas de rejeição às missões que resultaram na separação entre Estado e Igreja e no desejo por parte de alguns portugueses de que as missões religiosas fossem substituídas pelas laicas justificam a nova campanha para legitimar a relevância do trabalho dos missionários em Angola e no Congo destacando pequenos ganhos como a mudança na maneira de vestir.

<sup>345</sup> As duas fotografias acompanham o texto *Em braga de novo redefinando uma grande ruína*.

<sup>346</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo**..., *op. cit.*, p. 93.

Nessa linha de demonstração de apoio às missões católicas, em 1922, Mariano Machado, designado como colonialista pelo **Jornal de Benguela**, afirmou que “as missões religiosas, como era de justiça, vão retomando o seu lugar” após a instituição da Lei da Separação da Igreja, de 1911. Também declara que a referida obra, **Civilizando Angola e Congo**, é relevante para aqueles que desejam saber sobre o papel das missões religiosas.<sup>347</sup>

Reportagens publicadas no mesmo periódico em 1925 atestam ainda o reconhecimento, por parte dos portugueses, da influência das missões religiosas sobre a população local e também sugerem a necessidade e urgência de substituir estrategicamente a presença dos religiosos não portugueses. Neste sentido, o referido jornal narra a importância de “proteger com mais carinho as missões religiosas espalhadas pela colônia”. Trata-se de uma propaganda em favor da proteção financeira aos missionários católicos, visto que alegam que as missões protestantes, portadoras de mais recursos, possuíam vantagens sobre as católicas.<sup>348</sup>

No ano seguinte, 1925, as mesmas preocupações ainda afligiam os portugueses,

conhecedores como somos – quem a desconhecer? – da influência que as missões exercem no ânimo das populações indígenas, de há muito reconhecemos a necessidade de contrapor a ação das missões estrangeiras, a de missões nacionais, que não só sob o ponto de vista religioso – que o Estado é indiferente – mas principalmente sob o ponto de vista político, sejam poderosos auxiliares da nossa soberania, fazendo dos indígenas ao alcance da sua influência, bons cidadãos amantes da sua Pátria, livrando-os de se tornarem agentes de inconfessáveis pretensões.<sup>349</sup>

Nesta época, o ministro das colônias e os dirigentes das dioceses de Angola, Moçambique e Cabo Verde se articulavam para elaborar um estatuto das missões religiosas nas colônias portuguesas, que só entrariam em vigor a partir da década de quarenta.

Todavia, destaco que os textos publicados no referido jornal datam do período posterior à fase mais dura do anticlericalismo (mais, a partir de 1910, contra as igrejas católicas e, em 1913, contra as protestantes) em Portugal. Visavam, portanto, recuperar, junto à população, quiçá entre os republicanos, a função das missões católicas no projeto de expansão português. Fica evidente na afirmação, publicada ainda em 1925, que a ajuda financeira às missões era fundamental para que elas, com “seus braços nacionalizadores [...]”, possam se espalhar em lugares como o Dondi, onde os focos de desnacionalização se

---

<sup>347</sup> **Jornal de Benguela**, 6 de janeiro de 1922.

<sup>348</sup> **Jornal de Benguela**, 9 de outubro de 1925.

<sup>349</sup> **Jornal de Benguela**, 26 de outubro de 1926.

concentram com petulância e arrojo”.<sup>350</sup> Neste cenário, as missões formadas por nacionais, embora ainda despertassem aversão entre os republicanos, voltaram a ganhar reconhecimento e admiração dos portugueses por ser considerada a tática principal contra a influência dos protestantes,<sup>351</sup> vistos desde sempre como uma ameaça aos interesses da soberania portuguesa. Ou seja, este resgate da importância das missões coincide com o período da República portuguesa em que os interesses dos portugueses chocava com o alargamento de missões protestantes.

Retomando a coletânea do padre Correia, de 1922, destaco que as missões não esconderam que sofreram a “hostilidade declarada das autoridades repúblicas” após a institucionalização da República. Entretanto, o documento afirma que desde o início tiveram a ajuda da administração colonial, inclusive financeira. Porém, em mais de um texto, ressalta a relevância da continuidade dos donativos do governo para as missões católicas.<sup>352</sup>

Talvez taticamente, alguns textos do documento procuraram acentuar outras adversidades enfrentadas pelas missões católicas da Congregação do Espírito Santo, como os desentendimentos em Malange, envolvendo o padre Souza e a autoridade local. Também revela que as missões do Bailundo e do Bié tiveram que ser evacuadas, em razão da *irritada opinião pública* (...) dos ex-degredados. Todavia, queixa-se, sobretudo, dos problemas ocorridos com as missões de “Evale (missão do Cunhama) e do Tipelongo, também católicas e da mesma congregação, localizadas cada uma de um lado do rio Cunene, representantes, respectivamente, de Benguela e do Cunene”. Ambas as missões foram abandonadas após servirem de abrigo aos refugiados de Naulila, localizada no sul de Angola. De acordo com o documento, os refugiados foram incentivados por alemães a atacar o Coronel Roçadas e seus homens, que chegavam a Cuamato (território na fronteira entre as possessões portuguesas em Angola e a colônia alemão do Sudeste Africano), com a finalidade de refrear as incursões e assaltos proferidos pelos povos desta região. O autor do texto assegura que, embora tenham ocorrido estas desavenças, foi justamente durante esse período que obtiveram os melhores resultados.<sup>353</sup> Neto acrescenta que algumas igrejas situadas nos centros urbanos foram fechadas por pressão dos republicanos extremistas. Ainda assim, segundo Neto, predominava o cuidado em deixar claro que os tratados internacionais que regularizavam a atuação das

---

<sup>350</sup> **Jornal de Benguela**, 9 de outubro de 1925.

<sup>351</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p.118.

<sup>352</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo...**, *op. cit.*, p. 92 e 93.

<sup>353</sup> CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo...**, *op. cit.*, p. 73-76.

missões em África deveriam ser respeitados, a fim de preservar a imagem de Portugal.<sup>354</sup> Portanto, as missões católicas, preferencialmente nacionais, ficaram encarregadas pela batalha contra as missões estrangeiras, em especial das protestantes, por incentivo do Estado português.

A necessidade de atestar a eficiência do trabalho das missões católicas na obra **Civilizando Angola e Congo** por meio de imagens também pode ser percebida nas duas fotos que ilustram o texto que relata a situação das missões no pós-república.

Figura 3: Famílias



*Família indígena*



*Família cristã*

Fonte: CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo**: os missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português. Braga: Topografia Sousa Cruz, 1922, p. 73 e 75.<sup>355</sup>

O texto escrito utiliza as duas fotos (Figura 3) e as legendas que acompanham as imagens, para supostamente argumentar melhor aos leitores a importância das tarefas realizadas pelas missões. As fotografias não são mencionadas ao longo da redação. Estão apenas dispostas em páginas diferentes. Portanto, pode-se conjecturar que funcionam como um segundo texto, cuja finalidade para quem as selecionou, era ilustrar dois modelos de família: a “indígena e a cristã”. As diferenças salientadas provavelmente eram: na primeira imagem, com a suposta ausência de uma figura masculina, prerrogativa fundamental para o modelo de família

<sup>354</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p. 181.

<sup>355</sup> As duas imagens, e seus respectivos títulos, ilustram o texto “A República e as missões na obra”. In: CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo...**, *op. cit.*; NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p. 73 e 75.

cristã, além da criança trazida às costas, as vestimentas, causam estranhamento no leitor europeu.<sup>356</sup> Pode-se inferir com isso que a fotografia da direita ilustra perfeitamente a ideia de família cristã. Destinada a valorizar as prováveis conquistas dos missionários.

Os primeiros anos que se sucederam à nova fase da atuação das missões católicas como, por exemplo, de 1923 a 1926, apresentaram um aumento significativo no número de batismos entre a população do Bailundo (ver gráfico 1). Contudo, como demonstro no próximo capítulo, mesmo em 1930, na *ombala* do Bailundo, a presença de mulheres exercendo atividades sagradas, bem como outras práticas que desagradavam os missionários, como o culto aos antepassados e a poligamia, não haviam desaparecido.

Mas, é certo que, segundo Neto e de Clarence-Smith, as missões, como parte do projeto de colonização, agiram de maneira mais significativa, transformando os costumes e as tradições africanas, do que a administração colonial,<sup>357</sup> pois os representantes burocráticos de Portugal estavam mais preocupados em garantir a soberania portuguesa, em controlar o funcionamento do comércio e a exploração da mão de obra local. As missões religiosas, por sua vez, se mostraram abertas, bem como tomaram para si a suposta tarefa social de “civilizar”<sup>358</sup> as populações africanas. Contudo, não desconsidero que a administração colonial tenha igualmente transformado os espaços de autonomia, por exemplo, das esposas do *soma* com funções na *ombala*, quando introduziram novas formas de governo, principalmente, com os tratados de vassalagem, conforme já foi apontado.

## 2.2 Alcance da influência cristã no Bailundo

O mapa 4, a seguir, com o título *atuação dos missionários católicos em Angola*, foi publicado na capa do primeiro número do periódico **Missões de Angola e Congo** e mostra a localização e a quantidade de missões católicas da Congregação do Espírito Santo (espiritanos) instaladas em Angola até 1921. O referido periódico trazia informações sobre a ação dos missionários católicos em várias regiões de Angola e Congo e era dedicado a todos os “benfeitores e amigos do Instituto das Missões”. O texto objetivava cientificar a importância das atividades que realizavam junto às populações africanas, certamente com a intenção de corresponder às expectativas dos membros do governo e mesmo da sociedade

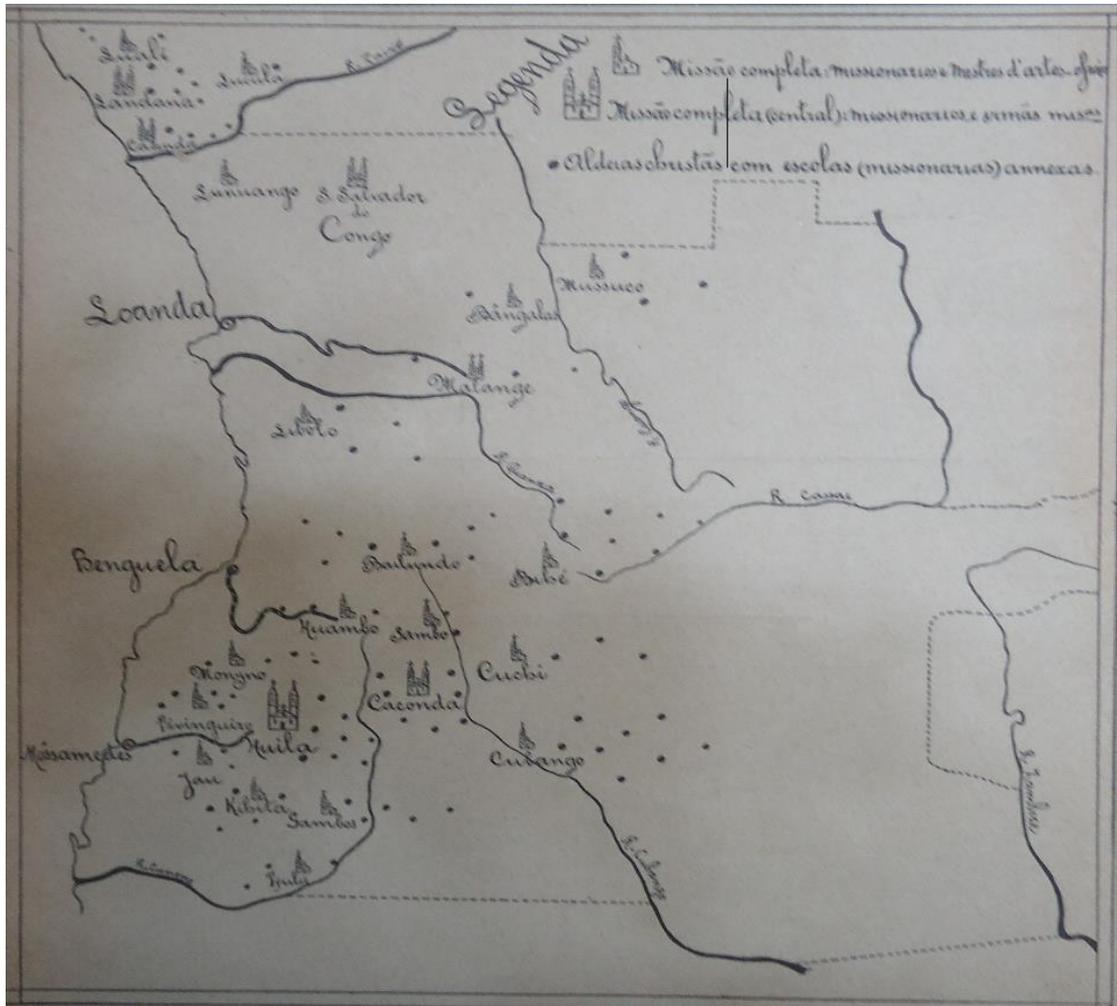
<sup>356</sup> SILVA, Cristina Fonseca Nogueira da. **Fotografando o mundo colonial africano...**, *op. cit.*

<sup>357</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p. 117; NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto Central...**, *op. cit.*

<sup>358</sup> A ação social das missões. In: **Portugal em África**, 1906, p. 345.

portuguesa. Além disso, mais de uma vez, reforçavam a necessidade de formar missionários portugueses que pudessem refrear a expansão dos protestantes americanos e ingleses que cada vez mais se instalavam nas terras africanas controladas pelos lusos.

Mapa 4: Atuação dos missionários católicos em Angola

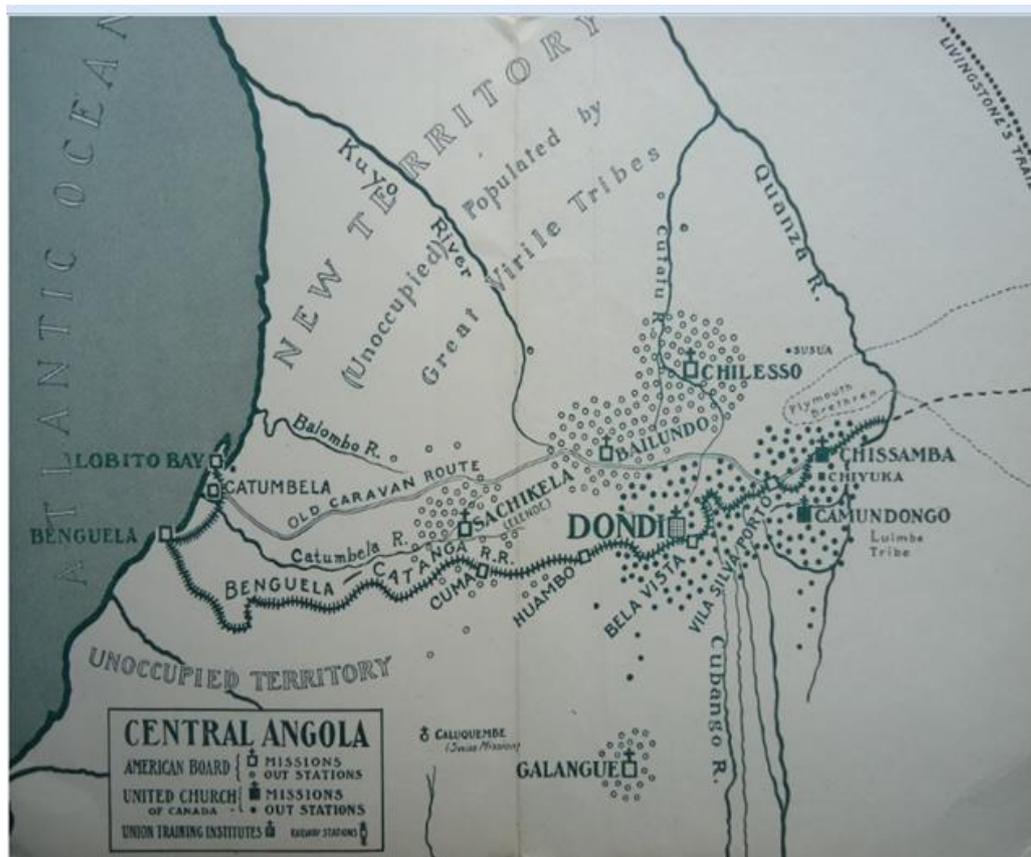


Fonte: *Missões de Angola e Congo*. Nº1, ano 1, janeiro de 1921.

Ainda no mapa 4, chamo à atenção as missões católicas estabelecidas na região do Bailundo, pois quando comparadas às protestantes da *American Board Commissioners for Foreign Missions* (de origem congregacional, mas agregou também missionários presbiterianos, reformistas e de outras denominações) representadas no mapa 5, percebe-se que a regulamentação da introdução e atuação das missões estrangeiras em África trouxe uma nova configuração ao trabalho e aumentou a disposição de instituições religiosas protestantes em Angola, apesar dos apelos de 1921 à relevância da formação de missionários católicos portugueses para, supostamente, garantir a soberania portuguesa no Planalto de Benguela, que

ainda desfrutava de certa autonomia. Estas foram as duas principais denominações religiosas que se instalaram na região do Bailundo no período privilegiado nessa pesquisa.

Mapa 5: Atuação das missões protestantes no Planalto de Benguela



Fonte: TUCKER, John Taylor. *Currie of Chissamba: Herald of the dawn*. Toronto: The Ryerson Press, 1945.

Os vestígios da presença do catolicismo em Angola, tal como a conhecemos hoje, datam do batismo de Mani Longo, em 1491.<sup>359</sup> Já o protestantismo só foi implantado em território angolano entre 1878-1921, embora haja registros de que, no século XVII, os holandeses calvinistas tenham tentado, sem sucesso, introduzi-lo no Kongo.<sup>360</sup> Contudo, a propagação da doutrina cristã no Planalto de Benguela, para além de alguns símbolos do cristianismo, que chegaram antes das missões,<sup>361</sup> só conheceu sua efetiva intenção de

<sup>359</sup> Para maiores informações sobre a instalação e expansão da igreja no mundo contemporâneo cf. BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981

<sup>360</sup> CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental. *CLIO – Revista de pesquisa histórica*, n. 30.2, p. 1-18, 2013.

<sup>361</sup> NETO, Maria Conceição. *In town and out...*, *op. cit.*

conversão com a entrada dos colonizadores para o interior das terras africanas, no final do século XIX e início do XX.

Segundo Delgado, há indícios de que, em 1778, um padre de nome desconhecido tenha batizado o *soma* do Bailundo.<sup>362</sup> Todavia, a primeira celebração cristã propriamente dita foi realizada em 1881 pelos protestantes, provavelmente membros da primeira missão a instalar-se no Bailundo, em 1880.<sup>363</sup> De fato, os missionários protestantes americanos tinham como destino final o Bié, mas foram impedidos de seguir viagem pelo *soma* Ekwikwi II. Segundo Neto, este *soma* recebeu os protestantes no Bailundo com o propósito de evitar que a região do Bié tivesse qualquer superioridade em relação a ele.<sup>364</sup> A este respeito, temos o estudo de Dulley, sobre a atuação dos católicos da Congregação do Espírito Santo (esta congregação, embora francesa, foi a grande representante do catolicismo “favorável” aos portugueses em Angola) no Planalto Central angolano/Planalto de Benguela no século XIX. Neste estudo, a autora afirma que, depois dos moradores de Luanda e arredores, os Ovimbundu foram um dos povos mais abertos às influências cristãs em Angola. Principalmente, se comparados aos Kwanhama (Cuanhama) que habitavam a província do Cunene, na porção sul do território angolano e do Planalto Central (antigo Planalto de Benguela). Dulley afirma que esta maior disponibilidade dos Ovimbundu em absorver a cultura cristã era, verdadeiramente, uma estratégia de “distinção”. Ou seja, uma tática para conseguirem notoriedade em relação aos demais povos e frente aos portugueses. Esta teoria é também defendida por Falen para a região de Benin, uma vez que, estar sob a influência do cristianismo neste momento não significava apenas conversão.<sup>365</sup> Envolveria a adoção dos hábitos e costumes ocidentais, apontados pelos portugueses como requisitos para a condição de “assimilados”, para o acesso às rotas comerciais e para participar de negociações com os europeus.<sup>366</sup>

O caso do *soma* do Bié, relatado pelos membros da missão Católica do Bailundo e do Bié (Congregação do Espírito Santo) em 1887, ilustra que a distinção assinalada por Dulley<sup>367</sup> poderia envolver também o respeito à hierarquia dentro da comunidade. Segundo o padre

---

<sup>362</sup> DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 389.

<sup>363</sup> *American Board Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM) foi a primeira missão que se instalou no Bailundo.

<sup>364</sup> NETO, Maria Conceição. **Comércio, religião e política...**, *op. cit.*, p.103

<sup>365</sup> DULLEY, Iracema. **Cristianismo e distinção...**, *op. cit.*; FALEN, Douglas J. Polygyny and Christian Marriage in Africa: the case of Benin. **African Studies Review**, v. 51, n. 2, 2008, p. 55.

<sup>366</sup> Contudo, é importante registrar que, segundo muitos estudiosos, era difícil conseguir o estatuto de assimilado. Cf. FREUDENTHAL, Aida. **Angola...**, *op. cit.*; PINTO, Alberto de Oliveira. **Colonização, Colonialismo...**, *op. cit.*; SILVA, Cristina Fonseca Nogueira da. **Fotografando...**, *op. cit.*

<sup>367</sup> DULLEY, Iracema. **Cristianismo e distinção...**, *op. cit.*

Antônio Fidalgo, o interesse do *soma* do Bié era de que os missionários servissem a ele e sua família, visto que, só após batizar pai e filhos, poderiam começar a evangelização entre os demais moradores.<sup>368</sup>

Uma tentativa mais concreta de instalar missões católicas no Planalto de Benguela ocorreu em 1883. Segundo o relato de Francisco Amaral, governador de Angola, no referido período havia “repetidos pedidos dos indígenas para que enviassem missionários portugueses para aquela região”,<sup>369</sup> assim como dos *olosoma* do Bié e do Bailundo.<sup>370</sup> As populações locais e os *olosoma*, provavelmente, recorriam ao cristianismo para favorecer contatos privilegiados com a administração portuguesa, que poderiam ser facilitados através do conhecimento da língua portuguesa, da escrita e mesmo das crenças cristãs transmitidas pelos missionários. A respeito da escrita e da leitura, por exemplo, Fanon assinala que, no contexto do colonialismo, compreender e falar a língua do colonizador era mais do que assumir um mundo e uma cultura diferente. Tratava-se de uma estratégia para os sujeitos locais ingressarem em um universo que os excluía e tentava constantemente dominá-los.<sup>371</sup> O desejo de apreender a cultura do colonizador, de ler e escrever, só se revelou como uma estratégia para atrair potenciais fiéis depois da colonização “efetiva” do século XX.<sup>372</sup>

É preciso considerar também as possíveis vantagens, para Portugal, da instalação das missões católicas no Bailundo e no Bié, visto que a presença estrangeira em suas possessões em África tornou-se uma realidade após a Conferência de Berlim. No mesmo ano, 1883, em um dos documentos consultados, que narra o requerimento de missionários para o Bailundo, havia especulações sobre a existência de uma mina de ouro na região. Neste contexto, para a administração colonial, as missões, principalmente as católicas, que representavam a religião do Estado português, deveriam agir no sentido de garantir o “domínio e a autoridade”<sup>373</sup> portuguesa frente às missões estrangeiras e seus respectivos países. Principalmente se a

---

<sup>368</sup> FIDALGO, José Antônio, Pe. Relatório do Padre José Antônio Fidalgo, missionários do Bié e Bailundo (1887). **Anais das missões portuguesas**. Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora, ano 2, v. 2, 1889.

<sup>369</sup> No documento a expressão “aquela região” parece fazer referência ao Bailundo e ao Bié. Cf. Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missão do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 637.

<sup>370</sup> Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo três missionários para o Bailundo e o Bié 13-110-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 771.

<sup>371</sup> FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca...**, *op. cit.*

<sup>372</sup> NETO, Maria Conceição. As missões no Planalto Central: fragmentos de um percurso. **Jango**. Ano 1, n. 3. 25 de setembro de 1992, p. 2 e 10 (só tem duas páginas).

<sup>373</sup> Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo três missionários para o Bailundo e o Bié 13-110-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 771.

presença das minas fosse confirmada. A este respeito, o então governador geral de escreveu em favor dos portugueses que:

V. Ex.<sup>a</sup> compreende bem que, se as minas de ouro que se diz existirem no Bailundo, tiverem o valor, que se supõe, é conveniente que antes de estrangeiros ali se estabelecerem, com a doutrina dos fatos consumados, que parece ultimamente ter sido adotada com relação às ocupações africanas por nações europeias, nós teremos altíssimas dificuldades em deslocá-los; assim, feita a ocupação, ainda mesmo rudimentar, que outra não pode ser por agora, as concessões de minas terão de ser feitas pelo governo português e aí ficará bem expressa a melhor e mais clara garantia de reconhecimento de soberania e de posse.<sup>374</sup>

De acordo com o referido documento, o padre Folga – que em razão da escassez de missionários portugueses em Angola, havia atuado também em Huíla e em Caconda – foi indicado para conduzir a missão católica do Bailundo e, por meio dela, assegurar a soberania portuguesa na região. Contudo, não chegou a assumir o posto de missionário no Bailundo. Permaneceu em Caconda, posto que sua saúde já estava bastante fragilizada, em razão do tempo de serviço dedicado à missão do Kongo.<sup>375</sup> Percebo a estratégia dos portugueses nos ofícios, quando sugerem a necessidade de enviar missionários para o Bailundo e Bié, que estejam preparados para concorrer com os protestantes americanos instalados nestes territórios. Talvez por isso, para além da escassez de sacerdotes portugueses em Angola, o padre Folga tenha sido a primeira opção, uma vez que ele havia desenvolvido um trabalho considerado satisfatório na Huíla, Caconda e Congo. Fica evidente que o envio dos missionários fazia parte de uma política que ultrapassava a resposta às supostas solicitações da população local. Fazia parte de uma estratégia relevante na garantia do domínio português na região e, conseqüentemente, no controle, distribuição e exploração das hipotéticas minas de ouro. Entretanto, a instalação de uma missão católica capaz de competir com as protestantes só ocorreu no ano seguinte.

A data da fundação da missão católica do Bié e do Bailundo (1884), assim como o tempo de sua chegada ao Bié (1885), coincidiu com o período de trâmite da Conferência de

---

<sup>374</sup> Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missionação do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 638.

<sup>375</sup> Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo 3 missionários para o Bailundo e o Bié 13-110-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 771-775.

Berlim. Foi também neste ano que o renomado comerciante português Silva Porto assumiu o posto de capitão-mor do Bailundo e do Bié, tendo ficado no poder de 1885 a 1888.

A referida missão tinha como objetivo inicial fazer o reconhecimento da área, em busca de um local onde pudesse ser instalada. Devido às dificuldades de comunicação com Benguela, o período de observação acabou se prolongando e, em 1886, os missionários foram avisados que deveriam continuar na região.<sup>376</sup> Contudo, a missão do Bailundo só foi fundada em 1896.<sup>377</sup>

Certamente, a importância comercial do Bailundo e do Bié, bem como a ameaça narrada pelos portugueses em razão da presença de missionários estrangeiros e do próprio contexto europeu, também foram aspectos decisivos na criação de uma missão católica para as duas regiões. Caetano Rodrigues Caminha, governador de Benguela no período, demonstrou expectativas consideráveis em relação à relevância da missão no que concerne à ampliação da autoridade portuguesa nas duas regiões. O mencionado governador afirmava que os padres poderiam preparar “os ânimos daqueles povos para a aceitação das doutrinas e princípios que mais interessam à religião do Estado e à soberania da nação portuguesa”,<sup>378</sup> reafirmando o papel atribuído às missões junto ao projeto colonial apontado anteriormente.

Assim sendo, desde o princípio foram elencados vários “deveres” aos membros da missão, dos quais destaco: o missionário destinado a permanecer no *sobado* deveria conquistar a confiança do soberano local e dos seus auxiliares; intervir quando solicitado em assuntos litigiosos; enviar relatórios minuciosos sobre a geografia, a fauna, a flora e sobre os costumes e organização social da população para a administração colonial. Deveriam, ainda, relatar a ação das missões americanas instaladas na região.<sup>379</sup> Nesta perspectiva, Penna Filho assinala que os membros da igreja “além de pregadores, foram também linguistas, antropólogos, enfim, cientistas sociais muito úteis para o processo de domínio que estava sendo implantado a todo vapor no continente africano”.<sup>380</sup>

Em linhas gerais, as inúmeras práticas cristãs difundidas pelos missionários católicos e protestantes, em conjunto com as mudanças econômicas, modificaram profundamente o

---

<sup>376</sup> FIDALGO, José Antônio, Pe. **Relatório do Padre...**, *op. cit.*

<sup>377</sup> BERNARDO, Joaquim Nunes, Pe. Missão do Bailundo. **Anais das missões portuguesas**, ano 2, v. 2, Lisboa: Typografia da Companhia Nacional Editora, 1889, p. 158-159; **Monumenta Histórica Spiritana**, 1967, p. 182-183 (Documento datado de 6/11/1909).

<sup>378</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**, 1969, p. 289 (Documento datado 10/08/ 1884).

<sup>379</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**, 1969, p. 286-289. (Documento datado 10/08/ 1884)

<sup>380</sup> PENNA FILHO, Pio. A África sob dominação colonial. In: **A África Contemporânea: do colonialismo aos dias atuais**. 1. ed., v. 1. Brasília: Hinterlândia Editorial, 2010, p. 17-40.

cotidiano dos africanos.<sup>381</sup> A introdução do cristianismo católico e protestante nesta região ocorreu por meio da instalação de igrejas e da leitura da Bíblia, inicialmente na língua dos missionários e, posteriormente, em grande medida, nas línguas locais. Perpassou também pela abertura de escolas de cunho religioso, pelo ensino das línguas da pátria dos missionários e pela importação do casamento monogâmico cristão, de maneiras de vestir e de se comportar, bem como pela propagação de técnicas médicas e de higiene ocidentais.<sup>382</sup> Além disso, destaco a prática do batismo, perceptível na adoção de nomes católicos pelos chefes locais, como o caso do D. João Bongue citado anteriormente.

De acordo com Dulley, no tocante à recepção da doutrina cristã, embora o contingente, no século XIX, de povos Ovimbundu sob a influência do cristianismo,<sup>383</sup> seja significativo quando comparado à sua população total, o impacto parece menos expressivo.<sup>384</sup> Contudo, quando cotejamos especificamente o caso do Bailundo (entre 1896 e 1922), um dos maiores<sup>385</sup> e mais poderosos reinos Ovimbundu, com regiões vizinhas, o alcance do cristianismo se mostra expressivo. A área do Bailundo recebeu inúmeras instalações católicas nos primeiros trinta anos de colonização europeia, como poderá ser observado na tabela 1 a seguir. O gráfico 1, apresentado em seguida, traz dados especificamente sobre as missões católicas da Congregação do Espírito Santo.<sup>386</sup> Contudo, a ABCFM /Igreja Unida assinala que, em 1930, havia no Bailundo 9.000 membros e 6.000 catecúmenos, distribuídos em 822 representações.<sup>387</sup> Considero importante mapear numericamente também o provável alcance do cristianismo católico na região do Bailundo para que seja possível dimensionar o peso, real ou fictício, que as missões representavam para as estruturas internas da região. Portanto, as informações a seguir dizem respeito à doutrina católica, mais especificamente à Congregação do Espírito Santo.

---

<sup>381</sup> CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império...**, *op. cit.*, p.117; NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*

<sup>382</sup> ALLEN, Judith van. **"Sitting on a Man"...**, *op. cit.*, aspas da autora. FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian Marriage...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power in Angola...**, *op. cit.*; SILVA, Ana Cristina Fonseca Nogueira da. **Fotografando o mundo colonial africano...**, *op. cit.*

<sup>383</sup> Os dados da autora, provavelmente, provavelmente dizem respeito ao catolicismo, visto que estudo a atuação da Congregação do Espírito Santo no Planalto Central angolano /Planalto de Benguela.

<sup>384</sup> DULLEY, Iracema. **Cristianismo e distinção...**, *op. cit.*

<sup>385</sup> Cf. Mapa 4 e 5.

<sup>386</sup> Não encontrei dados para ilustrar os casos protestantes.

<sup>387</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto Central...**, *op. cit.*

Tabela 1: Atuação das missões católicas sul angolanas em 1923

	Bailundo (1896)	Bié (1892)	Caconda (1890)	Massaca (1897) transferida para Cutchi (1912)	Huambo (1911)	Sambo (1912)	Galangue (1922)
Missionários	3	2	3	2	2	2	3
Auxiliares	3	*	2	*	4	1	2
Alunos da Escola da Missão	80	50	120	35	75	40	40
Escolas rurais	125	*	25	19	35	12	6
Alunos das escolas rurais	13150	1280	*	1318	2454	1114	378
Batismos anuais	1500	350	380**	301	580	197	63***
Famílias cristãs	1285	350	810	312	400	36	18
Casamentos	*	37	64	35	68	6	3

Fonte: **Missão de Angola e Congo**. N.º 3, ano 4, 1924, p 43.<sup>388</sup>

É importante ressaltar que a população total do Bailundo, de 1915 a 1916, por exemplo, era de 146.718, entre nativos, mestiços e europeus.<sup>389</sup> Assim sendo, o número de famílias cristãs era relativamente pequeno, confirmando o que sublinhou Dulley a respeito dos Ovimbundu de modo geral.<sup>390</sup> Além disso, a quantidade de pessoas ligadas a alguma atividade cristã, como sugerem os dados, não é suficiente para afirmar que todos haviam adotado o cristianismo tal como desejavam os membros das denominações religiosas ocidentais.<sup>391</sup> Contudo, o número de batismos, de possíveis discípulos e de famílias ditas cristãs é significativo, em comparação às outras seis regiões, sobretudo as do Bié e de Caconda, cujas missões foram fundadas antes.

No gráfico 1, por sua vez, é possível visualizar numericamente a expansão física representada pelas escolas e aldeias cristã. Mais uma vez, ressalto que não é possível afirmar que os números abaixo ilustram o alcance, de fato, da influência ideológica do cristianismo, como romantizam os anseios dos missionários, por meio da apropriação das ideias cristãs pela população do Bailundo. Afinal, sabe-se que a convivência simultânea entre o universo

<sup>388</sup> OBS: \* dados não fornecidos/ \*\* documento não especifica se são anuais/ \*\*\* desde a fundação. A tabela foi criada por nós.

