

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

**CONSTRUÇÃO DO ESTADO – NAÇÃO ANGOLANA: RELAÇÕES
INTER-ÉTNICAS, NHANEKA-HUMBE NA GUERRA CIVIL**

Fernando Wilson Sabonete

RECIFE – PERNAMBUCO

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

**CONSTRUÇÃO DO ESTADO – NAÇÃO ANGOLANA: RELAÇÕES
INTER-ETNICAS, NHANEKA-HUMBE NA GUERRA CIVIL**

Dissertação apresentada à Coordenação do Mestrado do PPGA como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia. Orientado por Dr Prof **Peter W. Schröder**.

Orientador: Dr Prof Peter W. Schröder

Aluno: Fernando Wilson Sabonete

RECIFE

2010

Sabonete, Fernando Wilson

Construção do Estado-Nação Angolana : relações inter-étnicas, Nhaneka-Humbe na guerra civil / Fernando Wilson Sabonete. – Recife : O Autor, 2010.

127 folhas: il. mapa.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2010.

Inclui: bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Grupos étnicos. 3. Participação social. 4. Angola – História – Guerra civil. I. Título.

39

CDU (2. ed.)

UFPE

390

CDD (22. ed.)

BCFCH2010/74

FERNANDO WILSON SABONETE

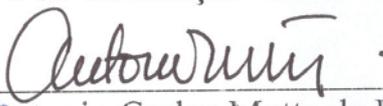
CONSTRUÇÃO DO ESTADO - NAÇÃO ANGOLANA: RELAÇÕES INTER -
ETNICAS, NHANEKA-HUMBE NA GUERRA CIVIL.

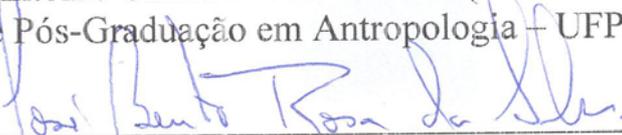
Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Pernambuco como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 07/05/2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof° Dr° Peter Wilfried Schroder (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE


Prof° Dr° Antonio Carlos Motta de Lima (Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE


Prof° Dr° José Bento da Silva (Examinador Titular Externo)
Departamento de História - UFPE

DEDICATÓRIA

Eu dedico este trabalho à minha família que muito me ajudou, ao meu orientador Dr Prof Peter Schröder, á stuff do PPGA, e todas pessoas que cruzaram meu caminho nesta formação Antropológica. Na verdade minha esposa e minhas filhas merecem muito mais, pois nos dias em que deveríamos estar juntos elas me dispensaram para que pudesse estar nas bibliotecas, e nas aulas.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer, a Deus pelo dom da vida, fonte de inspiração e sabedoria, verdadeiro pai que nos ama com sua infinita misericórdia. Agradeço ao meu Deus que me trouxe e deu-me oportunidade de conhecer professores bons que entenderam a falta de profissionais em Angola.

Em segundo lugar agradeço à minhas três filhas, Yohanna, Kolaiah-Geloof e Emykolaiah, por sacrificar seu tempo de lazer e expresso profundamente a gratidão à minha preciosa jóia Cassinda, que trabalhou para ajudar a bolsa que recebemos da ANPOCS. Minha gratidão aos professores, e orientadores e outros que não mediram suas mentes nem esforços do PPGA e o apoio de todos os colegas, que não pouparam esforços para me encaminhar à meta final do curso.

Por ultimo agradeço a UFPE. Que Deus os abençoe. ***“Saleno Kiambote, Uhaleipo Ciw na Suku”.***

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar as características de relações interétnicas e indagar o andamento do projeto de construção do Estado-nação Angolano. Portanto, a partir das relações interétnicas e participação da etnia Nhaneka-Humbi na Guerra Civil, indaga-se os avanços e os limites nas relações entreétnicas durante a participação ativa na Guerra Civil, ver o lugar deles nas tentativas da reconfiguração do Estado - nação angolano. Dessa forma, enfatiza-se a análise nos dois pilares principais da estrutura do Estado, que são: a) representatividade e participação dos povos Nhaneka-Humbi; b) acesso e segurança na Guerra Civil e promoção nas Forças Armadas Angolana. Para a realização deste estudo, utilizaram-se fontes históricas e bibliográficas sobre a história do povo nativo em Angola.

Palavras Chaves: Angola, Relações Interétnicas, Conflitos Armados, Guerra Civil, Grupos Étnicos, Nhaneka-Humbi

ABSTRACT

The objective of this study is to inquire about and analyze the features of the Angolan Nation-State building. Thus, the inquiry will be based on a consideration of ethnicity, investigating the advances and limitations of the project with regard to the legitimate claims of people, mainly Nhaneka-Humbi, and simultaneously identifying their places in the Civil War and in the concrete proposals to reshape the Angolan Nation-State. In this way, the emphasis of the analysis is on the two main pillars of the structure of the State which are: a) representation and participation of the Nhaneka-Humbi people in the Civil war; b) access to legal security in the War and promotion. To undertake this study, historical and bibliographical sources were utilized on the history of the native peoples in Angola.

Keys Words: Angola, Interethnic Relations, Army Conflicts, Civil War, Ethnic Groups, Nhaneka-Humbi

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. A ETNIA NHANEKA-HUMBI	16
1.1 Organização social e relações de parentesco	18
1.2.1 Organização política do Nhaneka-Humbi	21
1.2.1 A Língua Nhaneka-Humbi	23
1.2.2 O Eumbo do Nhaneka-Humbi	25
1.2.3 Identidade Étnica	35
1.2.4 Relações de vizinhança	42
1.2.5 Relações Homem / Mulher no Casamento	43
1.2.6 O Boi na etnia Nhaneka-Humbi	48
1.3. Organização religiosa	51
2.3.1 Cultos	52
1.4. Relações entreétnias	53
1.4.1 A interação Social entre gerações	56
2.0 O ESTADO – NAÇÃO EM ANGOLA	58
2.1 Ambivalência Cultural	68
2.2 Desejo de ser Nação	70
3.0 CONFLITO ARMADO EM ANGOLA (1977-2002)	76
3.1 Conflitos Armados em Angola	80
3.2 Motivos para ser preso ou morto	86
3.2.1 Envolvimento da etnia nhaneka-humbi	87

3.2.2 O impacto no conflito armado -----	91
3.3.1 O Pós Eleições de 1992 -----	94
3. 3.2 A morte de Savimbi e a paz definitiva em 2002 -----	94
3. 4 Análise discurso proferido durante a guerra civil. -----	95
3.5. 1 Reconstrução -----	96
4. CONSIDERAÇÕES GERAIS -----	98
BIBLIOGRAFIA-----	104
Glossário -----	119
Anexos: Mapas -----	123

INTRODUÇÃO

Angola é um país da costa ocidental da África cujo território é limitado ao norte pela República Democrática do Congo, a leste pela Zâmbia, a sul pela Namíbia e a oeste pelo Oceano Atlântico. Angola inclui também o enclave de Cabinda, o qual faz fronteira com a República do Congo, a norte, para além dos vizinhos já mencionados.

Até os anos 1970, a economia de Angola caracterizava-se por ser predominantemente agrícola, sendo o café sua principal cultura. Depois vem a cana-de-açúcar, o sisal, o milho, o óleo de coco e a jinguba, ou seja, o amendoim. Entre as culturas comerciais, destacavam-se no regime colonial o algodão, o tabaco e a borracha. As outras produções realmente importantes eram e são, ainda hoje, a da batata, do arroz, do cacau e da banana.

Angola é rica em minerais, especialmente diamantes, petróleo e minério de ferro. Possui também jazidas de cobre, manganês, fosfato, sal, mica, chumbo, estanho, ouro, prata e platina. As minas de diamante estão localizadas nas Lundas, na província do *Bié* e na província da *Huila*. Importantes jazidas de petróleo foram descobertas em 1966, ao longo de Cabinda, e mais tarde ao longo de quase todo litoral atlântico do país, tornando Angola um dos mais importantes produtores de petróleo, com um desenvolvimento econômico dominado por esta atividade.

Para além de numerosas variações lingüísticas, Angola possui mais de dez línguas nacionais, quais são: *Umbundu*, *Kimbundu*, *Kikongo*, *Tchokwe*, *Nhaneka-Humbi*, *Kwanhama*, *Ganguela*, *Herero*, *Fiote* e *Nhemba*. A língua portuguesa é a única oficial, veicular de Angola, as outras são línguas regionais dos grupos étnicos.

Os *ovimbundu* habitam a região do planalto central, até o litoral do centro; os *ambundu* habitam um pouco abaixo do noroeste e litoral centro oeste; os *bakongo* habitam a região norte; os *kiokwe* habitam o nordeste e leste, os *nhaneka-humbi* habitam o sul e sudoeste com os *kwanhama*, os *nhemba* dividem a região sudeste com *ganguela*; os *herero* o sudoeste e os *fiote* o nordeste.

Estruturamos este trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, mostraremos a aproximação e a compreensão da cultura *nhaneka-humbi*, chamada de atrasada por alguns povos do norte. Tratar os povos do sul como não civilizados é um fenômeno trazido pelos portugueses para servir de arma de separação das etnias que tinham relações de poderes iguais. Num segundo momento, chegamos a uma apresentação geral dos costumes, vida e o

cotidiano do mesmo povo da região sudoeste e sul de Angola,¹ tendo por base a síntese desse contexto amplo e complexo,

Isso servirá de guia para muitos que quiserem atuar no sul de Angola e em outras regiões semelhantes a essa. Portanto, utilizamos-nos das experiências do pesquisador como soldado na guerra civil. Pela complexidade de ramificações do tema e pela sua extensão de referências históricas, antropológicas e sociológicas, diante da natureza desta pesquisa, vimos a necessidade de ater-nos ao essencial, numa visão sucinta dos conceitos antropológicos e sociológicos.

O ponto de partida desta análise tem como alicerce a memória pessoal relativa a determinadas práticas militares: o tratamento diferenciado dispensado aos *Nhaneka-Humbi* pela liderança do partido no poder; a invisibilidade dos oficiais *Nhaneka-humbi* nas Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (FAPLA), em outras palavras, o regionalismo camuflado na política de unidade nacional expressa na palavra de ordem “de Cabinda a Cunene, um só povo uma só nação” discurso de Agostinho Neto (1975)².

No segundo capítulo, apresentaremos a preocupação dos revolucionários em relação à cultura angolana, partindo de um recorte histórico-sócio-antropológico do povo angolano. Alguns vetores da sociedade são apresentados. Colhemos elementos que foram, aos poucos, gestando o pensamento político, sociológico e antropológico, do qual a identidade angolana se apresenta paradoxalmente como ruptura e como continuidade. O estado-nação é uma identidade criada pelos guerrilheiros.

Tentou-se abordar a construção de estado-nação de Angola para melhor compreender a identidade angolana. Nos países descolonizados, a memória coletiva e a identidade nacional estão presas no trauma colonial. A ocupação das terras africanas pelos poderes colonialistas desmantelou as estruturas sociais existentes, embaralhou os sistemas de referências, aniquilou as bases culturais do continente africano, além de ter provocado imensas perdas de vidas e de valores materiais. O maniqueísmo regeu as relações assimétricas de séculos de confrontação.