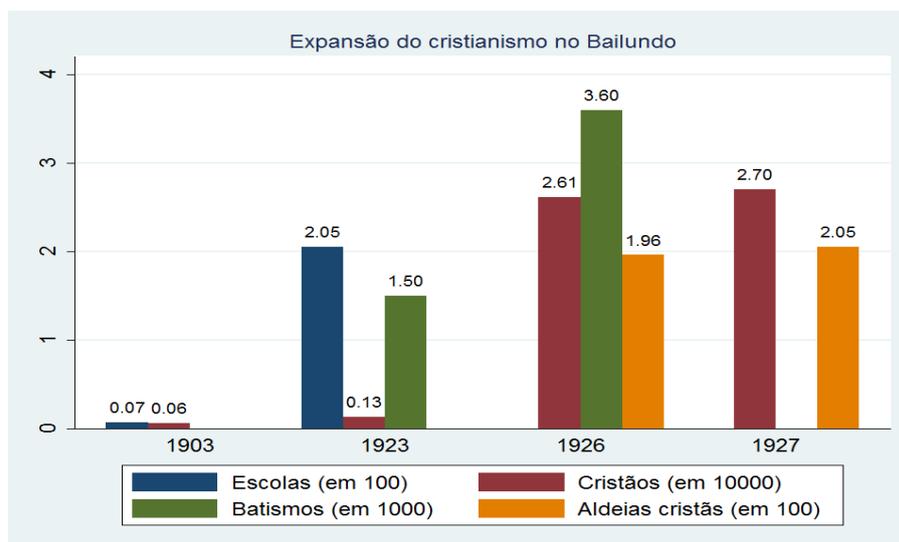
<sup>389</sup> ANA – Cx. do Bailundo, n.º 5645, mc: Bailundo Circunscrição Civil Relatório do Administrador (1915-1916), 44fl. A escrita dos nomes da região obedece ao conteúdo do relatório do administrador do concelho. De acordo com o relatório os postos do Bimbe e de Quiaca passaram de militares para civil em 1915.

<sup>390</sup> DULLEY, Iracema. **Cristianismo e distinção...**, *op. cit.*

<sup>391</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto Central...**, *op. cit.*

religioso africano e o cristão foi uma realidade, como implícito em alguns textos produzidos pelos missionários.<sup>392</sup>

Gráfico 1: A expansão do cristianismo no Bailundo



Fontes: Os dados para construção desse gráfico foram retirados das **Revistas Portugal em África** (1903) **Missões de Angola e Congo** (1923 e 1928) e, provavelmente, privilegiam apenas as missões católicas. Embora, os dados sejam incompletos permitem a percepção da expansão do catolicismo na região do Bailundo em um período de trinta anos.

Nos primeiros sete anos (1896-1903) da instalação das missões católicas no Bailundo, os missionários conseguiram fundar sete escolas e, em 1923, já contavam com 205. Em relação ao número de indivíduos que os missionários classificavam como cristão, ainda em seus primeiros sete anos de fixação na região do Bailundo, apontavam um contingente de 600, uma média de 85,5 supostos convertidos por ano. Pelo gráfico 1, também é possível perceber que, em relação aos primeiros sete anos - de 1896, data da fundação, até 1903 -, o crescimento das duas décadas seguintes (1903-1923) foi menos expressivo, uma vez que foram necessários vinte anos para que houvesse um crescimento de 110% no número de “cristãos”. Contudo, um aumento significativo foi sentido nos três anos subsequentes (1923-1926). O número de indivíduos sob a provável influencia do catolicismo aumentou 20 vezes. No ano seguinte (1927) o crescimento voltou a desacelerar, em comparação aos três anteriores, visto que o aumento foi de aproximadamente 3,5%. Com isso, pode-se concluir, com base nas

<sup>392</sup> Um casal africano. In: **Missões de Angola e Congo**, ano V. n. 9, 1925, p. 144-148; **Missionary Herald**, 1900-1901, p. 284-285.

informações do referido gráfico, que a expansão do cristianismo nos trinta primeiros anos da instalação das missões católicas no Bailundo, embora tenha apresentado momentos de elevado crescimento, oscilou bastante. Assim como, provavelmente, o número de pessoas que permaneceram como novos convertidos.

O processo de evangelização tanto dos católicos como dos protestantes incluía, ainda, o desejo de que a população local convivesse com casais monogâmicos cristãos, principalmente oriundos de fora do continente africano. Este convívio tinha como objetivo persuadir os novos convertidos da legitimidade do modelo de família ocidental, bem como do evangelho. Neste cenário, as duzentas e vinte aldeias cristãs espalhadas pelo Bailundo em 1927 são expressivas. Entretanto, é preciso considerar que, de certa forma, cada membro que deixava sua comunidade para viver nos aldeamentos criados e liderados pelos missionários reduzia o número de indivíduos sob o controle das autoridades locais. Por conseguinte, enfraquecia o domínio do *soma*, bem como de suas esposas que participavam de cerimônias na *ombala*, na esfera sagrada.

As missões protestantes possuíam uma vantagem em relação às católicas, pois além das aldeias cristãs, contavam com as próprias famílias dos missionários. Sobre este tema, Johnston assinala em seu romance que, durante o tempo em que esteve no Bailundo, pôde observar a importância da influência exercida pelo missionário e sua esposa. O romancista atesta que o maior ensinamento para a população local vinha do exemplo de comportamento destes religiosos.<sup>393</sup> O mesmo pensamento é apontado por Tucker. Segundo o missionário, a presença das mulheres dos evangelizadores e de seus filhos nas missões foi mais exemplar como influência para a adoção, pela população local, dos ensinamentos do cristianismo.<sup>394</sup>

Como o casamento não é praticado pelos membros atuantes na Igreja católica e as missionárias só chegaram à região do Bailundo em 1930, a política das missões consistia, antes de tudo, em incentivar que as mulheres europeias acompanhassem seus maridos funcionários da administração colonial portuguesa. Com isso, poderiam formar famílias cristãs em solo africano como modelo frente à população. Para os idealizadores deste projeto, os males das condições climáticas consideradas “infectas” e a perda do padrão de vida que tinham na metrópole, tanto na vida das mulheres como de seus filhos, seriam supostamente compensadas pelo trabalho que prestavam à sua pátria ao contribuírem com o processo de

---

<sup>393</sup> O romancista também considerava significativo o papel da jovem missionária canadiana Clark que ensinava na escola. Cf. JOHNSTON, James. **Reality versus Romance in South Central África**. 2. ed. London: Frank Cass, 1969, p. 48.

<sup>394</sup>TUCKER, J.T. **Currie of Chissamba**: Herald of the dawn. Toronto: The Ryerson Press, 1945.

“civilização dos povos colonizados”.<sup>395</sup> Além disso, tornariam a vida dos homens menos penosa e evitariam que eles construíssem outras famílias africanas, como quase sempre acontecia. Mas, a realidade era bem diferente dos desejos da administração colonial e dos dirigentes das missões. Principalmente, no que diz respeito ao envolvimento dos homens portugueses com as mulheres Ovimbundu. O fato de serem casados em Portugal não os impedia de se relacionarem e de constituírem família com as africanas.

É perceptível, nos documentos consultados, o desejo das denominações católicas de relatarem o sucesso das aldeias cristãs. Este desejo certamente era impulsionado pela necessidade de legitimarem o cumprimento da tarefa que foi atribuída às missões religiosas. Visava também garantir a continuidade do financiamento concedido pelo governo português. Neste sentido, Quirino Avelino de Jesus, por exemplo, assinalou que os principais frutos da civilização em África eram as aldeias cristãs e a conversão da população local ao evangelho. Não obstante, ele reclamava das visitas da administração colonial, feitas com o objetivo de conseguir carregadores, justificando que os moradores dos aldeamentos deveriam ser poupados de tal tarefa,<sup>396</sup> principalmente, porque acreditava que os adeptos das missões já haviam adquirido vários aspectos que caracterizavam um “assimilado”.

É impossível afirmar se os vinte e sete mil cristãos apontados no gráfico 1, em 1927, viviam apenas nestas aldeias ou se estavam distribuídos nas escolas agrícolas, missões e demais povoados. Da mesma forma, não é possível assegurar que todos que viviam nas aldeias eram cristãos, a exemplo do caso relatado nas aldeias protestantes pelo o missionário Fay, membro da ABCFM. Segundo este religioso, depois que os jovens convertidos construíram suas casas na aldeia cristã de Epanda, localizada a dois dias do Bailundo, suas mães mudaram para o povoado com o objetivo de morar perto dos filhos. O missionário deixa claro que não aprovava esta convivência, alegando que as mulheres mais velhas não guardavam o domingo. Batiam o milho todos os dias. Naturalmente, elas apresentavam mais dificuldades em se libertar de seus costumes.<sup>397</sup>

Ademais, o padre Joaquim Bernardo assinalou, a respeito do Bailundo, em ofício para o Bispo de Angola e Congo, que não sabia o número exato da população em geral, tampouco

---

<sup>395</sup> A mulher nas colônias. In: **Portugal em África**, 1910, p. 5; A mulher branca nas colônias / O mérito colonial para as mulheres. In: **Boletim da agência geral das colônias**. Revista da Imprensa Colonial (Secção Estrangeira), ano IV. n. 36, Junho, 1928, p. 224-225 e 180-181. O papel da mulher portuguesa na colonização. In: **Boletim da agência geral das colônias**. Revista da Imprensa Colonial. Secção Portuguesa, ano III, n. 22, abril, 1927, p. 168.

<sup>396</sup> **Portugal em África**, 1899, p. 2-4.

<sup>397</sup> **Missionary Herald**, 1900-1901, p. 284-285.

o de católicos. Queixa-se de que, embora, existissem católicos, estes não conheciam a doutrina e nada sabiam sobre os princípios da região. Segundo o sacerdote, quem possuía uma proximidade mínima com a religião e demonstrava conhecimentos limitados de escrita e leitura era o filho do *soma*, que foi “educado” no Bié. Entretanto, acreditavam que o filho do *soma* aparentemente havia esquecido o que aprendeu na missão do Bié e voltou a viver de acordo com os seus costumes.<sup>398</sup>

A ideia de que os novos convertidos não viviam de acordo com o que desejavam os missionários católicos pode ser percebida também no texto publicado na revista **Missões de Angola e Congo**, de 1925, que conta a trajetória do jovem Bento, desde sua chegada à missão até sua dissociação dos preceitos defendidos pelo cristianismo. Bento era, aparentemente, de procedência Mbundu, visto que sua noiva, Rosa, pertencia a este grupo étnico. Ele chegou a uma missão católica - o texto não fornece a localização - com 15 anos de idade e, de acordo com o relator, converteu-se ao cristianismo. A narrativa sublinha que o casamento foi realizado na missão, mas reuniu elementos da tradição local. Ademais, após o matrimônio, o casal abandonou a missão com destino à zona urbana, onde Bento começou a beber em demasia, acabando por ser preso.<sup>399</sup> O redator do texto deixa claro seu descontentamento com o desfecho da história.

Portanto, a expansão da área de atuação do cristianismo mostrada na tabela 1, no gráfico 1 e nos mapas 4 e 5 não representava a conversão de fato que os religiosos cristãos desejavam.

Outro exemplo, do norte de Angola, conta que as missionárias católicas da missão do Enclave de Cabinda informavam, em relato de 1924, que os jovens que frequentavam a missão casavam-se entre si e os casos de divórcios eram raríssimos.<sup>400</sup> No entanto, Edwards assinalou, na década de sessenta, que em Epalanga, Bailundo, a ideia de casamento católico introduzido pelas missões, como sendo insolúvel, continuava complicada para muitos dos Ovimbundu convertidos.<sup>401</sup> Diniz aponta que, embora os casamentos africanos fossem pensados para durar, diferentemente do que foi introduzido pelo cristianismo, de que o “matrimônio é indissolúvel, a união dos esposos só se pode quebrar pela morte de um deles”,<sup>402</sup> para a tradição Ovimbundu a união poderia ser anulada:

---

<sup>398</sup> BERNARDO, Joaquim Nunes, Pe. **Missão do Bailundo...**, *op. cit.*, p. 158.

<sup>399</sup> Um casal africano. In: **Missões de Angola e Congo**, ano v. n. 9, 1925, p. 144-148, grifo nosso.

<sup>400</sup> **Missão de Angola e Congo**, n. 2, ano 2, 1922, p. 43; Casamento indígena no Enclave de Cabinda. **Missão de Angola e Congo**, n. 3, ano 4, 1924, p. 44.

<sup>401</sup> EDWARDS, C. Adrian. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*, p. 124.

<sup>402</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Catecismo da doutrina cristã...**, *op. cit.*, p. 130.

pelo marido, pela mulher ou pelos tios maternos desta. O divórcio tem por fundamento, quando promovido pelo homem, a incompatibilidade de gênios ou não saber a mulher cumprir os deveres de dona de casa; quando promovido pela mulher, a mesma incompatibilidade ou maus tratos; e quando promovido pelo tio materno da mulher, o fato de, passados dois ou mais anos, não ter filhos.<sup>403</sup>

Como visto, mesmo que na prática a história pudesse ser outra, as mulheres dividiam com os homens a possibilidade de romper com um casamento em caso de gênios antagônicos ou mesmo quando se casava com um homem que viesse a tratá-la mal. Entretanto, destaco, sobretudo, que uma mulher divorciada tinha liberdade para voltar a viver com os seus e para contrair novo casamento sem maiores prejuízos. Em geral, no caso da descendência de parentesco matrilinear o irmão da mãe possuía direito sobre seus filhos.<sup>404</sup>

Nos exemplos retirados dos relatos do Enclave de Cabinda, os missionários acrescentam ainda que havia trabalhos e organização social nas aldeias. Certamente, o redator do texto fazia referência ao tipo de trabalho ocidental necessário para a administração colonial, desconsiderando os trabalhos que fizessem parte da vida dos africanos antes da introdução do colonialismo e do cristianismo. Além disso, o texto utiliza-se de várias expressões para ilustrar a suposta convivência harmônica com o cristianismo, como o amor a Deus, a caridade, o amor ao próximo e a paz.<sup>405</sup> No Bailundo, por exemplo, na primeira metade do século XX, para atender aos interesses dos colonizadores, a mão de obra era voltada para o trabalho com curtumes, serralheria e tipografia.

### *O casamento*

Para dar uma ideia de como se deu a introdução do cristianismo e de sua capacidade de corroer as estruturas da sociedade Ovimbundu, descrevo algumas passagens do padre Ernesto Lecomte, que chegou ao Bailundo em 1895 e morreu em 1908. Uma de suas obras, o **Catecismo da doutrina cristã em português e bundo Bailundo**, foi redigida em língua

---

<sup>403</sup> DINIZ, Ferreira. **Populações indígenas...**, *op. cit.*, p. 473.

<sup>404</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op.cit.*; DINIZ, Ferreira. **Populações indígenas...**, *op. cit.*; EDWARDS, C. Adrian. **The Ovimbundu under...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women...**, *op.cit.*

<sup>405</sup> **Missão de Angola e Congo**, n. 2, ano 2, 1922, p. 43; Casamento indígena no Enclave de Cabinda. **Missão de Angola e Congo**, n. 3, ano 4, 1924, p 44.

Umbundu. Neste livro, o padre procurou apontar os principais “pecados” para o cristianismo, como “as diversas práticas de deprecação (invocação) dos mortos, os feitiços e as superstições dos gentios, o homicídio e o roubo, a poligamia e o divórcio, o adultério e todos os pecados desonestos”.<sup>406</sup> Estas normas tinham como objetivo delinear um comportamento cristão, a ser seguido pelos Ovimbundu.

Como referido, o casamento foi outro aspecto da cultura africana que acalentou discussões entre missionários e administradores coloniais. De acordo com Falen, havia vários conflitos entre o modelo de casamento africano e o monogâmico, que os missionários católicos e protestantes tentavam introduzir. Eles estavam em constante batalha para eliminar a poligamia.<sup>407</sup> Esta forma de casamento é comum em regiões da África subsaariana, em especial entre os povos matrilineares.<sup>408</sup> Todavia, embora a referência a este tipo de casamento seja abundante nas narrativas missionárias, nos estudos ocidentais e nas literaturas africanas para a região da África subsaariana, ele não era praticado por todos os homens, tampouco em grande proporção,<sup>409</sup> posto que não se trate da única forma de união matrimonial observada no continente africano, da mesma forma que a poligamia não é exclusiva do continente africano. Considero importante assinalar, também, que trato da questão da poligamia apenas para ilustrar que a tentativa de padronizar o modelo de casamento monogâmico a partir da introdução do cristianismo interferia diretamente na estrutura social, cultural e econômica de sociedades agrárias, como a dos Ovimbundu. As mulheres eram fundamentais como mão de obra na agricultura e também como reprodutoras biológicas, duas esferas importantes para a sobrevivência da comunidade. Isto provavelmente explica a resistência ao fim destes casamentos.<sup>410</sup>

Portanto, não discuto a ideia de amor romântico, que não cabe nesta discussão, pois os casamentos africanos, como na Europa pré-moderna, não tinham relação com laços de afeto

---

<sup>406</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Catecismo da doutrina...**, *op. cit.*

<sup>407</sup> FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*, p.52.

<sup>408</sup> Hastings e Childs, por exemplo, assinalam que os Ovimbundu podem ser identificados como matrilineares e patrilineares. Contudo, Edwards apresenta uma ressalva sobre a afirmação de Hastings e Childs defendendo que encontrou menos casos matrilineares do que os referidos autores registraram. Apesar das informações controversas, para muitos estudiosos, prevalece a presença do sistema matrilinear de parentesco entre os Ovimbundu. Nas sociedades matrilineares tradicionais Ovimbundu, *oluina*, assim como nas outras que conhecemos, a contagem dos laços de parentesco deriva da mãe e de sua família, sendo central o papel do irmão. Já nas patrilineares, ou *oluse*, os laços são transferidos de pai para filho ou de um irmão mais velho para um mais novo. Em ambos os sistemas familiares, os membros de uma comunidade estão ligados, em geral, por meio do culto a um ancestral comum, o que garante prestígio e poder aos mais velhos. Cf. CHILDS, Gladwyn M. **Ovimbundu Kinship...**, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi...**, *op. cit.*

<sup>409</sup> FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*, p.51.

<sup>410</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*, p.38.

ou de escolha individual. Eram acordos entre famílias. Como referido, meu objetivo é ilustrar que a repressão religiosa ao casamento poligâmico atingia diretamente a forma de poder local. Na *ombala*, por exemplo, as esposas do *soma* realizavam tarefas de destaque, destinadas a garantir o bom funcionamento do governo. Além disso, como mostraremos mais à frente, ter mais de uma esposa era também uma tática de poder.

Candido Sandoval, em 1867, anos antes da instalação das missões católicas e protestantes no Planalto de Benguela, prestou a seguinte declaração sobre o sistema de casamento local: a “poligamia, que em outras partes do globo é avessa à propagação da nossa espécie, aqui se vê conseguir seus fins; o que, sem dúvida, é devido à benignidade do clima”.<sup>411</sup> Sandoval se refere ao Bailundo, uma das regiões mais povoadas do Planalto de Benguela no referido período, tentando justificar a ocorrência deste modelo de casamento, com base em preceitos ambientais.

Para alguns chefes de família, esta forma de união significava poder e reconhecimento em suas comunidades<sup>412</sup> e para as mulheres representava um caminho para o status,<sup>413</sup> considerando que apenas aqueles com mais posses possuíam mais de uma mulher.<sup>414</sup> Enquanto isso, apesar de os religiosos católicos e protestantes virem naquela forma de casamento uma barreira para a conversão ao cristianismo, acreditavam que a doutrina cristã era o único caminho para conter este tipo de união. Concordando com esta missão do cristianismo, o texto publicado na revista **Portugal em África**, em 1903, assinalou que “a poligamia, em particular, baseada como é em razões fisiológicas, sociais e étnicas, é um obstáculo de uma extraordinária complexidade. Mas, no seu conjunto, o cristianismo é um ideal em África”.<sup>415</sup> Assim, a revista confirmava que os missionários deveriam assumir o papel de reprimir este modelo de união entre os “indígenas”.

A administração colonial reforçou este modelo, principalmente, por meio da criação de códigos legais, da instituição do casamento civil e da herança.<sup>416</sup> Entretanto, em Angola,

---

<sup>411</sup> SANDOVAL, Candido de Almeida. **Notícia do sertão...**, *op. cit.*

<sup>412</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*; como demonstram estudos atuais sobre casamentos em algumas regiões da África subsaariana contemporânea, esta prerrogativa ainda sustenta a opção de muitos pelo casamento poligâmico. Cf. FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*

<sup>413</sup> **Portugal em África**, 1894; Alguns autores acreditam que as mulheres também desfrutavam de algumas vantagens, como a possibilidade de dividir tarefas, cuidados com as crianças e com o marido. Cf. HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*, p. 343; BLEDSOE, Caroline. Transformations in Sub-Saharan African Marriage and Fertility. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 510, 1990, p. 117.

<sup>414</sup> HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; **Portugal em África**, 1894.

<sup>415</sup> A ação social das missões. In: **Portugal em África**, 1906, p. 345.

<sup>416</sup> FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*, p. 55; MEEKERS, Dominique. The process of marriage in African Societies: a multiple indicator approach. **Population Council**, v. 18, n. 1, p. 61-78, 1992.

por exemplo, somente em 1948 a participação efetiva do Governo-geral neste assunto foi consolidada, com a regulamentação dos casamentos africanos. Mesmo assim, se restringia às regiões urbanas, permanecendo a cargo das missões reprenderem os arranjos matrimoniais realizados com mais de uma esposa no meio rural.<sup>417</sup> A necessidade sentida pelos portugueses de legislar sobre as formas de casamento africano, demonstra que a estrutura social dos Ovimbundu não se modificou muito, mesmo após os primeiros contatos com os europeus. Como pode ser observado no relato do padre Antônio Fidalgo, membro da missão do Bié e do Bailundo. Desde o momento em que chegou ao seu destino, o padre, juntamente com seus companheiros religiosos, dedicaram-se às suas funções “ministrando o batismo, em algumas povoações, catequizando e recebendo no santo sacramento do matrimônio dois indivíduos”.<sup>418</sup> Isto mostra claramente que a poligamia era prática comum.

O referido padre Lecomte, que transitou por várias regiões em Angola, onde fundou missões católicas – em Caconda, Cuanhama, Bié, Bailundo, Massaca e Catôco<sup>419</sup> - explicou da seguinte maneira a união com mais de uma mulher, praticada na região sul de Angola:

Pode realmente dizer-se que a escravatura e a poligamia, os dois mais consideráveis obstáculos a toda a civilização e evangelização, principalmente, filhas do ócio e da indolência. É com o fim de nada fazer que o gentio se rodeia de escravos e resiste a separar-se das suas mulheres pela falta que lhe fariam em suas culturas.<sup>420</sup>

Padre Lecomte relacionou a poligamia, bem como a escravidão, ao ócio masculino. Contudo, como elucidado mais à frente, este modelo de casamento e a forma de submissão em África são bem mais complexos.

O Padre Campana, por seu turno, a partir de sua experiência em Lândona, Cabinda, fez as seguintes observações sobre os arranjos matrimoniais existentes nesta região e no Congo<sup>421</sup>:

No Congo, a poligamia é autorizada pelas leis: um homem pode casar com quantas mulheres quiser; de fato, casa com todas aquelas que puder comprar ou sustentar. Na região de Landana, os chefes têm geralmente quatro mulheres; os *fumus*, duas ou três; os escravos, uma apenas. A poligamia

<sup>417</sup> Em 22 de dezembro de 1948 com a portaria nº. 6.546 a administração colonial procura controlar os casamentos nos centros urbanos. Cf. “Repressão da poligamia”, **Portugal em África**, 1949, p. 187-188.

<sup>418</sup> FIDALGO, José Antônio, Pe. **Relatório do Padre José Antônio Fidalgo...op.cit.**, p.154-159, grifo nosso.

<sup>419</sup> **Portugal em África**, 1908, p. 280.

<sup>420</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Planalto do Sul...**, *op. cit.*, p. 226; **Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa**. 16ª série, ano 3, Lisboa, 1897, p. 223 – 248.

<sup>421</sup> CAMPANA, P. Padre. In: **Portugal em África 1894**. (Crônica das Missões – Missão de Landona).

associada à grandeza é considerada digna de louvor; a monogamia, sempre associada à pobreza, só merece desprezo. No Congo, o marido de várias mulheres parece mostrar mais estima e consideração por aquela com quem casou primeiro. Esta distinção não poderá ser um indício de uma evolução d'estes povos para a monogamia.<sup>422</sup>

Sobre as ponderações de padre Campana, é preciso considerar primeiramente que, como dito, a escolha do cônjuge no casamento africano, especialmente nas regiões agrárias, estava em grande parte associada a fatores econômicos, prestígio e competição por poder,<sup>423</sup> além de ser uma das formas de consolidar laços de paz e de comércio entre os grupos. Ou seja, tratava-se de um negócio entre famílias. Além disso, nestas constantes referências dos missionários supracitados à poligamia percebe-se, também, a descrença desses religiosos na possibilidade de introduzirem o cristianismo entre os africanos.

A este respeito, Meillassoux acrescenta que, nas sociedades agrícolas, como no caso dos Ovimbundu, os velhos usavam sua autoridade sobre os membros mais jovens da comunidade com o objetivo de garantir a legitimidade do seu poder. Este controle permitia, também, que os mais velhos mantivessem o domínio sobre os meios de produção e redistribuição de alimentos, sobre os indivíduos que produziam os alimentos e sobre a mobilidade de homens e mulheres. A mudança dos membros de um grupo para o outro, principalmente por meio do casamento, garantia o domínio sobre a reprodução e ampliação do número de indivíduos sob o controle dos mais velhos, em especial, sobre as mulheres, que eram figuras importantes nas sociedades agrícolas. Por serem responsáveis pelo cultivo dos alimentos e em razão da sua função reprodutiva, quanto mais mulheres tivessem, maior a possibilidade de aumentar o grupo.<sup>424</sup>

Sob uma perspectiva diferente da narrativa missionária, o antropólogo e etnólogo norte americano Wilfrid Hambly, afirmou que o chefe de Ngalangi (Ovimbundu) “revelou o mais importante aspecto da poligamia, ao se desculpar por apenas cinco de suas onze esposas estarem presentes. O soberano mostrava-se ansioso em enfatizar que tinha onze mulheres, mas seis estavam trabalhando nos campos”. Segundo este autor, a união de um homem com várias mulheres tem sentido a partir do contexto no qual se insere esta forma de casamento.<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> CAMPANA, P. Padre. In: **Portugal em África 1894**. (Crônica das Missões – Missão de Landona), p. 217.

<sup>423</sup> FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*, p.52; MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros e capitais**. Porto: Afrontamento, 1976, p.38.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p.47.

<sup>425</sup> HAMBLY, Wilfrid D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*, p.343, tradução nossa.

Vários autores, como Meillassoux, Pantoja, Henriques, Bledsoe e Falen<sup>426</sup> assinalam que o modelo de casamento das sociedades agrícolas estava em grande medida associado à necessidade de assegurar a reprodução econômica e biológica, o prestígio e o poder. No caso do *soma* do Bailundo, por exemplo, isto serve para entender a relação entre o modelo de casamento e o sucesso do seu governo. Seguindo a perspectiva destes autores, minhas reflexões sobre a relevância do sistema poligâmico de casamento ajudam a entender e ultrapassar a visão colonialista e missionária, profundamente eurocêntricas.

Jill Dias esclarece, em estudo sobre as regiões localizadas entre os rios Kwanza e Nzenza Bengo, que a riqueza e o poder de um indivíduo eram calculados pelo número de mulheres e homens (escravos, parentes ou outros dependentes) sob o seu controle. Esta análise também era compartilhada por Henriques, em relação aos Quiocos (na região da Lunda). Assim sendo, era com a finalidade de manter seu poder que muitos homens eram levados a capturar ou comprar pessoas.<sup>427</sup> Portanto, com base nas informações de Meillassoux e Henriques<sup>428</sup> pode-se supor que, quando ocorriam confrontos entre eles, por razões diversas, a captura das mulheres Ovimbundu pelos vencedores possuía relação com a ampliação do poder de produção agrícola e reprodução biológica dos vitoriosos.<sup>429</sup>

Segundo Henriques e outros, o matrimônio poligâmico não se explicava simplesmente porque os maridos desejavam ficar no ócio.<sup>430</sup> Pode-se melhor compreender este sistema de casamento quando entramos nos meandros das relações culturais e sociais e do lugar das mulheres neste contexto. É a partir desta perspectiva analítica que entendo o papel das esposas do *soma* do Bailundo, objeto de análise do próximo capítulo. Muitas mulheres ligadas, dentro do ritual do matrimônio ou não, ao *soma* desta região, como ocorria em outras partes de África, desempenhavam funções diplomáticas e estavam à frente de cerimônias importantes.

Estas reflexões tornam o relato de padre Lecomte sobre a resistência dos homens em “separar-se de suas mulheres pela falta que lhe fariam em suas culturas”,<sup>431</sup> mais compreensível. Tendo por base as discussões anteriores, a oposição dos chefes de família em

---

<sup>426</sup> As obras são: BLEDSOE, Caroline. **Transformations in Sub-Saharan African Marriage and Fertility...**, *op. cit.*, p. 116; FALLEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.*; HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.* MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*, p.343; PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi...**, *op. cit.*

<sup>427</sup> DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder no “hinterland” de Luanda...**, *op. cit.*, p. 46; HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*; PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi...**, *op. cit.*, p. 626.

<sup>428</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*; HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*

<sup>429</sup> Hambly acrescenta que os vencidos também perdiam o seu gado e ficavam obrigados a pagar tributos aos vencedores. Cf. HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu ...**, *op. cit.*, p. 205.

<sup>430</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 626.

<sup>431</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Planalto do Sul...**, *op. cit.*, p. 226.

abandonar suas esposas não pode ser explicada apenas pela diminuição da mão de obra na produção agrícola, na medida em que a redução do número de esposas significava também a redução do prestígio, do poder destes homens, dentro de suas comunidades.<sup>432</sup> Isso reafirma a ideia apontada anteriormente de que os Ovimbundu não seguiram todas as regras que os missionários católicos e protestantes tentavam introduzir entre eles.

Sabe-se que a presença destes missionários era uma ameaça para a soberania das autoridades locais, como as do *soma*.<sup>433</sup> Portanto, uma questão que fica, a esta altura dos meus estudos, é: qual era a reação dos missionários diante dos casos de relações matrimoniais, tais como o do *soma* de Ngalangi, narrado por Hambly; do *soma* do Bailundo, nas primeiras três décadas do século XX (momento em que Hastings desenvolveu sua pesquisa); o de Ekwikwi II; o do *soma* de Caluquembe, na época em que Hauenstein realizou seus estudos, além de tantos outros chefes locais? A documentação administrativa e religiosa, em suas críticas mais ríspidas, focava a população em geral e não a pessoa do *soma*. Na verdade, como pode ser visto pelos aceites aos pedidos de batismo dos *olosoma*, os missionários tentavam convertê-los ao cristianismo, mesmo tendo conhecimento de que possuíam mais de uma esposa, como no episódio de Ekwikwi II.<sup>434</sup> Acredito que o batismo, neste caso era mais uma estratégia de sobrevivência do que uma conversão de fato, tal como desejavam os religiosos cristãos.

Para outras regiões africanas, como os Fon no Benin, o estudo de Falen, que foca um passado mais recente, informa que algumas missões reconheciam as uniões com mais de uma mulher, caso o marido tivesse se casado antes de conhecer o cristianismo. De acordo com o mesmo autor, os missionários que chegaram primeiro à referida região durante o século XIX, provavelmente, eram mais tolerantes em relação aos casamentos poligâmicos porque desejavam atrair pessoas, para assim pregar o cristianismo. Na virada do século XX, momento em que se assistiu ao aumento da atuação das missões em África de modo geral, eles passaram a assumir uma postura mais firme. Contudo, aproximadamente em 1950 voltaram a ser tolerantes em relação a este modelo de casamento, provavelmente com o objetivo de conquistar potenciais cristãos. Mesmo assim, sempre penderam sua pregação para a monogamia e eram incisivos em afirmar que os homens deveriam escolher entre uma de suas

---

<sup>432</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*

<sup>433</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto**. ..., *op. cit.*

<sup>434</sup> Cf. pedidos de batismo em: Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missionação do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I**: ..., *op. cit.*, p. 637; FIDALGO, José Antônio, Pe. **Relatório do Padre**..., *op. cit.*

esposas, de preferência a primeira, para viver de acordo com os preceitos cristãos.<sup>435</sup> Simões assinala que a população do Bailundo abandonou muitos hábitos e costumes por influência do Evangelho. Homens que eram casados com duas ou três mulheres, por exemplo, ficaram apenas com uma. Alguns deixaram de fumar cachimbo, abdicaram de suas práticas sagradas, adotaram nomes bíblicos.<sup>436</sup> Certamente, as informações deste autor diziam respeito às missões protestantes, das quais ele próprio era membro. No entanto, de acordo com Falen, Bledsoe e outros autores referenciados nesta pesquisa, na região da África subsaariana, este tipo de casamento, corrente ainda hoje, não mostra nenhum sinal claro de tender ao desaparecimento.<sup>437</sup> A permanência deste modelo de casamento ilustra que a propagação das ideias cristãs não teve o alcance que os missionários desejavam. É o que percebi nos textos produzidos por estes religiosos, durante meu período de estudos, bem como nas pesquisas mais recentes sobre casamentos africanos.<sup>438</sup> Além disso, como mencionado, as observações sobre casamentos são genéricas, portanto não sabemos se dizem respeito também à *ombala*.

Num exemplo da região do Kongo, norte da atual Angola, o historiador Thornton analisa o caso do (rei) *Manikongo*, em exercício em 1491 que, por pressão dos religiosos e para manter o apoio da Igreja Católica, teve que escolher uma de suas esposas para viver de acordo com os preceitos cristãos. Diante da pressão sofrida pelo *Manikongo*, suas outras esposas fizeram uma coligação com esposas de membros mais influentes da estrutura de poder do governo do Kongo para que *Manikongo* não atendesse à solicitação dos missionários.<sup>439</sup> Portanto, diante da perda de espaço político as mulheres do Kongo fizeram uma articulação que, embora não tenha atingido seu objetivo, é ilustrativa da ideia de que a introdução da cultura cristã reduziu os espaços de poder das mulheres da elite tradicional africana.<sup>440</sup> Outras mulheres das comunidades devem ter perdido espaço também, já que todos os maridos foram incentivados a um matrimônio monogâmico.

A história dos povos da costa ocidental africana foi, em grande medida, registrada por homens formados na cultura ocidental, de alicerce patriarcal e cristão, o que não é diferente de outras partes do mundo. Talvez por isso, havia tão poucos documentos narrando suas histórias

---

<sup>435</sup> FALEN, Douglas J. *Polygyny and Christian...*, *op. cit.*, p.54.

<sup>436</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>437</sup> FALEN, Douglas J. *Polygyny and Christian...*, *op. cit.*, p. 56; BLEDSOE, Caroline. *Transformations in Sub-Saharan African...*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>438</sup> *Missionary Herald*, 1900-1901, p. 284-285; *Portugal em África*, 1903, p. 624; ALLEN, Judith van "Sitting on a Man"..., *op. cit.*; BLEDSOE, Caroline. *Transformations in Sub-Saharan African Marriage...*, *op. cit.*; FALEN, Douglas J. *Polygyny and Christian...*, *op. cit.*

<sup>439</sup> THORNTON, John K. *Elite's women in the kingdom ...*, *op. cit.*, p 441.

<sup>440</sup> *Ibidem*; HENRIQUES, Isabel Castro. *Percursos da modernidade ...*, *op. cit.*, p. 626.

e, menos ainda, de mulheres africanas narrando suas próprias experiências.<sup>441</sup> O Kongo é o caso mais espetacular de influência do cristianismo, processo que teve início ainda no final do século XV.<sup>442</sup> Além disso, há uma maior incidência de documentos produzidos pelos próprios africanos nesta região, que também faz o diferencial para outros casos, em especial para o dos Ovimbundu.

Mesmo não tendo alcançado muita visibilidade na documentação e pouca atenção da historiografia que, de maneira genérica, privilegia os homens que governavam as sociedades africanas, o registro, vez ou outra, de mulheres desempenhando tarefas em suas comunidades, ilustram que elas também ocuparam espaços de destaque. Por conseguinte, precisam ser identificadas como agentes agregadores de autoridade local que circulavam pelos espaços de poder.

Entretanto, é preciso registrar que, assim como o modelo de casamento, muitos costumes locais sobreviveram à ação evangelizadora. A circuncisão, por exemplo, foi uma das práticas que resistiram à ação das missões religiosas católicas na região do Bailundo e do Bié, como é narrado em uma sequência de publicações no **Jornal de Benguela** de 1922. No texto do periódico, a preocupação era com a falta de braços para a agricultura em razão de os homens se isolarem nas matas para realizarem este costume.<sup>443</sup> Contudo, é perceptível que havia também uma apreensão no sentido de que a continuidade destas práticas poderia representar um entrave à propaganda do suposto sucesso do “projeto civilizacional português”, como pode ser observado no trecho extraído do referido jornal:

afirmar a existência destes costumes bárbaros, que é a negação da nossa civilização [...] tem, além de imoral e perigoso para a raça indígena, dois grandes perigos: o primeiro é que damos ao estrangeiro que nos espia uma prova de que não sabemos, ainda que lentamente, fazer ingressar o indígena na nossa civilização; segundo, a perda por completo de todo o esforço que os colonos têm empregado no desenvolvimento da agricultura com a, cada vez maior, falta da mão de obra indígena.<sup>444</sup>

---

<sup>441</sup> Contudo, é importante registrar que a literatura, em especial, tem se revelado como um veículo de comunicação relevante para muitas africanas como: Buchi Emecheta (Nigéria), com a publicação do livro *In the Ditch* (1977), Ama Ata Aidoo (Ghana) com a publicação do livro *The Dilemma of a Ghost* (1965), Molar Ogundipe-Lesli (Nigéria) que tem como primeira publicação *Sew the Old Days* (1985). Para um panorama geral das escritoras africanas, bem como para uma breve compreensão de suas reflexões e pensamentos cf. ODELA, James. **In their own voices: african women writers talk**. London: Villiers Publications Ltd., 1990.

<sup>442</sup> THORNTON, John K. **Elite's women in the kingdom ...**, *op. cit.*

<sup>443</sup> **Jornal de Benguela**, 23/junho, 7/julho de 1922.

<sup>444</sup> **Jornal de Benguela**, 14 de julho de 1922.

Destaco que, embora em 1922 existisse queixa contra a circuncisão, esta prática, tornou-se mais usuais entre alguns Ovimbundu somente a partir de 1940, por influência de regiões vizinhas (Ngangela). Antes deste período, estes costumes eram raros e praticados geralmente entre os cargos mais altos da sociedade.<sup>445</sup> Portanto, acredito que essa desvalorização dos resultados do “projeto civilizacional português” em 1922, por meio da denúncia da sobrevivência da circuncisão entre os Ovimbundu, tinha como finalidade a construção de um discurso profundamente crítico em relação aos africanos e às possibilidades de conversão ou de civilização.

De acordo com Edwards, as práticas de iniciação feminina eram envoltas em mistério e muito pouco se sabe sobre elas.<sup>446</sup> Além disso, é difícil identificar, dentre os Ovimbundu, os que praticavam este costume. Contudo, Hauenstein conta que na *ombala* de Caluquembe, região habitada pelos Ovimbundu, localizada hoje na província de Huíla, as cerimônias de iniciação feminina eram feitas na cozinha da *Inakulu* (rainha), um ambiente que era considerado sagrado.<sup>447</sup> Infelizmente, o autor não forneceu maiores detalhes sobre como se davam estas práticas.

### 2.3 Em busca de discípulos

De acordo com Neto e Edwards, o grande desafio para as missões foi, inicialmente, um publico para quem pudessem pregar o evangelho.<sup>448</sup> Neto acrescenta que, apesar de a região da África subsaariana ter-se revelado para os missionários como um terreno fértil e propício à doutrina cristã, para o lado dos africanos os ideais difundidos pelo cristianismo provocaram vários conflitos.<sup>449</sup> Principalmente porque entravam em choque com práticas

---

<sup>445</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out of...**, *op. cit.*, p. 188.

<sup>446</sup> EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>447</sup> HAUENSTEIN, Alfred. L'Ombala de Caluquembe: Histoire, traditions, coutumes et rites des familles royales de Caluquembe, de la tribu des Ovimbundu (Angola). **Anthropos**. v. 58, n. 1/2, p. 47-120, 1963.

<sup>448</sup> EDWARDS, C. Adrian. **The Ovimbundu** ..., *op. cit.*; NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto...**, *op. cit.*

<sup>449</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto...**, *op. cit.*

seculares relacionadas às suas tradições e costumes, como a poligamia, as manifestações religiosas, o culto aos ancestrais, alguns dos quais foram mencionados anteriormente.<sup>450</sup>

Como dito, em 1892, o missionário Fay acreditava que as mulheres mais velhas tinham dificuldades em abrir mão de seus costumes e tradições,<sup>451</sup> portanto, não poderiam permanecer entre os novos convertidos da aldeia cristã de Epanda. Considero no mínimo intrigante que as mães dos jovens “convertidos” de Epanda continuassem a exercer suas atividades reprovadas pela doutrina cristã em espaços controlados pelos missionários. Isto ilustra que, durante o processo de ajustamento ao cristianismo, estas mulheres incorporavam ou rejeitavam aspectos da doutrina cristã que eram selecionados de acordo com seus interesses e visões de mundo. No Kongo, por exemplo, nos séculos XVI-XVII, segundo Thornton, as mulheres da elite, agindo de acordo com suas aspirações, mostraram-se simpáticas às ideias cristãs apresentadas pelos católicos e, com isso, abriram novos espaços de poder para substituir os que foram fechados pela administração colonial ou mesmo pelo cristianismo.<sup>452</sup>

No caso dos Ovimbundu, de acordo com Heywood e Mastrobuono, os missionários não demonstraram interesse em pensar atividades destinadas às mulheres durante os anos iniciais da divulgação do evangelho em África, alegando que elas apresentavam mais dificuldades em se desprenderem de seus costumes. Contudo, com o tempo, os religiosos perceberam a relevância de catequizar as Ovimbundu. Este reconhecimento ocorreu mediante a constatação de que as mulheres tinham influência, por exemplo, na educação tanto dos seus filhos como na dos filhos de seus irmãos.<sup>453</sup> Elas agiam, sobretudo, como espelho para as meninas que, em tudo, imitavam o comportamento das mães, uma vez que era comum que as meninas desde bem pequenas ajudassem na cozinha, na agricultura, no transporte de água e em outras tarefas relacionadas ao cuidado com a casa.<sup>454</sup> Segundo a antropóloga Caroline Bledsoe, ainda hoje é comum na África subsaariana, que as meninas (os meninos com menor frequência) ajudem nestes trabalhos.<sup>455</sup> Ademais, as Ovimbundu desempenhavam várias outras tarefas, relacionadas ao universo sagrado, ou mesmo atuando como parteiras. Muitas

---

<sup>450</sup> *Ibidem*; FALEN, Douglas J. **Polygyny and Christian...**, *op. cit.* p. 52-53.

<sup>451</sup> **Missionary Herald**, 1892, p. 284-285.

<sup>452</sup> THORNTON, John K. **Elite women in the kingdom...**, *op. cit.*, p.442.

<sup>453</sup> HEYWOOD, Linda. **Ovimbundu Women and Social Change...**, *op. cit.*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women...**, *op. cit.*

<sup>454</sup> HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>455</sup> BLEDSOE, Caroline. **Transformations in Sub-Saharan African...**, *op. cit.*, p. 116. É importante registrar que o estudo dessa autora privilegia a Serra da Leoa onde fez pesquisas de campo etnográficas. Mas, em uma perspectiva ampla objetiva analisar as mudanças no casamento na África contemporânea.

destas atividades, de certa forma, se chocavam com os preceitos cristãos introduzidos pelos missionários. Assim, os religiosos voltaram-se então para as mulheres, a fim de delinear nestes agentes sociais uma conduta que visasse a moderação nos usos e costumes cristãos, introduzidos pelo evangelho.

Defendo, com base nas informações de Heywood e Mastrobuono, e nas reflexões de Mudimbe, que o olhar das missões para grande parte das mulheres Ovimbundu objetivava, sobretudo, inculcar nestas mulheres costumes e comportamentos característicos da cultura ocidental, considerados pelos missionários como “mais corretos”. Assim sendo, ensinavam a elas novas maneiras de administrar suas casas e de se vestirem, novos modos de cuidar das suas crianças, novas noções de higiene e a prática do casamento monogâmico, em concordância com o modelo europeu.<sup>456</sup>

É importante registrar que, embora as irmãs Cluny tenham se instalado na então província de Angola em 1883 e atuassem em conjunto com os missionários do Espírito Santo,<sup>457</sup> a primeira atividade dirigida por missionárias, dedicada especialmente às mulheres do Bailundo teve início em 1930 com a construção da residência das religiosas de S. José do Cluny. Mas, antes desta data já existiam atividades gerais destinadas às mulheres entre os protestantes e mesmo entre os católicos.

Acredito que a iniciativa de catequizar as mulheres despertou preocupação da parte dos missionários apenas por causa do cotidiano das africanas, visto que o principal objetivo do contato do governo colonial com as mulheres, senão o único, era de canalizar sua força de trabalho para o suposto desenvolvimento da colônia e enriquecimento da metrópole. As missionárias e os missionários se preocuparam em compreender a rotina, a língua, os costumes e as tradições dos povos com quem conviveram em África na intenção de melhor atingir seus objetivos de catequizar e, por conseguinte, registraram suas impressões, mesmo que carregadas por suas visões cristianizadas de mundo.

A propósito da disponibilidade dos Ovimbundu do Bailundo, de maneira geral, em receber os ensinamentos cristãos, padre Bernardo assinalou, em 1888, que “apesar da indiferença d’este gentio e relutância, para tudo quanto é iniciativa do branco, já administrar batismo e obter alunos para a escola, esta última aquisição é das mais difíceis”.<sup>458</sup> Portanto, inicialmente, os missionários tinham dificuldades em angariar quaisquer discípulos,

---

<sup>456</sup> Linda. **Ovimbundu Women and Social...**, *op.cit*; MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women...**, *op. cit.*; MUDIMBE, V. Y. **Discourse of power and knowledge of otherness...**, *op. cit.*

<sup>457</sup> DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial.** São Paulo: Annablume, 2010, p.29.

<sup>458</sup> BERNARDO, Joaquim Nunes, PE. **Missão do Bailundo.** ..., *op. cit.* p. 158.

independentemente de sexo ou faixa etária. Portanto, a percepção de quais indivíduos eram mais resistentes ou flexíveis só veio com o tempo e, certamente, foi amplamente utilizada pelos missionários para aumentar o número de alunos para quem pudessem divulgar o evangelho.

Sete anos depois do relato do padre Bernardo, em 1895, padre Lecomte narra uma situação mais favorável às missões nesta região, apontando que: “Os velhos choram o seu tempo perdido. Os mais jovens veem nas missões a esperança de transformação, porém, parecem demonstrar mais entusiasmo em relação às crianças.”<sup>459</sup> A este respeito, Neto destaca que os missionários protestantes, em terras do Bailundo e Bié, começaram a atrair a atenção das crianças oferecendo quitutes e, só posteriormente, houve uma aproximação dos adultos. Entre os católicos, por sua vez, os primeiros “convertidos” foram as pessoas “resgatadas” da condição de escravo.<sup>460</sup> Sobre este aspecto, Falen assinala que em Igboland/Ibo (Nigéria), os escravos, impulsionados pelo desejo de liberdade, também foram os primeiros “convertidos”.<sup>461</sup>

Nesta linha, os missionários católicos assinalaram que, na missão do Bailundo, dirigida pelo padre Goëpp entre 1897 e 1898, o primeiro aluno interno foi um rapaz entre 17 e 18 anos que alegava ter fugido de uma caravana porque seu irmão mais velho desejava vendê-lo. A chegada do jovem Mbule abriu caminho para outros. Em 1902, a missão do Bailundo já contava com setenta e dois internos, todos eles filhos de *olosoma*, vindos de quarenta *libatas* diferentes.<sup>462</sup> Em 1903, os protestantes relataram que um número considerável de seus alunos eram filhos de Ekwikwi II que, no referido momento, desfrutavam de mais liberdade para frequentar a escola do que quando o *soma* estava vivo.<sup>463</sup> Entretanto, apesar da quantidade pouco expressiva de internos, as missões contavam também com as pessoas que as procuravam por vontade própria.<sup>464</sup>

Apesar disso, tal como aparece no texto publicado na revista **Portugal em África**, em 1903, os religiosos cristãos ainda relatavam as dificuldades que enfrentavam para conseguir fiéis. Em registros, reafirmaram: “não podemos contar com a conversão dos velhos polígamos”.<sup>465</sup> Posto em análise este trecho, podemos observar que ele reforça a ideia de que

---

<sup>459</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**, 1969, p. 297 (Documento datado de 15/08/1895).

<sup>460</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto...**, *op. cit.*, aspas da autora.

<sup>461</sup> FALEN, Douglas J. *Polygyny and Christian Marriage...*, *op. cit.* 55.

<sup>462</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. **Missão do Bailundo...**, *op. cit.*, p. 65.

<sup>463</sup> **Missionary Herald**, 1893, p. 368.

<sup>464</sup> **Missionary Herald**, 1893, p. 67

<sup>465</sup> **Portugal em África**, 1903, p. 624.

o modelo de casamento africano era visto com uma barreira para o cristianismo. Relata também o apego dos mais velhos às suas tradições e costumes. A presença dos missionários pode ter até mesmo contribuído para acentuar este sentimento, uma vez que, ao anunciarem a novidade do evangelho, atraíam jovens e crianças (seus principais alvos já desde os séculos XVI e XVII), assim como mulheres e homens, para suas missões, reduzindo o número de indivíduos sob a influência dos mais velhos. Como apontamos, nas comunidades agrícolas, onde grande parte das populações africanas estava concentrada, o poder dos chefes de famílias era avaliado pelo número de indivíduos sob o seu controle.<sup>466</sup>

Em outro relato missionário, de 1924, sobre a região de Cabinda, novamente se revela a preocupação com a dificuldade de divulgar a doutrina cristã entre os mais velhos:

sabemos que ave crescida não serve em gaiola, e que perdiz ou galinha do mato só de pequenina se domestica. Por isso, recolhemos pretinhos e pretinhas para os nossos internatos, onde os educamos com mil cuidados, num meio inteiramente cristão.<sup>467</sup>

Contudo, além da persistente queixa sobre a dificuldade dos mais velhos em adotar o cristianismo e da crença por parte dos missionários de que as crianças deveriam ser o alvo principal, ênfase também a proposta de isolá-las nas escolas missionárias, certamente, com a finalidade de tentar afastá-las do convívio com seus costumes. A referida dificuldade em persuadir os mais velhos, provavelmente justificava esta maior atenção dedicada à conversão das crianças e dos jovens, que eram incentivados, após a iniciação no cristianismo, a formarem famílias cristãs. A este respeito, Jill Dias assinala que a presença estrangeira fez surgir o “desejo dos membros mais jovens das famílias de se libertarem do domínio dos chefes e anciões das linhagens”.<sup>468</sup> Portanto, além da disputa no campo do sagrado, havia também uma contenda pelo controle sobre os mais jovens.

As dificuldades com a língua e com as experiências religiosas africanas, desconhecidas para os missionários, também se configuraram entre os problemas enfrentados pelas diversas igrejas que se instalaram no continente. Isto é perceptível, por exemplo, na preocupação do padre Lecomte em produzir um livro com os ensinamentos cristãos em

---

<sup>466</sup>DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder...**, *op. cit.*, p. 43.

<sup>467</sup> **Missão de Angola e Congo**. N. 2, ano 2, 1922, p 43; Casamento indígena no Enclave de Cabinda. **Missão de Angola e Congo**. N. 3, ano 4, 1924, p 44.

<sup>468</sup>DIAS, Jill. **Mudanças nos padrões de poder...**, *op. cit.*, p. 63.

Umbundu e em Português,<sup>469</sup> assim como no desejo dos protestantes que se instalaram no Bailundo de aprenderem a língua local (Umbundu).<sup>470</sup>

Tais obstáculos, possivelmente, contribuíram para que os membros das denominações religiosas cristãs se voltassem para os costumes e tradições da população local, pois perceberam que sua compreensão era fundamental para a introdução do cristianismo. Segundo Dulley, os missionários do Espírito Santo, por exemplo, repensaram sua atuação após tentativas frustradas de introduzir a religião católica entre os africanos utilizando os mesmos meios empregados na Europa. Estes religiosos perceberam que era importante apreender a cultura dos africanos com a finalidade de encontrar possíveis semelhanças ou proximidades entre as crenças cristãs e as dos povos onde atuavam, para então pregarem o evangelho cristão por meio de analogias.<sup>471</sup>

#### 2.4 A concorrência por poder

A importância atribuída às missões católicas, especialmente porque o catolicismo era a religião do Estado português, não impediu que os missionários protestantes, originários de outros países, se instalassem em várias regiões sob o domínio dos portugueses em Angola, o que acabou causando grandes preocupações aos lusos. As missões católicas francesas instaladas no Planalto de Benguela, concentradas no Huambo e nas proximidades do Bié e do Bailundo, por exemplo, foram alvos de constantes suspeitas. A missão do Bailundo foi acusada de ter incentivando revoltas em duas regiões circunvizinhas.<sup>472</sup> Neto assinala a este respeito que, no Bailundo, as missões americanas despertavam desconfiança nos portugueses. É certo que havia a natural preocupação, por se tratarem de cidadãos americanos e protestantes, mas pesava também o fato de as autoridades da colônia estarem convencidas de que eles desmonstravam interesses pelas supostas minas de ouro da região.<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Catecismo da doutrina cristã...**, *op. cit.*

<sup>470</sup> **Missionary Herald** 1880-1881, p. 412.

<sup>471</sup> DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro...**, *op. cit.*, p.18.

<sup>472</sup> **Boletim das missões civilizadoras**. Instituto de missões coloniais, n. 18, janeiro, 1923, p. 8.

<sup>473</sup> NETO, Maria Conceição. **Comércio, religião e política...**, *op. cit.*, p. 103; Ofício nº 48, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, sobre a necessidade de ocupação e missionação do Bailundo e do Bié. 19-7-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, 1968, p. 637-642;

Paiva Couceiro, quando passou pela missão americana protestante (ABCFM), localizada em Chirume e dirigida pelo missionário Stövel e sua esposa, na década de noventa do século XIX e portanto, após a Conferência de Berlim, inferiu que aparentemente o objetivo dos missionários era unicamente pregar a religião e introduzir um pouco de escrita e leitura em Umbundu aos moradores. O oficial português não mencionou a questão do ouro, que havia despertado a atenção da administração colonial e que, em 1883, tinha servido como pano de fundo para acirrar o desejo de domínio dos representantes de Portugal no Bailundo e no Bié. A maior preocupação de Couceiro era com a ausência de cursos destinados a ensinar algum ofício para os habitantes de Chirume que frequentavam a missão americana,<sup>474</sup> uma vez que era partidário do pensamento colonial de que o trabalho era o caminho mais hábil para o projeto de “civilização” português.<sup>475</sup> Além disso, não demonstravam interesse por missões que tivessem como objetivo apenas pregar o evangelho.<sup>476</sup>

Embora Couceiro defendesse que as ações dos protestantes eram voltadas para o evangelho, é importante lembrar que o contexto do colonialismo foi marcado pelo jogo de estratégias em busca de domínio e que, como destacado, a presença estrangeira foi sempre uma ameaça para os portugueses. Os três eventos já mencionados (Conferência de Berlim, Ato Geral da Conferência antiescravagista, Convênio com a Grã-Bretanha), que regularizaram a atuação dos missionários em África, dificultavam o controle dos portugueses sobre a entrada dos religiosos oriundos de outras denominações e nacionalidades, considerando que a própria missão católica do Espírito Santo que, de certa forma, representou os interesses cristãos do Estado Português, era de origem francesa. A este respeito, Neto afirma que os membros desta denominação conquistaram reconhecimento pelo trabalho missionário, bem como pela ajuda na expansão do projeto “civilizador” português.<sup>477</sup> Igualmente, os espiritanos (como eram conhecidos os membros da Congregação do Espírito Santo) colaboraram com os portugueses vigiando os protestantes, a exemplo dos padres da missão do Bailundo e do Bié, que foram incumbidos de enviar relatórios sobre a ação das missões americanas situadas nestas

---

<sup>474</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*,

<sup>475</sup> Joaquim Antonio Pereira, chefe do Concelho do Bailundo, teve a mesma preocupação com o trabalho em 1907, de modo que afirmou que, “entendo que o soldado indígena em tempo de paz, sem lhe descuidar a instrução militar deve ser um elemento de trabalho á disposição dos comandantes dos postos e o oficial em África a sua missão é mais administrativa de que propriamente militar.” Cf. Ofício do Chefe do Concelho do Bailundo, para o Governo de Benguela, sobre as possibilidades e necessidades da região (08 de abril de 1907). DELGADO, Ralph. **Ao sul do Cuanza...**, *op. cit.*, p. 638-639; 772.

<sup>476</sup> Ofício nº 415, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, pedindo três missionários para o Bailundo e o Bié 13-110-1883. In: **Angolana I...**, *op. cit.*, p. 772.

<sup>477</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out...**, *op. cit.*, p. 180.

regiões.<sup>478</sup> Ou do padre Goëpp que, segundo o padre Lecomte, com a ajuda de “dois dos seus”, provavelmente membros da missão, ajudou Paes Bradão a chegar ao esconderijo de Muto-ya-Kevela, durante a revolta do Bailundo, em 1902.<sup>479</sup>

Como mencionado, a soberania do *soma* foi abalada pela introdução de agentes de autoridade, como o missionário católico e protestante, bem como do administrador português. O caso do missionário protestante Wesley Mayer Stover (membro da ABCFM), que se deu em 1908, exemplifica a ampliação destes poderes, que concorriam com o *soma* e com as autoridades portuguesas instaladas no Bailundo. Stover foi acusado pela administração colonial de tentar impor sua autoridade na região, desrespeitando o administrador português local. Stover teria aconselhado que a população nativa que residia próxima à missão, se recusasse a prestar trabalho como carregador. Como as pessoas convocadas mediante intimação dos oficiais não compareceram, os mesmos oficiais foram pessoalmente angariá-los nos arredores da missão, com uma escolta de oito praças. Foi neste momento que Wesley Stover ordenou, em língua local, que as pessoas agredissem com paus os oficiais e praças, para libertar três de seus companheiros capturados, que tentaram fugir do recrutamento. Stover teria dito, ainda, a um dos representantes do governo português que “o chefe nada ali mandava e que se quisesse carregadores os mandasse pedir a ele”.<sup>480</sup>

No trecho do documento é possível perceber as tensões e conflitos entre missionários protestantes e autoridades coloniais, por exemplo, quando o relator do processo sublinha na fala de Stover indícios da contestação da autoridade do chefe português que solicitou carregadores. Pode-se interpretar que o documento indica que Wesley Stover só reconhecia a si próprio como autoridade na região. Além disso, é importante registrar também que o *soma* do Bailundo sequer é mencionado no documento e sabe-se que a tarefa de angariar carregadores era incumbência dos chefes locais.

A indignação da administração colonial fica evidente no documento. Não obstante, a resposta da população quando Stover a incentivou a fugir e a agredir as autoridades portuguesas revela que os religiosos tinham mais influência do que a administração colonial, que supostamente já havia dominado o Bailundo e as autoridades locais desde 1902. Todavia, os missionários protestantes pareciam mais aptos a negociar com as populações da região do que os oficiais e praças coloniais. Um telegrama que integra o processo de Stover assinala que

---

<sup>478</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**, 1969, p. 286-289. (Documento datado 10/08/ 1884)

<sup>479</sup> **Portugal em África**, 1903.

<sup>480</sup> ANH, cx. nº 3831. Estante 64. Bailundo. Expulsão do missionário Stover de Angola – Bailundo 1908-1909. fls. 17-73, grifo do documento.

William C. Bell, também membro da ABCFM, apresentava um comportamento diferente de Wesley Stover. O missionário Bell teria impedido que as agressões contra os oficiais e praças a serviço da administração colonial continuassem. Como repressão, Wesley Stover foi expulso do Bailundo e de Angola no dia 27 de março de 1908, por intermédio da própria missão americana,<sup>481</sup> que provavelmente tentava evitar maiores problemas com as autoridades portuguesas.

Em 1909, o ministro do governo dos Estados Unidos da América interveio junto ao Ministro dos Negócios Estrangeiros português, a pedido dos missionários da Missão Americana do Bailundo, solicitando que a expulsão de Wesley Stover fosse revista. A resposta concedida em outubro do mesmo ano foi negativa, pois considerava que a expulsão do protestante trazia vantagens para a região e, portanto, deveria ser mantida. A permissão de readmissão do missionário tramitou até o início de 1910, quando o secretário do governo de Benguela escreveu:

sou de opinião que o doutor Stover poderia voltar para a missão dando-se como expiada a culpa tanto mais que toda a região sabe que ele foi expulso por causa da administração do concelho, devendo o administrador acompanhá-lo até a missão e fazer ver ao gentio, que é provável e espere na missão, que o governo permite novamente a vinda do doutor Stover. Mas, que em todo o território do Bailundo é o governo e, portanto, o administrador o único que exerce a autoridade.<sup>482</sup>

No trecho, percebe-se a necessidade da administração colonial de fazer com que a população local reconheça a sua autoridade. Com este propósito, o documento frisa a importância de os habitantes do Bailundo entenderem que Stover foi punido pelo administrador local e só pode retornar com permissão do governo, depois de quase três anos de exílio da missão.

Outra missão protestante anglo-americana que provocou descontentamento entre os portugueses foi a que se instalou no Muié (localizada próxima à fronteira da então Rodésia, hoje Zâmbia). A este respeito, o texto publicado em 1923, no **Boletim das missões civilizadoras**, esclarece que “ali, naquele belo rincão da África Portuguesa, só o solo é

---

<sup>481</sup> *Ibidem*.

<sup>482</sup> ANH, cx. n° 3831. Estante 64. Bailundo. Expulsão do missionário Stover de Angola – Bailundo 1908-1909. fls. 17-73.

português. O indígena, esse só a missão conhece, só a ela obedece”.<sup>483</sup> Portanto, é latente que havia uma disputa de poder entre os missionários protestantes e os portugueses, revelando que as preocupações dos lusitanos possuíam fundamento.

Neste sentido, o missionário Keiling publicou alguns documentos sobre a atuação das missões protestantes no Bailundo que, de certa forma, ilustram a disputa pelo poder entre o governo português e membros das missões protestantes. Conforme relato de Baltazar de Aguiam, publicado no periódico **O Jornal** em 1903, dois missionários protestantes americanos haviam incentivado revoltas contra o governo português. Mofet, por exemplo, teria instigado e fornecido armas ao *soma* Muto-ya-Kevela para a revolta de 1902. Supostamente, foi à fortaleza do Bailundo para realizar negociações com os portugueses em nome do *soma*: “que o Snr, Muto (chefe) fornecia ao comandante e às autoridades 400 carregadores para a todos conduzirem a Benguela, e que ele, Mofet, os acompanharia debaixo da bandeira americana”.<sup>484</sup> O missionário Currie, por sua vez, teria incentivado o *soma* do Bié, Tchivava, a seguir os passos do *soma* do Bailundo.<sup>485</sup>

Destaco que, em parte, os próprios portugueses abriram caminho para que se formasse um elo entre os missionários católicos e as populações locais. Afinal, como mencionado, delegaram inúmeras tarefas às missões. Ademais, ainda que existisse representantes do governo de Portugal vivendo em fortalezas nos arredores das missões, estes acabavam se relacionando mais com as autoridades africanas, que exerciam o papel de mediadores entre a população local e a administração portuguesa. Em relação às missões protestantes, a própria liberdade de exercerem livremente suas atividades contribuiu também para sua maior proximidade com os habitantes da região.

No entanto, as relações entre os missionários e a população local do Bailundo, por exemplo, nem sempre foram tranquilas. Pouco tempo depois da instalação, a convite de Ekwikwi II, da missão protestante, o próprio *soma* os expulsou de seus territórios, em 1884.<sup>486</sup> O comportamento de Ekwikwi II ilustra que as autoridades africanas também agiam no sentido de fazer com que os missionários compreendessem quem de fato tinha o controle sobre sua região.

Identifiquei mais de uma explicação para a atitude do *soma* Ekwikwi II contra os protestantes em 1884. De acordo com Childs, por exemplo, Ekwikwi II banuiu os religiosos do

---

<sup>483</sup> **Boletim das missões civilizadoras.** Instituto de missões coloniais, n. 18, janeiro, 1923, p. 9.

<sup>484</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. **Missão do Bailundo...**, *op. cit.*, p. 74-76.

<sup>485</sup> *Ibidem.*

<sup>486</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p. 225-229.

Bailundo por influência de um comerciante. Os missionários teriam pedido ajuda ao governo geral em Luanda para que pudessem retornar ao Bailundo. Segundo Childs, Ekwikwi II foi convencido a permitir a volta dos religiosos meses depois.<sup>487</sup> Em contrapartida, em ofício, o governo geral de Angola afirma que a missão retirou-se do Bailundo com destino ao Bié de forma espontânea durante a ausência de Ekwikwi II que não pôde intervir na decisão dos religiosos.<sup>488</sup> De acordo com o missionário protestante Currie, Ekwikwi II pilhou e expulsou os missionários da ABCFM (provavelmente dirigida no momento pelo missionário W. H. Sanders) por incentivo de um enciumado destilador de rum. Além disso, de acordo com Currie, o referido *soma* “rapidamente descobriu quem eram os seus verdadeiros amigos e quem eram seus inimigos”.<sup>489</sup> Pode-se supor que o missionário considerava que os “inimigos” do *soma* era o destilador de rum.

Por outro lado, o texto do missionário reafirma que o governo português, situado na costa de Angola, colaborou para que a situação fosse revertida. Um oficial foi enviado à região para escrever a Ekwikwi II, solicitando que ele, como amigo de D. Luiz, rei de Portugal, recebesse de volta o missionário Sanders, expulso pelo referido *soma* do Bailundo, que se encontrava na região com o consentimento das autoridades portuguesas.<sup>490</sup>

É difícil dizer os motivos que incentivaram os portugueses a intervirem junto a Ekwikwi II, em 1884, a favor do protestante W. H. Sanders, uma vez que até aquele momento, ainda não havia sido finalizada a Conferência de Berlim, que instituiu, entre outros aspectos, que “os missionários cristãos, os sábios, os exploradores, suas escoltas, haveres e acompanhantes serão igualmente objeto de proteção especial”.<sup>491</sup> Além do mais, a negociação com Ekwikwi II, mediada pela administração colonial para que a missão americana fosse aceita de volta, reforça que a autonomia deste *soma* ainda era respeitada.

A instalação no Bié, em 1884, após serem expulsos do Bailundo por Ekwikwi II, foi considerada uma ameaça, pela administração colonial, às relações comerciais da região. Para o secretário geral, Alberto Carlos d’Eça de Queiroz, a transferência da missão para o Bié tinha como objetivo o estabelecimento de um entreposto comercial na região. Ele acusava os

---

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> Ofício Nº. 9, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, enviando documentos relativos às atividades de missionários americanos no Bailundo e comunicando ter obtido do Pro-Vigário Capitular que “o missionário que tinha de ir para o Congo fosse para o Bailundo e Bié”, seguindo para Benguela com o Governador-Geral, 14-2-1884. Anexo 1. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.75-76; **Monumenta Histórica Spiritana**. Documento datado de 30 de janeiro de 1884, p. 253.

<sup>489</sup> TUCKER, J.T. **Currie of Chissamba...**, *op. cit.*, p. 13, tradução nossa.

<sup>490</sup> *Ibidem*.

<sup>491</sup> **Ata Geral da Conferência...**, *op. cit.*,

religiosos de seduzirem o *soma* com promessas e presentes, a fim de que os recebesse.<sup>492</sup> Contudo, se confirmadas as suspeitas dos portugueses, os lusitanos pouco podiam fazer para evitar que ligações, como a do *soma* do Bié, com os missionários americanos, pudessem se concretizar, em razão do seu tênue poder na região do Planalto de Benguela.

As desconfianças sobre as intenções da missão surgiram após a visita do *sékulo* do Bié, Caraumbimba-Nambi, que afirmou na ocasião que “os súditos americanos têm solicitado do *soba* do Bié a entrega da *libata* de Antonio Francisco Ferreira da Silva Porto, atualmente ausente daquela”. Queiroz recorreu a Eduardo Braga, gerente comercial de uma firma importante na Catumbela, para que, junto com Silva Porto, também mercador renomado, ocupassem o Bié. É importante registrar que a palavra ocupação, no documento, não significava apoderar-se militarmente da região. Queiroz sugeriu a Braga e Silva Porto que usassem de persuasão para convencer o *soma* do Bié a recusar a presença dos missionários, nominados, na fonte, como *intrusos*.<sup>493</sup> portanto, a força do *soma* era reconhecida.

Não há menção ao fato de que os dois comerciantes exerciam funções administrativas para Portugal até o momento do ocorrido. Contudo, como referido no capítulo anterior, Silva Porto foi capitão-mor do Bailundo e do Bié entre 1885 e 1888. Eduardo Braga, assim como Silva Porto, possuía prestígio entre a população nativa e já havia impedido que revoltas contra os portugueses fossem concretizadas. Com isso, pode-se perceber que os comerciantes, mais próximos das populações locais, tinham mais reconhecimento, em algumas regiões, do que a própria administração colonial. Talvez por isso, Braga e Silva Porto tenham sido solicitados para negociar com o *soma* do Bié, a fim de impedir que a missão americana se estabelecesse em seu território. A estratégia era induzir o *soma* a rejeitar os religiosos com base nas supostas relações de vassalagem dos portugueses com o soberano atual assim como com seus antepassados. Contudo, é importante lembrar que, como mencionado, somente em 1884

---

<sup>492</sup> Ofício Nº. 9, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, enviando documentos relativos às atividades de missionários americanos no Bailundo e comunicando ter obtido do Pro-Vigário Capitular que “o missionário que tinha de ir para o Congo fosse para o Bailundo e Bié”, seguindo para Benguela com o Governador-Geral, 14-2-1884. Anexo 1. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.75-76.

<sup>493</sup> Ofício Nº. 9, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, enviando documentos relativos às atividades de missionários americanos no Bailundo e comunicando ter obtido do Pro-Vigário Capitular que “o missionário que tinha de ir para o Congo fosse para o Bailundo e Bié”, seguindo para Benguela com o Governador-Geral, 14-2-1884. Anexo 1. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.75-76.