No terceiro capítulo, mostraremos a síntese do conflito armado nos acontecimentos de 1977. Reconhecemos os limites diante da impossibilidade de ater-nos mais aos fatos históricos, culturais, sociais como pano de fundo dessa cultura, da necessidade de mais aportes de diferentes pensadores no confronto das idéias e teorias emergentes, como também de maiores aprofundamentos de natureza sociológica e antropológica.

¹ Região do banto.

² Agostinho Neto foi o primeiro presidente depois da Independência de Portugal

Pela amplitude do tema, foi preciso olhar em múltiplas direções. Como num caleidoscópio, recorreremos aos recursos de outras áreas afins, como a política, a história e sociologia, a antropologia, de forma, ora descritiva, ora interpretativa.

A etnia *Nhaneka –Humbi* habita na região sudoeste e sul de Angola. Seria esse ser desinstitucionalizado e autônomo, mas indivíduo em interação consigo próprio? Estaria esse eu-sujeito em permanente atitude de busca de uma identidade própria, de plausibilidade, de sentido? Qual tem sido o papel da história, da educação e a função da antropologia, da sociologia? Saberá a educação atingir em profundidade os novos areópagos angolanos e oferecer a esse povo, com as contribuições da antropologia, propostas culturais reunificadas adequadas à compreensão e aceitação?

As observações feitas ao longo deste trabalho estiveram presentes na dinâmica cultural da sobrevivência *Nhaneka-Humbi*, numa perspectiva temporal, do período colonial ao pós-independência, acompanhando os ritmos e as tensões vivenciadas pelos jovens *Nhaneka-Humbi* no exército angolano.

Com efeito, este estudo destaca os *Nhaneka-Humbi* como um grupo social em mudança, fato acentuado nomeadamente pela sua própria dinâmica interna enquanto grupo, pelo contato direto com grupos étnicos vizinhos, pela guerra civil que assolou o país por mais de vinte anos e pelas mudanças sociais, políticas e econômicas que ali ocorrem.

Acrescentar às seqüelas deixadas pelo colonialismo, o efeito conjugado dos contatos dos *Nhaneka-Humbi* com culturas locais e estrangeiras, bem como as respostas aos novos desafios, impulsiona-nos a um progressivo e rápido desmoronamento das obrigações relativas à criação do gado, ao desenvolvimento de certos usos e costumes tradicionais, à degradação da moralidade social do grupo, à afluência aos centros urbanos e aos cruzamentos interétnicos.

Há de se observar que o trabalho de campo estava focado em eventos políticos e recrutamento militar, tanto entre povo *Nhaneka-Humbi* e outras etnias vizinhas, quanto entre o Estado e organizações civis. Para isso, estabelecemos contato com os amigos comandantes, chefes de tropa, ex-colegas do Ministério da Defesa (generais), a fim de confirmarmos as nossas experiências. Além da dificuldade imposta por governo, tivemos outras dificuldades, como viajar a Angola. Desse modo, usamos e-mail e telefone para fazermos contato. Tivemos informantes que chegaram ao Brasil para se tratarem e alguns deles hospedaram-se em casa de amigos angolanos.

A partir da observação desses possíveis caminhos de ação militarista, pretendemos proceder às entrevistas em campo, direcionada à compreensão de como se dão as redes de

relações militares e de como se deu a construção dessas em cada um desses modelos. Portanto, pretendemos escolher alguns casos específicos de representação dentro do Ministério da Defesa, a fim de realizar uma análise etnográfica mais aprofundada dessa malha social de interesses e de atuação social.

Há de se observar que as entrevistas tiveram critérios de inclusão-exclusão pautados, não só em representantes *Nhaneka-Humbis* ligados ao Ministério da Defesa, mas em outros informantes relevantes para o entendimento dessas redes relacionais que reforçam a compreensão de modelos de atuação política presentes. A análise dos dados coletados teve como foco principal a constante reflexão dialógica com a teoria antropológica.

Buscamos uma compreensão complexificada das entrevistas, refletindo sobre o contexto social, político e relacional em que foram apreendidos os relatos, bem como as categorias e relações que se encontram presentes nestes. Da mesma forma, a bibliografia, as revistas militares e os documentos produzidos sobre e durante a guerra civil, a etnografia do *Nhaneka-Humbi* foram analisados criticamente.

A maneira pela qual a metodologia reflexiva encara a pesquisa qualitativa na atualidade esteve presente no nosso trabalho de campo, tendo sido o fio condutor que norteou a pesquisa com os atores sociais da sociedade civil em Angola, por meio da aproximação, da confiança e da interação mútua que o pesquisador estabeleceu com o campo. Essa interação, no que se refere às ciências sociais, aponta para uma virada epistemológica e discursiva (MELUCCI, 2005, p.22-32). É importante salientar que todos os sujeitos pesquisados foram amplamente esclarecidos sobre o objetivo da pesquisa e foram informados de que esta não teve por objetivo prejudicar quaisquer atores militantes e militares envolvidos.

Por tudo isso, procuramos munir-nos de um instrumental diversificado e amplo para orientar nosso trabalho etnográfico sobre os acontecimentos angolanos a partir do enfoque escolhido, que sabemos ser o único possível, mas que consideramos da maior atualidade: a compreensão das representações políticas, culturais e do universo militar que fazem a singularidade do governo angolano. E, a partir daí, acompanhar o percurso da pesquisa de campo na elaboração de uma narração da nação, buscando as personagens constituintes da nacionalidade através dos relatos de vida pessoais enquanto veículos de articulação da definição da nacionalidade.

Esta pesquisa surgiu da necessidade de avaliar a história das relações étnicas entre os *Nhaneka-Humbi* e outras etnias que compõem o aparelho do Estado a partir das políticas públicas direcionadas a programas de promoção de oficiais – MDF (Ministério da Defesa) e promoção do bem estar dos habitantes daquela região. Pretendemos desvendar qual

articulação usada para conquistar os *Nhaneka-Humbi* para o exército e as políticas públicas referentes aos programas de integração dos *Nhaneka-Humbi*.

O caminho para o desenvolvimento dessa pesquisa consistira em uma coleta de dados baseados em entrevistas individuais e grupos focais, bem como na observação participante, feita em diálogo com a bibliografia relevante para a dissertação. O trabalho de pesquisa iniciou-se com o levantamento do material produzido pelos movimentos de luta para a libertação de Angola e da África, com a pesquisa de campo com os grupos étnicos do sudoeste e sul do país, e com a análise da teoria antropológica, enfatizada na antropologia política, etnicidade, relações de poder e representação.

Mário Pinto de Andrade trata dos conceitos de nação e de nacionalismo. Em relação ao conceito de nacionalismo, considero-o um termo ambíguo e com fundo ideológico, que se organiza “em torno de quatro temas principais: a soberania, a unidade, o passado histórico e a pretensão à universalidade” (ANDRADE, 1997, p.14). Para o ensaísta angolano, que subscreve as teses do sociólogo francês Bourdieu, “a Nação é uma idéia ou representação” (1997, p.13).

Os tradicionais críticos que presidem algumas definições do conceito de nação, questionam a língua, o território, a vida econômica ou a comunidade de cultura (ANDRADE, 1997, p.16). Como é sabido, a independência dos Estados africanos foi proclamada no âmbito das fronteiras coloniais delimitadas pela conferencia de Berlim, realizada em 1884. Os 31 chefes de Estado africanos que assinaram a Carta da OUA, em maio de 1962, reconheceram as fronteiras herdadas da colonização.

Porém, em várias partes do continente, têm-se levantado vozes de políticos e intelectuais africanos que propõem a revisão das atuais fronteiras africanas. A posição de Mário Pinto de Andrade situa-se nessa perspectiva. Justifica a sua preocupação devido ao caráter artificial das fronteiras africanas e à força da autoconsciência étnica nos processos de construção das nações africanas. Assim, para Andrade, “a construção da unidade africana (implicando a remodelação das fronteiras herdadas da partilha colonial por dinâmica externa) não se erigiu ainda em fator da consolidação nacional, num quadro continental” (ANDRADE, 1997, p.17).

Outro passo da metodologia utilizada para o estudo antropológico da luta pela libertação nacional, da guerra e da revolução, consistiu na adaptação de princípios metodológicos precisos e assim, o estudo antropológico dos processos da luta de libertação nacional exigiu uma metodologia científica daquilo que Mário designa como sociologia do conhecimento da guerra do povo. Na perspectiva de Mário Pinto de Andrade (1975, p.9, 11,

15, 21), os princípios metodológicos da sociologia do conhecimento da guerra do povo são os seguintes:

- a) observar os fatos sociais que influenciam a guerra e refletir sobre eles;
- b) estudar as condutas coletivas e individuais, dos atores envolvidos na guerra;
- c) partir da análise concreta da realidade histórica, econômica, social, cultural e seu impacto no curso da guerra;
- d) comparar uma dada situação local com outras experiências guerreiras: nacionais ou internacionais;
- e) ligar o pensamento estratégico à ação militar e vice-versa, pensar para melhor agir e agir para melhor pensar.

Os problemas teóricos e metodológicos da luta de libertação nacional, da guerra e da revolução, revelam a antropologia política. Assim, do ponto de vista analítico, a realidade histórica, étnica, geográfica, econômica, social e cultural torna-se um conjunto subentendido pela realidade mais importante no plano da luta de libertação nacional: a realidade política, onde se inscrevem, dialeticamente, os aspectos positivos e negativos da guerra. Também se estabelece nexos o internacional e o nacional na luta de libertação.

Penso que não existe um único modelo estabelecido para a luta de libertação ou esquema pré-estabelecido. A ascensão à universalidade das leis passa pela apropriação de situações concretas, específicas. E para atingir a universalidade, o capital de conhecimento deve alimentar-se de dados específicos.

As condições do lugar e do momento favoráveis fornecem os corretivos à tática e mesmo à estratégia. Assim, a plataforma metodológica deste estudo de guerra civil assenta-se na compreensão do singular e do geral, com vantagens para o primeiro. Desse modo, a nossa opção metodológica foi feita a partir da análise concreta da realidade econômica, social e cultural e também histórica do país em mutação, assimilando o que é assimilável das experiências revolucionárias levadas a cabo no mundo.

As observações feitas ao longo deste trabalho estiveram presentes na dinâmica cultural da sobrevivência *Nhaneka-Humbi*, do período colonial ao pós-independência, acompanhando os ritmos e as tensões vivenciadas pelos jovens *Nhaneka-Humbi* no exército angolano.

Com efeito, este estudo destaca os *Nhaneka-Humbi* como um grupo social em mudança, fato acentuado, nomeadamente, pela sua própria dinâmica interna enquanto grupo, pelo contato direto com grupos étnicos vizinhos, pela guerra civil que assolou o país por mais de vinte e sete anos consecutivos, e pelas mudanças sociais, políticas e econômicas que ali ocorrem.

As seqüelas deixadas pelo colonialismo, o efeito conjugado dos contatos dos *Nhaneka-Humbi* com culturas locais e estrangeiras, bem como as respostas aos novos desafios, impulsiona-os a um progressivo e rápido desmoronamento das obrigações relativas à criação do gado, ao desenvolvimento de certos usos e costumes “tradicionais”, à degradação da moralidade social do grupo, à afluência aos centros urbanos e aos cruzamentos interétnicos.

Segundo Gil (2002), uma pesquisa exploratória tem como objetivo geral a apresentação de uma nova visão do problema em estudo e o aperfeiçoamento de idéias anteriormente expostas. Ele ainda apresenta dois outros tipos de pesquisa: a descritiva e a explicativa. A pesquisa descritiva busca reconhecer os fatores que se estabelecem ou contribuem para a existência de determinado fenômeno. Por sua vez, a pesquisa explicativa representa as características de determinado fenômeno ou ainda a determinação de relações entre variáveis.

Porém, o mesmo autor admite que uma pesquisa exploratória pode ser a continuidade de uma pesquisa descritiva. Na pesquisa que foi realizada, pode-se encontrar as três características apresentadas acima. Esta pesquisa foi tida como exploratória, porque almeja mostrar uma nova visão das relações de reaproximação da etnia *Nhaneka-Humbi* com outros grupos étnicos angolanos através do fomento militar.

Como pesquisa descritiva, apresenta duas variáveis: a possibilidade da realização de enquadramentos militares em Angola e a dificuldade de auto-sustentação do povo *Nhaneka-Humbi*, uma vez que o país não dispõe de políticas públicas suficientes que garantam a segurança social aos soldados e ex-soldados provenientes da região sul e sudoeste do país.

Como pesquisa explicativa, ela visa esclarecer o porquê da necessidade daqueles *Nhaneka-Humbis* de se enquadrarem às fileiras das Forças Armadas do país em busca de integração no Estado-nação, garantindo a segurança³ regional para melhores perspectivas de vida.

Quantos aos meios, as principais fontes de pesquisa foram a memória e a experiência do exército angolano e a leitura de documentos, porém tivemos grandes dificuldades em encontrar a legislação militar e as leis que favorecem a incorporação obrigatória dos nacionais ao exército, através de um tratamento legal e de seqüestros.⁴ Utilizei também fontes

³A região sul de Angola foi invadida pelos sul-africanos do regime de Apartheid. Por isso, pensava-se em defender a mesma dos inimigos das etnias.

⁴Existia duas formas de incorporação às fileiras militares de Angola. A legal, uma espécie de convocação feita pela Rádio Nacional, e outra pelo seqüestro (rusgas), sendo essa última a mais perigosa, porque os já ingressados corriam atrás dos novatos a tiros, chegando até a matá-los, caso fosse necessário.

bibliográficas como livros e publicações referentes ao tema específico e à situação política e militar daquele país em questão.

Entrevistas com representantes de entidades angolanas, soldados, ex-soldados e moradores da região proporcionaram uma análise de conjuntura atual e de como os mesmos estão sendo tratados depois da guerra. As entrevistas foram feitas de forma semi-estruturada. Sobre essa técnica, Bogdan e Biklen (1994, p.134) lembram que “a entrevista é utilizada para recolher dados descritivos na linguagem do próprio sujeito, permitindo ao investigador desenvolver intuitivamente uma idéia sobre a maneira como os sujeitos interpretam aspectos do mundo”.

Tivemos dificuldades de abordar o tema com os militares e a sociedade civil, pois o regime é “democrático”, mas não permite questionamentos ou críticas, e por isso o tema acabou sendo tratado como assunto político. A pesquisa de campo foi realizada em Recife através de correspondências com os combatentes das FAA, Forças Armadas de Angola, oficiais, soldados, ex-soldados e a sociedade civil, porque o Estado não aceita críticas ou visões diferentes.

1. A ETNIA NHANEKA-HUMBI

A escolha da etnia Nhaneka-Humbi e Guerra, se deu por causa da pertença ao grupo citado e por servir as forças Armadas de Angola. A região dos *Nhaneka-Humbis* é muito rica na produção agro-pecuária, não só em água, mas também em ferro, diamante e ouro. A designação que se emprega para a etnia *Nhaneka-Humbi* precisa de uma explicação de sua origem.

Nhaneka-Humbi é o nome que os pesquisadores europeus deram ao grande grupo de banto que fala a mesma língua, com variações diferentes na região sul e sudoeste de Angola. *Nhaneka-Humbi* é um conceito que partiu dos pesquisadores estrangeiros, merecendo o mesmo uma análise profunda. Nessas regiões vivem grupos que falam a mesma língua, com uma pequena variação lingüística.

O povo *nhaneka-humbi* lutou e ajudou a etnia vizinha na última investida contra os portugueses, de 1911 a 1917,⁵ e por ser guerreira, foi convidada a participar na guerra do conflito armado de 1977. As suas relações com as etnias vizinhas (Kwanhama e Jagas) são de longa data. Há uma referência interessante na história dos reis (LIMA, 1977, p.64). O rei Simbilinga teria sido convidado a reinar na ausência do seu amigo vizinho, o rei dos *Kwanhama*, no século XIX, e isso teria demonstrado a grande confiança existente entre elas.

Os *Nhaneka-Humbi* moram no sudoeste de Angola e no baixo Cunene, no sul do país. Este povo alto, de nariz pouco achatado, esqueleto robusto, forte musculatura, tronco alto, membros compridos, mãos ossudas e pés grandes fizeram frente à permanência portuguesa até meados da década de 1920 do século XX. Pereira d'Eça foi o militar português que, com a força das armas, obrigou a etnia *Kwanhama* a recuar, mas até que isto tivesse acontecido, muitas vidas portuguesas perderam-se por lá, pois os *Nhaneka-Humbis* e *Kwanhamas* eram persistentes. O nome *bangala* é utilizado pelos *kwanhamas* para designar os seus vizinhos *Nhaneka-Humbi*, e o seu sentido está associado a essa peça de vestuário.

O termo *bangala* é curioso por outra razão: sabe-se que o mesmo nome se encontra também aplicado a um grupo *bangala* na província de Malanje⁶. Ora, sabe-se quase com certeza que os representantes dessa etnia são descendentes dos célebres Jagas, que atuaram na época da Rainha Nzinga Mbandi, pois o marinheiro inglês Andrew Battel relata que foi

⁵Guerra organizada antes do início da luta que começou no dia 4 de fevereiro de 1961 e que terminou em 14 de abril de 1974, guerra que conduziu à independência.

⁶Região habitada pela maioria da etnia Kimbundu.

prisioneiro dos Jagas durante vinte e um meses, afirmando que eles se chamavam *Imbangalas* (ESTERMANN, 1968).

Por outra parte, sabemos, por alguns exploradores, entre eles Capelo e Ivens, que uma fração dos Jagas, emigrando para o sul, estabeleceu um grande reinado na região do Humbi, o chamado *Humbi-unene*, exatamente onde ainda hoje mora os *ova-mbangala* (cf. Marquardsen u. Stahl, Angola). Este grupo abrange numerosas etnias e sub-etnias.

Temos na margem esquerda do Cunene: Hinga (*ova-hinga*), na comuna de Naulila; e ao norte Handa, (*ova-handa*) na comuna do Evale, sem mencionarmos os representantes das etnias da margem direita do grande rio, que nos últimos anos do regime colonial vieram estabelecer-se na outra margem. Nessa margem direita encontramos do sul para o norte: Donguena (*ova-ndonguena*), Humbi (*ova-humbi*) e Mulondo, (sub-etnia do *humbi*).

A região dos Gambos e do Lubango é ocupada pela grande etnia dos *nhaneka*, decompondo-se em *ova-ngambwe* e *ova-muila*. Ao norte, temos Quipungo (*ova-tchipungo*), com a sub-etnia dos *ova-handa*. Como representantes do grupo *herero*, temos ainda os *ova-himba* ou *ova-chimba*, que ocupam as duas margens do Cunene, perto das cataratas, até ao limite da província. Pelo norte, eles se estendem até à região do Otchinjau, estando aqui já misturados com a etnia aparentada da Chela, ou os *vacuvais* (*ova-kuvale*).

Portanto, existiam relações de poderes iguais entre as etnias do sul, o que não acontece com as etnias do norte, existe relações de subordinação entre *nhaneka-humbi* e etnias do norte. Talvez esse fenômeno seja atribuído à falta de instrução escolar à etnia do sul, mas o fato não pode ser atribuído à etnia. As primeiras escolas portuguesas foram construídas nas cidades do norte, região das etnias *Ambundu*, *Bancongo*, e *Ovimbundu*, onde as missões cristãs desenvolveram suas atividades de ensino religioso.

1.1 Organização social e relações de parentesco

Os *Nhaneka-Humbi* fazem uso de termos específicos para caracterizar os diversos graus de relacionamento familiar e social. Em *Olunhaneka-Humbi*, o pai é designação por “tate” ou “papai”. Este termo designa tanto o pai biológico de ego como é extensivo para designar o irmão do pai. Designa também aquele que tenha passado pelo ritual de iniciação masculinha (*ekuendje*) com o pai (denominados entre si por tava⁷), e todos os homens com a idade aproximada da do pai de Ego. O mesmo termo é, igualmente, usado para designar o marido da mãe, ainda que este não seja o pai biológico do Ego, e também a irmã da mãe.

Como se pode constatar, o marido da mãe de Ego é referido na categoria de pai, não existindo por isso uma expressão que caracterize qualquer diferença relacional entre o mesmo e Ego, como é o caso do termo “padrasto” na cultura e na nomenclatura portuguesa de parentesco. Os *Nhaneka-Humbi* usam o termo *mai* como determinativo para designar tanto a mãe biológica de Ego, como as irmãs da mãe. O referido termo designa também todas aquelas que com ela passaram pelo ritual de iniciação feminina, *efuko*, e todas as suas contemporâneas (*omakula*).

Entretanto, os filhos de um homem também designam como *mai* a mulher de seu pai, ainda que esta não seja a sua mãe biológica. E tal como no exemplo referido acima, não existe qualquer designação que indique um afastamento relacional entre essa mulher e os filhos de seu marido, como é o caso do termo “madrasta”. Sublinhe-se que entre os *Nhaneka-Humbi* não existe a figura de padrasto ou de madrasta, tampouco a de enteado.

Todas as mulheres de um homem polígamo são também designadas como mãe por cada um dos filhos das suas co-esposas, sejam estes filhos biológicos, ou não, de seu marido. Portanto, cada uma dessas mulheres exerce, perante cada uma das crianças, o papel de mãe. O que significa que no lar, ou fora dele, o papel da mãe não se restringe apenas aos seus filhos biológicos, mas também a todas as criaturas cujas idades correspondam, de uma maneira geral, às dos seus filhos, aos dos filhos do seu marido, aos das suas co-esposas ou aos das suas coevas.

Em outras palavras, o termo *mai* está longe de ser individualizado, como no caso das famílias européias, onde uma mulher que não tem filhos jamais poderá ser chamada de mãe, a menos que faça uma adoção. Os filhos dos irmãos são genericamente tratados como filhos de

⁷Tradução literal: coevos.

irmãos ou sobrinhos. Contudo, uma mulher denomina *vimphumba* termo equivalente a sobrinhos os filhos de seus irmãos varões, ao passo que ao seu filho biológico, bem como ao de cada um dos de suas irmãs designa por *mona wange*, meu filho.

Do mesmo modo, um homem considera como *cimphumba* o filho da irmã, enquanto ao seu próprio filho e ao de seu irmão os denomina de *mona wange*. Para denominar os irmãos, os *Nhaneka-Humbi* usam o termo *onophange*. Assim, *onomphange* (irmão ou irmã) são os filhos do mesmo pai e mãe e os filhos só do mesmo pai ou da mãe. Todavia, também são irmãos de Ego os filhos do irmão de seu pai, bem como os da irmã de sua mãe.