Ekwikwi II estabeleceu, de fato, relações de vassalagem com os portugueses como eles desejavam.<sup>494</sup>

O documento também sugere que Ekwikwi II deveria ser informado pelos comerciantes que, quando necessário, o *soma* poderia solicitar “deste governo uma mais eficaz proteção, representada pelo pedido de uma autoridade que regule as relações entre seu povo e os europeus, de forma a garantir-lhe a ordem e segurança do seu estado”.<sup>495</sup> Destaco que é sugerido, e não imposto de forma arbitrária, ao *soma* do Bailundo, a solicitação de uma autoridade portuguesa para atuar nesta região. Esta informação reforça a ideia de que as negociações com Ekwikwi II, para que permitisse a volta dos protestantes às terras governadas por ele, antecederam o acordo de vassalagem com os portugueses. Ademais, o documento infere que o representante não tinha, formalmente, a pretensão de interferir na soberania local. Pelo contrário, ele apenas “ajudaria” a garantir a ordem e a segurança das terras sob a influência do *soma*. O artifício de infiltrar uma figura administrativa portuguesa na região governada por uma autoridade local era uma tática rumo à penetração mais efetiva.

Outro relato, de 1890, ilustra as tensões entre os membros das missões e os moradores da região, envolvendo o Padre Joaquim Nunes Bernardo. Segundo a documentação consultada, o referido religioso fugiu do Bailundo logo após a missão católica e a escola, instaladas na região por intervenção do governo português, terem sido atacadas e destruídas pela massa. O *soma* alegou que a rebelião era uma retaliação às atitudes do padre Bernardo. Infelizmente, o documento não relata qual comportamento do padre supostamente desagradou a população. Mas a atitude tomada pela população, de expulsar o religioso de suas terras, é emblemática, considerando que, como apontado, fazia parte dos tratados de vassalagem o acolhimento, por parte da população local e de seu chefe, de missionários e também de representantes de Portugal. Contudo, é importante sublinhar que os portugueses não descartaram a possibilidade de a revolta ter sido incentivada pela missão protestante localizada nos arredores, visto que, segundo o documento, após o ocorrido, as pessoas seguiram para o acampamento destes religiosos.<sup>496</sup>

Como se tratava de um pedido de averiguação, as atitudes e o desfecho do caso não foram revelados nos documentos consultados. Seja como for, é latente a preocupação de examinar a situação e, se for o caso, punir o referido padre. Destaco, sobretudo, o fato de a

---

<sup>494</sup> 1º anexo. Ofício N.º. 21, do Governador-Geral de Angola, Francisco Joaquim Ferreira do Amaral, para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em que diz remeter cópias respeitantes à nossa ocupação definitiva do Bié e do Bailundo. 15/6/1884. In: **Angolana II...**, *op. cit.*, p.430-431.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p.76.

<sup>496</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**. Documento datado de 30 de janeiro de 1890, p. 7-8.

punição ter como propósito ilustrar a autoridade portuguesa, pois de acordo com o documento “a população precisa compreender que pode recorrer a alguém do governo português para resolver problemas como o ocorrido”.<sup>497</sup> Esta necessidade de fazer com que os residentes reconhecessem a soberania portuguesa ilustra que a autoridade da administração colonial não era reconhecida e que na prática era a liderança do *soma* que prevalecia.

A história de padre Bernardo, de 1890, foi bem diferente da protagonizada pelo padre Ernesto Lecomte em 1895. Embora ambos tenham se instalado nas terras do Bailundo, Lecomte assinala que “os indígenas receberam-nos com verdadeiro entusiasmo. Cada qual queria achar junto da sua aldeia o melhor lugar por nós procurado. Em nenhuma outra parte vi tanta prontidão em receber os brancos”.<sup>498</sup> O referido padre afirma, ainda, que a missão americana localizada nas proximidades, acusada anteriormente de incentivar revoltas contra os católicos, se dedicava apenas a ensinar a leitura da bíblia. Portanto, a experiência de padre Lecomte é o contrário da relatada cinco anos antes, na qual a população se revolta contra as atitudes de padre Bernardo, levando a administração colonial a desconfiar da postura da missão americana. Mas vale questionar o que pretendiam esses missionários com esse discurso de que os africanos desejavam a presença das missões em suas aldeias da mesma forma que importa refletir sobre o que motivava a aproximação da população do Bailundo dos anunciadores do cristianismo.

---

<sup>497</sup> *Ibidem.*

<sup>498</sup> **Monumenta Histórica Spiritana**, 1895, p. 296.

### CAPÍTULO III

#### PODER LOCAL E AS OVIMBUNDU

Como vimos nos capítulos anteriores, no contexto do colonialismo do final do século XIX e início do XX, os agentes agregadores de poder que receberam maior visibilidade na documentação consultada, bem como na historiografia sobre os Ovimbundu, foram os *olosoma*, os missionários e os representantes de Portugal. Todavia, conforme argumentarei neste capítulo, as relações de poder que caracterizaram a instalação do colonialismo congregaram outros atores que não devem ser desconsiderados. Dentre eles destacam-se as esposas do *soma*, que exerceram atividades relevantes junto ao governo Ovimbundu, apesar do silêncio sobre as experiências femininas de poder.<sup>499</sup> Por conseguinte, tão significativo quanto o reconhecimento da tendência a desempoderá-las<sup>500</sup> e das lacunas que cerceiam suas histórias, é a tarefa que pretendo iniciar neste estudo, em busca de explicitar nas fontes as várias formas pelas quais o prestígio destas mulheres se expressava.

Acrescento ao meu trabalho a dificuldade em analisar a maneira como a manifestação da autoridade das esposas do *soma* do Bailundo ou até mesmo a organização familiar e social patriarcal introduzida com a colonização, cujos agentes anunciadores, naquele momento, consideravam que a figura masculina dominava o poder político e o campo do saber, sem me deixar cair no pensamento de um poder matrilocal.<sup>501</sup> Esta predominância da explicitação da escrita masculina ocidental talvez explique os silêncios sobre as mulheres nas fontes, ou a quase inexistência de testemunhos deixados por elas, o que dificultou o desenvolvimento de estudos sobre mulheres.<sup>502</sup> Neste sentido, a historiografia em geral sobre a região de Angola tem

---

<sup>499</sup> Podemos citar também os conselheiros dos chefes locais, os quais não abordaremos nesta pesquisa.

<sup>500</sup> Contudo, é importante registrar que já existem inúmeros estudos voltados para o empoderamento das africanas como: CANDIDO, Mariana P. Women and power in an Atlantic port: the *donas* in the late 18<sup>th</sup> century Benguela. In: **African Studies Association Annual Meeting**. October, 2007, p. 12; HAVIK, Philip. Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a Agência Feminina e Representações em Mudança na Guiné (Séculos XIX e XX). In: PANTOJA, Selma (Org.). **Identidades, Memórias e Histórias em Terras Africanas**. Brasília/Luanda: LGE/Nzila, 2006, p. 59-78; PANTOJA, Selma. **Parentesco, Comércio e Gênero na Confluência ...**, *op. cit.*, entre outros.

<sup>501</sup> Durante o século XIX as relações matrilineares seduziram o imaginário dos estudiosos. Alguns pesquisadores as tomaram como sociedades matriarcais. Com isso, houve uma tendência de inverter os termos das sociedades patriarcais para explicar os casos de matrilinearidade. Contudo, hoje sabemos que as sociedades matriarcais, nestes termos, nunca existiram, embora sociedades onde as mulheres tenham desfrutado de prestígio e poder tenham existido em diferentes configurações.

<sup>502</sup> HAVIK, Philip J. **A dinâmica das relações de gênero...**, *op. cit.*

apontado que a presença do colonizador acirrou o domínio masculino entre os Ovimbundu.<sup>503</sup> Mastrobuono acrescenta que uma das consequências da situação de submissão feminina é a inexistência de produções escritas pelas Ovimbundu.<sup>504</sup> Mas isto não impede a realização de estudos sobre as experiências femininas.

O mais corrente na produção escrita é a referência a uma mulher Ovimbundu genérica, desconsiderando as várias diferenças entre elas, com exceção das referências à *Inakulu* (rainha).<sup>505</sup> Portanto, ainda existe muito que explorar, no caso dos Ovimbundu, a propósito de outras mulheres com posições um pouco secundárias, ligadas aos chefes africanos por relações de casamento ou porque desempenhavam atividades significativas na *ombala*, contribuindo para o sucesso do governo das regiões controladas pelas autoridades locais, com ênfase, neste capítulo à área do Bailundo.

Todavia, é importante lembrar que estudos relevantes já foram efetuados sobre as mulheres da elite africana, especialmente, sobre as Rainhas-Mãe,<sup>506</sup> cuja presença não é mencionada entre os Ovimbundu. Além disso, significativas pesquisas sobre as mulheres que exerciam certo poder em diferentes regiões de Angola e do continente podem ser exemplificados pela pesquisa do historiador norte americano Thornton. Com base em uma vasta documentação escrita, que abrange cerca de 400 anos, no Kongo, este historiador americano demonstrou que as mulheres da elite exerceram o poder direta e indiretamente em dois momentos distintos: antes e depois da guerra civil de 1665. Esta mudança acompanhou a fragmentação do poder político em consequência da referida guerra.<sup>507</sup> No período anterior ao confronto, as mulheres exerciam a autoridade de modo indireto, ou seja, por meio da influência de seus parentes masculinos, atuando como matronas religiosas e como mediadoras em conflitos ou em disputas pelo poder envolvendo os homens de sua família. Elas interviam também na entronização de novos reis, visto que o processo não era hereditário. Segundo Thornton, quanto mais próximas elas estavam da igreja e de homens ligados ao governo do Congo, mais poder conquistavam.<sup>508</sup>

---

<sup>503</sup> HAVIK, Philip J. **A dinâmica das relações de gênero...**, *op. cit.*, p.80; PERROT, Michelle. Introdução. In: \_\_\_\_\_, **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2005, p. 11.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*; HEYWOOD, Linda. **Contested Power...**, *op. cit.*

<sup>506</sup> THORNTON, John K. **Elite women in the kingdom...**, *op. cit.*

<sup>507</sup> *Ibidem*.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 442.

No pós-guerra civil, Thornton destaca Dona Ana Afonso de Leão e Beatriz como duas das maiores representantes do poder feminino no final do século XVII. A primeira, por ter organizado uma resistência contra o rei Rafael I. Esta última é celebre porque afirmava ter sido possuída por Santo Antônio em 1704. Beatriz julgava-se escolhida pelo referido santo para indicar o próximo rei. Por recomendar um rival de Ana Afonso de Leão e Pedro IV, foi presa, julgada e condenada à fogueira pela inquisição. O autor sinaliza também para uma maior incidência, na segunda metade do século XVIII, de mulheres exercendo o poder em pequenas chefias ou como rainhas, mas não governando sozinhas. Acrescenta, ainda, que as mulheres preservavam a fama de piedosas,<sup>509</sup> porém, não chegaram a exercer o poder de fato, como ocorreu no Ndongo e Matamba.

Como maior exemplo de governo feminino na região de Angola, Nzinga Mbandi Ngola, rainha de Matamba e Angola nos séculos XVI - XVII (1582-1663) foi a primeira mulher a conquistar destaque por ter assumido o poder do Estado, tendo se transformado em uma figura emblemática da história de Angola e fonte de constantes pesquisas, como ilustram os estudos de Pantoja, Thornton e Serrano, dentre outros.<sup>510</sup> Em uma escala de poder diferente da Nzinga, segundo Henriques, em 1865 a *soba* Branca Francisco, que atendia pelo título de *Dalla Tutu* intrigava os portugueses que desejavam estabelecer relações de amizade com ela.<sup>511</sup>

Childs conta que recebeu de *Kalembe ka Njanja* uma lista de reis e, de acordo com ela, uma mulher de Ngalangi fundou aparentemente sozinha (provavelmente em 1600), o reino de *Kalembe ka Njanja*, herdado por seu filho Kalembe. Ngalangi representa a mais antiga participação de uma mulher em assuntos relacionados aos Estados Ovimbundu.<sup>512</sup> Há, ainda, o relato de Silva Porto de que, ao passar por Quiceque, terras do Bailundo, enviou “tributo de passagem ao *soba* local, *Ina-soma*, mãe do atual *soba* do país”.<sup>513</sup> A expressão *Iná-soma* equivale à mãe-chefe e o termo *I-na* é o singular da palavra mãe, “mãe de quem se fala”.<sup>514</sup>

---

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 455-459.

<sup>510</sup> Existem inúmeros estudos dedicados a Nzinga, cf. PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi...**, *op. cit.*; Thornton, John K. Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663. **The Journal of African History**, v. 32, n. 1, p. 25-40, 1991; SERRANO, Carlos H. M. Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola. **Revista USP**, n. 28, p. 136-141, 1995/1996.

<sup>511</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 178, nota de rodapé.

<sup>512</sup> CHILDS, Gladwyn. **Murray The Chronology...**, *op. cit.*, p. 241-242.

<sup>513</sup> PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos...**, *op. cit.*, p. 90.

<sup>514</sup> Nesse caso o prefixo **i** (i-na) forma o singular da palavra mãe. Enquanto o prefixo **ovai** (ovai-na) o plural. Nascimento assinala também que em Umbundu a “palavra mãe e pai, como em quase todas as línguas bantu, são representadas por expressões diversas conforme a posição das pessoas a que se referem: primeira pessoa: *mai*, minha mãe; segunda pessoa: *nhoho*, tua mãe e terceira pessoa: *Iná*, sua mãe”. Cf. NASCIMENTO, J.F. D. **Gramática do umbundu...**, *op. cit.*, p. 14 e 62.

Os apontamentos de Silva Porto (primeira metade do século XIX) e os de Childs (primeira metade do século XX) descrevem que a presença feminina e a sua participação na construção da história Ovimbundu formam a base da origem deste povo.<sup>515</sup> Segundo uma das variantes da tradição dos Ovimbundu, Féti foi o primeiro homem. De acordo com esta versão, uma de suas três mulheres (Tembo, Civi e Coya) foi responsável pela fundação dos reinos dos Ovimbundu. Féti começou e Coya completou.<sup>516</sup> Embora a identificação secular das mulheres nas narrativas de fundação retifique o lugar delas na história, não explicita quais foram as contribuições de Coya.

Há ainda trabalhos como o de Cândido, de Philip Havik e de Pantoja, que focam as *donas*, que eram senhoras poderosas envolvidas com o comércio Atlântico de escravos. Estas pesquisas procuravam identificar os meios que proporcionavam empoderamento às mulheres em Angola. Nos três estudos, um dos caminhos trilhados pelas mulheres para alcançar o poder era a ligação afetiva com homens europeus. Mas os autores também têm em conta a possibilidade de as mulheres terem conquistado autoridade dirigindo seus próprios negócios, independentemente do estabelecimento de relações afetuosas com algum europeu.<sup>517</sup> Procuravam levar uma vida próxima da aristocracia europeia, habitando casas imponentes. Outras mulheres, além das *donas*, também estavam aptas a controlar um grande número de dependentes e exibir riqueza e prestígio em Benguela.<sup>518</sup>

Philip Havik, por sua vez, assinala que quando as africanas comerciantes ficavam viúvas, passavam a desfrutar de um poder que dificilmente teriam dentro de suas linhagens. Em outros termos, este poder advinha da possibilidade de assumirem os negócios dos seus cônjuges falecidos. Nesta abordagem, o poder das mulheres está vinculado, em grande parte, ao casamento com o europeu, mas elas construíram riquezas independentemente dessa situação. Por exemplo, quando se tornavam viúvas. Este tipo de arranjo familiar visava privilegiar, sobretudo, os pais das mulheres, que se mostravam ansiosos em ampliar as relações com os comerciantes portugueses que, por sua vez, queriam participar das relações comerciais das linhagens africanas. Mas as mulheres também passavam a desfrutar dos

---

<sup>515</sup> CHILDS, Gladwyn. **Murray The Chronology**..., *op. cit.*, p.242; PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos**..., *op. cit.*

<sup>516</sup> CHILDS, Gladwyn. **Murray The Chronology**..., *op. cit.*, p. 241.

<sup>517</sup> CANDIDO, Mariana P. **Women and power**..., *op. cit.*; HAVIK, Philip J. **A dinâmica das relações de gênero**..., *op. cit.*; PANTOJA, Selma. **Parentesco, Comércio e Gênero**..., *op. cit.*

<sup>518</sup> CANDIDO, Mariana P. **Women and power**..., *op. cit.*, p. 8.

benefícios que estes casamentos proporcionavam, pois lhes permitiam conquistar uma posição dentro do parentesco que não alcançariam em outras condições.<sup>519</sup>

Depreende-se destes exemplos que era comum a participação secular das mulheres exercendo o poder em Angola e em outras regiões de África. Portanto, o que desejo ressaltar é que cada região tem suas particularidades e as Ovimbundu não fugiram à regra.

### 3.1 Ocupações femininas no governo local

A finalidade deste mapeamento sobre a maneira como as mulheres que ocupam o lugar de esposas oficiais aparece na narrativa de Couceiro, Hastings, Hauenstein Pinheiro e Simões,<sup>520</sup> neste tópico e nos seguintes, é perceber em que momento da história as informações a respeito de suas tarefas se cruzam, se divergem, sofrem alterações, ganham novas significações ou simplesmente são inexistentes.<sup>521</sup> Até porque, não dizer ou não fornecer informações sobre algo é, também, uma forma de expressar que alguma coisa não pode ser dita ou, ainda, que estava fora do interesse do observador,<sup>522</sup> pois muitas vezes os cargos são citados, mas a descrição das atividades é inexistente. Talvez, uma destas suposições explique porque nem todas as funções desempenhadas pelas mulheres são acompanhadas de descrições. Todavia, saber ou obter informações sobre as tarefas realizadas pelas esposas do *soma* é uma maneira de conhecer as experiências destas mulheres e, ao mesmo tempo, compreender a relevância da função que elas desempenhavam na manutenção do poder dos Ovimbundu. Além disso, a apresentação das funções das esposas do *soma* do Bailundo, bem como de suas grafias, tem como propósito ilustrar semelhanças ou diferenças entre os cargos ocupados por essas mulheres em suas comunidades ao longo do tempo.

---

<sup>519</sup> HAVIK, Philip J. **A dinâmica das relações de gênero...**, *op. cit.*

<sup>520</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*; PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>521</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica...**, *op. cit.*

<sup>522</sup> O historiador português José Horta apresenta uma discussão importante sobre os silêncios nas fontes produzidos por oficiais e comerciantes cabo-verdianos a respeito dos *Lançados* e *Tangomaus* (intermediários do tráfico de escravos na África). Resumidamente, esse autor considera esses silêncios como estratégias para esconder a permanência de informações que eram correntes nos textos dos jesuítas portugueses. Cf. HORTA, José Silva. A “Guiné do Cabo Verde”. In: \_\_\_\_\_. **A “Guiné do Cabo Verde” Produção textual e representações (1578-1484)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 26-77.

Entre os autores consultados que pesquisam os Ovimbundu, Hauenstein é o que deixa claro que a *Inakulu* e *Ciwo Cepembe* são, de fato, esposas do *soma*.<sup>523</sup> No entanto, opto por usar a expressão esposas do *soma*, mesmo sabendo que este autor sugere que nem todas eram casadas com o *soma*. Esta terminologia me parece a mais coerente para denominar as mulheres com cargos na capital, posto que as outras fontes afirmam que elas eram esposas do *soma*. Além disso, é preciso considerar também que as pesquisas de Hauenstein datam de um período posterior ao meu recorte temporal. Considerarei importante também manter a forma da escrita apresentada por cada autor para denominar as funções dessas mulheres, especialmente, porque algumas vezes um mesmo nome pode fazer alusão a uma função desempenha por um homem ou por uma mulher, como destacarei a frente. Para mais, não há anuência sobre a descrição dos ofícios desempenhados por essas mulheres. Da mesma forma, as informações sobre a mulher que ocupa o cargo de *Inakulu*, constantemente referenciada na produção escrita, assim como a grafia dessa palavra, também, variam bastante: *Inikulu*,<sup>524</sup> *Inaculo ou Chipapa*,<sup>525</sup> *Inakulu*,<sup>526</sup> “a grande mulher”.<sup>527</sup>

Duas fontes documentais reunidas para este capítulo foram o relatório de viagem do oficial português Paiva Couceiro e a tese do missionário Daniel Hastings.<sup>528</sup> Ambos os textos foram produzidos no espaço e recorte temporal privilegiado por esta pesquisa e relatam as funções exercidas pelas esposas do *soma* na *ombala*, respectivamente, em dois momentos diferentes: na última década do século XIX e nas três primeiras do século XX. Essa ausência de linearidade temporal entre as duas obras, bem como de outras que serão coligidas ao longo do texto aumenta a possibilidade de “reencontrar as diferentes cenas” nas quais as mulheres exerciam tarefas na capital do Bailundo que lhes permitiam desfrutar de certos prestígios; ou ainda perceber seus “papéis distintos”, ao longo do tempo, bem como identificar e “definir o ponto de sua lacuna”.<sup>529</sup> Acredito, igualmente, que o cruzamento das informações colhidas

---

<sup>523</sup> HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*

<sup>524</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>525</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*

<sup>526</sup> PINHEIRO, Adélio Correia. Aspectos religiosos, políticos e sociais dos Ovimbundu. **Separata da Revista “Cenáculo”**, n. 27, ano VII, série II, Braga, 1968. (palestra proferida no Seminário Conciliar de Braga perante os antigos alunos dos Seminários, em 12 de Novembro de 1967.); SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>527</sup> BLANCHOD, Fred. *Prendas de Casamento*. In: \_\_\_\_\_. **Os estranhos costumes do continente negro**. 2. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1951, p. 199 -213.

<sup>528</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>529</sup> As reflexões de Foucault, de fato, dizem respeito à importância de estudos sobre aquilo que não imaginamos que tenha história como os sentimentos, o amor, a consciência e aos instintos. Cf. FOUCAULT, Michel. **Microfísica...**, *op. cit.*, p. 15. Contudo, acredito que seja possível fazer uma aproximação das suas ponderações

pelos autores selecionados para este tópico possibilitará a percepção das permanências e dos silêncios em relação às tarefas desempenhadas pelas esposas do *soma* na *ombala* do Bailundo.

Além das obras de Couceiro e Hastings incorporei à discussão a narrativa de Simões,<sup>530</sup> que também discorre especialmente sobre a região do Bailundo, assim como os estudos de autores que narram atividades peculiares desempenhadas pelas Ovimbundu de maneira geral como: Blanchod, Pinheiro, Childs, Edwards, Hambly e Hauenstein,<sup>531</sup> este último realizou pesquisas na *ombala* de Caluquembe (atualmente localizada na Huíla).

Sublinho que a pouca atenção reservada ao detalhamento das funções das esposas do *soma* na capital, salvo rara exceção, são ilustrativas de como o poder dessas mulheres era reconhecido. Nessa linha, Hauenstein aponta que na *ombala* de Caluquembe “nenhuma mulher desempenhava um papel importante, como ocorria em outras residências reais do país”.<sup>532</sup> O estudioso de antemão avisa que, no tópico reservado para falar sobre as mulheres da *ombala*, se dedicará a apontar alguns aspectos que chamam atenção e despertam seu interesse.<sup>533</sup> Como se pode notar, o autor subestimava as atividades simbólicas exercidas pelas mulheres na capital de Caluquembe. Contudo, conforme Bourdieu o poder simbólico é justamente esse “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.<sup>534</sup> Portanto, é pertinente destacar que muitas vezes a autoridade das Ovimbundu era imperceptível aos olhos daqueles que narraram suas experiências.

Desta forma, como poderá ser compreendido mais à frente, as tarefas femininas registradas por Hauenstein<sup>535</sup> apresentam proximidade com as narradas por Hastings.<sup>536</sup> Entretanto, dentro da gestão descrita por Hastings, na região do Bailundo delegava-se ao *soma*, como em outras regiões, o título de maior relevância, seguido pelos mais velhos, pelas mulheres oficiais do *soma* e pelos mensageiros e funcionários gerais do governo. Havia ainda uma subdivisão interna nestes grupos, que atribuía aos seus respectivos integrantes funções

com a história do poder das mulheres do Bailundo, uma vez que, fomos levados durante muito tempo a acreditar que elas foram salvas de uma suposta opressão pelo cristianismo e pela introdução das ideias ocidentais.

<sup>530</sup> Obras: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>531</sup> Obras: BLANCHOD, Fred. **Prendas de Casamento...**, *op. cit.*; PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos, políticos...**, *op. cit.*; CHILDS, Gladwyn Murray. **The Chronology of the Ovimbundu...**, *op. cit.*; CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>532</sup> *Ibidem.*

<sup>533</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>534</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007, p. 7-8.

<sup>535</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>536</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

específicas sobre as quais o autor dedicou breve espaço na segunda parte do seu trabalho, mais especificamente no terceiro capítulo.<sup>537</sup>

Perrot desenvolve uma reflexão interessante a respeito dos silêncios dos recenseamentos do século XIX em relação aos trabalhos realizados pelas mulheres de agricultores ou de artesões. Segundo a autora, as mulheres não eram recenseadas porque “seu trabalho, confundido com as tarefas domésticas e auxiliares, torna-se assim invisível”.<sup>538</sup> Acredito que uma postura semelhante tem sido assumida nos estudos referentes às autoridades tradicionais dos Ovimbundu; de modo que as tarefas realizadas pelas esposas do *soma* (que genericamente classifiquei como diplomáticas ou sagradas), cuja finalidade era legitimar e conservar o poder do *soma*, receberam pouca ou nenhuma atenção na historiografia. Os estudos sobre o poder local tendem a focar a figura do *soma*, destacando que este soberano procurou manter sua estrutura de poder dentro da *ombala* mesmo após a introdução do colonialismo, como afirma, por exemplo, o estudo de Hastings em relação às capitais do Bié e do Bailundo nas três primeiras décadas do século XX.<sup>539</sup>

Acredito que essa invisibilidade da autoridade feminina pode ser explicada pelo viés masculino europeu ou porque grande parte de seus ofícios, que serão apresentados nos tópicos seguintes, estavam associadas às práticas sagradas, ou seja, aos costumes locais; e aos olhos da administração colonial, era usual considerarem como “[...] um crime tudo que seja atentatório contra a nossa civilização [...]”.<sup>540</sup> Portanto, não tinham sentido prático para os colonizadores. A esse respeito Allen assinalou, em estudo sobre as mulheres Igbo, na Nigéria, que a administração colonial Britânica não conseguiu visualizar a importância das instituições políticas das mulheres. Com efeito, não se preocuparam em garantir a participação delas nas instituições “modernas” e nas novas formas de governo que tentaram introduzir na região, com isso elas perderam visibilidade em suas comunidades.<sup>541</sup> A realidade narrada por Allen<sup>542</sup> apresenta proximidade com a história do Bailundo, uma vez que, nas cerimônias chamadas de vassalagem, apresentadas no primeiro capítulo, não há a participação feminina, como sempre foi costume no processo de sucessão dos *olosoma*.

Nessa linha, a nigeriana Ogundipe-Leslie assinala que, em razão das mudanças provocadas pelo processo de colonização, restou à mulher africana ser proletária do

<sup>537</sup> Para visualizar as tarefas desempenhadas por cada indivíduo dentro dos referidos grupos cf. *Ibidem*, p. 54-73.

<sup>538</sup> PERROT, Miclelle. **As mulheres ou os silêncios da história...**, *op. cit.* p. 11.

<sup>539</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>540</sup> **Jornal de Benguela**, 14 de julho de 1922.

<sup>541</sup> ALLEN, Judith van. **"Sitting on a Man"...**, *op. cit.*, p. 165, aspas da autora.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

proletariado, ou seja, tornou-se submissa ao homem africano que, por sua vez, foi feito subordinado do colonizador. Para explicar esta condição das mulheres, a autora aponta seis barreiras, impostas às africanas, a partir da introdução do colonialismo: a opressão estrangeira, a exploração de cunho psicológico, o atraso em função do colonialismo e do neocolonialismo, a dominação do homem, a cor (que é temática frequente nas discussões contra ideologias racistas) e a própria mulher africana. Segundo a mesma autora, o convívio, sobretudo, com o olhar machista europeu contribuiu para que a mulher interiorizasse uma autoimagem negativa, difícil de ser desconstruída.<sup>543</sup>

Por outro lado, o posto das mulheres na esfera sagrada pode ter sido facilmente identificado pelos missionários, porque desejavam concorrer com este tipo de autoridade. Portanto, afastá-las do espaço religioso talvez tenha sido uma maneira de os membros das missões assegurarem uma posição mais estável neste campo, pois a religião, assim como a arte e a língua, são “sistemas simbólicos” de poder, como assevera Bourdieu,<sup>544</sup> da mesma forma que Balandier aponta a religião como um importante instrumento do poder.<sup>545</sup>

Para Hauenstein, algumas tarefas realizadas pelas mulheres não possuíam relação com o “poder mágico”.<sup>546</sup> Apesar disso, destaco que para a doutrina cristã as várias crenças que envolviam as tarefas realizadas por elas, bem como o fato de algumas serem casadas com homens que possuíam mais de uma mulher, já era considerado uma ameaça para a propagação do cristianismo; pois, como referido no capítulo II, a obra **O Catecismo da doutrina cristã em português e bundo Bailundo** do padre Ernesto Lecomte distribuída entre os missionários que atuavam entre os Ovimbundu, por exemplo, condenava “as superstições dos gentios” e a “poligamia”.<sup>547</sup>

Destaco que, no contexto de muitas sociedades africanas, era justamente essa associação das mulheres com o universo sagrado, bem como a união com um homem considerado rico, com duas ou várias esposas, que permitia as mulheres desfrutarem de uma força social. Portanto, o exemplo de Thornton, narrado no capítulo II, sobre as mulheres do rei do Congo, em exercício em 1491, que se reuniram para evitar que o soberano escolhesse uma entre elas para viver de acordo com os preceitos do cristianismo, é ilustrativo do confronto por espaços de poder entre os missionários e as mulheres.

---

<sup>543</sup> OGUNDIPE-LESLIE, ‘Molara. **African Women...**, *op. cit.*

<sup>544</sup> BOURDIEU, P. **Sobre o poder simbólico...**, *op. cit.*, p. 9.

<sup>545</sup> BALANDIER, George. **Antropologia...**, *op. cit.*

<sup>546</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>547</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Catecismo da doutrina cristã...**, *op. cit.*

Blanchod assinala, em estudos gerais sobre os Ovimbundu em meados do século XX, que a “grande mulher” coordenava e aconselhava as demais, além disso, supostamente, possuía maior influência sobre o marido. Era sempre tratada com muito respeito. Para ela a chegada de novas esposas é vista como uma possibilidade de amenizar sua carga de trabalho.<sup>548</sup> Na mesma perspectiva, Hambly assinala na sua pesquisa realizada na década de trinta do mesmo século que privilegiou principalmente a região de Ngalangi (Ovimbundu), que a posição elementar ocupada pela primeira mulher garantia-lhe privilégios, por exemplo, na maneira de vestir-se e de adornar-se, que eram preservados, mesmo, após a introdução de novas esposas, que por sua vez, contribuía para que seu trabalho fosse reduzido. Além disso, segundo o mesmo autor, a primeira mulher desfrutava do privilégio de ser a principal esposa de um homem rico.<sup>549</sup> Acrescenta-se o fato dessa mulher poder ser a mãe do possível sucessor do *soma*. Mas, segundo Hambly e Hauenstein se seu filho não tivesse condição de assumir o cargo poderia ser substituído por outro descendente ou parente homem do antigo *soma*.<sup>550</sup>

Entre os Lundas (localizado entre Angola e a República democrática do Congo) *Muári*, esposa principal do *Muatiânvua*, Chefe local do Lundas, também possuía privilégios. Ela contava, por exemplo, com várias mulheres que a auxiliavam em seus serviços diários.<sup>551</sup> Dessa forma, é plausível afirmar que as ideias introduzidas pelos missionários afetavam os espaços de autoridade desfrutados pelas mulheres casadas com chefes africanos. Contudo, reconhecer a circularidade do poder não significa, aqui, desconsiderar a hierarquia característica das sociedades.<sup>552</sup> Uma vez que, o próprio silêncio em relação às mulheres ilustra essa hierarquia.

A *Inaculo* ou *Chipapa*, a *Chinachipembe*, a *Chinofira*, a *Quanza* ou *Né’subi*, a *Quipuco*, a *Chia* e a *Barabella* são apontadas no relatório de Couceiro como as “principais mulheres de Ekwikwi II”, *soma* do Bailundo em 1892.<sup>553</sup> Embora, Couceiro enumere sete mulheres, descreve a função exercida apenas por quatro delas que deveriam ser as principais esposas desse soberano. Contudo, é preciso considerar que Couceiro era um oficial português

<sup>548</sup> BLANCHOD, Fred. **Prendas de Casamento**..., *op. cit.*

<sup>549</sup> HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu**..., *op. cit.*, p. 343.

<sup>550</sup> *Ibidem*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe**..., *op. cit.*

<sup>551</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história tradicional dos povos da Lunda**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890, p. 228. Carvalho era major do Estado da infantaria na data em que chefiou a expedição portuguesa a capital Lunda.

<sup>552</sup> BALANDIER, George. **Antropologia**..., *op. cit.*; REVEL, REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_. **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998, p. 14-38; \_\_\_\_\_. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998, p. 7-14.

<sup>553</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem**..., *op. cit.*, p. 21.

e estava de passagem pelas terras do Bailundo com destino ao Mucusso quando realizou suas anotações. Sua viagem era uma missão administrativa e política, cuja finalidade era estabelecer relações de vassalagem com os chefes tradicionais, bem como fazer o reconhecimento geográfico, quiçá cultural, econômico e social dos territórios percorridos. Por conseguinte, registrou, sobretudo, informações voltadas para atender os interesses do governo português.<sup>554</sup> Logo, descrever as funções das esposas do *soma* não era o interesse principal do referido oficial português o que pode justificar as escassas informações sobre elas em seu relatório.

Ao contrário de Couceiro, Hastings era missionário da ABCFM no Bailundo conviveu durante muito tempo com a população dessa região.<sup>555</sup> Seu trabalho foi publicado mais de quarenta anos depois da obra de Couceiro e nos dois textos é possível perceber a preocupação em entender a organização social do Bailundo.<sup>556</sup> Contudo, Hastings não menciona Couceiro.<sup>557</sup> Além disso, O texto do missionário protestante da ABCFM foi produzido em um contexto histórico diferente e com objetivos, talvez, mais próximos do universo religioso do que com preocupações administrativas. Mas, o cuidado com as questões de organização interna da *ombala* não foi descartada. Sua proposta era estudar o princípio do poder psíquico, ou seja, as crenças entre os Ovimbundu.<sup>558</sup> Tendo escolhido o Bailundo como região para desenvolver suas pesquisas, acredita-se por ter sido este o primeiro local onde a ABCFM instalou-se no Planalto de Benguela.