Todos aqueles que na mesma época tenham passado pelas cerimônias de iniciação são tidos por coetâneos e desenvolvem um espírito de irmandade no seu relacionamento. A irmã do pai, a quem Ego designa de *papahai* – apesar de sua relação, este termo possui, ao nosso ver, uma força mais branda do que quando se trata da irmã da mãe – é designada por *sehã* (pai feminino), o termo *sehai* parece constituir uma fusão dos “ose” (que em muitos casos, conforme as frases, é simplesmente reduzida a “se” e às vezes a “só” para designar “pai”, sobretudo quando é um terceiro a referir-se ao mesmo, num discurso com o filho deste e *mukai*, termo que designa a mulher ou ainda *mai* (mãe).

Este fato permite constituir o termo *sehai* (pai mulher ou paimãe) na qual o som *hai* pode ser a redução do termo *mukai*, que me parece bastante óbvio, dado o papel da mesma no sistema geral de parentesco *Nhaneka-Humbi* e a relação que ela estabelece com os filhos de seu irmão. Atendendo a este aspecto, que parece de algum modo sugerir uma representação masculina através da irmã num sistema matrilinear, não é demais questionar se os *Nhaneka-Humbi* terão partido de um sistema com princípios patrilineares de descendência, e alvitrar que foram adaptando paulatinamente elementos típicos de sociedades matrilineares, embora deixando ainda permanecer ou “escapar” reminiscências antigas do sistema patrilinear.

De qualquer modo, não me parece que da patrilinearidade os *Nhaneka-Humbi* tenham evoluído para matrilinearidade, dado que os homens nas sociedades patrilineares, detendo plenos poderes de sucessão e de mando, dificilmente abdicariam de qualquer desses poderes. O mais certo é que o ponto de partida das suas conquistas tenham sido as sociedades matrilineares, nas quais o homem, competindo com a mulher e usando a vantagem do seu ímpeto muscular e do papel social, terá se sobreposto à condição social da mulher e introduzido elementos característicos do tipo patriarcal, nomeadamente o “comando” masculino da ordem sociológica na família e na comunidade.

Considere-se, entretanto, que a existência de reminiscências de um tipo de organização social num outro ou de um tipo relações sociais num outro diferente é comum em várias

outras sociedades (RADCLIFFE-BROWN, 1974), quando é um terceiro procura referir-se a ela numa interlocução com Ego, ou quando esse mesmo terceiro procura referir-se à relação de Ego com a irmã de seu pai. Este mesmo sentido de “pai feminino”, segundo Radcliffe-Brown (1974), encontra-se também entre os *Bathonga* (designando-o de *ranana*), ao contrário do que acontece entre os *xhosa*, que encontram um termo descritivo a caracteriza, isto é, *udade bo bawo* – literalmente irmã do pai (RADCLIFFE-BROWN, 1974, p 29).

Este autor acrescenta que entre os Zulu a mulher é denominada por termo descritivo semelhante ou simplesmente *ubaba*, isto é, “pai”. O irmão da mãe é denominado por *himietu* ou *himi* quando é um terceiro a referir-se a ele com relação ao filho de sua irmã. Esta mesma designação é atribuída quando este último se refere ao irmão de sua mãe, um diálogo com uma terceira pessoa. Já nas Ilhas Toga (Polinésia), por exemplo, o irmão da mãe pode ser denominado por *tuasina* ou pode ser chamado de fá e *tangata*, isto é, “mãe masculina”, literalmente (RADCLIFFE-BROWN, 1974, p.29).

Quanto ao filho da irmã do pai, o mesmo é designado por *cepwa*, tal como é o filho do irmão da mãe. Os irmãos velhos de um indivíduo são designados por este, bem com pelos seus coetâneos, de *kota*, e os mais novos são denominados pelos mais velhos de *ndenge*. Um/a filho/a benjamim é designado/a por *khelo* enquanto um/a primogênito/a é designado/a por *ociveli*. Os avôs, tanto paternos como maternos, são tidos como pais e mães mais velhos, isto é, *tate kulu* e *mai kulu*, respectivamente.

Todos os elementos mencionados acima, no quadro concernente à nomenclatura de parentesco *Nhaneka-Humbi*, são alguns dos parentes consangüíneos mais próximos com os quais se estabelecem e se estreitam relações de várias ordens. Mas, como já foi referido, são parentes do mesmo modo todos aqueles que pertencem à mesma *eanda*, isto é, que exibem os mesmos símbolos nas suas relações identitárias, bem como os que pelo casamento passam a integrar a família, como, por exemplo, o *onondatempo* (os consogros e os genros), e os que por este fato ganham uma descendência comum, como por exemplo, *ononthe kulu* (os netos).

Os amigos, os coetâneos de rituais iniciáticos, os companheiros de momentos particulares da vida de certos elementos da família acabam também por estreitar entres eles, laços de familiaridade.

1.2 Organização política do Nhaneka-Humbi

Segundo a tradição oral, os *Nhaneka-Humbi* eram, provavelmente até o contato com os portugueses, governados pelos *Hamba*⁸, que exerciam o seu poder a partir da *Ombala*⁹, local onde também residiam com a sua família. A mesma *Ombala* era o centro de decisão. Estava instalada numa zona demarcada, ocupava uma área extensa e era constituída por vários departamentos com características específicas, obedecendo às funções para os quais se destinavam.

Todos os problemas de ordem social, política, econômica e religiosa da etnia eram resolvidos na *Ombala* e presididos pelo *Hamba*, que normalmente se fazia acompanhar da primeira das suas esposas.¹⁰ A primeira esposa tinha o título de dona da região, por isso ela tinha o direito de acompanhar todos os assuntos com seu marido. Além disso, eram aqui realizados todos os tipos de rituais: de iniciação, ritual do boi, bem como outros ligados à ausência de chuvas e a outras calamidades naturais.

Os *Hamba* eram invariavelmente homens, e a sucessão ao trono seguia a linha matrilinear. Seus governos são semelhantes à monarquia, seus tribunais a sua arte de corte, são dóceis, hospitaleiros e amigos dos brancos. No exercício do poder, eram coadjuvados pelos seus auxiliares, *Ononday*¹¹, *Omalenga*¹², que pela função que exerciam, eram altamente respeitados pela população.

A tradição oral diz que, com a administração colonial portuguesa, os *Hamba* foram substituídos pelos *Sobas* que, além de servirem à referida administração, eram indigitados¹³ por esta e, tal como os primeiros, passaram a exercer o seu domínio nas *Ombala*. Não obstante o fim do colonialismo, os *sobas* continuam, ainda hoje, à frente da população, e alguns deles ainda nas *Ombala*. Portanto, muitos dos novos *sobas* são agora indicados pelos populares e servem aos interesses do governo local.

Segundo Carvalho, analisando a questão da revitalização do poder tradicional em Guiné Bissau, “o ressurgimento da instituição dos chefados é atualmente um fenômeno alargado na África, possuindo novas funções e obedecendo a lógicas que devem ser

⁸Rei

⁹Palácio Real dos *Nhaneka-Humbi*.

¹⁰Muita das vezes o *Hamba* era obrigado a casar mais de uma mulher, poligamia.

¹¹Administrador Municipal.

¹²Chefe da Tropa.

¹³Poder indígena .

entendidas contextualmente” (CARVALHO, 2000, p.38). Assim como em Guiné Bissau, temos visto em Angola a recuperação dos *sobados* de origem pré-colonial e colonial. É neste contexto que, entre os *Nhaneka-Humbi*, bem como entre outros grupos étnicos do país, reaparecem os *sobas*, que além de representarem a população da sua área de jurisdição, constituem o elo entre esta e o governo local.

Mesmo com a independência em 1975, a organização política desses povos pertence hoje à história. Todos eles tiveram, antes da ocupação portuguesa, uma organização fortemente monárquica. O Rei *Ohamba*¹⁴ era senhor absoluto da terra e dos seus súbditos, dispondo deles segundo a sua livre vontade e capricho. Este poder ilimitado ficava às vezes abrandado quando a terra da etnia era dividida em regiões, estando à frente de cada uma um membro da família-real.

Abaixo deles, governavam os *seculos*¹⁵, chamados *ovene vomikunda* pelos *ambos*. Tinham a seu cargo um pequeno território, cuja administração era de responsabilidade do *soba*¹⁶ grande. Entre os *seculos* mais importantes e ricos escolhia-se o sub-rei, os seus conselheiros e chefes de guerra, ditos *omã-lenga* (Comandante). Dois *sobas* desta região tiveram uma importância particular por serem favorecidos por um poder especial sobre a chuva. Portanto, é dizer que era este um mistério bastante lucrativo, pois em casos de falhas de chuva, os *sobas* vizinhos mandavam largos presentes para comover os detentores do célebre poder.

A sucessão dos *sobas* efetuava-se segundo as regras do matriarcalismo, sendo sucessor o irmão mais novo ou de preferência o filho da irmã mais velha, sobrinho mais velho na família, sendo esse filho de uma das irmãs. Na organização política durante a colonização, ficaram grande *sobados* suprimidos ou pelo menos muito reduzidos. Mantiveram-se os *seculos* que foram os verdadeiros representantes da autoridade étnica, servindo de agentes de ligação entre o elemento nativo e o país colonizador. No regime colonial a tradição local também lhes competia resolver questões litigiosas de pouca importância.

¹⁴Rei na língua nativa.

¹⁵O idoso da região, homem de confiança do rei.

¹⁶Sub-Rei.

1.2.1 A Língua *Nhaneka-Humbi*

Os *Nhaneka-Humbi* possuem uma língua própria designada por *olunhaneka-humbi*, que se integra ao conjunto das línguas bantu, tendo variações em lugares diferentes. É falada em casa, nas relações familiares, nos contatos com os vizinhos, enfim, no dia-a-dia individual ou coletivo. Mas, nos centros urbanos, por condicionalismos vários decorrentes do processo colonial, entre outros, ela não é usada por alguns dos seus detentores.

As línguas angolanas foram classificadas durante a época colonial como línguas de cão.¹⁷ Muitos dos mais velhos são testemunhas disso, sobretudo aqueles que tiveram contato direto com a colonização portuguesa e que têm vindo a revelar este fato, nomeadamente nas memórias sobre o passado colonial. As observações que os mais velhos fazem sobre o comportamento dos colonos ou dos agentes da administração colonial revelam que o uso das referidas línguas era proibido, sobretudo nos meios urbanos, sob pena de arrancar culturalmente suas raízes e os levar ao estatuto de assimilado, que pressupunha algumas mudanças, não só nas suas condições de vida, como também no relacionamento com o colono, em detrimento das relações com o grupo de origem.

Mas haveria uma contradição mais tarde na administração colonial. No período da guerra de libertação nacional, as mesmas línguas foram usadas pela colonização para o desenvolvimento de ações psicológicas e propagandistas antiterroristas ou de contra-informação militar através das rádios. Foram produzidos noticiários em sete línguas, as mais faladas por vários grupos étnicos de Angola.

E mais triste ainda foi o preconceito lingüístico criado no pós-independência. Toda pessoa falante *umbundu* era da UNITA, União da Independência Total de Angola, se estivesse na parte do MPLA, e toda pessoa falante *Nhaneka-Humbi* era do MPLA se estivesse na parte UNITA. Assim mataram as línguas de uma geração da guerra civil.

Algumas pesquisas recentes, realizadas por investigadores africanos, apresentam uma nova proposta de classificação das comunidades locais do espaço sociocultural *Nhaneka-Humbi*. A antropóloga angolana, *nhaneka-humbi*, Rosa Melo (2005), na sua obra *De menina a Mulher*, separa o povo Handa que fazia parte de seis variações lingüísticas, *Humbi*, *Nhaneka*, *Muila*, *Handa*, *Quilenge*, *Gambwe*.

¹⁷Ninguém sabe o certo se cão significa demônio ou animal

Temos que reconhecer que esboços de classificação que aqui são apresentados não se afastam muito dos levantamentos do Instituto de Investigação Científica de Angola (IICA), cujos trabalhos têm sido conduzidos, desde inícios dos anos 1960, pelo etnólogo missionário e padre alemão Carlos Estermann. Aquela pesquisa de materiais sobre a “classificação étnica de Angola” estava baseado tanto em Carlos Estermann (1968) como nas compilações da junta ultramarina. Na verdade, o termo *Nhaneka-Humbi* designa os grupos que partilhavam o mesmo reino (Reino do Humbi-Inene).

Trata-se, pois, da mais antiga elaboração da noção de grupo étnico forjada pelos portugueses. Foi utilizada pela primeira vez em 1574 para designar um vasto conjunto de populações que falam uma mesma língua e partilham o mesmo reino do Humbi. Quando essas populações querem expressar o ato de pertença ao reino *Nhaneka-Humbi*, a “comunidade” aciona as línguas *Olunhaneka*, *Oluhumbi*, *Olumuila*, *Olugambwe*, *Oluhanda* e *Olucilenge*.

Segundo a antropóloga Rosa Melo, a integração de alguns grupos locais pelos etnólogos portugueses citados no seio de uma grande comunidade nacional, a língua *nhaneka-humbi*, apresenta-se extremamente complicada. Por isso, a mesma sugere uma revisão urgente desta, como até de outras designações das comunidades étnicas de Angola, através do lançamento de amplas campanhas de campo, fazendo intervir equipas trans-disciplinares, integrando especialistas de geografia étnica, antropólogos, historiadores e lingüísticas, sobretudo onde a classificação se afigura bastante problemática, como são os casos da língua local.

Sugere, entretanto, que a metodologia de análise que os pesquisadores poderiam ter em conta para classificar tais línguas deveria passar, necessariamente, pela articulação de dados da história antiga veiculada pelas tradições orais. A lembrança sobre o antepassado fundador das comunidades falante da mesma língua, os sistemas de classificação utilizados no interior do próprio grupo, o lugar de origem e os percursos migratórios, a estruturação política e a territorialidade, a religião, a organização social, o grau de memorização sobre o passado e o presente das comunidades e, sobretudo os processos políticos de integração e desintegração das comunidades.

Assim, as divergências nas designações e na determinação numérica das línguas e das comunidades que integram o espaço sociocultural *avanhaneka-humbi* revelam certa incoerência do crítico como pressuposto classificatório das etnias e das fronteiras étnicas em Angola. Huila¹⁸, portanto, incorpora nesse tipo de estudo de princípios metodológicos de

¹⁸ Estado Administrativo, Região

outras disciplinas das ciências humanas e sociais, dentre as quais a lingüística, a geografia humana, a história, a antropologia, a sociologia e as chamadas étnociências.

1.2.2 O Eumbo do *Nhaneka-Humbi*

Os *Nhaneka-Humbi* vivem em conjuntos residenciais descompactados, denominados de *eumbo*,¹⁹ onde cada peça residencial possui uma função particular. Tais conjuntos apresentam uma forma circular e alguns deles encontram-se cercados com troncos de baixa estatura. Os *Nhaneka-Humbi* são, em geral, polígamos, o que permite uma multiplicidade de pequenos núcleos familiares no seio do *eumbo*, onde o homem é o chefe de família. Faz parte da unidade residencial o *mwene weumbo*²⁰, os filhos casados e solteiros, as filhas solteiras e divorciadas ou viúvas, os netos e netas, os filhos e filhas de suas irmãs, casada/os ou solteiras/os e, eventualmente, outros membros consangüíneos, como é o caso dos pais idosos. Cada eumbo congrega um certo número de parentes consangüíneos e afins, que podem ultrapassar três ou quatro gerações. Esta é uma característica dos mais diversos grupos étnicos de Angola.

Tal quantidade de membros, numa unidade residencial, leva à constituição de uma teia relativamente complexa de inter-relações, resumida numa pequena parte da rede total das relações institucionalmente estabelecidas, e que Radcliffe-Brown designou por estrutura social (RADCLIFFE-BROWN, 1982, p.61). A construção dos *eumbo* obedece a uma definição prévia dos mais velhos conhecedores das referências históricas de cada lugar, bem como da relação da família como os referidos lugares, inclusive a situação físico-geográfica destes. Consoante o número dos membros que compõem o grupo doméstico no *eumbo*, assim, poderá variar o conjunto das peças habitacionais que o constitui.

O alargamento e o estreitamento do grupo doméstico, bem como a amplitude do *eumbo*, dependem das fases do ciclo de vida do referido grupo e também do processo de fissão que ocorre, regra geral, quando um filho casado decide iniciar o seu próprio *eumbo*. Varias razões concorreram para isso, desde o simples impulso de autonomia que corre a par do desejo de se tornar polígamo, à emancipação induzida pelo pai, passando também por influências sobrenaturais, no caso de encarnar um espírito ancestral que o destine ao exercício de funções de direção espiritual.

¹⁹Conjuntos de casas, construídas de Adobes ou pau pique e coberta de capim.

²⁰Dono da eumbo; chefe da casa e também seu fundador e esposa (as).

As peças mais importantes constituintes do *eumbo* designam-se por: *Ombelo*; *elimba*; *ya tembo yeumbo*; *elimba yo mumbanda*; *elimba liocitunda*; *Okatambo*; *ondjuwo yovayingona*; *Omutala*, *ocipanga conongulo*, *ocipanga conokhongo*; *ocipanga conothane*; *ondjuwo yovaingona*; *omutala*; *Ocoto* e *ohambo* ou *ociunda*.

As casas dos *Nhaneka-Humbi* são construídas de troncos de árvores e cobertas de capim. Por isso, não são muito duradouras, obrigando-os a reedificá-las de tempos em tempos, isto é, dez anos aproximadamente, ou mesmo a deslocarem-se para as redondezas, quando ocorrem situações de desgaste do terreno. Dentro do espaço habitacional, constroem também capoeiras para as aves. O curral para os bois é construído à parte, a vários metros do *eumbo*, e por isso recebe o nome de *Hambo*, e *ociunda*, quando fica junto à casa do dono.

Além de diferirem em termos de funções, as peças acima mencionadas podem também distinguir-se quanto ao tamanho, com exceção do *ocioto*, que é espaço térreo, e do *ocitambo*, tronco não ultrapassando os 50 cm. Todas as outras componentes variam entre metro e meio e dois ou mais metros de altura, ao formato, à posição em relação umas às outras e quanto à orientação em relação ao nascente.

Em geral, apresentam-se circulares, tal como é o *eumbo*, havendo componentes, como os usados para o armazenamento exterior dos mantimentos, que tomam outras configurações. Com exceção do *ondjuwo yokomeço*, as outras componentes habitacionais, dispostas em círculo, viram as respectivas portas para o centro do *eumbo*, onde se encontra o *ombelo*.²¹

Neste lugar existe normalmente uma árvore de sombra para que as pessoas – sejam residentes ou transeuntes que por qualquer motivo tenham solicitado os bons préstimos dos donos do *eumbo* – possam refrescar-se após o trabalho e repousarem após longas caminhadas. Junto da mesma, encontram-se alguns troncos dispostos em forma de U a servir de bancos. Pela sua importância no *eumbo* e, sobretudo, pela função que algumas delas desempenham nos rituais²² caseiros.

Ombelo é um espaço com a função de uma sala comum de visitas e lugar de lazer. *Elimba ya tembo yeumbo*, também designada por *epata*, é propriedade da *tembo yeumbo*²³. É a peça principal no conjunto de outras do mesmo gênero atribuídas às co-esposas de um homem polígamo. Pode ser usada, simultaneamente, como quarto, despensa e cozinha. No seu

²¹Lugar de repouso e de recepção de visitas. Neste lugar existe normalmente uma árvore de sombra para que as pessoas, sejam os residentes no *eumbo* ou os transeuntes que por qualquer motivo tenham solicitado os bons préstimos dos após longas caminhadas. Junto da mesma encontra-se alguns troncos dispostos em forma de U a servir de bancos.

²²*Okupita ponje*, *okufukala*, *ekuenje*, *Ocimela*, *onieña*, *ovijomba*, *ociwangawanga* e até ritual fúnebre (sala de aula).

²³Primeira mulher neste casamento, se for polígamo, mas tal título mantém-se mesmo num casamento monogâmico.

interior, guardam-se os bens pessoais da dona da casa, nomeadamente as suas vestes e, eventualmente, algumas economias monetárias.

Ligeiramente afastados da parede encontram-se os seus celeiros – onde a dona da casa guarda o milho, a *massambala* (*Andropogon sorghum*), o *massango* (*Pennisetum Spicatum*) já debulhados – e um pequeno estrado feito de troncos de árvores com pés ligeiramente baixos, sobre o qual se colocam vários objetos e onde é habitual guardarem-se as cabaças vazias, com farinha de milho ou com *ocikundu*,²⁴ *ovimbala*,²⁵ panelas de barro, alguns alimentos como abóboras e *omatila*,²⁶ necessárias para a alimentação imediata, bem como recipientes onde guarda-se, por exemplo, a farinha para a confeção de *funji (ohita)*, pirão.

Na parte inferior do referido estrado, guardam-se também objetos vários, como reservatórios de água ainda não usados. Ao centro a *elimba* possui um lugar reservado à cozinha chamada de *omafua*.²⁷ Esse nome é também usado para apresentar a pertença identidade matrilinear.

No escasso metro do centro e junto à parede encontra-se a cama, em geral discretamente resguardada por uma esteira, funcionando como uma espécie de biombo, embora não articulado, sobre a qual a mulher pendura alguns objetos como pentes e alfinetes usados como enfeites nos diversos penteados.

No lado oposto à cama, colocam-se normalmente as cabaças de água e os recipientes para lavar os utensílios de cozinha. Na parede, penduram-se objetos usados na cozinha, como *oluiko*²⁸ instrumento para confeccionar a *ohita*, que é um alimento básico dos *Nhaneka-humbi* e colheres de pau.

Salvo algumas exceções (a referenciar mais adiante), os alimentos são sempre confeccionados dentro da *elimba*,²⁹ isto é, num lugar interior e coberto. Havendo várias co-esposas, cada uma delas confecciona individualmente os alimentos para o seu núcleo familiar; incluindo o marido na sua respectiva *elimba*, só que esse nunca servirá de cozinha como os outros *elimbas* das co-esposas. Assim, o marido recebe a refeição proveniente de cada uma das mulheres no *ocoto* ou na *elimba* da mulher com a qual pernoita,³⁰ num determinado período. Em geral, a refeição é feita conjuntamente. Os filhos mais crescidos comem com o

²⁴Bebida tradicional. Suco de milho feito de fubá de milho.

²⁵Objeto artesanal feito de capim, fibra de árvore, que as mulheres usam na produção de fubá.

²⁶Abobrinha, espécie da abóbora.