Em seu trabalho Hastings aponta e explica a função de dez mulheres que ele denomina como esposas oficiais do *soma*: a *Inikulu*, a *Chipembe*, a *Bavela*, a *Namakama*, a *Kapitango*, a *Muesaka Yosoma*, a *Dumbila*, a *Siya*, a *Quanza* e a *Chipuku Covita*. Como se pode observar, a função da *Inakulu* na lista de Hastings é seguida pela *Chipembe*, *Bavela*, *Namakama* etc. Apesar disso, na introdução do seu trabalho anuncia que além da *Inakulu* a *Kapitango*, que aparece na quinta posição da lista acima, e a *Chipembe*, que ocupa o segundo lugar, eram as principais esposas do *soma*.<sup>559</sup> Pode-se concluir, portanto, que a classificação de Hastings diz respeito aos cargos desempenhados por mulheres casadas com o chefe do Bailundo, identificadas por ele como as mais importantes na *ombala*. Isso pode ser confirmado quando

---

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> Cf. *Vita*, HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>556</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>557</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>558</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 65-68.

esse autor acrescenta que “há muitas outras mulheres ligadas ao chefe local que estão lá como suas esposas e que devem cultivar e trazer comida para o uso de comitivas e convidados do chefe”.<sup>560</sup>

Por outro lado, o estudo de Carvalho realizado em 1890 sobre os povos Lundas que diz que o *Muatânvua*, chefe local, poderia ter quantas mulheres desejasse, ressaltando que havia uma classificação entre elas da primeira a sexta posição em concordância com seu prestígio na corte, aponta para uma paridade sobre a relevância das mulheres na forma de governo dessas sociedades africanas.<sup>561</sup> Nessa perspectiva, Carvalho assinala que as mulheres mais importantes do *Muatânvua* eram: *Muári*, Temeínhe, *Caxenuluca*, *Quissaqueínhe*, *Mahica* e *Mutondumene*, todas as outras eram *acaje*, moças, ou seja, mulheres do harém desse soberano as quais também listou em ordem hierárquica: Temeínhe (segunda mulher): *Caxinhica*, *chisoqueínhe*, *Maíca*, *Mutondo*, *Mene*, entre outras.<sup>562</sup> É preciso enfatizar que Carvalho não detalhou o papel de todas essas mulheres. Concentrou-se, sobretudo, na *Muári* e na *Lukonkesha* (mulher que representa a mãe do primeiro *Muatiânvua*) temas de vários estudos sobre as rainhas-mãe.

Outra escrita sobre a região do Bailundo, que aborda as funções das mulheres, é o romance autobiográfico de Simões, publicado em um passado mais recente (2011). Sobre a obra desse angolano é preciso considerar que a literatura representa um dos suportes da cultura nacional, uma vez que contribui com a construção de padrões de sociabilidade, podendo, portanto, ser considerada como uma forma de comunicação social. A relevância da criação literária, como testemunho histórico, está, sobretudo, na possibilidade do pesquisador de perceber seu poder de “fazer permanecer em nossa cultura determinadas imagens”, por meio de sua capacidade de diluir, no meio social, pensamentos e ideologias que podem se legitimar como reais.<sup>563</sup> Para Chartier, a contextualização da obra, em “seu próprio espaço de produção e de recepção”, é uma das maneiras de se trabalhar com a obra literária sem reduzi-la à condição de fonte histórica. Deste modo, ela pode ser historicizada sem, contudo, perder

---

<sup>560</sup> *Ibidem*, p.68, tradução nossa.

<sup>561</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Ethnografia e história...**, *op. cit.*, p. 491.

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>563</sup> BARBOSA, Ivone Cordeiro. **Sertão: ...**, *op. cit.*; GLEDSON, John. **Machado de Assis: Ficção e História**. Tradução: Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986;  
RODRIGUES, João Paulo Coelho de Souza. A geração boêmia: vida literária em romances, memórias e biografias. In: CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **A História contada: capítulos de História social da literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 233-264.

seu caráter ficcional.<sup>564</sup> Vansina acrescenta que a análise dos conteúdos abordados em uma obra literária passa, por exemplo, pela identificação da distinção interna entre os temas históricos e os de outra natureza.<sup>565</sup> Na narrativa de Simões, estas temáticas estão imbricadas. Assim, mais de uma vez, é possível percebê-lo narrando fatos históricos e experiências relacionadas ao mundo sagrado simultaneamente. Entretanto, sua percepção sobre o sagrado é ambígua. Em alguns momentos, demonstra confiança em alguns relatos que envolvem esse universo e, em outras ocasiões, afirma não acreditar nos aspectos religiosos que descreve em sua obra. Simões nasceu no Bailundo e afirma ter escrito sobre suas experiências. O livro deste angolano também faz referência à organização social do Bailundo e menciona brevemente as esposas: *Inakulu, Mvavela, Chiwichepembe, Siya*.<sup>566</sup> Simões, assim como Couceiro e Hastings, assinala que havia outras mulheres. Contudo, ele narra apenas as atividades exercidas pela primeira e pela quarta mulher, assinalando que somente estas duas têm suas funções conhecidas.<sup>567</sup>

É importante questionar por que Simões nascido na região do Bailundo conhece apenas duas das funções das mulheres que ele denomina como “mulheres do *soba*”. Lembro que de acordo com o próprio escritor ele nasceu e cresceu com as tradições do Bailundo e, mais de uma vez, narra em sua obra experiências de sua infância envolvendo costumes locais. Uma hipótese que tenho é que o cristianismo, introduzido na região paralelamente ao colonialismo, pode ter contribuído para este “desconhecimento”, principalmente porque se sabe que Simões frequentou a escola das missões e trabalhou junto à administração colonial. E, como assinalei em capítulo anterior, os missionários católicos e protestantes, desde os primeiros encontros com as populações africanas, mostraram-se contrários às práticas religiosas das comunidades. Portanto, a trajetória pessoal de Simões, construída no mundo do colonialismo, pode ter contribuído para que este angolano já não conseguisse dar conta do universo da sua comunidade, depois de ter sido educado dentro da doutrinação católica, tornando-se um estrangeiro dentro do seu país.<sup>568</sup> De mais a mais, a obra deste escritor é permeada por referências do cristianismo, principalmente quando se refere a *Suku* (Deus entre os Ovimbundu). Também podem ser identificados na obra os valores introduzidos pelo

---

<sup>564</sup> CHARTIER, Roger. **Do palco à página**: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2002.

<sup>565</sup> VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**..., *op. cit.*

<sup>566</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja**..., *op. cit.*

<sup>567</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem**..., *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs**..., *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja**..., *op. cit.*

<sup>568</sup> BHABHA, Homi K. **Introdução: o local da Cultura**..., *op. cit.*

colonialismo, o que pode ser evidenciado na seguinte fala: “como eu era branco (mestiço especial), não me complicaram, visto que esta Congregação respeitava sempre os brancos”.<sup>569</sup> Ele era mestiço, um lugar tido como diferente na sociedade colonial. Alguns souberam integrar este viés, de maneira que mantiveram o conhecimento da sua tradição africana, mas outros não. É o que pode ter ocorrido com Simões.

Hauenstein, por sua vez, relata as tarefas realizadas por seis mulheres na *ombala* de Caluquembe: *Inakulu, Nana Yakama ou Ukama, Kuanja, Ciwo Cepembe, Citue e Umbanda*.<sup>570</sup>

Pode-se destacar ainda Florêncio, que em estudo sobre o lugar do *soma* do Bailundo na atualidade, faz referência às tarefas realizadas pelas mulheres, com base na obra de Hastings.<sup>571</sup> Todavia, o autor não problematizou a temática feminina, haja vista que este não era o objetivo do seu trabalho. Concentrou-se na análise do cargo do *soma*.<sup>572</sup> Pinheiro, por outro lado, em estudo sobre os Ovimbundu na década de sessenta, aponta e descreve a função exercida por quatro mulheres: *Inakulu, Chiwi-chepembe, Balavela, Sia*.<sup>573</sup>

Como fica evidente nos parágrafos anteriores, embora Hastings, Couceiro e Simões, em tese, fossem testemunhas oculares daquilo que narraram, há divergências na forma da escrita (explicada pelo desconhecimento da língua), na ordem e mesmo na descrição das funções das esposas do *soma*.<sup>574</sup> Os relatos do missionário protestante Woodside, membro da ABCFM, que também viveu na região, não acrescenta informações que possam preencher estas lacunas. Apenas relata a quantidade expressiva de esposas do *soma* Ekwikwi II, não fazendo nenhuma distinção entre elas.<sup>575</sup> Contudo, é relevante lembrar a diferença de tempo entre a publicação destas obras. A sobrevivência destas atividades realizadas pelas esposas dos *soma* reforça a importância que possuíam em suas comunidades e sinaliza para relevância de se pensar porque essas mulheres são esquecidas nas discussões atuais sobre o lugar das autoridades tradicionais.

---

<sup>569</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>570</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. *Ethnografia e história...*, *op. cit.*

<sup>571</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>572</sup> FLORÊNCIO, F. *No reino da Toupeira...*, *op. cit.*

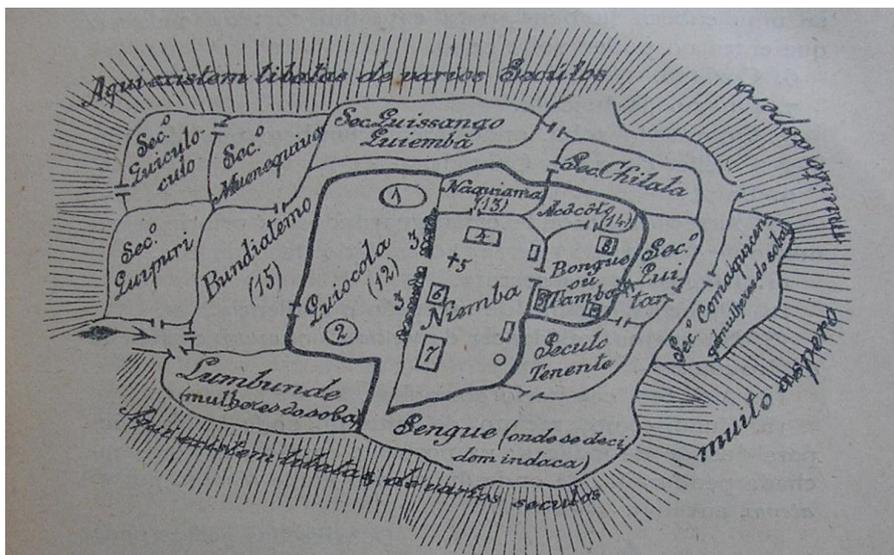
<sup>573</sup> PINHEIRO, Adélio Correia. *Aspectos religiosos...*, *op. cit.*

<sup>574</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>575</sup> *Missionary Herald*, 16 de abril de 1893, p. 325.

### 3.2 Ombala: cidade capital dos Ovimbundu

Figura 4: Desenho da ombala do Bailundo



Fonte: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 19.<sup>576</sup>

Segundo o verbete da **Gramática do Umbundu ou língua de Benguela**, a *ombala* “era a capital, a residência do *soma*” e de suas esposas.<sup>577</sup> O léxico de regionalismo angolano, de Oscar Ribas, por sua vez, aponta que *ombala* é a forma vernácula de *embala*, que significa povoação residencial do *soba*, ou seja, é a moradia do *soba*.<sup>578</sup> Simões acrescenta que a *ombala* era muito populosa devido à quantidade de pessoas que desejavam desfrutar da vida de abundância e de festividade proporcionada àqueles que conviviam com o *soma*.<sup>579</sup> Logo,

<sup>576</sup> Couceiro estabelece a seguinte significação para a numeração da ombala (Mantive a escrita das palavras como aparecem no documento): 1. *Jango* da *Inaculo* (rainha); 2. *Jango* do *soba*; 3. Blocos de pedra; 4. Cubata do manipanso da caça, a que Chamam Quanza; 5. Cruz com uma cabeça de manipanso em cima, vários chifres, painéis com feitiços, etc., debaixo da cruz enterra-se uma cabeça humana, para esse fim cortada, cada vez que entra no poder *soba* novo; 6. Cozinha; 7. Quarto da *Inaculo*; 8. Quarto do *soba*, onde dorme também uma das mulheres dele, chamada *Chinofira*; 9. *Paiol*; 10. Arrecadação onde estão guardados os principais remédios e feitiços de guerra cuidado da *Chinofira*; 11. *Epango*, porta secreta; 12. *Quiocola*, recinto de recepção e audiência; 13. *Naquiama*, residência da velha *Capitango*, cozinheira da *Inaculo*; 14. *Acôcô*, cemitério dos *sobas*; 15. *Bundiatemo*, recinto de entrada, onde há reuniões para decisão de *indácas*; na porta de entrada tem uma enchada pendurada, de onde lhe vem o nome (*Bundi*, porta, *atemo*, enxada). Cf. COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>577</sup> NASCIMENTO, J.F. D. **Gramática do umbundu...**, *op. cit.*

<sup>578</sup> RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos...**, *op. cit.*, p. 217.

<sup>579</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

viver na capital Ovimbundu era um privilégio, para quem podia ou tinha *status* na comunidade.

Na planta da *ombala* do Bailundo, de Couceiro (fig. 4), é possível perceber que a residência do *soma*, de fato, localizava-se em um espaço chamado *Lembe* representado com contornos.<sup>580</sup> Portanto, pode-se dizer que a *ombala* era mais que a “morada” do *soma*. Ela abrigava todas as pessoas que auxiliavam na administração do reino, reunia espaços destinados a entidades e objetos sagrados, aos ancestrais, as esposas do *soma* e a outras pessoas com função no governo. Assim, se “as formas culturais exprimem-se na maneira como são organizadas as instalações humanas ou como se elimina e se controla a natureza”, como diz Henriques,<sup>581</sup> na *ombala* do Bailundo os espaços muito bem definidos e localizados em áreas adaptadas e controladas com a finalidade de garantir a sobrevivência dos homens como as várias casas dos espíritos, o cemitério, casas dos chefes, de suas mulheres etc. são os sinais evidentes do imbricamento entre os poderes político e sagrado. Dessa forma, a *ombala* era o local onde se tomava as decisões políticas e religiosas apanágio do cargo do *soma*.<sup>582</sup> Segundo Gomes,

a *ombala* é considerada pelas populações autóctones, não só como o seu centro governativo, mas também como o local a partir do qual se concentram e se expandem os preceitos religiosos, cuja materialidade se dá por meio das atividades rituais.<sup>583</sup>

A *ombala* do Bailundo permaneceu, durante muito tempo, instalada a 315 quilômetros de Benguela. No tempo de Ekwikwi II, localizava-se sobre um grande morro, com cerca de 140 metros de altura. O caminho percorrido até o topo da colina era árduo. Isto supostamente atrasava a caminhada do inimigo.<sup>584</sup> Além disso, um de seus lados era inacessível e os outros circundados por várias povoações dirigidas pelos *sékulos*, conselheiros do *soma*, representando no desenho de Couceiro (fig. 4) uma barreira humana para a *ombala*. Esta característica da capital Ovimbundu, de ser uma fortaleza protegida por todos os lados, bem como a opção pela sua instalação em regiões altas, é salientada em todos os estudos sobre

<sup>580</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 19.

<sup>581</sup> Cf. HENRIQUES, Isabel Castro. **Espaços e cidades em Moçambique**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 13.

<sup>582</sup> Por outro lado, com base na descrição de Hastings sobre a *ombala* do Bailundo, no desenho de Couceiro sobre a capital da mesma região e nas informações de Hauenstein a respeito da *ombala* de Caluquembe COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>583</sup> GOMES, Maria Marcelina. **Ohamba e sua relação...**, *op. cit.*, p.1.

<sup>584</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

esses povos.<sup>585</sup> A *ombala* do Bailundo, segundo Couceiro, era cercada por árvores e possuía uma entrada conhecida e uma passagem secreta que, possivelmente, tinha a função de saída de emergência, para as mulheres e crianças durante ataques à capital.<sup>586</sup>

Portanto, considerando o contexto histórico em que o relatório de Couceiro sobre a *ombala* do Bailundo foi produzido, não seria exagero supor que sua descrição continha informações valiosas para o governo colonial que, no momento, não ignorava a força do Bailundo nem o poder e influência de Ekwikwi II. A *ombala* do Bailundo desenhada por Couceiro foi incendiada três anos após a morte de Ekwikwi II.<sup>587</sup> Teixeira da Silva atacou e queimou a capital do Bailundo durante o governo de Numa II, em represália a um levante contra os portugueses.<sup>588</sup>

Há uma elaborada descrição da nova *ombala*, elaborada aproximadamente quatro décadas depois da publicação do relatório de Couceiro.<sup>589</sup> Na época, a principal cidade do Bailundo situava-se em área plana, a menos de dois quilômetros de sua antiga localização. A nova capital não apresenta paralelos com sua antecessora. Além disso, não havia nenhum indício que denunciasse a proximidade da *ombala*, até que se chegasse próximo ao seu portão.<sup>590</sup>

---

<sup>585</sup> HAMBLY, Wilfred D. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*, p. 208; HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*, p. 51;

<sup>586</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*

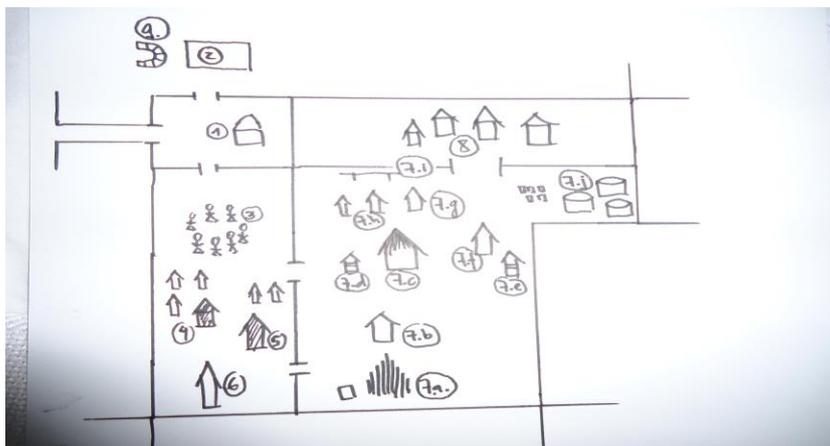
<sup>587</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*

<sup>588</sup> KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. *Missão do Bailundo...*, *op. cit.*

<sup>589</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*

<sup>590</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

Figura 5: Esboço aproximativo da ombala do Bailundo elaborado a partir da descrição de Hastings.



Fonte: Esboço aproximativo da ombala do Bailundo elaborado a partir da descrição de Hastings. Para conferir a descrição cf. HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship**. 1933. 320 p. Tese. Kennedy School of Missions. Hartford, 1933, p. 31-43.<sup>591</sup>

Comparando a figura de Couceiro (fig.4) e o desenho aproximativo elaborado a partir da descrição de Hastings (fig.5), é possível observar que alguns dos aspectos da *ombala* estão presentes em conformidade com a descrição de Couceiro.<sup>592</sup> Ambos ilustram a ideia da existência de uma proteção humana, formada pelas várias aldeias que circundavam a *ombala*. A área reservada especificamente ao *soma* e a algumas de suas esposas, a presença de objetos pessoais do soberano, principalmente aqueles relacionados à sua saúde e segurança. Acrescentam-se os aposentos do *soma* e da *Inakulu*, a cozinha de algumas mulheres, a localização das entradas da capital, bem como dos locais destinados à realização de cerimônias religiosas. Entretanto, também há espaços e detalhes que estão no trabalho de Hastings e não são encontrados no de Couceiro.<sup>593</sup> Este contraste pode ser explicado pela distância temporal da

<sup>591</sup> 1 – *Onjango*; 2 – Quartel general (*Tribal military general*); 3 – *Olusenje Pelombe* (*Olusenje = the place of tribunal e Pelombe = of the capital*); 4 – Cozinha da Kapitango (*Kitchen of kapitango*); 5- Cozinha da Chipembe (*Kitchen of Chipembe*); 6 – Casa de espírito (*Spirit house*); 7 – Residência do *soma* e suas principais esposas (*Court of the chief: this is where the chief and his principal wives live*); 7.a – Altar de *Huvi* (*Altar of Huvi*); 7.b – Casa de *Huvi* (*House of Huvi- deus da guerra*); 7.c- *Eyemba* casa onde o chefe dorme; 7.d – Cozinha do *soma* (*Kitchen of chief*); 7.e- Cozinha da *Inakulu* (*Kitchen of Inakulu*); 7.f – Quarto da *Inakulu*; 7.g – Casa de *Sandu* (deus da sorte); 7.h – Casa da *Chipuku* (espírito do matrimônio); 7.i – Lugar para o *soma* e seus assistentes cortarem carne; 7.j – Vasos contendo cozimentos mágicos, calhas de banho para cerimonial de purificação, outros vasos contendo encantos para afastar raios e muitos outros objectos mágicos menores (*Pots Containing magical decoctions, Bathing trougghs for ceremonial cleansig, other pots containing charms to keep off lightning and many other smaller magical objectos*); 8 – *Otambo* (casas espirituais de *Katiavala*). 9 – Portão de pedra.

<sup>592</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*, p.37.

<sup>593</sup> As obras são: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

produção dos textos, pela mudança na planta da *ombala* após sua transferência e, também, pela diferença de objetivo dos autores.

Carvalho, por sua vez, assinala que a *musumba*, capital Lunda,<sup>594</sup> era formada por uma grande quantidade de povoações, obedecendo a uma ordem, em torno da *quipanga*, que era onde, verdadeiramente, vivia o *Muatiânvua* com sua família, os servos inclusive.<sup>595</sup> Ela tinha a forma de uma tartaruga, que é identificada como um dos animais com o ciclo de vida mais longo (ver anexo1). Além disso, é o único que vive mais do que o homem, podendo ultrapassar cem anos de idade. Neste sentido, Henriques assinala que a longevidade da tartaruga estava intrinsecamente relacionada àqueles que estavam no poder e representava o desejo de vida longa ao império, ao soberano e àqueles que, assim como ele, estavam ligados ao poder político. A referida autora acrescenta que a disposição das funções políticas na planta da tartaruga possuía uma relação simbólica com a sua importância.<sup>596</sup> Margarido informa que a primeira descrição da capital do Império Lunda, obedecendo a esse formato, data de 1842.<sup>597</sup> Na região do Bailundo, o desempenho de Couceiro parece ser pioneiro, quiçá o único.<sup>598</sup> As aldeias lundas seguiam o modelo da *musumba* que de acordo com Carvalho, era “traçada a preceito, pelo *Muatiânvua*, quando muda de sítio ou por qualquer outra circunstância”.<sup>599</sup> Henriques acrescenta que a capital Lunda era itinerária e deslocava-se em função de questões políticas, sem, contudo, ultrapassar os limites de seus territórios.<sup>600</sup>

Segundo Silva Porto, as aldeias Lunda e Quioca (mais ao norte de Angola) eram dirigidas por homens e construídas em torno do *Jango*, um complexo formado por casas de refeições e recepção. De acordo com o mesmo autor, a planta da aldeia Quioca era circular (ver anexo 2).<sup>601</sup> Entretanto, o que chama atenção na organização das aldeias Quioca é que, como na *ombala* dos Ovimbundu e na *musumba* dos Lundas, elas possuíam espaços específicos destinados às mulheres que, no geral, eram denominadas como a casa das mulheres velhas e casa das mulheres que estavam no período menstrual.<sup>602</sup> Contudo, é

---

<sup>594</sup> Localizavam-se na região que conhecemos hoje como República Democrática do Congo.

<sup>595</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história...**, *op. cit.*, p. 223.

<sup>596</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*

<sup>597</sup> MARGARIDO, Alfredo. La capitale de l'Empire Lunda: un urbanisme politique. In: **Annales**. 25e année, n. 4, 1970, p. 857.

<sup>598</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 19.

<sup>599</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história...**, *op. cit.*, p. 223.

<sup>600</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 384.

<sup>601</sup> PORTO, Antônio Francisco Ferreira da Silva. Novas jornadas de Silva Porto nos sertões africanos. Lisboa: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1885, p. 579, apud: HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 624

<sup>602</sup> Entre os Lundas havia um espaço chamado *Ambaia* que era destinado as mulheres mais consideradas, ou seja, a *Lukonkeshá* e *Muári*, durante o tempo que estão menstruadas. CARVALHO, Henrique Augusto Dias.

importante assinalar que tal comparação é relativa, porque a *ombala* era a capital de uma comunidade pequena dos Ovimbundu (de um reino), enquanto a *mussumba* (ver anexo 1), por exemplo, era a capital do império Lunda.

De acordo com alguns autores, em muitas sociedades africanas, a obrigatoriedade de pagamentos de tributos era uma forma de assegurar a coerção entre a capital e as povoações, ou seja, uma maneira de legitimar a autoridade do chefe local.<sup>603</sup> Entre os Ovimbundu, os tributos ao *soma* eram pagos em forma de produtos agrícolas e os alimentos colhidos possivelmente auxiliavam na alimentação da *ombala*.<sup>604</sup>

### *Vestígios do cristianismo entre as tradições culturais na ombala*

A respeito da circulação das ideias cristãs na *ombala*, é preciso salientar que, no Bailundo no final do século XIX, de acordo com o relato de padre Lecomte<sup>605</sup> e apontamentos do missionário Woodside,<sup>606</sup> as missões estavam instaladas em regiões circundantes à *ombala*. Segundo Neto, mesmo “em fases posteriores, de adesão massiva ao Cristianismo, era claro para todos que o *soma* de uma *embala* grande não podia ser cristão, pois isto o impediria de cumprir os ritos necessários à sua função de chefe tradicional”.<sup>607</sup> Mas não impedia que os religiosos e aspectos do cristianismo transitassem pela *ombala*. Os missionários transitavam pela capital para ministrar algumas atividades (provavelmente, leituras da Bíblia e cânticos), destinadas às pessoas que viviam neste espaço conseguindo desta forma influenciar seus moradores, certamente, com menos poder do que desfrutavam nas missões e aldeias cristãs.

---

**Ethnografia e história...**, *op. cit.*, p. 226; As impressões em relação ao ciclo menstrual muda de uma sociedade para outra. Mas, em geral estão associadas à transição, fertilidade, infertilidade, mal estar e reclusão das mulheres. O fluxo menstrual também pode ser considerado poluente e ameaçador para os homens. Nessa perspectiva, envolvem tabus em cozinhar, tocar no prato de outros, roupas ou objetos de outras pessoas. Cf. AGYEKUM, Kfofi. Menstruation as a verbal taboo among the Akon of Ghana. **Journal of Anthropological Research**, v. 53, n.3, p. 367-387, 2002; MONTGOMERY, Rita E. A cross-cultural study of menstruation, menstrual taboos, and related social variables. **Ethos**, v. 2, n. 2, p. 137-170, 1974;

<sup>603</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Ethnografia e história...**, *op. cit.*; FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos...**, *op. cit.*, p. 16; HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade...**, *op. cit.*, p. 174-175.

<sup>604</sup> HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>605</sup> **Portugal em África**, 1895.

<sup>606</sup> **Missionary Herald**, 1893, p. 290.

<sup>607</sup> NETO, Maria Conceição. **As missões no Planalto Central...**, *op. cit.*

Em 1892, o missionário protestante Woodside afirmava que prestava serviço na *ombala* e era bem recebido pela população e por Ekwikwi II.<sup>608</sup> A esposa do missionário também costumava realizar atividades na *ombala* aos domingos para atender as mulheres que lá viviam.<sup>609</sup> Woodside, em relato de 1893, conta que havia uma escola dentro da capital, onde sua esposa lecionava.<sup>610</sup> Entretanto, como os costumes e tradições locais continuavam a ser praticados na *ombala* do Bailundo na década de trinta do século XX, quando Hastings realizou seu trabalho, conclui-se, portanto, que os resultados não foram significativos para o cristianismo. Com isso, pode-se supor que os religiosos cristãos acompanhavam mais de perto o comportamento daqueles que moravam nos arredores da capital e nas aldeias cristãs. Deste modo, agiam de fora (regiões vizinhas à *ombala*) para o núcleo (capital), enfraquecendo desta forma a importância das práticas religiosas que provinham da sede administrativa do Bailundo.

Segundo Woodside, a livre circulação de pessoas pela *ombala* era ao mesmo tempo positiva e negativa para o evangelho. Ele acreditava que, de um lado, a rotatividade de pessoas pela capital contribuía com a divulgação do cristianismo para indivíduos de várias regiões. Por outro lado, estava sempre divulgando a doutrina cristã para pessoas diferentes, o que impedia a continuidade do seu trabalho. Desta forma, as práticas que tentavam combater iam e voltavam, tal como as pessoas. O comportamento do *soma* em relação à presença dos missionários na *ombala* também variava bastante. Em 1892, havia boatos de que o soberano não queria mais a presença deles na *ombala*. Segundo o referido missionário, o *soma* era movido pelo ciúme da proximidade entre ele e o primeiro conselheiro do soberano. Então decidiu que era melhor manter distância para evitar um desentendimento entre os dois.<sup>611</sup> Contudo, suponho que, provavelmente, o *soma* também temia o efeito da presença do missionário na *ombala*, por estar pregando contra suas tradições.

Mas, como dito, isto não impedia que na *ombala* do Bailundo as entidades Ovimbundu dividissem espaço com símbolos do cristianismo, como a cruz. Isto pode ser observado na gravura de Couceiro, localizada no *Lembe* (fig.4).<sup>612</sup>

A este respeito, Sousa assinala que os africanos, quando conheceram o evangelho, adotaram ritos do catolicismo e passaram a cultuar seus símbolos, especialmente a cruz.<sup>613</sup>

---

<sup>608</sup> **Missionary Herald**, 1892, p. 290.

<sup>609</sup> *Idem*, 1893, p. 367.

<sup>610</sup> *Ibidem*, 1893, p.239.

<sup>611</sup> *Idem*, 1892, 260.

<sup>612</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

Isso é o que, provavelmente, explica a presença deste elemento cristão, representado por Paiva Couceiro, na *ombala* do Bailundo.<sup>614</sup> Lembrando, segundo Neto, que os africanos tiveram acesso a muitos costumes ocidentais por meio do contato com os comerciantes, antes mesmos que as missões se instalassem entre eles.<sup>615</sup>

É legítimo assinalar que no contexto das disputas por poder que caracterizaram o colonialismo a inserção desse símbolo do cristianismo no centro do poder dos Ovimbundu ilustra as “lutas pela apropriação dos instrumentos que fixam e canalizam a própria força do poder”.<sup>616</sup> Portanto, naquele momento a intervenção dos agentes anunciadores do cristianismo introduziram novos aparelhos do poder. Nessa perspectiva, Serrano acrescenta que a autoridade não se manifesta apenas por meio da “apropriação do espaço, a sujeição de pessoa ou grupo de pessoas, mas, também, pela manipulação de signos e símbolos numa apropriação destes”,<sup>617</sup> por aqueles que estão, querem ou desejam manter-se no poder. Logo, a postura das autoridades locais de se apropriarem das insígnias do cristianismo vai ao encontro das reflexões de Serrano<sup>618</sup> e das ponderações de Henriques, na medida em que a historiadora portuguesa assinala que nas relações entre os africanos e os portugueses o que se percebe é:

uma outra estratégia africana que visa à salvaguarda da sua identidade: a africanização ou a apropriação de ideias, de técnicas, de comportamentos do colonizador, que permite criar estruturas de proteção dos valores e das práticas identitárias africanas.<sup>619</sup>

Na gravura elaborada a partir da leitura da tese de Daniel Hastings (fig. 4), a presença de elementos físicos apropriados do cristianismo não é perceptível, posto que o missionário descreve a *ombala* sem tocar no tema. Contudo, Hastings usa a expressão altar, provavelmente se referindo aos espaços destinados aos deuses em quem a população do

<sup>613</sup> SOUSA, Mariana de Mello. **Evangelização e poder na região do Congo e Angola**: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII, 2005. Disponível em: [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/marina\\_mello\\_souza.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/marina_mello_souza.pdf). Acessado em: 18/05/2014.

<sup>614</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>615</sup> NETO, Maria Conceição. **In town and out of...**, *op. cit.*, p. 188.

<sup>616</sup> BALANDIER, George. **Antropologia...**, *op. cit.*, p. 107.

<sup>617</sup> SERRANO, Carlos Moreira Henriques. **Poder, símbolos...**, *op. cit.*, p. 49.

<sup>618</sup> *Ibidem.*

<sup>619</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade...**, *op. cit.*, p.45.

Bailundo acreditava.<sup>620</sup> Mas não se pode afirmar que esta expressão era a mesma usada pelos moradores da *ombala* ou se estava restringida ao vocabulário do missionário.

Segundo testemunhas, nas três primeiras décadas do século XX, as *ombalas* do Bailundo e do Bié não guardavam o mesmo esplendor que haviam tido no passado, mas ainda procuravam preservar suas tradições, sobrevivendo às influências política e cultural, impostas pelo colonialismo.<sup>621</sup> A presença das casas sagradas de Katiavala, grande herói guerreiro de Angola, mencionado no capítulo I, é um dos indicativos da persistência dos costumes e tradições locais. De acordo com a descrição de Hastings, havia uma entrada especial que possibilitava a comunicação com uma área formada por várias habitações sagradas destinadas a Katiavala, o mais antigo chefe do Bailundo. Segundo o mesmo autor, estas casas eram chamadas de *Otambo*. Numa delas, ficava o arco de Katiavala, objeto considerado sagrado.<sup>622</sup> Na figura 4, de Couceiro, a única referência aos ancestrais é feita por meio do *ocôcôto*, definido por ele como o cemitério dos *sobas*. Este espaço também permeia as narrativas de Hauenstein, que acrescenta que em Caluquembe havia um cemitério para as principais esposas do *soma*.<sup>623</sup>

Além desses espaços há também a casa de *Sandu*, espírito da sorte e a casa de *Chipuku*, identificado como espírito do casamento. De acordo com Hastings, havia ainda várias outras casas sagradas, mas em seu trabalho faz referência apenas a estas duas, talvez porque fossem as entidades consideradas mais importantes pela população. Ele descreve também a presença de vários objetos sagrados, situados dentro da área reservada ao *soma*.<sup>624</sup> No trabalho de Hastings, o termo *Chipuku* ganha dois sentidos. O primeiro, de espírito do matrimônio. Mas ao descrever as funções das esposas do *soma*, ele acrescenta o termo *Covita*, ou seja, *Chipuku Covita* e, pelo que se conhece do termo, *Chipuku Covita* pode ser compreendido como demônio da guerra.<sup>625</sup>

Outro exemplo da persistência dos costumes e tradições na *ombala* do Bailundo pode ser percebido no fato de o chefe local desta região ainda ser casado com mais uma esposa, cabendo a algumas delas a realização de atividades relacionadas ao universo sagrado dos Ovimbundu.<sup>626</sup> É, principalmente, na esfera das cerimônias sagradas realizadas na *ombala* que se assiste a uma maior atuação das esposas do *soma*. A participação destas mulheres

---

<sup>620</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*, p.37.

<sup>621</sup> *Ibidem*, p.31.

<sup>622</sup> *Ibidem*.

<sup>623</sup> As obras são: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*; cf. também: CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*

<sup>624</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>625</sup> *Ibidem*.