²⁷Três ou quatro pedras para apoiar a panela na fogueira.

²⁸Lémo.

²⁹Casa e cozinha ao mesmo tempo.

³⁰O marido polígamo tem escala de dois ou três em três dias para pernoitar com uma das esposas.

pai, os menores e as meninas com as mães. As co-esposas poderão também comer juntas entre elas, partilhando o seu cozinhado.

Elimba liopokati e *elimba liocitunda* possuem a mesma forma e desempenham o mesmo papel que a peça anterior. São propriedades da segunda e da terceira co-esposa, respectivamente se for o caso de polígamo. A primeira, *elimba lio pokati*, situa-se a poucos metros, em geral à esquerda da *elimba ya tembo yeumbo*. A segunda, *elimba lia citunda*, é uma componente cuja designação se atribui à última das mulheres de um matrimônio polígamo. Se este for de duas co-esposas, a referida habitação servirá à segunda delas e será edificada sensivelmente do lado esquerdo da *elimba* da primeira mulher, mas se for de três será para a terceira das co-esposas e ficará do lado esquerdo da *elimba* da segunda.

Outra peça do conjunto é denominada de *okasapi ya tembo yeumbo*. Edifica-se junto da *elimba* da primeira mulher. Aqui ficam reservados os cereais e outros produtos colhidos como abóboras e *jinguba* (amendoim) pertencentes ao marido. No caso de o homem possuir, duas mulheres, por exemplo *okasapi* pode situar-se entre as suas *elimba*. Os rapazes mais crescidos do *eumbo* podem aqui pernoitar, separando-se assim das *elimba* das suas mães. Também pode ser usado como quarto de hóspedes. Note-se, entretanto, que em determinados *eumbos* polígamos, cada uma das mulheres possui também um edifício com o mesmo nome, onde guardam alguns dos seus pertences.

Existe uma peça da zona habitual na qual se guardam os haveres do *mwene weumbo*, nomeadamente flechas, malas, machados e catanas, enxadas, cangas e algo mais de caráter pessoal, secreto ou íntimo. Ela designa-se por *katambo*. Encontra-se, via de regra, à direita da *elimba* da primeira mulher. Aqui também o homem recebe, alternadamente, as suas mulheres para com ele pernoitar. A princípio, só elas conhecem o segredo das coisas ali guardadas. Junto do *kamtabo*, existe um lugar designado por *ocitambo*, onde são colocadas as cabaças para reserva de leite fresco acabado de ordenhar. É aqui que também se efetua a sua distribuição para as diferentes *elimba*.

Entre a *elimba liatembo yeumbo* e o *katambo* pode ser edificado, em caso de necessidade, um quarto para os *avaingona* (filhos). Designa-se *ondjuvo yovaingona* e pode ser partilhado com os *ovimphumba* (filhos da irmã) do *mwene weumbo*, no caso de estes últimos viverem sob o seu cuidado.

Nos espaços entre as habitações encontram-se alguns estrados feitos de troncos de árvores, relativamente altos, ao contrário daqueles que se encontram no interior das *elimba*, designados por *emutala*. Neles dispõem-se os cereais cultivados antes de serem debulhados, e

nos seus espaços livres coloca-se a farinha de milho ou massango a secar ao sol sobre as *ovimbala* ou os *onganlo*.³¹

As mulheres aproveitam a parte inferior da *omutala* como lugar para descansar durante o dia, trançar o cabelo, etc., e as crianças usam-no para brincar à sombra. Via de regra, cada uma das mulheres, bem como o homem, possui a sua *omutala*. Isto porque, como explicitarei mais adiante, os produtos de cultivo (dos quais alguns são necessariamente depositados na *omutala*, logo após a colheita) constituem propriedade individual dos cônjuges.

Contudo, no caso de a *omutala* obedecer ao modelo de construção compactado, não deixa de ter separadores feitos de troncos de árvores que permitem demarcar nitidamente os espaços pertencentes a cada um deles.

Ondjuvo yokomeso é uma peça do conjunto residencial que se encontra ligeiramente destacado dos demais componentes para guardar material do dono do *eumbo*. Ao contrário destes (como já mencionei antes), tem a porta voltada para o nascente, simbolizando, segundo a tradição, as origens do grupo.

Quando existem bezerros não desmamados, estes são aqui postos, durante a noite, evitando-se o seu contato permanente com as respectivas mães, o que permite uma maior acumulação de leite (alimento de suma importância para os *Nhaneka-Humbi*), nas tetas da vaca. Mas durante o dia é também lá que podem ser guardados os bezerros, durante o dia, quando por qualquer eventualidade não puderem permanecer no curral habitual.

Para além daquela função, este componente possui outros usos como, por exemplo, o de casa mortuária e, em alguns casos, nela se desenrolam cerimônias de iniciação feminina, levando-a a obter outras designações. Ao acontecer este último caso, o espaço limítrofe do *ondjuvo yokomeso* torna-se demarcado e sacralizado, como se compreenderá nas linhas a seguir, referentes ao ocoto.

Aliás, os *Nhaneka-Humbi* enterram os mortos com a cabeça voltada para o nascente e as suas camas têm, de igual modo, a cabeceira sempre voltada, neste mesmo sentido, para a direção de onde provém os seus antepassados, pois dormir com a cabeça voltada para o nascente é a melhor maneira de descansar com tranquilidade e de evitar maus sonhos e pesadelos. O *ondjuvo yokomeso* não é usado normalmente como local para as pessoas pernoitarem.

Ociunda é o curral onde os *Nhaneka-Humbi* reúnem os seus bois à noite, após o pasto. Possui forma circular e é feito de paus, troncos e ramos espinhosos. Está ligeiramente

³¹Objeto artesanal, feito de capim e fibra de árvore.

afastado do conjunto, composto pelo restante das peças habitacionais que compõem o eumbo, dada a importância de que se reveste o gado bovino na sociedade e cultura *nhaneka-humbi*.

Diferente das *ecas* anteriores, trata-se de um espaço térreo, mas um espaço demarcado e definido, situado ao ar livre, quer junto do *katambo*, como do *ombelo*. Pela sua natureza, é o lugar central do eumbo, destinado especialmente ao muene *weumbo* como chefe da família. É também um ponto de estratégico de vigia, tanto do gado e do eumbo, como das movimentações de todos os que circulam pelo eumbo: filhos, mulheres e hóspedes.

Compõem o *ocoto* dos *Nhaneka-Humbi* três troncos grossos, relativamente compridos (cada tronco mede cerca de 2 metros) a servirem de cadeiras, dispostos em forma de U, com a abertura direcionada sempre para o nascente, no centro do qual se coloca uma fogueira. As pessoas sentam-se em volta do *ocoto* tanto para comer e conversar à noite, quanto para se aquecer, sobretudo nos dias mais frios do ano.

Apesar da existência de brasido no *ocoto*, este não é lugar de cozinha, exceto, por exemplo, nos dias da cerimônia de qualquer ritual caseiro ou não. *Ocoto* é, por natureza, um lugar destinado aos homens e é da responsabilidade do *muene weumbo*. Nele praticam-se cerimônias de socialização destinadas à imposição do nome aos recém-nascidos e as investiduras de poderes político-sociais assumidos pelos homens, as quais não podem ser efetuadas no *melimba*, lugar de cozinha cujo domínio é essencialmente feminino.

Nele realizam-se também diversos atos de grande vulto de âmbito familiar. Destes, destacam-se a educação e a transmissão de conhecimentos, a distribuição alimentar a todo o grupo doméstico, a resolução de diversos problemas de caráter jurídico que digam respeito à família e de conflitos surgidos no *eumbo* entre, por exemplo, as co-esposas; a elaboração de planos conjunturais da família, o aconselhamento, a decisão e a aplicação de sanções como o pronunciamento de admoestações e ainda a recepção de visitas importantes.

Entretanto, um outro ato marcante efetuado no *ocoto*, sobretudo nas noites mais quentes e de lua cheia, é a narração de histórias, contos e jogos. O *ocoto* é o centro vital do *eumbo*. O mais velho *Kapenda* disse-nos a explicação com detalhes: o termo *ocoto* deriva de *ociyoto* ou *ociyotelo*. Entretanto, o significado de *ocoto* difere do de *ociyotelo*.

Enquanto o conteúdo do primeiro se refere ao que já foi mencionado acima, o *ociyotelo* é um lugar localizado fora do *eumbo*. Tem uma relação estreita com *ombelo*, lugar onde se realiza a cerimônia de iniciação masculina e feminina, e no decorrer das cerimônias das iniciadas e suas acompanhantes, usam-no para colocar o brasido, se aquecem e dormem. Em *olunhaneka-humbi*, o ato de se aquecer designa-se por *okuyota*, do qual deriva o termo *ociyotelo*, para designar o lugar de se aquecer ou aquecedor.

Apelando às suas memórias condensadas no tempo, o mais velho *Kapenda* considera que antigamente os termos *ocoto* e *ociyotelo* teriam sido eventualmente sinônimos, ambos derivados do termo *okuyota* (aquecer-se), tendo-se o primeiro, com o decorrer do tempo, distinguido do outro pelo seu significado, e acabado por perder o “y”. Em conformidade com esta perspectiva, admite que os antepassados dos *Nhaneka-Humbi* teriam usado o *ociyoto* ou *ociyotelo*, vendo-os como sinônimos, localizado algures dentro ou fora do *eumbo*, como um lugar de brasido onde os caçadores e os pastores, vindos das suas atividades, assavam as suas carnes e maçarocas, e descansavam, enquanto apascentavam ou controlavam o pastio.

Como entre os *Nhaneka-Humbi* a caça e o pastoreio são atividades essencialmente masculinas, enquanto as mulheres se dedicavam à cozinha e ao cultivo, o *ociyoto* era freqüentado praticamente por homens. As mulheres dominavam essencialmente a cozinha, localizada no interior das habitações. Contudo, transcorrido o período marcado por vicissitudes de várias ordens, fruto das intempéries, das guerras e evasões que afetaram as suas estruturas socioeconômicas, os *Nhaneka-Humbi* terão conhecidos períodos de paz que permitiram a sua fixação e o desenvolvimento de uma vida sedentarizada.

Fruto destas mudanças o *ociyoto* também se transformou, ganhou um fonema distinto, passando de *ociyoto* para *ocoto* e converteu-se num lugar enquadrado no espaço interior do *eumbo*, no qual os homens se sentavam e se aqueciam quando do regresso da caça e do pasto. Tornou-se o lugar onde o grupo doméstico se juntava para comer; o lugar de recepção de visitas, e para a realização de outras atividades, como as que já foram mencionadas. Acrescente-se também que, entre os *Nhaneka-Humbi*, possuir um *ocoto* é símbolo de maturidade. Só o possui aquele que tiver edificado o seu próprio *eumbo*.

Pelo contrário, no *eumbo* dos pais, um filho só tem autoridade sobre o *ocoto* se for órfão de pai, o que lhe permitirá também construir o seu próprio *ocoto* com a edificação de um *eumbo* independente. Trata-se, portanto, de um *ocoto* familiar, em que o *mwene weumbo* é o chefe. Isto quer dizer que enquanto o filho viver sob a tutela do pai, não possui autoridade sobre o *ocoto* nem sobre o *eumbo*, uma vez que isso constitui um privilégio do fundador do *eumbo*, isto é, do *mwene weumbo*.

Esta prerrogativa pode ser passada para o filho (mais comumente para o filho da irmã) no caso de perecimento do *mwene weumbo*, já que aquele, ao chefiar o *eumbo* ganha, por inerência, autoridade sobre o *ocoto* familiar. Entretanto, ao construir o seu próprio *eumbo*, um indivíduo edifica também o *ocoto* familiar, por ser uma peça inerente à constituição do *eumbo*, razão pela qual se torna também responsável pelo mesmo.

Há casos em que o responsável pelo *eumbo* é possuído por espíritos ancestrais que o elegem para exercer outras responsabilidades, como as mágico-religiosas, permitindo-lhe presidir a cerimônias ritualísticas. Neste caso, por inerência dessa função, o mesmo edificará um *ocoto* inerente ao *ombelo* – ao poder de presidir cerimoniais de *ekundje* e *efuko* (rituais de iniciação masculina e feminina) – junto do *ondjuvo yokomeso*, onde tais cerimônias têm lugar. Trata-se de um *ocoto* com um caráter sagrado na medida em que é orientado e determinado por espíritos nos quais se crê e se reverenciam.

Por este fato, distinguem-se dois gêneros de *ocoto*: um familiar ligado a questões do *eumbo* e outro inerente ao poder de presidir os rituais de iniciação com caráter específico e circunstancial, ambos ocupando espaços distintos no *eumbo*, sendo um elemento de suma importância na cerimônia de *efuko*. Um elemento de somenos importância, mas que vale a pena frisar, tem a ver com o *olukuweiyó*. Trata-se de um cercado, feito de troncos finos ou de ramos de árvores, alguns dos quais com espinhos, que envolve o conjunto das habitações que constituem o *eumbo*.

Não obstante, alguns *eumbo* possuem *olukwueiyó* a sua volta, o mesmo não constituindo um elemento imprescindível na construção. Daí que em muitos deles o *olukweiyó* seja colocado apenas no *ondjuvo yokomeso*, por forma a destacá-lo do conjunto habitacional. O modelo de *eumbo* acima descrito é do tipo simples, isto é, referente ao de um homem polígamo com filhos não casados. Sendo do tipo de residência patrilocal e ou *avunculocal*, o *eumbo* amplia-se à medida que os filhos (homens) se casam, pelo menos nos primeiros anos do matrimônio.

Com efeito, além dos componentes supramencionados como parte do conjunto, figurarão outros que serão dispostos ao redor dos primeiros. Cada um dos novos pares edificará para si componentes como *elimba*, *mutala*, *capoeiras* e, eventualmente, *kasapi*. Apesar desta aparente complexidade, o *ondjuvo yokomeso*, o *ocunda*, o *ocoto* e o *omuwmbelo* mantêm-se, como já foi referido, na sua singularidade dentro do *eumbo*, podendo ser usufruídos conjuntamente pelos habitantes do mesmo.

Entretanto, apesar de haver mais de um homem casado no *eumbo*, comportando cada qual o seu núcleo familiar, a designação de *mwene weumbo* permanece apenas com o mais velho, o fundador do *eumbo*, enquanto se mantiver vivo. No caso da morte do fundador do *eumbo*, se o mesmo não se desagregar, o título poderá ser do filho da irmã do que com ele estiver a partilhar a mesma unidade residencial. Este partilha com os outros homens do *eumbo* determinadas tarefas como a pastorícia, os trabalhos agrícolas e a proteção física dos membros do *eumbo*, bem como das suas habitações.

A terra sobre a qual os *Nhaneka-Humbi* constroem as habitações, guardam a manada de bois e cultivam os mantimentos, constitui uma propriedade comunitária que lhes foi legada pelos seus antepassados e que foi organizada, distribuída e protegida pelo *Hamba* (autoridade tradicional) cujo poder lhe conferia em exclusividade essas prerrogativas, além da intercessão ritual com os espíritos e da aplicação da lei. Por conseguinte, a terra não é objeto de apropriação individual. Ela é usufruída pelas diferentes famílias, particularmente pelas linhagens do grupo que, por via da tradição oral, o fazem desde gerações passadas.

Não existe entre os *Nhaneka-Humbi* a relação proprietário de terra e locatário, fato evidenciado por Jack Goody como sendo extensível à África (GOODY, 1976, p.108). Como um bem do grupo, a terra não pode ser objeto de compra e venda nem de partilha. Toda a atividade agrícola, bem como as outras relacionadas com a terra obedece a este tipo de organização que se perpetuou e em função de se demarcaram os espaços no território, e os diferentes núcleos familiares se foram dispersando e ocupando terrenos de pastagem e de cultivo.

Não sendo a terra objeto de apropriação privada, ao contrário do gado bovino, ao qual nos referiremos, ela não confere riqueza ou elevação estatutária. O que conta, na perspectiva dos *Nhaneka-Humbi*, é o número de filhos (biológicos ou não) para trabalhar, bem como o número de cabeças de gado, mais do que a extensão de terra disponível para agricultar. E a dispersão do seu *eumbo*, bem como a constituição doméstica do grupo demonstram, claramente, a relação gado/terra estabelecida na sua vida e cultura.

A organização familiar de todos estes povos é baseada na lei do matriarcado. Sabe-se que esta lei considera a organização do parentesco segundo a descendência uterina. Quem exerce a autoridade em geral é o irmão da mãe, pois o pai não é da mesma família que os filhos. A sucessão faz-se pelo mesmo princípio, sendo o herdeiro principal, em geral, o filho/a da irmã; e em outras partes os filhos mais velho/a da família.

Porém, nos povos do baixo Cunene, com exceção do que diz respeito à sucessão, há costumes que revelam um matriarcalismo já abrandado. No ato do casamento, o papel do pai é pelo menos tão importante quanto o do irmão da mãe. Esse fato é justificado por não se ter absoluta certeza de que o filho é ou não do marido. Mas isto não significa que o adultério é liberado, mas sim por ter-se o conhecimento de que o homem é falível e somente a mulher é infalível como progenitora.

O casamento, como já indicamos, é precedido dos *esponsais*. Não é exato para estes grupos bantos dizer-se que os ajustes são apenas feitos entre o noivo e a família materna da noiva, sem que esta seja sequer consultada. Pelo contrário, a iniciativa parte muitas vezes dos

futuros noivos, que fazem, em regra geral, depender do prévio consentimento dos pais. É certo dizer-se entre esses povos: casar com alguém é uma coisa a que não se pode obrigar. O penhor é uniforme para todos os casos, consistindo nos *Nhaneka-Humbi* numa cabeça de gado bovino e roupa para o pai.

Em geral, o casamento torna-se efetivo depois da entrega do penhor. Começa com *Omasapa*, negociações, e em todos os encontros os pais do noivo levam alguma bebida para beberem junto na ocasião da negociação. Os presentes terminarão com o grande presente, “o boi”, no dia do casamento. Esta espécie de dote, que se deve devolver em caso de divórcio, contribui, sobretudo nos primeiros anos, para manter certa estabilidade nos contatos matrimoniais. Apesar disto, o divórcio é freqüente. É conhecido que o adultério é punido por uma multa infligida ao homem delinqüente, pagável ao marido prejudicado.

Tem-se afirmado muitas vezes que alguns maridos instigavam as mulheres a praticar este vício para criar uma fonte de receitas. Creio, porém, que isso não é uma prática comum nos povos *Nhaneka-Humbi*. Pode até acontecer, mas devem ser muito raros os casos. O que acontece é que a mulher finge consentir, mas avisa ao mesmo tempo o marido para ele poder surpreender o rival quase em flagrante e receber a indenização. O *Nhaneka-Humbi* pratica a poligamia. A monogamia de fato é freqüente nos *Nhaneka-Humbi*.

Além da família de caráter matriarcal, existe ainda outra organização familiar entre todos estes povos: é a divisão em chamados clãs (*oma-pata*), como o do boi (*ova-kwanangombe*), o do leão (*ova-kwañime*) e o do crocodilo (*ova-kwanongando*). Como se vê, todos estes clãs se designam por nomes de animais. Outros têm nomes de plantas. Esta particularidade faz supor, nesta organização, vestígios de totemismo. Com efeito, encontra-se ainda outro elemento essencial a esta instituição que é a exogamia, que ainda hoje é observada entre pessoas do mesmo clã, mesmo quando não são consangüíneos.

Nos *Nhaneka-Humbi* parece existir ainda vestígios mais bem conservados destes dois últimos elementos. Qualquer que seja a explicação a dar desta organização em clãs, é certo que um estudo aprofundado e comparativo podia trazer muita luz sobre o problema de afinidade desta etnia. Mas explicitaremos um pouco mais a frente da nossa produção.

1.2.3 Identidade Étnica

Identidade é vista aqui não como a identidade do ser, as aspirações do indivíduo e o que passa dentro de sua cabeça. Para podermos entender a vida da sociedade *Nhaneka-Humbi* e o que faz desta um grupo que se diferencia etnicamente dos grupos que o circundam, temos

que olhar para a sua identidade cultural, ou seja, todos os aspectos que identificam este grupo enquanto organização social ou comunidade (ERIKSEN, 2002, p. 60). Identidades podem mudar, assim como sociedades também mudam (Idem, p.62).

Identidade implica dinâmica. Ela está sempre em movimento, assim como a etnicidade de um grupo ou sua cultura. Identidade social está ligada, portanto, a uma organização social, que é a alavanca propulsora da formação de uma comunidade.

Comunidade será aqui definida como grupo de pessoas que dividem os mesmos valores e normas e se sentem afetivamente ligados entre si. A identidade social do grupo é o que o diferencia de outros grupos e dá sentido à união das pessoas que formam o mesmo (BARTH, 2000). O diferencial é o exterior, o indivíduo constrói sua identidade a partir da convivência com outro grupo.

Segundo Eriksen (2002), etnicidade se dá no relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados como culturalmente distintos. Isto significa que dois grupos podem ser iguais em sua forma cultural, porém ao se *considerarem* diferentes, os grupos agirão de tal maneira que diferenças serão encontradas para distinguí-los. No caso da sociedade *Nhaneka-Humbi*, a diferença étnica foi vista primeiramente pela outra sociedade colonizadora (regime colonial), que os chamavam de *Nhaneka-Humbi*,³² e após a independência, outros grupos étnicos do norte de Angola passaram a os chamar de *sulano*,³³ distinção geográfica. A região onde esse povo vive é a região sul e sudoeste de Angola. São chamados também de homens sujos e que vivem com os animais por serem pastores.

De que forma os *nhaneka-humbi* vêm afirmando a sua identidade étnica? Barth (1994, p.12) afirma que “os indivíduos têm de estar conscientes de sua identidade étnica, atuar dentro dela e viver o que ele chama de *self-ascription*.” Isto significa que cada indivíduo dentro de um grupo étnico contribui para a etnicidade de seu grupo, servindo como ator desta trama cultural. Nem sempre as pessoas dentro de um grupo participam da formação de sua identidade étnica conscientemente. Muito do que elas aprendem com respeito a sua identidade étnica é inconsciente, fazendo parte de sua educação desde o seu nascimento.

Os *Hhaneka-Humbis* aprendem cedo a cuidar dos animais e do meio ambiente, aprendem a respeitar as autoridades como uma coisa sagrada. Talvez essa qualidade tenha sido crucial para a construção das relações entre etnias no sul. Na cronologia dos *sobas* do Cunene é citado um nome *Simbilinga ya Hayimbili*, *soba* do século XIX que reinou no Cunene

³² Grupo etnolinguístico com seis variações linguísticas Bantu. Rosa Melo, antropóloga angolana, não aceita o agrupamento feito pelos pesquisadores missionários. Ela separa os *Handa* dos *Nhaneka-Humbi*.