<sup>626</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

legitimava o poder do soberano, ou mesmo garantia a meta de sucesso almejada durante a administração de cada chefe local. A este respeito, Balandier esclarece que “os rituais múltiplos que modelam e protegem a pessoa real enquanto símbolo de vida, garante por essa mesma ação a sociedade contra a morte”.<sup>627</sup>

Cito, como primeiro exemplo, o caso narrado por Hauenstein, da interdependência entre o sucesso do governo da região do Ngolo e a presença de uma figura feminina. Em Ngolo, havia uma sacerdotisa chamada *Naulamba*, cuja função era guardar e fazer a mediação entre uma serpente e o chefe local. Desta serpente dependia a saúde e o sucesso do reino. Contudo, o rei jamais deveria entrar em contato com a serpente, daí a importância da *Naulamba*. Na *cubata* em que esta mulher vivia, ficava o arco sagrado deste povo e outros objetos que representavam o poder do chefe local. *Naulamba* era assistida por uma menina chamada de *Temponjuo*, com a tarefa específica de colher madeira para o fogo sagrado e ajudar no preparo da comida.<sup>628</sup>

Entre os Ovimbundu, destaco as celebrações religiosas realizadas pela *Inakulu* para santificar as sementes, distribuídas posteriormente à população, como aspecto da interdependência entre o sucesso da administração local e as atividades realizadas pelas esposas do *soma*.<sup>629</sup> Como uma atividade relacionada à prosperidade do governo, tinha como finalidade o sucesso da colheita na região, o que conseqüentemente asseguraria a disponibilidade de alimentos para todos. Além disso, havia a preocupação em ter esposas responsáveis exclusivamente por assistir os visitantes e viajantes que passavam pela *ombala*, o que também fazia parte das representações do bom funcionamento e manutenção do poder do *soma*.

A partir da observação da organização espacial da *ombala* do Bailundo, em dois recortes temporais diferentes, é possível concluir que, na gravura de Couceiro,<sup>630</sup> a junção entre a vida e a morte está representada pela população, suas *cubatas* e o cemitério. Deste modo, as experiências do universo sagrado, do terreno e o dos mortos dividiam o mesmo espaço da natureza, mas “domesticado ou sociabilizado” pelo homem.<sup>631</sup> Diferentemente do que ocorre na planta do reino de Kazembe, analisada por Isabel Henriques,<sup>632</sup> onde os espaços socializados eram nitidamente

---

<sup>627</sup> BALANDIER, George. **Antropologia...**, *op. cit.*, p. 108.

<sup>628</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*, p.72.

<sup>629</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*

<sup>630</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>631</sup> Henriques, apresenta uma breve discussão a esse propósito em comentário sobre a planta da capital do reino de Kazembe elaborada por major Gramitto (1831-1832). Cf. HENRIQUES, Isabel Castro. **Espaços e cidades em Moçambique.** ..., *op. cit.*, p. 17.

<sup>632</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Espaços e cidades em Moçambique...**, *op. cit.*, p. 17.

separados dos “espaços simbólicos ainda asselvajados”. De acordo com a autora, os espaços “asselvajados” são os cemitérios, localizados fora da planta da capital, próximos à natureza. Diversamente da aldeia, onde o ecossistema foi modificado pelo homem.<sup>633</sup>

### 3.3 A presença das mulheres nos espaços da *ombala*

De acordo com Childs, entre os Ovimbundu “não há a mesma relação entre a posição ou importância das esposas e a localização de suas casas, como ocorre entre os Kraal, criadores de gado Bantu do sul, nem as mesmas distinções de precedência”.<sup>634</sup> Nesta perspectiva, Hauenstein aponta que, em Caluquembe, as habitações não obedeciam a nenhuma orientação, ou seja, não havia regras, exceto para aquelas consideradas sagradas, bem como para a casa do *soma*, que tem quase todas as portas voltadas para o leste.<sup>635</sup> Contudo, na minha análise da disposição das residências das mulheres ou dos espaços frequentados por elas na *ombala*, tendo a acreditar que na capital do Bailundo prevalecia algo mais próximo das afirmações de Henriques.<sup>636</sup> Segundo a autora, como “as aldeias constituem as formas preferenciais de organização e de socialização dos espaços” a posição das *cubatas*, em geral, obedece às hierarquias políticas e religiosas de cada comunidade.<sup>637</sup> Característica que, como referido, também é destacada por Carvalho em relação à *mussumba* (ver anexo 1) de Lunda.<sup>638</sup>

A cozinha da *Kapitango*, por exemplo, na figura elaborada a partir da descrição de Hastings (fig. 5), localiza-se fora da residência, propriamente dita, do soberano.<sup>639</sup> Enquanto na figura 4, de Couceiro, a *Naquiama*, denominada como residência da velha *Kapitango*, cozinheira da *Inakulu*, aparece dentro do *Lembe*, espaço reservado ao *soma* na *ombala*.<sup>640</sup> Na figura 4, o *lumbrinde*, lugar reservado às mulheres de Ekwikwi II, encontrava-se do lado direito da entrada e fora do *Lembe*, espaço com contornos mais fortes, designado por Couceiro<sup>641</sup> como

---

<sup>633</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>634</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship** ..., *op. cit.*, p. 40.

<sup>635</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **La Royauté chez les Ovimbundu**..., *op. cit.*, p.51.

<sup>636</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade**..., *op. cit.*

<sup>637</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>638</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Ethnografia e história**..., *op. cit.*

<sup>639</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs**..., *op. cit.*

<sup>640</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem**..., *op. cit.*

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 19.

recinto pertencente ao *soma*. Não seria exagero supor que o *lumbrinde* fosse um aglomerado de casas, destinadas às demais mulheres do soberano que não habitavam no *Lembe*. Chega-se a esta conclusão porque, de acordo com as informações de Hambly, Diniz e Edwards, por exemplo, entre os Ovimbundu, cada esposa possuía sua própria habitação, bem como campos de plantação e celeiro.<sup>642</sup>

No caso da organização da cidade Lunda, a *mussumba* (ver anexo 1), Carvalho explica que a *quipanga* (onde, verdadeiramente, vivia o *Muatiânvua* com sua família, inclusive servos) era dividida ao meio e, em uma delas, ficavam espalhadas algumas das habitações das *amilombes* (criadas da *Muári*, que era a esposa principal). Dentro da residência propriamente dita do *Muatiânvua*, ficava também a *Muári* e as mulheres que realizavam trabalhos diários para esta esposa. Havia também as habitações destinadas às mulheres prediletas do *Muatiânvua*, que a *Muári* permitia que tivessem residência na *quipanga*.<sup>643</sup> A Rainha-mãe, *Lukonkesha*, ocupava um espaço na parte sul da planta da capital *Mussumba*, no Lunda (ver anexo 1).<sup>644</sup> A *Lukonkesha* representava uma figura importante na história da fundação do poder Lunda, a *Lweji*, e participava de todas as decisões políticas, com direito de veto. Além disso, era encarregada de educar os filhos dos chefes e dos possíveis candidatos ao governo. As mulheres escolhidas para este lugar, em geral, pertenciam às famílias dos soberanos (*Muatiânvua*).<sup>645</sup> Embora sejam representados vários outros espaços reservados aos habitantes seletos, destaco apenas aqueles que fornecem elementos comparativos ao caso do Bailundo.

A partir da observação da figura 4, de Couceiro,<sup>646</sup> é possível perceber que apenas três das sete esposas de Ekwikwi II, enumeradas pelo referido autor, possuíam *cubatas* no *Lembe* (recito destinado ao *soma*). Apesar disso, as demais esposas que desempenhavam tarefas na *ombala* compartilhavam do prestígio de viver na capital, de estarem ligadas ao soberano máximo do Bailundo ou de participar de cerimônias importantes na legitimação do poder do *soma*.

---

<sup>642</sup> As obras são: DINIZ, Ferreira. **Populações indígenas...**, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*

<sup>643</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história...**, *op. cit.*

<sup>644</sup> Ver anexo 1. Provavelmente, um estudo mais aprofundado da história dos Lundas, seguido por uma nova observação da planta da *musumba* do Muatiânyua, poderia revelar mais espaços ocupados por mulheres dentro da capital.

<sup>645</sup> HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade em Angola...**, *op. cit.*, p. 177-178, ver também nota de rodapé número 34; CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história...**, *op. cit.*, 234.

<sup>646</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

A *Inakulu* é uma das mulheres que teve sua residência no *Lembe* (recinto destinado ao *soma*) destacada por Couceiro,<sup>647</sup> tal como ocorre com a *Muári* entre os Lundas, que tem sua habitação na *quipanga* (onde, verdadeiramente, vivia o *Muatiânvua*).<sup>648</sup> De fato, a *Inakulu* possuía dois espaços privilegiados: o *Jango*, que é uma variante de *Django*, que acolhe também os visitantes,<sup>649</sup> e o seu quarto. Contudo, embora, a cozinha da *Inakulu* tenha sido denominada como *Jango* é importante considerar que se tratava de um espaço de socialização, mas reservado para ela e seus amigos mais próximos. Portanto, o *Jango* da *Inakulu* tinha uma denotação diferente do *onjango* que era utilizado pelos homens da comunidade para receber os convidados, fazer suas refeições, discutirem assuntos relacionados à aldeia, dentre outras funções.

Ainda de acordo com a figura 4 e em concordância com as anotações do autor, a *Chinofira* dormia no aposento do *soma*, situado dentro do *Lembe*.<sup>650</sup> A habitação onde eram guardados os principais remédios e elementos sagrados sob a responsabilidade desta esposa, também estava localizada na parte da *ombala* destinada ao *soma*, próxima à *cubata* do *manipanso*<sup>651</sup> da caça, objetos sagrados utilizados nas cerimônias de caça, que eram cuidados por outra esposa do *soma* chamada *Quanza*. A presença da *Quanza* na *ombala*, bem como a preservação das atividades desenvolvidas por esta esposa, é relevante no entendimento destas cidades Ovimbundu, como sendo espaços de sobrevivência de costumes locais. A manutenção das atividades desta esposa ganha mais significado ainda, quando atentamos para os temas descritos no capítulo II, quando descrevo a receptividade dos Ovimbundu ao cristianismo.

Dentro do recinto destinado ao *soma*, o *Lembe*, além dos espaços específicos para as esposas consideradas mais importantes (*Inakulu*, *Chinofira* e *Quanza*), havia um lugar reservado à cozinheira (*Capitango*) da esposa principal (*Inakulu*). Um ambiente para a cozinheira, *Capitango*, demonstra que qualquer serviço na corte do soberano, *soma*, gerava grande prestígio para os habitantes e significava a possibilidade de poder residir na capital sagrada, perto do *soma*.<sup>652</sup>

---

<sup>647</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>648</sup> CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história...**, *op. cit.*

<sup>649</sup> RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos...**, *op. cit.*, p. 131 e 86.

<sup>650</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>651</sup> Qualquer coisa ou objeto, tanto real quanto abstrato, que possa ser utilizado para realização de um culto; cuja essência pode ser sobrenatural. Dicionário de português.

<sup>652</sup> No relatório do referido autor, não há qualquer indício de que a *Capitango* era casada com Ekwikwi II. Couceiro apenas informa que ela era a cozinheira da *Inakulu*. Cf. COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

Os espaços situados na *ombala* destinados às quatro principais esposas do *soma* (apontados na pesquisa de Hastings) recebiam os nomes de seus cargos: *Kapitango*, *Chipembe*, *Inakulu* e *Chipuku*.<sup>653</sup> É importante registrar que as *cubatas* das duas últimas mulheres ficavam dentro da área destinada ao *soma*. O que reforça que a localização das habitações das esposas principais na capital Ovimbundu estava relacionada diretamente com o prestígio que tinham na *ombala*.

Na década de trinta do século XX, dentre todas as pessoas que habitavam o Bailundo, somente a esposa que assumia a função de *Muesaka Yosoma* poderia cozinhar para o soberano, em razão de tabus e porque temiam o inimigo. Esta esposa é identificada por Hastings como aquela que alimentava o chefe, ou seja, sua cozinheira. Esta mulher possivelmente usava a cozinha do soberano, localizada próxima à *Eyemba*, aposento do *soma* (fig. 5 aproximativa da descrição de Hastings).<sup>654</sup>

Na *ombala*, havia um lugar destinado ao deus da caça, o *Huvi*. A população do Bailundo acreditava que uma das esposas do *soma*, a *Quanza*, recebia o espírito deste deus. A *Quanza* tinha a responsabilidade de cuidar dos instrumentos da caça e, provavelmente, circulava pelo espaço que o missionário Hastings chamou de “altar” de *Huvi*. Embora houvesse um sacerdote de *Huvi*, denominado *Kapila*, que tinha a função de dormir na *cubata* de *Huvi* na noite anterior a uma grande caçada, a *Quanza* era apontada como a pessoa que fazia a comunicação entre esta entidade e os caçadores durante as caças especialmente organizadas pela *ombala*.<sup>655</sup> Portanto, a esposa que assumia essa função executava atividades fundamentais dentro da comunidade, considerando-se que os Ovimbundu eram agricultores e caçadores.

---

<sup>653</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>654</sup> *Ibidem.*

<sup>655</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

### 3.4 Mulheres e ofícios

#### 3.4.1 *Inakulu*: a primeira esposa principal

Nascimento assinala que a *Inakulu* é a rainha e, como mencionado em capítulo anterior, o prefixo **Ina** significa sua mãe ou mãe da pessoa de quem se fala. Enquanto o *ukulu* denota mais velha.<sup>656</sup> Para Hastings, a palavra *Inikulu* simboliza “mãe dos mais velhos”, de modo que o **Ini** equivale à mãe dos e o **kulu** dos velhos.<sup>657</sup> Pinheiro acrescenta que a *Inakulu*, cujo significado é: **INA** - mãe e **UKULU** –velha<sup>658</sup> era a mulher do *soma* de maior *status*. Pode-se encontrar no dicionário umbundu-português, por sua vez, duas definições para *Inakulu*: a primeira indicação a define como dona, senhora, senhora casada, notável e a segunda, como mulher do rei, rainha, mãe que teve o primeiro filho, chamado “kasoma”.<sup>659</sup>

É interessante registrar que o antropólogo americano Hambly, estudioso dos Ovimbundu, opta pelo uso da expressão primeira e principal esposa. Desse modo, o seu texto não faz referência à palavra *Inakulu*. Mas é possível perceber que a primeira esposa com quem o chefe tradicional havia se casado tornava-se sua rainha (*Inakulu*).<sup>660</sup> Por outro lado, Edwards, Couceiro, e Childs apenas assinalam que a *Inakulu* era a principal esposa do *soma*.<sup>661</sup> Enquanto Hauenstein e Simões afirmam, respectivamente, em relação aos *somas* de Caluquembe e do Bailundo, que a *Inakulu* era a mulher com quem o *soma* se casou, muito antes de assumir o cargo de chefe local.<sup>662</sup>

Segundo Hambly, o *soma* deveria escolher sua primeira e principal esposa dentro da linhagem tradicional e acrescenta que o processo de seleção das outras mulheres era menos rigoroso.<sup>663</sup> As informações de Hambly sobre a origem tradicional da *Inakulu* também suscita reflexões interessantes. Segundo o referido autor, a descendência da linhagem tradicional da *Inakulu*, bem como do *soma*, permitia que os seus filhos conhecessem sua ascendência

---

<sup>656</sup> NASCIMENTO, J. F. D. *Gramática do umbundu...*, *op. cit.*

<sup>657</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>658</sup> PINHEIRO, Adélio Correia. *Aspectos religiosos...*, *op. cit.*

<sup>659</sup> Dicionário Umbundu-português.

<sup>660</sup> HAMBLY, Wilfred D. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*,

<sup>661</sup> As obras são: CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; EDWARDS, Adrian C. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*

<sup>662</sup> HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>663</sup> HAMBLY, Wilfred D. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*, p. 343.

materna e paterna. Logo, a transmissão da história genealógica do soberano e de sua primeira e principal esposa estava garantida. Nesta esfera, cabia à *Inakulu* fazer com que seus descendentes conhecessem sua origem materna. Por outro lado, os filhos do *soma* com as esposas selecionadas fora das linhagens tradicionais só conheceriam seus ascendentes paternos.<sup>664</sup> A *Inakulu*, como transmissora de sua história genealógica, exercia, também, a função de guardião da memória de seu grupo familiar. Neste sentido, é importante assinalar que, segundo Miller e Gonçalves, o conhecimento e a transmissão da história é um predicado do poder.<sup>665</sup> Em geral, esta autoridade é associada aos mais velhos, mas a transmissão das linhagens, exercida pela *Inakulu* e pelo *soma* também pode ser considerado um atributo que confere prestígio.

Hastings, diversamente de todos os autores mencionados, assinala que a *Inakulu* não era necessariamente a primeira mulher com quem o *soma* contraiu matrimônio.<sup>666</sup> Além disso, embora aponte que o soberano do Bailundo escolhia sua *Inakulu*, geralmente, entre as mulheres nascidas em Goyo ou Chipala, de onde veio a família dos primeiros *olosoma* da região, afirma que não era uma regra que a mulher que assumia esse cargo descendia da linhagem tradicional.<sup>667</sup> Ela também poderia ser de origem escrava, comprada ou recebida como medida de paz, diferentemente de todas as demais esposas. Consequentemente, nenhuma das mulheres do *soma* invejava o cargo da *Inakulu* porque a esposa que assumia este cargo era vista como uma prisioneira.<sup>668</sup> Segundo o mesmo autor, a origem escrava desta esposa estava associada à crença entre a população do Bailundo de que,

durante a noite a *Inakulu* era visitada por muitas entidades que tentava eliminar tomando vários medicamentos naturais. Em sua cozinha, em baixo do seu assento de pedra tinha uma cabeça de mulher enterrada, e por baixo do seu assento de madeira havia um casco de uma tartaruga contendo remédios poderosos. Na trança do seu cabelo havia um dedo humano que nunca deveria ser removido. Trazia em volta da sua cintura uma espécie de cinto com vários medicamentos e nos braços uma corda também com medicamentos.<sup>669</sup>

---

<sup>664</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>665</sup> GONÇALVES, António Custódio. **A tradição oral na construção...**, *op. cit.*, p.417; MILLER, Joseph. **Tradição oral e história...**, *op. cit.*

<sup>666</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>667</sup> *Ibidem*, p. 66

<sup>668</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>669</sup> *Ibidem*, 1933, p. 51, tradução nossa.

Logo, sua condição de serva a impedia de se aproximar de seus familiares, evitando que sofressem a influência das entidades que a visitavam.<sup>670</sup> Nenhum outro autor consultado fornece informações tão detalhadas sobre os poderes sagrados da *Inakulu* como o missionário Hastings.<sup>671</sup> E o mais interessante é que, quando realizou suas pesquisas, já havia decorrido aproximadamente cinquenta anos da instalação do cristianismo na região. Importa questionar se essa persistência não apresenta paralelos com a reflexão de Balandier, para quem a nostalgia das tradições algumas vezes adquiriu mais importância diante da situação colonial, reafirmando a ideia de que nos momentos de crise os elementos culturais e sociais de uma sociedade se tornam mais evidentes.<sup>672</sup> Ou simplesmente ilustram que os Ovimbundu incorporaram do cristianismo, bem como da cultura ocidental, apenas o que era de seu interesse.

Edwards, em seu trabalho sobre o Bimbe (localizado no Bailundo) realizado na década de sessenta, reafirma a capacidade da *Inakulu* de receber entidades, apontada por Hastings. De acordo com Edwards, a primeira mulher de seu entrevistado, Lasase, da comunidade de Epalanga no Bimbe - não assumiu a função de *Inakulu* como era costume porque “temia a assombração desagradável dos espíritos de ex-rainhas, que é tradicionalmente experimentada pela titular desse cargo”. Destaco que este dado é significativo porque em geral é explorada a função do *soma* como mediador entre os espíritos dos *olosoma* passados e a população que governa. Mas não é comum falar sobre a capacidade da *Inakulu* de comunicar-se com suas antecessoras; além do mais, sinaliza para duas questões importantes: a possibilidade da mulher escolhida para o cargo de *Inakulu* poder recusar-se a assumir esta função e para a suposição, discutida anteriormente, de que este cargo era realmente assumida pela primeira mulher com quem o *soma* se casava.<sup>673</sup>

Ademais, de acordo com Balandier, a característica de estar apto a comunicar-se ou mediar as relações entre os antepassados e os sujeitos que governam, possibilita um convívio diferenciado entre aqueles que o possuíam ou não.<sup>674</sup> Portanto, tendo por base o pensamento deste autor, esta disparidade permitia que a autoridade da *Inakulu* e do *soma* fosse considerada legítima por aqueles que viviam sob seu governo e de seu marido. É importante

---

<sup>670</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>671</sup> *Ibidem*, 1933.

<sup>672</sup> A ideia de que, nos momentos de crise, é que os elementos culturais e sociais de uma sociedade se tornam mais evidentes, pode ser conferida em: BALANDIER, George. *A noção de situação colonial...*, *op. cit.*, p. 108-109

<sup>673</sup> As obras são: EDWARDS, Adrian C. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*, p. 41-42; HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>674</sup> BALANDIER, George. *Antropologia...*, *op. cit.*

ressaltar que a necessidade de agregar poderes é um predicado típico das sociedades agrárias, tal como assinala Meillassoux.<sup>675</sup>

Sobre a origem escrava da *Inakulu*, é importante lembrar que, segundo Pantoja, há uma tendência na estrutura de submissão africana de incorporar os escravizados aos membros da família e, ainda que, em geral, desempenhassem tarefas domésticas, muitas vezes podiam desempenhar e assumir funções importantes.<sup>676</sup> Childs reforça que, entre os Ovimbundu, os escravizados ou ex-escravos possuíam um lugar dentro da família e da aldeia, de modo que um observador desavisado não conseguiria distingui-los dos demais membros da comunidade, pois eram tratados como parte do grupo e, podiam, portanto, participar nas questões sociais e econômicas.<sup>677</sup> Assim sendo, o caso da *Inakulu* apresentado por Hastings poderia se encaixar nesta perspectiva de escravidão.<sup>678</sup> Assim sendo, seus privilégios de primeira mulher em relação às demais eram legítimos e respeitados independentemente de sua origem, o que pode ser confirmado por meio do próprio texto de Hastings, que afirma, assim como Childs e Couceiro, que durante a ausência do *soma*, esta mulher, juntamente com um conselheiro, assumiam o governo da *ombala*.<sup>679</sup> Apesar da importância do papel assumido por essa mulher, não seria prudente desconsiderar que ela governava de maneira indireta por meio da tutela de um homem, tal como assinala Thornton em relação às mulheres do Congo até 1665.<sup>680</sup>

De todos os autores consultados, apenas Hastings é incisivo em afirmar que a *Inakulu*, *Siya*, *Quanza* e *Chipuku Chovita* não poderiam ser mães.<sup>681</sup> Embora esteja consciente de que os costumes, assim como a vida, são mutáveis mesmo nas sociedades ditas tradicionais,<sup>682</sup>

<sup>675</sup> MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros...**, *op. cit.*

<sup>676</sup> PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi...**, *op. cit.* p.28.

<sup>677</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p. 42.

<sup>678</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*, p.51.

<sup>679</sup> As obras são: CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>680</sup> THORNTON, John K. **Elite women in the kingdom...**, *op. cit.*

<sup>681</sup> Hastings fundamentou e exemplificou a possibilidade da *Inakulu* não poder ter filhos recorrendo ao estudo do reverendo John Roscoe sobre a região de Baganda, Uganda. Segundo Hastings, com base nas informações desse reverendo, a rainha do chefe de Baganda não deveria ser mãe. Em caso de gravidez, ela poderia ser penalizada por ter colocado em risco a vida do soberano, em razão dos *tabus* referentes ao ciclo menstrual. Contudo, talvez seja interessante considerar que havia algumas diferenças entre a *Inakulu* e a *Lubuga* (rainha de Baganda). A *Lubuga* tinha sua residência separada do soberano por água corrente, mas deveria visitar o rei todos os dias e, quando não pudesse fazê-lo, precisava enviar uma representante. Segundo Roscoe, este afastamento era necessário porque a rainha em Baganda era considerada um rei e dois reis não poderiam viver na mesma colina. No caso dos Ovimbundu, a *Inakulu* vivia com o *soma* na *ombala* para auxiliá-lo no governo de um único reino. Cf. HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*, p. 67-68; ROSCOE, John. **The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs**. London: Macmillan, 1911, p. 203.

<sup>682</sup> HOBBSAWM, Eric. **Introdução...**, *op. cit.*, p.10.

acentuo que a afirmação de Hastings sobre o fato de estas esposas não poderem ter filhos<sup>683</sup> é realmente intrigante, quando lembramos que a historiografia não fala sobre este costume entre os Ovimbundu. Pelo contrário, a maternidade nas sociedades agrárias era fundamental. Além disso, no caso da *Inakulu*, há registros de que o filho desta esposa era um potencial herdeiro do cargo de *soma*.<sup>684</sup> Essas informações são corroboradas, por exemplo, no relato do missionário Woodside, em 1893, no qual narra um episódio que testemunhou envolvendo o filho da esposa principal de *soma* do Bailundo.<sup>685</sup>

De acordo com Hauenstein, a agricultura dependia da *ombala*.<sup>686</sup> Nesta perceptiva, Childs acrescenta que o casamento do *soma* estava relacionado com a garantia de uma agricultura abundante.<sup>687</sup> Deste modo, pode-se dizer que a mulher que assumia a função de *Inakulu* tinha um papel relevante, nessa esfera, junto ao seu marido. Segundo Childs, a cozinha desta esposa era santificada por meio de sacrifícios para garantir o abastecimento alimentar de toda a comunidade. Durante a cerimônia, as sementes passavam por um processo sagrado e em seguida eram distribuídas para serem misturadas com as sementes de cada paiol.<sup>688</sup> Couceiro também assinala que a *Inakulu* era responsável pelas cerimônias de fertilidade.<sup>689</sup> Assim, supondo que, tal como ocorria com o *soma*, a cada novo ciclo agrícola o poder da *Inakulu* era renovado, assim como sua capacidade para ocupar este cargo, pois era nesse momento que se colocava em evidência seu poder de mediadora entre o universo sagrado e o terreno, que a diferenciava dos demais membros da comunidade.<sup>690</sup>

Portanto, é inegável que a mulher titular do cargo *Inakulu* desempenhava uma função importante na produção alimentar, um dos elementos vitais para a sobrevivência das comunidades governadas por seu marido. Além disso, suas tarefas estão associadas ao que Hastings denomina como crença dos Ovimbundu no poder das coisas.<sup>691</sup> Dito de outro modo, as cerimônias realizadas com as sementes na cozinha da *Inakulu*, narrada por Childs, atestam que aquelas sementes em específico, seriam capazes de assegurar uma produção agrícola satisfatória. Logo, as atividades dessa esposa estavam relacionadas às práticas condenadas

<sup>683</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>684</sup> HAMBLY, Wilfred D. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*

<sup>685</sup> *Missionary Herald*, 1893, p. 238. (*I learned that he was the king's son, and by his head wife, and this is the reason that all were so ready to give him some of their whiskey*).

<sup>686</sup> HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>687</sup> CHILDS, Gladwyn M. *Umbundu Kinship...*, *op. cit.*

<sup>688</sup> *Ibidem*, p.49.

<sup>689</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>690</sup> Cf. BALANDIER, George. *Antropologia...*, *op. cit.*, p. 115-118 sobre *Entropia e renovação da ordem*.

<sup>691</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*, p. 11.

pelo cristianismo, contudo, sobreviviam na *ombala*, pois eram fundamentais para a manutenção poder local. Ademais, se a agricultura satisfatória dependia do casamento do rei havia uma relação de interdependência entre o governo do *soma* e a mulher que assumia esse cargo.

Ao contrário dos autores supracitados, é importante registrar que de acordo com Hauenstein a cozinha da *Inakulu* em Caluquembe funcionava como espaço para as cerimônias de iniciação das meninas.<sup>692</sup> O que não deixa de estar relacionado à questão da fertilidade, porém feminina.

Acredito que a função da *Inakulo* como cargo de maior relevância entre as esposas do *soma* reunia atributos políticos e sagrados que, conforme mencionado, eram intrinsecamente relacionados nas sociedades africanas. Na esfera do político isso era possível, como mencionado, porque cabia à *Inakulu*, juntamente com um conselheiro, assumir o lugar do *soma* quando o soberano, por algum motivo, precisava se ausentar da *ombala*.<sup>693</sup> No campo do sagrado, manifestava-se, por exemplo, nas experiências religiosas coordenadas por ela, que incluíam os sacrifícios destinados a santificar as sementes, posteriormente distribuídas nos celeiros e a sua capacidade de comunicar-se com suas antecessoras.<sup>694</sup> Além disso, Hauenstein informa que, em Caluquembe, a *Inakulu*, juntamente com seu marido, soprava o chifre sagrado no momento em que ele assumia o comando do reino.<sup>695</sup>

Importa destacar que, como discutido no primeiro capítulo, embora os *olosoma* tenham sido afetados pela repressão da doutrina cristã às referidas práticas, bem como pela intervenção da administração colonial na escolha dos chefes locais e nas atividades que realizavam, suas formas de liderança foram em grande medida ressignificadas dentro das formas de poder introduzidas pelos portugueses. Quanto às mulheres, por conseguinte, tal como assinala Allen em relação às Igbo da Nigéria,<sup>696</sup> o colonialismo atuou, sobretudo, por meio das missões religiosas, no sentido de enfraquecer, destruir ou colocar na clandestinidade os espaços tradicionais de poder das mulheres. Isso provavelmente justifica o silêncio sobre a função destas mulheres na historiografia.

---

<sup>692</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*, p. 51.

<sup>693</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>694</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*, p. 49; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*, p. 20; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>695</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>696</sup> Importa registrar que Allen foca, sobretudo, a ação da administração colonial. Contudo, considero que é possível estender sua reflexão à doutrina cristã, uma vez que, nas terras pretendidas pelos portugueses, influenciaram muito mais o cotidiano das populações africanas do que os representantes da administração portuguesa. Cf. ALLEN, Judith van **"Sitting on a Man"** ..., *op. cit.*

Cabe relembrar que a *Inakulu* não era a única mulher na *ombala* com capacidade de comunicar-se com espíritos. Hastings, por meio de suas observações durante o tempo em que viveu no Bailundo, diz que a *Siya*, a *Quanza* e a *Chipuko Covita* iniciavam suas funções quando ainda eram crianças e tornavam-se sacerdotisas.<sup>697</sup> A população do Bailundo acreditava que durante as cerimônias nas quais essas mulheres participavam, o espírito de *kandundu* era recebido pela *Siya*, o espírito de *Huvi*, deus da guerra, pela *Quanza*, e o espírito de *Chipuku*, espírito do casamento, em *Chipuku Chovita*.

Segundo Edwards, os espíritos *Kandundu* e *Otjipuku* eram responsáveis pela prosperidade. Este benefício era alcançado através do derramamento de bebidas locais em seus santuários ou através de sacrifícios.<sup>698</sup> Este costume era realizado com o objetivo de garantir bons negócios, sucesso na caça e nos demais momentos importantes da vida.<sup>699</sup> Edwards reforça que, entre os Ovimbundu, o sucesso na vida social - que se pautou no comércio da borracha, até 1911, e de escravos - perpassava pela realização de experiências relacionadas ao universo sagrado, inclusive as cerimônias destinadas a *Kandundu* e *Otjipuku*.<sup>700</sup> Portanto, com base na pesquisa de Hastings, pode-se supor que a esposa que exercia a função de *Siya* era responsável por fazer a intermediação entre o espírito da prosperidade e os demais habitantes das terras governadas pelo *soma*.<sup>701</sup>

Como dito, de acordo com Hastings, a capital do Bailundo e a do Bié tentavam conservar muitos dos seus costumes e tradições. Desse modo, procuravam, por exemplo, preservar o processo de sucessão do *soma*, bem como a crença de que os espíritos dos ancestrais residiam na *ombala*.<sup>702</sup> Sublinho que isso, provavelmente, explica a persistência das atividades desempenhadas pelas esposas do *soma* na capital do Bailundo. Elas estavam sempre envolvidas em várias cerimônias destinadas aos deuses locais que, por conseguinte, garantiria o sucesso da administração do seu marido, que englobava a caça, a manutenção do fogo sagrado, a regularidade da chuva e agricultura abundante. A opinião de Hastings era negativa. Ele estava certo de que as populações das duas capitais tinham consciência de que a intervenção da administração colonial havia transformado sua autoridade em uma farsa.<sup>703</sup>

---

<sup>697</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>698</sup> EDWARDS, Adrian C. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>699</sup> VALENTE, Joaquim, Pe. Conceito de Doença e cura em Caconda e Bailundo. In: **Portugal em África: revista de cultura missionária**, série 2, ano V, n. 30, 1948- Dezembro. 1949, p. 330-334, 1949.

<sup>700</sup> EDWARDS, Adrian C. *The Ovimbundu...*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>701</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>703</sup> *Ibidem*.

### 3.4.2 Outras mulheres outros ofícios.

Como pode ser observado, embora haja discordâncias sobre a origem da mulher que ocupa o cargo de *Inakulu*, os autores consultados, de um modo geral, são unânimes em localizar essa função como a de maior *status*. Por outro lado, também não apresentam uniformidade em relação aos ofícios das outras esposas, que vinham a seguir ao da *Inakulu*, tampouco há concordância quanto à quantidade e a grafia dos cargos das esposas do *soma* com funções na *ombala*, nem de suas tarefas. Portanto, optei, na medida do possível, por alinhar as diferentes grafias e as funções por similaridade.

*Chipembe, Chinachipembe, Chwi-chepembe, Chiwichepembe, Ciwo Cepembe*<sup>704</sup>

Hastings, Pinheiro e Hauenstein, apesar de pequenas diferenças na grafia dos nomes dos títulos supracitados, associam a função da esposa que assume este cargo ao preparo de alimentos.<sup>705</sup> Hastings (*Chipembe*) e Hauenstein (*Ciwo Cepembe*) acrescentam que a mulher que ocupava essa função tinha como tarefa auxiliar ou mesmo substituir a *Inakulu* na recepção dos convidados que visitam a *ombala*.<sup>706</sup>

Contudo, é importante ressaltar que estes dois autores apresentam divergências em relação à expressão *Chipembe*. Por um lado, Hastings afirma que o termo é seguido pela palavra *Mock* que funcionava como uma advertência para as pessoas não zombarem da mulher que recebesse esse cargo, insinuando que ela poderia almejar ser *Inakulu*. Supostamente, as conclusões de Hastings encontram paralelo com sua afirmação, como apontado, de que a *Inakulu* era de origem escrava.<sup>707</sup> Além disso, Hastings e Hauenstein

---

<sup>704</sup> Grafias usadas respectivamente por: HASTINGS, 1933; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>705</sup> As obras são: HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*; PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*

<sup>706</sup> As obras são: HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>707</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

afirmam, diversamente dos outros cargos em que as mulheres possuem funções específicas, que a única tarefa desta mulher era auxiliar a *Inakulu*. Por outro lado, Hauenstein dizia que, em Caluquembe, a *Cepembe*, assim como a *Inakulu*, não possuíam “poderes mágicos”.<sup>708</sup>

Em um nível mais baixo, vinha um terceiro cargo de esposas oficiais do *soma*. Era a função da *Bavela*, que poderia ocupar a função de *Chipembe*.<sup>709</sup> Para outro autor, a *Balavela* (escrita um pouco diferente) tinha como tarefa servir os convidados.<sup>710</sup> Em outra perspectiva, também com uma variante na grafia, cita a *Mvavela*.<sup>711</sup>

### *Cozinheira ou cozinheiro?*

Couceiro,<sup>712</sup> em sua gravura sobre a *ombala* do Bailundo (fig. 4), aponta que a *Naquiama* era a residência da velha *Capitango*, cozinheira da *Inakulu*. Em contrapartida, segundo Hastings,<sup>713</sup> apesar da diferença do uso da letra **C** e **K** na escrita da palavra, a *Kapitango* deveria cuidar da cozinha e garantir que não faltasse alimento. Sua função era, sobretudo, cozinhar e entreter as pessoas que visitavam o *soma*. Contudo, não trabalhava sozinha. Ela era auxiliada por outras mulheres, que deveriam lhe trazer água, lenha ou qualquer coisa que precisasse.

A palavra *Kapitango* sugere algumas divergências, uma vez que o termo também era identificado como cargo de um oficial que estava a serviço do *soma*, além de ter uma relação com liderança, pois a titular do cargo de *Kapitango* controlava a circulação das mulheres na residência do *soma*.<sup>714</sup>

Como o *soma* não poderia se alimentar com comida preparada por alguma mulher que estivesse no período menstrual, como referido, Simões assinala que havia um cargo exercido por um homem, o *Muesaka*, cozinheiro do *soma*. A *Inakulu* supervisionava o seu trabalho com o intuito de garantir a integridade do soberano da *ombala*.<sup>715</sup>

---

<sup>708</sup>HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>709</sup>HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>710</sup>PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*

<sup>711</sup>SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>712</sup>COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>713</sup>HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>714</sup>HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>715</sup>SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

Numa versão um pouco diferente, Hastings aponta que a *Muesaka Yosoma* seria a cozinha do *soma*, terminologia bem próxima da usada por Simões. Contudo, ela aparece na listagem de esposas do *soma* do Bailundo, elaborada por Hastings. E, embora a opinião dos autores apresente divergências em relação ao sexo deste indivíduo, ambos compartilham da ideia de que apenas uma pessoa deveria preparar as refeições do *soma*, provavelmente alguém de confiança e treinado para desempenhar a função. A divergência das informações entre Hastings e Simões pode ser explicada simplesmente pela própria dinâmica da história, uma vez que há uma diferença cronológica entre a publicação das duas obras e, mais provavelmente, porque os costumes locais haviam mudado, seja por questões internas ou por interferências externas, como ocorre em qualquer sociedade.<sup>716</sup>

Hastings assinala que as cozinhas da *Kapitango* e da *Chipembe*, embora recebessem seus respectivos nomes, eram espaços públicos construídos pelos membros da comunidade. Todavia, a cozinha da *Chipembe* era semiprivada, uma vez que apenas as mulheres do *soma* podiam transitar por ela. Não há dados sobre o motivo de tais restrições.<sup>717</sup>

Ademais, é preciso considerar que, embora Hastings afirme que a *Kapitango* preparava as refeições e recepcionava os convidados do *soma*, pode-se supor que as comidas eram levadas para o *onjango*.<sup>718</sup> Diferentemente das habitações normais, que possuíam dimensões bem reduzidas para receber convidados, o *onjango* era uma grande construção, destinada especialmente para receber convidados e visitantes. Portanto, o conceito de público, utilizado por Hastings, pode estar relacionado com o zelar pelo interesse público.<sup>719</sup> Em outros termos, era vantajoso para cada um dos membros da *ombala*, por exemplo, que os visitantes fossem bem recepcionados e alimentados. Assim sendo, a função da *Kapitango* englobava relações políticas porque abarcava a “arte de manter o direito e de promover os interesses de um Estado ou governo perante os Estados e governos estrangeiros”,<sup>720</sup> ou mesmo perante os membros do próprio governo que visitavam a *ombala*. Considero que o conceito de público também poderia estar associado à pedra *Dumbila*, “refúgio”, protegida por uma das esposas do *soma* que recebia o mesmo nome. Segundo Hastings essa pedra

---

<sup>716</sup> As obras são: HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>717</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>718</sup> CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship...**, *op. cit.*; HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>719</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>720</sup> **Dicionário Aurélio.**

ficava na cozinha da *Kapitango* e qualquer pessoa que estivesse em perigo poderia sentar-se nesta pedra, especialmente, uma mulher escravizada que buscasse proteção.<sup>721</sup>

Já a cozinha da *Inakulu* era usada para receber as pessoas mais próximas a ela. Era neste espaço que ficava a pedra que servia como seu assento, onde somente ela poderia se sentar. O *Jango* da *Inakulu* mencionado por Couceiro, certamente possuía relação com a cozinha desta esposa;<sup>722</sup> uma vez que é apontada por Hastings como um ambiente de socialização para os amigos da *Inakulu*. Entretanto, Hastings não especifica se são homens ou mulheres, diferentemente do que acontece no caso da cozinha da *Chipembe*.<sup>723</sup>

### *Recepcionar visitantes*

Como mencionado, havia alguns cargos de esposas com tarefas bem específicas. Era o caso da *Balavela*,<sup>724</sup> assim como a *Chipembe e Kapitango*.<sup>725</sup> Elas desempenhavam, respectivamente, a tarefa de servir, entreter e preparar refeições/entretar os convidados. Ao interagirem com os visitantes da *ombala*, essas mulheres estavam no espaço das relações políticas, pelos quais circulavam o *soma*, os conselheiros e demais auxiliares do universo masculino. O poder da *Balavela, Chipembe e Kapitango* estava associado ao papel que elas tinham em suas comunidades, como lugares de uma elite local.

### *Acompanhante do soma*

Nos texto de Pinheiro e Simões é possível identificar outras aproximações com a função desempenhada por uma das esposas do *soma* com função na *ombala*. Trata-se da *Sia* que, segundo Pinheiro, era a mulher mais jovem do soberano e tinha como tarefa acompanhá-lo em suas viagens. Da mesma forma, Simões assinala que a *Siya* é a mulher mais nova do *soma*, cuja missão era carregar a esteira do soberano durante suas viagens, visto que ele só

<sup>721</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>722</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>723</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>724</sup> PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*

<sup>725</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

poderia sentar-se em sua própria esteira para evitar que alguém lhe fizesse mal. Por outro lado, Simões afirma que o *Muecholo* era o homem que costumava carregar o banco do *soma*.

<sup>726</sup> No relatório de Couceiro, a terminologia *Chia* é apontada, mas não há narração sobre sua função. <sup>727</sup>

O cargo *Siya*, com uma grafia idêntica a de Simões,<sup>728</sup> também aparece na tese de Hastings. <sup>729</sup> É a responsável por acender o fogo sagrado e preparar o banho matinal do *soma*. Provavelmente, cabia a esta mulher manter o fogo sagrado (*ondalu*) aceso. O fogo sagrado era importante para muitos povos do continente. Entre os Ovimbundu, um novo fogo era feito, por exemplo, quando havia uma epidemia, durante a ascensão de um novo *soma* ou no momento da fundação de uma nova aldeia.

#### *Quanza, Quipuco, Kuanja e Chipuko Covita.*

Os Ovimbundu, como sociedade agrária e caçadora, contavam com a participação feminina nas duas esferas. Além da *Inakulu* que, como referido, realizava tarefas no campo agrícola, havia mulheres que participavam da cerimônia da caça, como demonstro a seguir.

Segundo Couceiro a *Quanza* e a *Quipuco* tinham como tarefa guardar “os feitiços de caça”. <sup>730</sup> Na tese de Hastings, a *Quanza* realizava atividades semelhantes às funções apontadas por *Quanza* do relatório de Couceiro. <sup>731</sup> Entretanto, Hastings acrescenta que cabia a ela preparar a bebida tradicional dos caçadores e guardar todos os instrumentos de caça pertencentes a eles quando retornavam. <sup>732</sup> Hauenstein assinala que a *Kuanja* era responsável por tomar conta do fogo sagrado do “Altar de *Huvi*”, durante ocasiões especiais. Todavia, afirma que ela não vivia na *ombala*. De acordo com o autor, a *Kuanja* (provavelmente *Quanza*), realizava tarefas em um espaço fora da *ombala* quando eram organizadas caças pela capital. Sublinho que essa titular possivelmente atuava também durante o momento em que

---

<sup>726</sup> As obras são: PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*

<sup>727</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>728</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *loc. cit.*

<sup>729</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>730</sup> COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>731</sup> As obras são: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*; HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>732</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

um novo *soma* assumia o governo, pois uma grande caça fazia parte do processo de sucessão. Hauenstein<sup>733</sup> afirma que a caça era um aspecto fundamental da *ombala*. Segundo o mesmo autor, uma jovem, a *Umbanda*, acompanhava os grandes caçadores com a finalidade de conservar o fogo sagrado de *Huvi*.<sup>734</sup>

De acordo com Hastings, a *Chipuko Covita* era a “divindade da guerra” e auxiliava a *Quanza* quando havia caça. Contudo, nos momentos de guerra, era a *Quanza* quem ajudava a *Chipuko Covita*.<sup>735</sup> Hauenstein introduz outro título em Caluquembe, a *Citue*, que era uma sacerdotisa responsável pelos assuntos de guerra. Ela era capaz de antever o futuro e, portanto, conseguia presumir o ataque do inimigo. *Citue* tinha grande influência sobre o *soma*, de modo que todas as batalhas eram executadas sob suas ordens. Segundo este autor, a *Citue* não era uma esposa do *soma* e não vivia na *ombala*, mas comparecia à capital sempre que necessário. Ademais, a mulher que assumia esta função vinha sempre da mesma família.<sup>736</sup> Portanto, havia vários cargos exercidos por mulheres de fora da linhagem do soberano, mas havia também alguns cargos que eram da tradição de uma família específica, como é o caso da *Citue*.

Por meio destes exemplos, é possível perceber que o poder das autoridades locais estava intrinsecamente relacionado às tarefas realizadas pelas mulheres. Embora a administração portuguesa, em tese, tivesse dominado o Bailundo em 1902 e introduzido o cristianismo, que considerava que “invocar os mortos e principalmente oferecer-lhes sacrifícios, é o culto prestado ao demônio e não a Deus”,<sup>737</sup> a população local ainda mantinha a confiança em seu universo sagrado.

### *Proteger, aconselhar e intermediar*

Considerando que “nestes contextos em permanente mudança, as identidades das mulheres são as mais passageiras e transitórias”,<sup>738</sup> a melhor maneira de pensar esta

---

<sup>733</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*, p. 91

<sup>734</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*

<sup>735</sup> *Ibidem.*

<sup>736</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*, p. 91

<sup>737</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. **Catecismo da doutrina cristã...**, *op. cit.* p. 62.

<sup>738</sup> CASIMIRO, Isabel Maria Cortesão. **Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2004, p.38.

efemeridade da identidade feminina é vê-la a partir de um aspecto relevante, de maneira que, essa flexibilidade proporciona maiores possibilidades de acesso ao poder para as mulheres. Uma vez que, amplia os papéis sociais desempenhados por elas.<sup>739</sup>

A partir desse ponto de vista, sublinho que alguns títulos dos ocupados pelas esposas do *soma*, listados nas descrições consultadas, no âmbito social e cultural, assumiam as funções de proteger, aconselhar e intermediar. A *Namakama*, por exemplo, segundo Hastings, também conhecida como mãe de cama, tinha como função aconselhar e intermediar a relação entre as esposas mais jovens e o soberano.<sup>740</sup>

Relembro também que, de acordo com o mesmo autor, a *Dumbila*, “refúgio”, assumia a tarefa de guardar a pedra do refúgio na qual sentavam todas as pessoas, que estavam enfrentando algum problema. Esse cargo assim como de *Kapitango* e de *Namakama* também apresentados por Hastings estão de alguma maneira associadas à proteção e aconselhamento das mulheres de suas comunidades. Seja em relação às esposas do *soma*, como ocorre no caso das duas últimas funções, ou com as mulheres e homens de um modo geral, tendo como exemplo a *Dumbila*, uma vez que qualquer pessoa que sentasse nesta pedra tinha sua proteção, sobretudo as mulheres, até que seu caso fosse resolvido. A natureza das atividades desempenhadas pela *Kapitango*, a *Namakama* e *Dumbila* ajudam a compreender a afirmação de Hastings sobre a importância das mulheres oficiais do *soma*, como conselheiras das demais mulheres de suas comunidades.<sup>741</sup>

### 3.4.3 Símbolos do poder das mulheres

Apontarei algumas indumentárias ou instrumentos que identifiquei nas descrições dos autores consultados que estavam associados à função ou poder das mulheres que ocupam o cargo de *Inakulu*, *Quanza*, *Siya/Sia* e *Kapitango* e *Dumbila*.

A *Inakulu*, segundo Hastings, por exemplo, possuía uma cadeira na qual somente ela poderia sentar-se. De acordo com o referido autor, se alguma pessoa sentasse na cadeira da *Inakulu* poderia ser preso ou mesmo tornar-se um escravo. Todos, com exceção do *soma*,

---

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>741</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

deveriam bater palmas quando a *Inakulu* ocupava sua cadeira.<sup>742</sup> Essa exaltação da mulher principal do *soma* reforça a ideia de seu poder político no território governado por seu marido. Além disso, a *Inakulu* era a única esposa que tinha lugar nas cerimônias de entronização do *soma*. O seu corpo, assim como o do *soma*, eram considerados sagrados.<sup>743</sup>

O banco acompanhava o *soma* mesmo durante seus deslocamentos da *ombala*. De acordo com Simões o chefe do Bailundo só poderia sentar-se em sua esteira que era carregada exclusivamente pela *Siya*, sua mulher mais jovem que deveria acompanhá-lo em suas viagens. Neste caso, o instrumento característico da função da *Siya* era a esteira.<sup>744</sup>

A *Quanza*, de acordo com Hastings, deveria sempre trazer consigo uma cuia cerimonial, usada para preparar a bebida não fermentada, necessária para a caça. Além disso, como mencionado, ela deveria cuidar dos instrumentos de caça. A *Quanza* também usava sobre os ombros um pano de chita e no peito uma cruz feita de tecido de algodão vermelho e branco.<sup>745</sup> Portanto, a cuia, o pano de chita e a cruz de tecido eram os instrumentos característicos utilizados pelas mulheres que ocupavam o cargo de *Quanza*. Como referido, a cruz se insere nas insígnias do cristianismo, apropriada como símbolo do poder e de distinção entre várias sociedades africanas.

A *Dumbila*, por sua vez, tinha como instrumento de poder a pedra do refúgio, que estava sob a sua responsabilidade. De acordo com Hastings,<sup>746</sup> a *Dumbila*, que significa proteção, ficava na cozinha da *Kapitango*. É possível supor que a *Dumbila* e a *Kapitango* compartilhavam o mesmo espaço; na cozinha da *Kapitango* também ficava um tambor de guerra, que foi capturado no Bié. Ambos os objetos ficavam sob sua responsabilidade, sobretudo da *Kapitango*, uma vez que estavam localizados em sua cozinha.

Ter cargos ocupados exclusivamente por mulheres para cuidar dos instrumentos de caça, dos elementos sagrados relacionados à guerra, da cuia cerimonial de caça, da esteira onde o *soma* deveria sentar-se, do tambor capturado do Bié e da pedra “refúgio” são exemplos de que os Ovimbundu atribuíam importância às pessoas responsáveis por estes instrumentos, considerando a relevância que eles tinham para a sociedade. Afinal, essas esposas foram escolhidas para assumir a missão de guardar e manusear objetos cuja proteção dizia respeito ao sucesso de toda comunidade.

---

<sup>742</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*

<sup>743</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*; HAUENSTEIN, Alfred. *L'Ombala de Caluquembe...*, *op. cit.*

<sup>744</sup> SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>745</sup> FLORÊNCIO, F. *No reino da Toupeira...*, *op. cit.*

<sup>746</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*, 1933.

A confiança de que esses instrumentos e indumentárias eram sagrados e, portanto, deveriam ser manipulados por um grupo seletivo, fazia parte das relações com o transcendental entre os Ovimbundu.<sup>747</sup> Estes preceitos iam de encontro com a doutrina cristã documentada em português/umbundu pelo padre Lecomte há mais de vinte anos antes da pesquisa de Hastings.<sup>748</sup> De acordo com a obra de Lecomte “peca-se contra o dever de adoração devida a Deus, por idolatria, prestando às criaturas o culto que só é devido a Deus; por superstição, atribuindo a certos objetos ou a certas práticas uma força ou eficácia, que Deus lhe não ligou [...]”.<sup>749</sup> Além disso, Lecomte procurou fazer uma diferenciação a favor do cristianismo entre os objetos usados pelos cristãos e os utilizados pelos africanos, alegando que “uma cruz, uma medalha ou um escapulário” que usualmente um cristão portava, tinha sido “benzido” por “Deus”. Por outro lado, afirma que “os amuletos dos gentios não têm valor algum”.<sup>750</sup>

#### 3.4.4 Diálogos (im)possíveis

Como procurei demonstrar, não há um consenso entre os autores consultados, que escreveram sobre a sociedade do Bailundo, a respeito da nomenclatura usada para nomear as esposas do *soma* com função na *ombala*, pois não conheciam a língua local. Da mesma forma como não existe uma linearidade em relação às tarefas que eram desempenhadas por essas mulheres no referido espaço. Em razão disso, um determinado ofício aparece em mais de uma narrativa com pequenas ou grandes diferenças na grafia e descrição das tarefas.

Encontrei proximidades na escrita de algumas expressões como *Sia*, *Chia* e *Siya*,<sup>751</sup> como mencionado, assim como na grafia de *Chinachipembe*, *Chipembe* e *Chiwi-chepembe*,<sup>752</sup> em que é possível perceber a repetição da terminologia *Chipembe*. Todavia, no estudo de Hastings, *Chipembe* representa o nome completo da função realizada por uma das esposas

---

<sup>747</sup> HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*, p.11.

<sup>748</sup> *Ibidem*.

<sup>749</sup> LECOMTE, Pe. Ernesto. *Catecismo da doutrina cristã...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>750</sup> *Ibidem*, p. 140 e 142.

<sup>751</sup> Essas expressões são usadas respectivamente por: PINHEIRO, Adélio Correia. *Aspectos religiosos...*, *op. cit.*; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; HASTINGS, 1933 e SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>752</sup> Essas expressões são usadas respectivamente por: COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. *Relatório da viagem...*, *op. cit.*; HASTINGS, 1933; PINHEIRO, Adélio Correia. *Aspectos religiosos...*, *op. cit.*

oficiais do *soma*.<sup>753</sup> Nos outros dois casos, acrescenta-se uma espécie de prefixo: **Chinachipembe** e **Chiwi-chipembe**, que certamente pertence à flexão da língua Umbundu.

As funções da *Sia*, da *Siya*, da *Chipembe* e mesmo da *Balavela*,<sup>754</sup> embora com variações na grafia, exerciam atividades relacionadas à diplomacia. Neste sentido, elas atuavam dentro e fora da *ombala*, pois lidavam diretamente com os convidados ou com as pessoas visitadas pelo *soma*.

A *Chipembe* e *Kapitango* são apontadas por Hastings como líderes dentre as outras mulheres do *soma*.<sup>755</sup> A liderança de *Kapitango*, como referido, compreendia o controle da entrada e saída de mulheres da *cubata* do *soma*. Enquanto a *Chipembe* liderava no sentido de cuidar do bem estar das demais esposas. Mas não é possível identificar no estudo deste autor quais aspectos compreendiam o bem estar das mulheres. A *Namakama* também exercia algum tipo de autoridade sobre as mulheres mais jovens do *soma*, uma vez que mediava a relação entre as mulheres mais novas e o *soma*. Essa esposa é apontada por Hastings como conselheira das esposas mais jovens e é acompanhada da expressão que foi traduzida como “mãe de cama”.<sup>756</sup> No estudo de Hauenstein em Caluquembe a *Nana Yakama* não é uma esposa do rei. Trata-se de uma garota, que é levada à *ombala* durante os momentos de chuva. Segundo este autor, o *soma* fazia uma pesquisa durante época da chuva, em busca de uma menina para assumir a função de *Nana Yakama*, que era levada contra sua vontade à capital, onde era considerada uma escrava. Suas obrigações eram: preparar a comida e a bebida *ocisanga* (bebida ligeiramente fermentada)

para o *soma*; conservar o fogo; cuidar da água e do banho do *soma* antes do nascer do sol; distribuir a carne para as mulheres do soberano e, acima de tudo Hauenstein informa que, em Caluquembe, a *Inakulu*, juntamente com seu marido, soprava o chifre sagrado no momento em que ele assumia o comando do reino., sua presença garantia a regularidade das chuvas.<sup>757</sup>

Os estudos como o de Hastings e Simões, por exemplo, se distanciam bastante entre si em alguns momentos. Para além da distância temporal, as informações dos referidos autores divergem em relação ao sexo da pessoa que era responsável por cozinhar para o *soma*. De acordo com Hastings, tratava-se de uma das esposas oficiais do *soma* *Muesaka Yosoma*,

---

<sup>753</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>754</sup> Essas expressões são usadas respectivamente por: PINHEIRO, Adélio Correia. **Aspectos religiosos...**, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja...**, *op. cit.*; HASTINGS, 1933; COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem...**, *op. cit.*

<sup>755</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>756</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>757</sup> HAUENSTEIN, Alfred. **L'Ombala de Caluquembe...**, *op. cit.*, p.90.

enquanto Simões assinala que o *Muesaka* se tratava de uma pessoa do sexo masculino. Mesmo no caso da função da *Inakulu*, tão frequente nas narrativas sobre os Ovimbundu, ocorrem acréscimos ou subtrações em relação à sua ocupação bem como sobre a maneira da escrita dessa terminologia.<sup>758</sup>

Como procurei demonstrar nos capítulos anteriores, a produção historiográfica e a documentação contam com vários estudos sobre as relações entre autoridades locais masculinas, missionários e administração colonial. Portanto, neste aspecto, trata-se de uma temática pioneira. A literatura a respeito das atividades executadas pelos chefes locais, como o *soma*, bem como a respeito da legitimidade do seu poder, é diversificada. A historiografia tem discorrido, por exemplo, sobre a sobrevivência ou ressignificação das funções exercidas por estes governantes na atualidade e durante o período colonial sem, contudo, deixar de relatar as alterações provocadas no processo de entronizar e desentronizá-los, assim como na maneira com que manejavam seu poder diante das influências externas. Tem-se buscado, ainda, compreender o lugar das autoridades tradicionais masculinas, tanto no passado quanto no presente, pois exerciam e exercem uma influência considerável junto à população, principalmente quando se trata de assuntos relacionados aos seus costumes e tradições.<sup>759</sup>

Entretanto, mesmo que algumas destas pesquisas discorram especificamente sobre o governo do Bailundo, não falam sobre as experiências das esposas do *soma* que tinham função na *ombala* (capital Ovimbundu), como demonstrei neste capítulo.

Contudo, além de identificar as funções desempenhadas pelas esposas do *soma* na *ombala* do Bailundo entre 1880-1930, o meu desejo foi mostrar expressamente nesta pesquisa, primeiramente, que havia e há uma diferenciação entre as Ovimbundu, as mulheres com títulos no governo e, portanto, prestigiadas como esposas do *soma* e as que se encontravam em outra posição. Aquelas que possuíam títulos, juntamente com os conselheiros e outros membros do governo que habitavam a *ombala* e tinham certa relação com o *soma* formavam uma espécie de *corte*. Dentro desta *corte*, havia lugares estipulados hierarquicamente para cada um daqueles que serviam e se submetiam ao grande soberano, o *soma*, que ocupava o topo do poder.

---

<sup>758</sup>HASTINGS, Daniel. *Ovimbundu Customs...*, *op. cit.*; SIMÕES, Armando Ribeiro. *Kalumbonjambonja...*, *op. cit.*

<sup>759</sup>FLORENCIO, Fernando. *No reino da Toupeira...*, *op. cit.*; *Idem*, 2011. GOMES, Maria Marcelina. *Ohamba e sua relação com as novas...*, *op. cit.*; NETO, Maria Conceição. *Do passado para o futuro...*, *op. cit.*; PASCOAL, Domingos. *Reflexões sobre as minorias étnicas de Angola...*, *op. cit.*; SANTOS, Maria Emília Madeira. *Em busca dos sítios do poder...*, *op. cit.*

Portanto, acredito que reconhecer a autoridade do *soma* era também reconhecer o poder que emanava do seu centro administrativo, assim como daqueles que exerciam funções nestes espaços destinados ao bem comum. No caso das esposas do *soma*, esses benefícios englobavam inúmeras estratégias relacionadas, por exemplo, à integridade física do *soma* e a cerimônias destinadas a legitimar o seu poder. As mulheres com títulos na *ombala* que cuidavam da alimentação do soberano, que transportavam sua esteira, bem como exerciam atividades na consagração da chuva, da caça, da manutenção do fogo sagrado e na agricultura tinham um papel relevante, além daquelas mulheres cuja tarefa era aconselhar e intermediar a relação entre o *soma* e suas esposas ou proteger as demais mulheres da comunidade que precisavam de ajuda. Havia também as funções que estavam ligadas ao espaço político e eram exercidas pelas mulheres que tratavam diretamente com as pessoas com quem o *soma* estabelecia relações simplesmente amigáveis ou diplomáticas.

Ao interagirem com as outras esposas do *soma*, com os habitantes da *ombala*, com as populações, vizinhas ou distantes, com os convidados e súditos, com os conselheiros e com o universo sagrado, estas mulheres teciam suas redes de interação e mediação social. Portanto, como afirma Hastings, certamente, elas tiveram uma forte influência, em parceria com os chefes locais, como defensoras da pessoa real, ou seja, do *soma*.<sup>760</sup> As tarefas realizadas por elas eram relevantes também na esfera política.

Todavia, essas mulheres não são lembradas nas discussões atuais da historiografia e nem nos debates travados pelo governo. O trabalho de Florêncio sobre o Bailundo, por exemplo, como referido, faz parte de vários estudos e discussões atuais sobre o lugar ocupado pela chefia tradicional africana nos Estados que se formaram depois do fim do colonialismo. A opção por este passado mais recente pode ser explicado pelos debates ocorridos entre 2001 e 2003 pelos órgãos oficiais e civis,<sup>761</sup> cujo objetivo foi discutir, em âmbito nacional, o papel das autoridades tradicionais dentro do poder central. Entretanto, em meio a esses debates atuais, ainda não veio à tona o lugar ocupado pelas esposas do *soma* entre as autoridades tradicionais. Desta forma, embora não tenha realizado uma pesquisa de campo, assinalo que o poder ainda continua sendo representado como masculino.

Durante minha análise, percebi, como já foi constatado em outras pesquisas, que a recorrência aos costumes e tradições era a principal estratégia do *soma* do Bailundo para conservar sua autoridade entre os membros da comunidade que governava. Compreendo,

---

<sup>760</sup> HASTINGS, Daniel. **Ovimbundu Customs...**, *op. cit.*

<sup>761</sup> MAT (Ministério da Administração do Território), ANGOP (Agência Angola Press), FONGA (Fórum das Organizações não Governamentais de Angola)

também, que as mulheres desempenhavam funções relevantes nessa tática de rememoração dos costumes e tradições, cuja finalidade era legitimar o poder dos soberanos. Portanto, as tarefas das esposas do *soma* precisam ser consideradas em nossas análises. Não somente porque elas contribuíam para a autenticidade do poder do soberano, mas também porque, ao desempenharem as atividades que lhes cabiam, circulavam por espaços de poder que não eram reconhecidos pela administração colonial e parecem ainda não encontrar lugar nos dias de hoje. Sem dúvida, o *soma* era a autoridade máxima, mas suas esposas também desempenhavam um importante papel no sucesso de seu governo. Cada uma delas tinha uma responsabilidade que contribuía para o êxito da administração do seu marido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese foi avaliar as relações de poder na região do Bailundo entre 1880 e 1930, focando nas autoridades locais (concentradas, nesta pesquisa, na figura do *soma* e de suas esposas). Para atingir essa proposta, recorri, sobretudo, aos textos dos administradores e missionários. Nesses documentos, procurei perceber não somente as relações de poder ou os olhares dos missionários e administradores sobre essa temática, mas também como eles interagiam com os chefes locais.

Embora pareça uma abordagem extensa, não me pareceu prudente excluir ou privilegiar apenas uma parte destes agentes agregadores de poder, uma vez que o contexto histórico no qual se insere a pesquisa, que compreendeu a chamada “corrida para África”, criou um ambiente propício para analisar a interação das autoridades africanas com as forças estrangeiras (missionários e administradores portugueses) que se instalaram nos territórios, até então governados pelo *soma*.

É sabido que há vários estudos sobre a problemática das relações de poder nas sociedades africanas. Contudo, neste trabalho, procurei incluir nas discussões as esposas do *soma* que ocupavam cargos no governo do Bailundo. Para atingir tal objetivo, mapeei nas fontes e na historiografia indícios para argumentar minha hipótese de que, embora as mulheres tenham sido esquecidas nas análises sobre as relações de poder, as que eram casadas com o *soma* possuíam títulos e atuavam no governo local. Tinham, portanto, prestígio no território administrado pelo *soma*.

A história destas mulheres despertou-me grande interesse desde o início da leitura do relatório de viagem de Paiva Couceiro, quando este descreve as funções das principais mulheres de Ekwikwi II. Preciso até confessar que, em um primeiro momento, julguei ser possível fazer um estudo sobre a função das mulheres no governo da região separadamente do cargo do *soma*. Afinal, foram feitas muitas pesquisas sobre o posto deste soberano que, entretanto, não apontam, ou apenas mencionam brevemente, que as suas esposas executavam tarefas relevantes na *ombala*.

Contudo, a análise da documentação, assim como da historiografia, revelou que o prestígio dessas mulheres estava intrinsecamente relacionado ao poder do *soma*. Ou seja, havia uma interdependência entre a legitimidade da autoridade e o sucesso da administração dos chefes locais. É que com as cerimônias (de fertilidade, caça, fogo, chuva, guerra) e

demais tarefas desenvolvidas pelas esposas, relacionadas à diplomacia, à integridade do soberano, ao entretenimento de visitantes da *ombala*, ao auxílio e aconselhamento de outras esposas, bem como ao preparo e fornecimento de alimentos para o *soma* e seus convidados, elas eram peças fundamentais dentro da estrutura de governo do Bailundo, assim como os conselheiros e demais membros do governo, que geralmente são os mais lembrados na documentação e na historiografia.

No caso do Bailundo, como em outras regiões do continente, foi constante o enfrentamento das soberanias locais ao colonialismo. Os chefes do Bailundo também criaram estratégias próprias para conservarem sua soberania frente às novas formas de organização e instituições, que estavam sendo introduzidas pelo colonialismo entre o final do século XIX e início do XX na região. Foi com o propósito de preservarem sua liberdade, que os *olosoma* procuraram, por exemplo, manter o posto de mediação entre a população das comunidades que governavam e a força externa portuguesa; pois essa interposição ao mesmo tempo em que lhes outorgava poder frente aos portugueses, legitimava sua autoridade junta às comunidades que lideravam. Foi exatamente essa (re) constatação que me deu a certeza de que, no centro do poder do Bailundo, a *ombala*, os chefes da região, auxiliados por suas esposas e demais membros do governo, persistiam na realização de cerimônias e costumes locais, para as quais as mulheres com títulos eram essenciais, posto que tais rituais rememoravam o seu poder político e sagrado.

Portanto, a problematização, no primeiro e no segundo capítulo, da ameaça representada pela presença do administrador português e dos missionários para a autoridade do *soma* teve como objetivo fundamentar a relevância das atividades desenvolvidas por suas esposas para a sobrevivência do poder local, discutido no terceiro capítulo. Procurei considerar que, em um contexto marcado pela disputa por poderes, o prestígio deste grupo de mulheres também fora afetado pelas mudanças provocadas na estrutura de governo de suas sociedades.

Embora, eu tenha demonstrado que, para o período de estudo que selecionei, o prestígio das esposas do *soma* era inquestionável, é pertinente reconhecer que nos dias de hoje as funções desempenhadas por elas foram transformadas em razão dos novos modelos de administração adotados pelas sociedades africanas como um todo. Além disso, o próprio poder do *soma* foi alterado com a introdução das relações coloniais e do cristianismo.

Meu estudo certamente está longe de ter esgotado as possibilidades de análise sobre as experiências dessas mulheres, mesmo porque esta não era minha intenção. Principalmente porque não tive acesso a vários arquivos importantes que possuem fontes sobre a região do

Bailundo como, por exemplo, *The United Church of Canada Archives* e a muitos documentos produzidos pelos missionários da Congregação do Espírito Santo que estão arquivados na França, bem como a outros tantos arquivos e bibliotecas que contam com informações significativas sobre a região do Planalto de Benguela. Assim como não fiz nenhum trabalho de campo no local hoje para que pudesse recorrer às fontes orais e contar com uma fala mais direta das mulheres Ovimbundu na atualidade. Acredito que o acesso a mais registros sobre o Bailundo talvez possa esclarecer melhor a função das esposas do *soma* na *ombala*, dando maior visibilidade a estes sujeitos femininos.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### Fontes escritas publicadas

**Ata Geral da Conferência de Berlim.** Documento disponível em: [http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf\\_berlim.pdf](http://www.casadehistoria.com.br/sites/default/files/conf_berlim.pdf). Acessado em 24/01/2014.

BERNARDO, Joaquim Nunes, Pe. Missão do Bailundo. **Anais das missões portuguesas**, ano 2, v. 2, Lisboa: Typografia da Companhia Nacional Editora, 1889, p. 158-159.

COUCEIRO, Henrique Mitchell de Paiva. **Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

\_\_\_\_\_. **Angola** (estudo administrativo). Lisboa: Typografia da Cooperativa Militar, 1898.

CORREIA, Padre Joaquim Alves. **Civilizando Angola e Congo: os missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português**. Braga: Tipografia Sousa Cruz, 1922.

DINIZ, José de Oliveira Ferreira. **Populações indígenas de Angola**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1918.

FIDALGO, José Antônio, Pe. Relatório do Padre José Antônio Fidalgo, missionários do Bié e Bailundo (1887). **Anais das missões portuguesas**. Lisboa: Typografia da Companhia Nacional Editora, ano 2, v. 2, 1889.

HASTINGS, Daniel Adolphus. **Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship and Psychic Power**. 1933. 640 f. Ph. D. Thesis. Kennedy School of Missions. Hartford Seminary Foundation, 1933.

JOHNSTON, James. **Reality versus Romance in South Central África**. 2. ed. London: Frank Cass, 1969.

LAVRADIO, Marquez do. **A Campanha do Bailundo**. Lisboa: Divisão de publicações e Biblioteca Agência Geral das Colônias, 1935.

LECOMTE, Pe. Ernesto. **Planalto do Sul de Angola. Missões Portuguezas:** Caconda, Catoco, Bihe e Bailundo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1897.

\_\_\_\_\_. **Catecismo da doutrina cristã em português e bundo:** Bailundo. Lisboa: Imprensa Nacional, 1939.

Sociedade de Geografia de Lisboa. **Missões de Angola:** parecer e proposta da comissão africana.

NETO, Maria Conceição. As missões no Planalto Central: fragmentos de um percurso. **Jango.** Ano 1, n. 3. 25 de setembro de 1992, p. 2 e 10 (só tem duas páginas).

NASCIMENTO, José Pereira do. **Gramática do umbundu ou língua de Benguela.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Viagens e apontamentos de um portuense em África:** excertos do "Diário" de António Francisco da Silva Porto. Lisboa : Agência Geral das Colônias, 1942, p. 79-97.

PORTO, António Francisco Ferreira da Silva. **Novas jornadas de Silva Porto nos sertões africanos.** Lisboa: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 1885.

SANDOVAL, Cândido de Almeida. **Notícia do Sertão do Bailundo, 1837).** Lisboa: Annaes do conselho Ultramarino (parte não oficial), 1 série, 1858, p. 519-521.

SIMÕES, Armando Ribeiro. **Kalumbonjambonja:** o homem que casou com uma alma do outro mundo. Portugal: Empresa do Diário do Minho, 2011. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/45419466/Kalumbonjambonja>. Acessado em: 16/01/2011.

TUCKER, John Taylor. **Currie of Chissamba:** Herald of the dawn. Toronto: The Ryerson Press, 1945.

VIDAL, D. João Evangelista de Lima. **Por terras d'Angola.** Coimbra: F. França Amado, 1916.

### **Periódicos, coletâneas e revistas**

Angolana (1783-1887)

Boletim da agência geral das colônias (1924-1931)

Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa (1897)

Boletim das missões civilizadoras (1923)

Jornal de Benguela (1918 e 1930)

Portugal em África (1894-1910)

Revista Missões de Angola e Congo (1921-1924)

Spiritana Monumenta Histórica (1969-1971)

The Missionary Herald (1880-1901)

### **Outras fontes**

Caixas do Bailundo - AHA

### **Referências bibliográficas**

ABRANCHES, Henriques. Reflexões sobre uma recolha oral no Soyo. In: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola**. (4 a 9 de Agosto de 1997), Luanda: CNCDP, 2000, p. 467-475.

AFISI, Oseni Taiwo. Power and Womanhood in Africa: An Introductory Evaluation. **The Journal of Pan African Studies**, v. 3, n. 6, p. 229-238, March, 2010.

AGYEKUM, Kfofi. Menstruation as a verbal taboo among the Akon of Ghana. **Journal of Anthropological Research**, v. 53, n.3, p. 367-387, 2002.

ALEXANDRE, Valentim. A África no Imaginário Político Português (séculos XIX-XX). In: \_\_\_\_\_. **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazas, 1995, p. 39-52.

\_\_\_\_\_. Portugal em África (1825-1974): Uma Perspectiva Global. **Penélope**, v. 11, p. 53-66, 1993.

\_\_\_\_\_. O imperio português (1825-1890): ideologia e economia. **Análise Social**, v. 36, n. 169, p. 959-979, 2004.

ALLEN, Judith van ."Sitting on a Man": Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women. **Canadian Journal of African Studies**, v. 6, n. 2, p. 165-181, 1972.

ALMEIDA, António Júlio Belo de. **Operações militares de 1904 na região do Bimbe** (Bailundo). Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944.

ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano Pastoral, 1985.

APARÍCIO, Maria Alexandra. Política da boa vizinhança: os chefes locais e os europeus em meados do século XIX. O caso do Dombe Grande. **II RIHA**, 1996, p. 109-116.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidades africanas. In: \_\_\_\_\_. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 241-252.

BALANDIER, George. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, n. 3, p. 107-131, 1993.

\_\_\_\_\_. **Antropologia política**. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

BARBOSA, Ivone Cordeiro. **Sertão: um lugar incomum: O sertão do Ceará na literatura do século XIX**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BARNES, Sandra T. Gender and the politics of support and protection in precolonial West Africa. In: KAPLAN, Flora Edouwaye S (Ed.). *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 810, **Queens, Queen Mothers, Priestesses and Power: Case Studies in African Gender**. New York: The New York Academy of Sciences, 1997.

BARROCAS, Deolinda; SOUSA, Maria de Jesus. As populações do *hinterland* de Benguela e a passagem das caravanas comerciais (1846-1860). In: **II Reunião Internacional de História da África**, São Paulo: CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES, 1996, p. 95-107.

BHABHA, Homi K. Introdução: o local da Cultura. In: \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005a, p. 19-42.

\_\_\_\_\_. Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005b, p.70-104.

BIRMINGHAM, David. Merchants and missionaries in Angola. **Lusotopie**. 1998, p. 345-355.

\_\_\_\_\_. Angola e a Igreja: uma taxonomia de arquivos eclesiásticos. In: **Actas do II Seminário Internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**. Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 257-279.

BLANCHOD, Fred. *Prendas de Casamento*. In: \_\_\_\_\_. **Os estranhos costumes do continente negro**. 2. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1951, p. 199 -213.

BLEDSON, Caroline. Transformations in Sub-Saharan African Marriage and Fertility. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 510, p. 115-125, 1990.

BOAHEN, Alberto Adu. *A África Diante do Desafio Colonial*. In: \_\_\_\_\_. (Coord.) **História Geral da África**, v.7, A África sob dominação colonial: 1880-1935. São Paulo: Ática/UNESCO, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007.

BOXER, Charles R. **A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

CANDIDO, Mariana P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. **Afro-Ásia**, n. 47, p. 239-268, 2013.

\_\_\_\_\_. Women and power in an Atlantic port: the *donas* in the late 18<sup>th</sup> century Benguela. In: **African Studies Association Annual Meeting**. October, 2007, p. 12.

CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Etnografia e história tradicional dos povos da Lunda**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890.

CASIMIRO, Isabel Maria Cortesão. **Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Maputo: Promédia, 2004.

CHARTIER, Roger. **Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2002.

\_\_\_\_\_. **Cultura escrita, literatura e história: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit**. Tradução: Rosa Ernani. Porto Alegre: Artmed, 2001.

CHILDS, Gladwyn M. **Umbundu Kinship and Character**. London: Oxford University Press, 1949.

\_\_\_\_\_. The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms. **The Journal of African History**, v. 11, n. 2, p. 241-248, 1970.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CLARENCE-SMITH, Gervase. **O Terceiro Império Português (1825-1975)**. Lisboa: Terramar, 1985.

COELHO, Maria Angelina Teixeira. **O Bailundo: 1890-1905**. Lisboa: Edição do autor, 1967.

COELHO, Sebastião. **A Mulemba da Maldição**. Abril de 2000. Disponível em: <http://horta.0catch.com/huambo/MULEMBA.pdf>. Acessado em: 26/11/2013.

COHEN, Ronald. Oedipus Rex and Regina: the Queen Mother in Africa. **Africa: Journal of the International African Institute**, v. 47, n. 1, p. 14-30, 1977.

CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. Nas fronteiras da cristandade: as missões como baluartes dos impérios europeus na África centro-ocidental. **CLIO – Revista de pesquisa histórica**, n. 30.2, p. 1-18, 2013.

DELGADO, Ralph. **A famosa e histórica Benguela: catálogo dos governadores (1779-1940)**. Lisboa: Gráfica Lisbonense, 1938, p. 522-525.

\_\_\_\_\_. **Ao sul do Cuanza: ocupação e aproveitamento do antigo reino de Benguela**. Lisboa: Imprensa Beleza, 1944.

DIAS, Jill. Mudanças nos padrões de poder no “hinterland” de Luanda. O impacto da colonização sobre os Mbumbu (c. 1845-1920). **Penélope**, n. 14, p. 42-94, 1994.

DIAS, Maria Odila L. Silva. Teoria e método dos estudos feministas: perspectivas históricas e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina de O.; BRUSCHINI, Cristina (Orgs.). **Uma questão de Gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 39-53.

\_\_\_\_\_. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. **Revista de Estudos Feministas**, n. 2, Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, 1994.

DIFUILA, Manuel Maria. Historiografia da história de África. In: **Colóquio Construção e ensino da história de África**. Lisboa: Linopazas, 1995, p. 51-56.

DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os “Ovimbundu” e os “Kwanhama” de Angola. In: **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalho\\_s/GT%2024/iracema%20dulley.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalho_s/GT%2024/iracema%20dulley.pdf). Acessado em: 10/01/2014.

EDWARDS, Adrian C. **The Ovimbundu under two sovereignties**. London: IAIUP, 1962.

FALEN, Douglas J. Polygyny and Christian Marriage in Africa: the case of Benin. **African Studies Review**, v. 51, n. 2, p. 51-74, 2008.

FALOLA, Toyin. Cultural identity and development. In: \_\_\_\_\_. **The Power of African Cultures**. Rochester: University of Rochester Press, 2003, p. 49-70.

FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras branca**. Salvador: EDUFB, 2008.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Afrocentrismo: entre uma Contra Narrativa Histórica Universalista e o Relativismo Cultural”. In: **Afro-Ásia**, v. 29/30, p. 317-343, 2003.

FLORENCIO, Fernando. Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. **Antropologia Portuguesa**, n. 28, p. 95-134, 2011.

\_\_\_\_\_. No reino da Toupeira. Autoridades tradicionais do M’Balundu e o Estado angolano. In: \_\_\_\_\_; et al. **Vozes do universo rural: Reescrevendo o Estado em África**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos/ISCTE-IUL & Gerpress, 2010, p. 80-175.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução: Robert Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

FREUDENTHAL, Aida; PANTOJA, Selma. **Livro dos Baculamentos: que os sobas deste Reino de Angola pagam a Sua Majestade 1630**. Luanda: Ministério da Cultura e Arquivo Nacional de Angola, 2013, p. 15-23.

\_\_\_\_\_. Angola. In: MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira (Coord.). **O Império Africano: 1890-1930**. v. 9. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, p. 259-467.

GINZBURG, Carlos. \_\_\_\_\_. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: \_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-171.

GLEDSON, John. **Machado de Assis: Ficção e História**. Tradução: Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GOMES, Maria Marcelina. Ohamba e sua relação com as novas autoridades século XVIII aos nossos dias. In: **IV Encontro Internacional da História de Angola**. 2010, p. 1-17.

GONÇALVES, António Custódio. A tradição oral na construção da história de Angola. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**. (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000. p. 467-475.

GRUZINSKI, Serge. Misturas e mestiçagens. In: \_\_\_\_\_. **O pensamento mestiço**. Tradução: Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 39-62.

GUIMARÃES, Angela. **Uma corrente do colonialismo português**. Lisboa: Livros Horizontes, 1984.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomas Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMBLY, Wilfred D. **The Ovimbundu of Angola**, Chicago: Field Museum Press, 1934a.

\_\_\_\_\_. Occupational Ritual, Belief, and Custom among the Ovimbundu. **American Anthropologist**, v. 36, n. 2, p. 157-167, 1934b.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993.

HAUENSTEIN, Alfred. La Royauté chez les Ovimbundu. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983.

\_\_\_\_\_. L'Ombala de Caluquembe: Histoire, traditions, coutumes et rites des familles royales de Caluquembe, de la tribu des Ovimbundu (Angola). **Anthropos**. v. 58, n. 1/2, p. 47-120, 1963.

HAVIK, Philip. Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a Agência Feminina e Representações em Mudança na Guiné (Séculos XIX e XX). In: PANTOJA, Selma (Org.). **Identities, Memórias e Histórias em Terras Africanas**. Brasília/Luanda: LGE/Nzila, 2006, p. 59-78.

\_\_\_\_\_. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX. **Afro-Ásia**, n. 27, p. 79-120, 2002.

HEINTZE, Beatrix. Long-distance caravans and communication beyond the Kwango (c. 1850 -1890). In: \_\_\_\_\_; OPPEN, Achim von (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history**. Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 144-162.

\_\_\_\_\_. O contrato de vassalagem afro-português em Angola no século XVII. In: \_\_\_\_\_. **Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história**. Tradução: Marina Santos. 1. ed. Luanda: Kilombelombe, 2007, p. 387-436.

\_\_\_\_\_. A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial: um contributo para a sua história e compreensão na actualidade. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 7-8, Lisboa: 2005, p. 179-207.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e identidade**: a construção da Angola colonial (c. 1872 - c. 1926). Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004a.

\_\_\_\_\_. A (falsa) passagem do escravo a indígena In: **Os pilares da diferença**: relações Portugal: África século XV-XX. Portugal: Caleidoscópio, 2004b, p. 285-298.

\_\_\_\_\_. **Espaços e cidades em Moçambique**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

\_\_\_\_\_. **Percursos da modernidade em Angola**: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: IICT e ICP, 1997.

HEYWOOD, Linda. **Contested Power in Angola**: 1840s to the present. Rochester: University of Rochester Press, 2000a.

\_\_\_\_\_. Ovimbundu Women and Social Change, 1880-1926. In: SANTOS, Maria Emilia Madeira. **A África e a Instalação do Sistema Colonial (ca. 1885 - ca. 1930)**. Lisboa: Centro de Estudos de Historia e Cartografia Antiga and Instituto de Investigação Científica Tropical. 2000b, p. 441-453.

\_\_\_\_\_. UNITA and ethnic nationalism in Angola. **The Journal of Modern African Studies**. v. 27, n. 1, p. 47-66, 1989.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: \_\_\_\_\_; RANGER, Terence (Orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-24.

HORTA, José Silva. A “Guiné do Cabo Verde”. In: \_\_\_\_\_. **A “Guiné do Cabo Verde” Produção textual e representações (1578-1484)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 26-77.

KEILING, Monsenhor Luiz Alfredo. Missão do Bailundo. In: \_\_\_\_\_. **Quarenta Anos de África**. Braga: Edição das Missões de Angola e Congo, 1934, p. 59-82.

KEITA, Maghan. Africa and the Construction of a Grand Narrative in world History. In: FUCHS, Eckhardt; STUCHTEY, Benedikt. **Across Cultural Borders**: Historiography in Global Perspective. Boston: Rowman & Littlefield, 2002, p. 235-308.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. Texto visual e texto verbal. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; \_\_\_\_\_ (Orgs.). **Desafios da imagem**: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998, p. 37-50.

MACCULLOCH, Merran. **The Ovimbundu of Angola**. Londres: International African Institute, 1952.

MALUMBU, Moisés. **Os Ovimbundu de Angola: tradição, economia e cultura organizativa**. Roma: Edizioni Vivere, 2005.

MARGARIDO, Alfredo. La capitale de l'Empire Lunda: um urbanisme politique. In: **Annales**. 25e année, n. 4, p. 857-861, 1970.

MASTROBUONO, Luisa. **Ovimbundu Women and Coercive Labour Systems, 1850-1940: From Still Life to Moving Picture**. 1992. 119 f. Master Thesis. University of Toronto, Toronto, 1992.

MAZRUI, Ali Al'Amin. The Re-invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and Beyond. **Research in African Literatures** v. 36, n. 3, 2005, p. 68-82.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e Civilizações**, tomo I (até o Século XVIII). Lisboa: Vulgata, 2003.

MEEKERS, Dominique. The process of marriage in African Societies: a multiple indicator approach. **Population Council**, v. 18, n. 1, p. 61-78, 1992.

MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, celeiros e capitais**. Porto: Afrontamento, 1976.

MENESES, Maria Paula. O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. **e-cadernos ces**. 7 | 2010, Disponível em: <http://eces.revues.org/403>. Acessado em: 09/06/2014.

MILLER, Joseph. Tradição oral e história: uma Agenda para Angola. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**. (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000, p.371-412.

MONCADA, Cabral. **A campanha do Bailundo em 1902**. Lisboa: Typografia da Livraria Perin, 1903.

MONTGOMERY, Rita E. A cross-cultural study of menstruation, menstrual taboos, and related social variables. **Ethos**, v. 2, n. 2, p. 137-170, 1974;

MUDIMBE, Valentin-Yves. Discourse of power and knowledge of otherness. In: \_\_\_\_\_. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 1-23.

**Museu de Angola: Coleção Etnográfica**. Lisboa: Publicações do Museu de Angola, 1955.

NETO, Maria Conceição. **In town and out of town: a social history of Huambo (Angola)**. 2012. 352 f. Ph. D. Thesis. Department of History, School of Oriental and African Studies, University of London, 2012.

\_\_\_\_\_. A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o "indigenato". **Ler História**. n. 59, p. 205-225, 2010.

\_\_\_\_\_. Do passado para o futuro que papel para as autoridades tradicionais? In: **Fórum Constitucional – Huambo**, NDI, FES, Universidade Católica de Angola e ADRA-Huambo, 16-18 Março, Huambo, 2002.

\_\_\_\_\_. Grandes projectos e tristes realidades – Aspectos da colonização do Planalto Central angolano c. 1900 – c. 1931. In: SANTOS, Maria Emília Madeira. A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930). **III Reunião Internacional de História de África – Actas**. Lisbon, 2000, p. 513-525.

\_\_\_\_\_. Hóspedes incómodos: Portugueses e Americanos no Bailundo no Último Quartel do Século XIX. In: **Actas do Seminário “Encontro de Povos e Culturas em Angola”**, Lisbon, 1995, p. 375-389.

\_\_\_\_\_. Entre a tradição e a modernidade: os Ovimbundu do planalto central à luz da História. **Ngola, Revista de Estudos Sociais**. v. 1, p. 193-215, 1997.

\_\_\_\_\_. Comércio, religião e política no sertão de Benguela: o Bailundo de Ekwikwi II (1876–1893). **Fontes & Estudos**. v. 1, p. 101-118, 1994.

ODELA, James. **In their own voices: african women writers talk**. London: Villiers Publications Ltd., 1990.

OGUNDIPE-LESLIE, Molará. African Women, culture and another development. In: STANLIE, Myrise James; BUSIA, Abena P. A. **Theorizing Black Feminisms: the Visionary Pragmatism of Black Women**. London/New York: Routledge, 1993, p. 113-114.

OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. Insígnias do poder entre os Cabindas. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983, p. 11-26.

PANTOJA, Selma. Parentesco, Comércio e Género na Confluência de dois Universos Culturais. In: PANTOJA, Selma (Org.). **Identidade, Memórias e Histórias em Terras Africanas**. Luanda/Brasília: Nzila/LGE, 2006, p. 81-97.

\_\_\_\_\_. As fontes escritas do século XVIII e o estudo da representação do feminino em Luanda. **Atas do II Seminário Internacional sobre A História de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**, n. 2, Luanda: CNCDP, 2000a, p. 583-596.

\_\_\_\_\_. **Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão.** Brasília: Thesaurus, 2000b.

PASCOAL, Domingos. Reflexões sobre as minorias étnicas de Angola: O caso dos Mussuco (SUKU). In: **III Encontro Internacional de História de Angola**, 2007, p. 1-10.

PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola: resistência e revoltas (1845-1941)**, v.1, Lisboa: Editora Estampa, 1986.

PENNA FILHO, Pio. A África sob dominação colonial. In: **A África Contemporânea: do colonialismo aos dias atuais**. 1. ed., v. 1. Brasília: Hinterlândia Editorial, 2010, p. 17-40.

PERROT, Michelle. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **As mulheres ou os silêncios da história.** Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2005, p. 9-31.

PINTO, Alberto de Oliveira. Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo em Angola. In: **Cabinda e as construções de sua história (1783-1887)**. Lisboa: Dinalivro. 2006, p. 33-91.

PINHEIRO, Adélio Correia. Aspectos religiosos, políticos e sociais dos Ovimbundu. **Separata da Revista “Cenáculo”**, n. 27, ano VII, série II, Braga, 1968. (palestra proferida no Seminário Conciliar de Braga perante os antigos alunos dos Seminários, em 12 de Novembro de 1967.)

PRATT, Mary L. **Os olhos do Império, relatos de viagem e transculturação.** Tradução: Jézio Hernani Bonfim. Bauru: EDUSC, 1999.

RAGO, Margareth. **Epistemologia feminista, gênero e história: descobrindo historicamente o gênero.** Compostela: CNT, 2012.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Adu A. **História Geral da África. A África sob dominação colonial (1880-1935)**, v. 2, São Paulo: Ática/UNESCO, 1991, p. 69-86.

\_\_\_\_\_. A invenção da tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric; \_\_\_\_\_ (Orgs.). **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 219-270.

REDINHA, José. **Etnias e Culturas de Angola.** Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.

\_\_\_\_\_. **Insígnias e Simbologias do Mando dos chefes nativos de Angola.** Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964.

REGO, Antonio da Silva. Angola, Feudalismo luso-africano (1850-1885). In: \_\_\_\_\_. **O Ultramar português no século XIX: 1834-1910.** 1966. Vigésima palestra.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_. **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998, p. 14-38.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998, p. 7-14.

RIBAS, Oscar. **Dicionário de regionalismos angolanos**. Matosinhos: Contemporânea, 1997.

RODRIGUES, João Paulo Coelho de Souza. A geração boêmia: vida literária em romances, memórias e biografias. In: CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **A História contada: capítulos de História social da literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 233-264.

ROSCOE, John. **The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs**. London: Macmillan, 1911.

SANTOS, Catarina Madeira. Escrever o Poder: os autos de vassalagem e a vulgarização da escrita entre as elites africanas Ndembu. In: HEINTZE, Beatrix; OPPEN, Achim von. (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history**. Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 173-181.

SANTOS, Maria Emília Madeira. Em busca dos sítios do poder na África Central Ocidental: homens e caminhos, exércitos e estradas (1483-1915). In: HEINTZE, Beatrix; OPPEN, Achim Von. (Eds.). **Angola on the move: transport routes, communications and history**. Frankfurt: Otto Lemberck Publishers, 2008, p. 26-40.

\_\_\_\_\_. Perspectiva do Comercio Sertanejo do Bié na Segunda Metade do Século XIX. In: \_\_\_\_\_. **Nos caminhos da África: severntia e posse, Angola século XIX**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, p. 3-53.

\_\_\_\_\_. Firmas, sertanejos e Ovimbundu. In: \_\_\_\_\_. **Nos caminhos da África: seventia e posse, Angola século XIX**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, p. 143-232.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**. v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005.

\_\_\_\_\_. Gender: a useful category of historical analyses. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1989.

SERRANO, Carlos H. M. Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola. **Revista USP**, n. 28, p. 136-141, 1995/1996.

\_\_\_\_\_. Poder, símbolos e imaginário social. In: AREIA, Manuel Laranjeira Rodrigues de. **Angola: os símbolos do poder na sociedade tradicional**. Coimbra: Centro de Estudos africanos, 1983, p. 49-66.

SILVA, Ana Cristina Fonseca Nogueira da. Fotografando o mundo colonial africano: Moçambique, 1929, **Varia história**, v. 25, n. 41, p. 107-128, 2009.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: COSTA, Albertina de O.; BRUSCHINI, Cristina. (Orgs.). **Uma questão de Gênero**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 15-23.

SOUSA, Mariana de Mello. **Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII**, 2005. Disponível em:

[http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/marina\\_mello\\_souza.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/marina_mello_souza.pdf).

Acessado em: 18/05/2014.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. (Org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 113-133.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2009.

TCHIKALE, Basílio. **Sabedoria popular dos Ovimbundu: 630 provérbios em Umbundu**. Luanda: Kilombelombe, 2011.

THORNTON, John K. Elite women in the kingdom of Kongo: Historical perspectives on women's political power. **Journal of African History**, n. 47, p. 437-460, 2006.

\_\_\_\_\_. Documentos Escritos e Tradição Oral num Reino alfabetizado: Tradições Orais Escritas no Congo, 1580-1910. In: **Actas do II Seminário internacional sobre a história de Angola: Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação**, (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda: CNCDP, 2000, p. 445-465.

\_\_\_\_\_. Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663. **The Journal of African History**, v. 32, n. 1, p. 25-40, 1991.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, Adu (Coord.). **História Geral da África: A África sob dominação colonial: 1880-1935**, v. 7, São Paulo: Ática/ UNESCO, 1991.

VALENTE, Vasco Pulido. Henrique Paiva Couceiro: um colonialista e um conservador. **Análise Social**, v. 36, p. 767-802, 2001.

VALÉRIO, Nuno; FONTOURA, Maria Paula. A evolução econômica de Angola durante o segundo período colonial: uma tentativa de síntese. **Análise Social**, v. 129, p. 1193-1208, 1994.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In. KI-ZERBO, Joseph. (Org.). **História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África**. v. 1, São Paulo: Ática/UNESCO, 1981, p. 157-179.

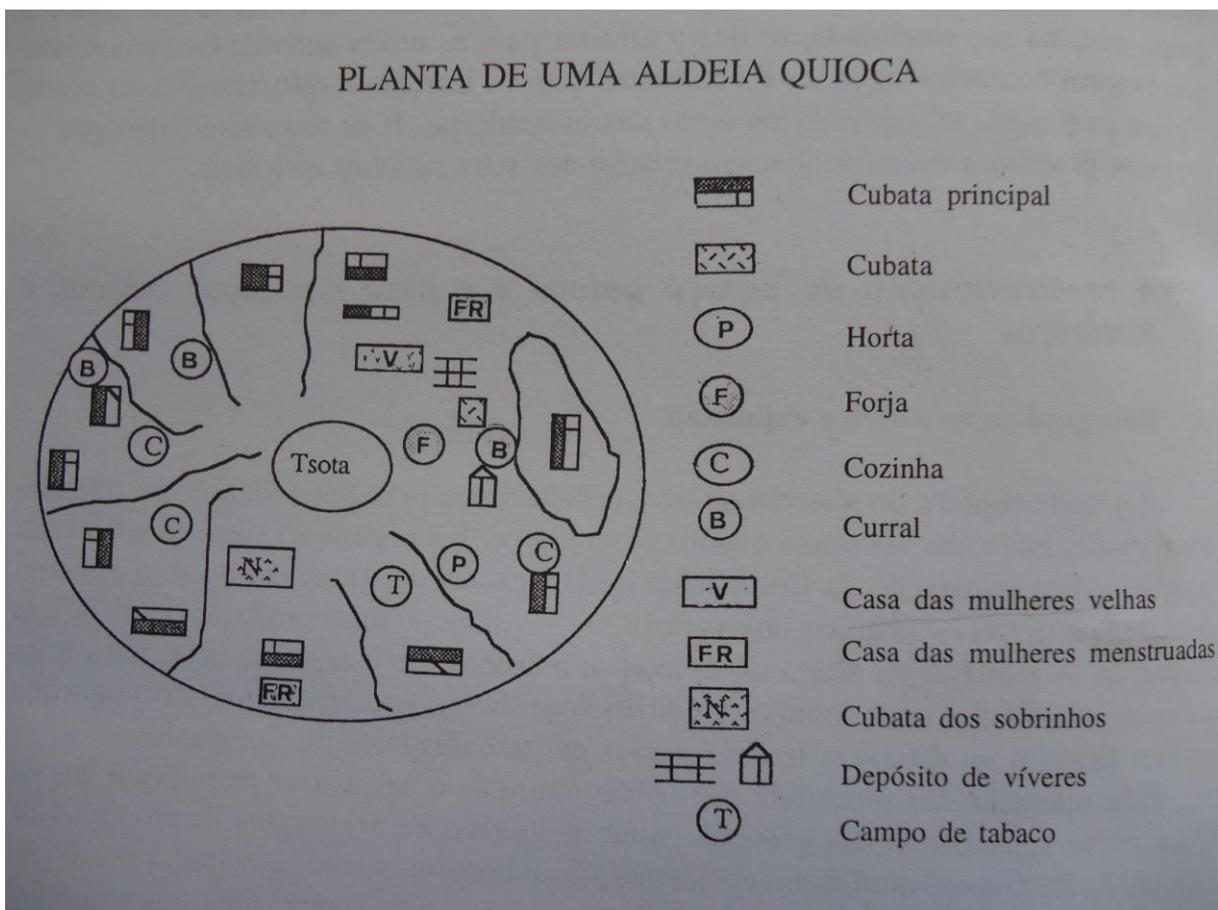
\_\_\_\_\_. **La tradición oral**. Tradução: Miguel Maria Llongueras. 2. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

ANEXO 1



CARVALHO, Henrique Augusto Dias. **Ethnografia e história tradicional dos povos da Lunda**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890, p. 378.

## ANEXO 2



HENRIQUES, Isabel Castro. **Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX**. Lisboa: IICT e ICP, 1997, p. 624.

## ANEXO 3

Tabela 1a: Títulos e resumo das tarefas das esposas do *soma*

Hasting (1933)	Couceiro (1892)	Pinheiro (1967)	Simões (2011)
<p><b>1- Inikulu</b> (“mãe dos velhos” = ini – mãe dos / kulu: dos velhos). É a rainha.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Não é necessariamente a primeira esposa do <i>soma</i>.</li> <li>• Na ausência do soberano é ela quem preside os casos.</li> <li>• Geralmente, é escolhida na região de onde veio a família real.</li> <li>• Nenhuma outra mulher pode sentar-se na cadeira da rainha, e quando ela toma seu assento todos devem bater palmas, exceto o <i>soma</i>.</li> </ul>	<p><b>1ª Inaculo ou Chipapa:</b> Primeira esposa – Rainha/ Responsável pelos ritos de fertilidade. A Inaculo juntamente com um sékulo (velho) assumia o lugar do <i>soma</i> quando este estava ausente.</p>	<p><b>Inakulu</b> (INA – mãe – UKULU, velha): a mulher de maior “Status”.</p>	<p><b>Inakulu:</b> É a Rainha. A primeira Mulher com quem o <i>soma</i> se casou muito antes de ser entronizado.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Governa a Casa Real.</li> <li>• Supervisiona o <b>Muesaka</b> que é o cozinheiro do <i>soba</i>.</li> </ul>
<p><b>2- Chipembe</b> (“Mock” - zombar). Esta mulher esta próxima da posição da rainha. Contudo, ela nasce livre enquanto a rainha pode nascer escrava, ou ser comprada, ou ser dada como medida de paz. Chipembe guarda a rainha e ajuda no entretenimento dos convidados da corte.</p>	<p><b>2ª Chinachipembe:</b> sem informação.</p>	<p><b>Chiwichepembe:</b> a que toma conta da cozinha</p>	<p><b>Chiwichepembe:</b> Sem informação.</p>
<p><b>3- Bavela:</b> é a principal assistente da Chipembe e pode sucedê-la.</p>	<p><b>3ª Chinofira:</b> Guarda remédios e magias de guerra</p>	<p><b>Bavela:</b> a que servia os convidados</p>	<p><b>Mvavela:</b> sem informação.</p>
<p><b>4- Namakama</b> (mãe da cama). É a amiga e conselheira das esposas mais jovens do chefe. Ela também é intermediária entre o chefe, e suas mulheres mais jovens.</p>	<p><b>4ª Quanza ou Né’subi:</b> Guarda de magia de caça.</p>	<p><b>Sia:</b> a esposa mais nova, que acompanhava o marido nas suas viagens.</p>	<p><b>Siya:</b> Trata-se, geralmente, de uma mulher raptada quando jovem. Ela tem como função carregar a esteira do <i>soba</i>.</p>
<p><b>5- Kapitango</b> (“líder”) cuida da cozinha.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Fiscaliza a disponibilidade de alimentos.</li> <li>• Fiscaliza a entrada e saída das mulheres do palácio.</li> </ul>	<p><b>5ª Quipuco:</b> Guarda de magia de caça.</p>		
<p><b>6- Muesaka Yosoma</b> (“Provedor chefe” - <i>muesaka</i> = aquele que alimenta, <i>osama</i> = o chefe) é a cozinheira do chefe. O chefe só pode comer aquilo que é preparado por uma pessoa, em razão de certos tabus.</p>	<p><b>6ª Chia:</b> sem informação.</p>		
<p><b>7- Dumbila</b> (“Refuge” – refúgio): Esta mulher guarda a pedra do refúgio onde sentam aqueles que estão em perigo.</p>	<p><b>7ª Barabella:</b> sem informação.</p>		
<p><b>8- Siya:</b> é a jovem que ajuda a ascender novos fogos e a preparar o banho matinal do chefe.</p>			
<p><b>9- Quanza:</b> é a menina que deve ter sempre uma cuia cerimonial da bebida não fermentada para a caça.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Usa sobre os ombros um pano de chita e sobre o peito uma cruz feita de tecido de algodão vermelho e branco. Ela deve</li> <li>• Guarda todos os instrumentos de caça.</li> </ul>			
<p><b>10- Chipuku Covita</b> (“Divindade da guerra” – Chipuko = um demônio / covita = da guerra) e <b>Quanza</b> trabalham juntas.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Siya, Quanza e Chipuku Covita</b> iniciam suas funções enquanto ainda são crianças. Durante a cerimônia para o espírito de kandundu acredita-se que ele se apodera do corpo da Siya e que o espírito de Huvi do corpo de Quanza. Enquanto o espírito de Chipuku em Chipuku Chovita. Elas são sacerdotisas.</li> </ul>			

**Tabela 1b: Títulos e resumo das tarefas das esposas do *soma***

<b>Hambly (1934a)</b>	<b>Edwards (1956)</b>	<b>Childs (1949)</b>	<b>Blanchod (1951)</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Depois de escolher sua primeira esposa na linhagem real, o rei pode casar com uma mulher comum.</li> <li>• A primeira esposa não se ofende com a introdução das demais esposas, pois com a presença de novas esposas ela tem seu trabalho reduzido. Além disso, é a principal esposa de um homem rico.</li> <li>• Em Ngalangi Observou que a esposa principal de seu entrevistado estava adornada um tecido, cujo valor era maior do que o usado pelas outras mulheres.</li> </ul>	<p>De acordo com esse autor a primeira esposa de seu entrevistado não se tornou <i>Inakuku</i> (rainha), como era costume porque temia a visita dos espíritos das ex-rainhas que tradicionalmente era recebido pelas titulares deste cargo.</p>	<p>A função especial da rainha era a agricultura e sua cozinha era santificada por sacrifícios para garantir o fornecimento de alimentos para a população das terras governadas pelo <i>soma</i>. As sementes eram distribuídas para toda comunidade.</p>	<p>“<b>A grande mulher</b>” não é uma favorita que deva o seu império à mocidade afrodisíaca e à beleza, essa aliada do diabo.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• É a primeira das esposas e tratada com respeito pelo lugar que ocupa.</li> <li>• Exerce influência sobre o marido, e sobre as novas esposas</li> <li>• Desfruta de imunidades especiais, dirige a casa, trabalha pouco, e raramente carrega com fardos.</li> </ul>

## ANEXO 4

**Lista de *olosoma* dos Bailundo até 1938.<sup>762</sup>**

- 1- Katiavala I (cerca de 1700/ Childs, 1970:245)
- 2- Jahulo I (cerca de 1720/ Childs, 1970:245)
- 3- Somandulo (s/d)
- 4- Tchingi I (1774-1776)
- 5- Tchingi II (1778)
- 6- Ekwikwi I (1780)
- 7- Numa I (s/d)
- 8- Hundungulo I (s/d)
- 9- Tchissende I (s/d)
- 10- Junjulu (s/d)
- 11- Ngungi (s/d)
- 12- Chivukuvuku Chama (Tchongona, s/d)
- 13- Utondosi (1818-1832)
- 14- Bungi (1833-1842)
- 15- Bongue (1842-1861)
- 16- Tchissende II (1816-1869)
- 17- Vassavava II (1869-1872)
- 18- Katiavala II (1872-1875)
- 19- Ekongolihombo (1875-1876)
- 20- Ekwikwi 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)**

---

<sup>762</sup> FLORENCIO, Fernando. **No reino da Toupeira...**, *op. cit.* p.89-90.