³³ Nome que estigmatiza os grupos do sul. Os grupos do norte os veem como gente muito obediente que é capaz de aceitar tudo para proteger o Estado.

a convite do soba Hambili, enquanto este se ausentava do seu Reino por seis meses (LIMA, 1977, p.65).

Isto significa que um grupo não permanecerá com suas qualidades culturais para sempre, mas que estas qualidades serão modificadas com o passar do tempo, de acordo com o que o novo contexto proporcionará para a comunidade. Uma cultura pode mudar com o passar do tempo em consequência de fatores externos ou internos. No caso dos *Hhaneka-Humbis*, aspectos históricos como a vinda de europeus e guerra civil fizeram com que eles deixassem suas terras e fossem procurar moradia em outro lugar - na zona urbana - deixando assim suas atividades pastoris e agrícolas.

O fato implicará em drásticas mudanças na maneira de viver dos *Nhaneka-Humbi*, influenciando ambos aspectos, identidade étnica e cultural, desta comunidade.

Os jovens *Nhaneka-Humbis* foram obrigados a servir ao exército na guerra civil, servindo a região sul de bastião militar do MPLA, partido que dominou o poder político da independência de Angola até hoje. Existe um ritual militar do ingresso às fileiras militares até a desmobilização que merece observação antropológica. Desse modo, nos basearemos na análise de Turner (1974) sobre *The Process Ritual*. Ele fala de liminaridade e *Communitas* e relata que a liminaridade é frequentemente comparada à morte, invisibilidade e outros estados que demonstram que, como seres liminares, os indivíduos não possuem status, qualquer que seja, e mostra que por várias vezes as roupas normais são substituídas por simples tiras de pano ou, até mesmo, nudez, para simbolizar essa falta de status.

No estado liminar, dado o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, aparece um segundo modelo que alterna com essa estrutura: um estado de comunidade ou comunhão, de indivíduos iguais, um estado que ele chama de *Communitas*. Esta situação poderá levantar questões de ordem epistemológica, dada a proximidade com as práticas de serviços militares em Angola, os jovens para o Recrutamento nos Centros de Treinamentos, onde o indivíduo é chamado Recruta, desconhecido do ministério da defesa, por isso os Instrutores podem fazer do jeito que quisesse com ele, como humilhação, confinamento nos quartéis.

Para Turner (1974), liminaridade é ritual de passagem como um ritual de distanciamento do indivíduo da sua estrutura social e, depois, um retorno, com novo status. Ao observar os jovens desmobilizados das forças armadas angolanas, podemos descobrir novos status sociais, econômicos quando regressam às suas casas. Possuem uma cultura ambivalente comparada com a do local, pois conviveram com jovens dos outros grupos étnicos angolanos.

A liminaridade, ou fase liminar é a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação em que as características do indivíduo que está transitando são ambíguas, misturando sagrado e profano, por exemplo. Esse é um dos principais pontos em que Turner (1974) discorda de alguns de seus colegas, para os quais existem espaços bem definidos de sagrado e profano e que os ritos de passagem se dão com uma simples ida para o estado sagrado e, posteriormente, a volta ao estado profano original, só que o indivíduo volta já santificado ao estado original.

A *communitas* não é liminaridade, segundo Turner (1974), é como se já pudéssemos perceber pela breve introdução que foi feita ao assunto acima, quando tratei de liminaridade, uma simples distinção entre o sagrado e o profano, por assim dizer. O sagrado, presente em diversos cargos da estrutura hierarquizada de uma sociedade, vem de ritos de passagem graças aos quais as pessoas adquirem essa posição. Nos rituais em que tal status é concedido.

Para Turner (1974), a humildade do estado liminar modera o orgulho do indivíduo. Através destas manifestações, os *nhaneka-humbis* legitimam uma identidade ao criar diferenças e estabelecerem valores numa relação mútua com a sociedade regional. Desta forma, concordando com Barth (1998) que diz ser necessário fazer uma etno-história para percebermos as diferenças entre os não *Nhaneka-Humbi* e os *Nhaneka-Humbi* para que seja possível fazer "(...) a crônica dos ganhos e mudanças culturais e procurar explicar por que razão determinados itens foram tomados de empréstimo" (BARTH, 2000, p.191).

Isto para não cairmos em concepções falsas sobre o *Nhaneka-Humbi* que mantém relações constantes com a sociedade nacional angolana envolvente, pois podemos cair em anacronismos dos que afirmam a prática ser selvagem. Portanto, a situação particular destes jovens *Nhaneka-Humbi* e de outros que viveram o mesmo processo de recrutamento que se parece muito ao processo de iniciação e a sua condição do *Nhaneka-Humbi* urbanos, pode assim ser descrita: inclusão cultural, quebra de preconceito.

Sem a intenção de entrar numa discussão aprofundada relativa aos símbolos, adianto, no entanto, que na literatura antropológica, os mesmos têm sido definidos de diferentes modos. Radcliffe-Brown (1974), por exemplo, considera que tudo o que encerra um significado é por si só um símbolo, e o significado algo que se expressa através dele. Turner (1974) concebe o símbolo como “a menor unidade do ritual que conserva, todavia a propriedade específica da conduta ritualística é a unidade de estrutura específica num contexto ritual”.

Segundo Turner, os símbolos ligam-se às convivências do homem, bem como aos seus objetivos e meios. São entidades profanas ou espirituais e, em sua opinião, reportam-se ao

geral e ao normativo, e impulsionam a ação social. Estando os símbolos particularmente enredados no processo social, Turner sublinha que não devem ser analisados fora de uma seqüência temporal nem da sua relação com outros acontecimentos.

Por seu turno, define os símbolos como sendo os instrumentos por excelência da integração social. Sublinha que enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possíveis os consensos acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social acrescentando que a integração lógica é a condição da integração moral. Partindo desta concepção, entendo que os símbolos constituem elementos particulares que informam, exprimem, explicam e representam de diversos modos aspectos da moral, do cultural e do social no quotidiano das pessoas.

Eles têm a capacidade de “representar tudo como uma presença sensível” (TURNER 1974). Através deles o homem revela-se a si mesmo, manifesta a sua cultura e descobre-se a si próprio. Trabalhamos com Kuper (2002) que disse:

A identidade Cultural anda de mãos dadas com a política cultural. Uma pessoa só pode ser livre na arena cultural apropriada, onde seus valores são respeitados. Toda nação, portanto, deve ser independente. Numa sociedade multi-cultural as diferenças culturais devem ser respeitadas, e até mesmo estimuladas (KUPER, 2002).

Assim debatemos a questão da identidade cultural dos jovens a procura de pertencimento moral dos *nhaneka-humbis* que são honestos ao Estado Angolano. A identidade étnica de um grupo transcende seus aspectos culturais, não envolvendo somente aspectos internos desta cultura, mas sendo particularmente envolvida pelas interações do grupo com o mundo ao seu redor. Diante do exposto, levanto os seguintes questionamentos: essa busca da identidade e pertencimento étnicos significa resistência da cultura *Nhaneka-Humbi* ao imperialismo econômico e, por conseqüência, ao imperialismo cultural? Qual era o significado do *Malenga*³⁴ antes e qual o seu significado hoje já no Estado moderno?

Os questionamentos frente à experiência vivida durante trinta e dois anos e as observações dos rituais militares hoje, levam-nos a pressupor que o *Malenga*, ritual militar entre o *Nhaneka-Humbi* significa uma resistência por que é a recuperação de uma das seqüelas deixadas pelo colonialismo, o efeito conjugado dos contatos dos *Nhaneka-Humbi* com as culturas locais e estrangeiras, bem como as respostas ao progressivo e rápido desmoronamento das obrigações relativas ao *Malenga*; ao desenvolvimento de certos

³⁴ Tropa Real do Reino do Humbe.

complexos relativamente aos usos e costumes tradicionais, à degradação da moralidade social do grupo, permitindo a afluência aos centros urbanos e aos cruzamentos interétnicos.

Podemos ver a identidade nas estruturas sociais tradicionais de forma diferente, colocamo-nos num ângulo de análise de um fenómeno que tem sido tratado sob a forma do conceito de etnicidade, principalmente por antropólogos, sociólogos, historiadores e politólogos. De acordo com Marco Martiniello, uma das primeiras aparições do termo acontece no ano de 1933, no Oxford English Dictionary, (*ethnicity*), como o significado da sua raiz grega (*ethnos*), que designava os povos que não tinham adotado o modelo político e social da pólis.

Do adjetivo (*ethnikos*), anteriormente usado por judeus e cristãos para se referiam aos pagãos, o termo transformou-se no conceito atual após a 2ª Guerra Mundial por via dos sociólogos americanos, que o redefiniram pelo imperativo de caracterizarem a nova realidade das etnias que se constituíram em grupos de pressão na cena política da América, criando assim uma ruptura com a anterior teoria das raças (sublinhada) pelo nacionalismo socialista. A partir daí, o conceito passou a ser geralmente utilizado pelos autores anglófonos, e só tardiamente e com alguma resistência, já nos anos 1990, pelos francófonos (MARTINIELLO, 1995, p.13).

Tal como acontece com muitos outros, o conceito de etnicidade não congrega de imediato os cientistas sociais num entendimento quanto à sua definição. Ainda de acordo com Marco Martiniello, podem ser apresentadas duas teorias da etnicidade: as naturalistas e as sociais. As primeiras explicaram que os comportamentos étnicos são aspectos essenciais da natureza humana; as segundas defendem os fatores sociais como elementos “construtores” das etnias (MARTINIELLO, 1995, p.29). Independentemente do debate, a realidade subjacente ao conceito de etnicidade traduz, como observa Moreira, “a consciência da qualidade de uma etnia ou grupo étnico, isto é, de um grupo de indivíduos que pertencem a uma mesma cultura e que se reconhecem como tais” (MOREIRA, p.9).

Com efeito, o conceito de etnicidade é uma realidade explicada pela psicologia social com o conceito de percepção etnocêntrica: o homem é um ser social e por isso todos os indivíduos têm a tendência para se identificarem de imediato com os valores e os comportamentos dos grupos, desde o menor ao maior, em que desde crianças são socializados ou reificados (enculturados) (KLINEBERG, 1967).

Essa socialização começa no núcleo familiar, e na África, nas estruturas sociais tradicionais, este constitui o principal elemento da definição da identidade dos indivíduos no que se relaciona com o seu estatuto e papel sociais. A família e a Aldeia são dois horizontes,

um social e outro espacial, muito bem definidos, que condicionam fortemente a existência dos indivíduos quanto à mobilidade social e geográfica.

Para se compreender este contexto, é necessário ter presente que ao contrário do que muitos estereótipos possam fazer crer, como o muito difundido no Ocidente dos grandes espaços e das grandes distâncias que normalmente se percorrem na África, para a maioria dos indivíduos que vivem nas áreas rurais (cerca de 80 a 90% do total) uma distância de 30 km poderá significar o mesmo que 300 km para um europeu. Porque na África as redes de transportes fora das zonas urbanas e suburbanas são muito deficientes, quando não inexistentes, e os bilhetes muito caros. Isto significa que a mobilidade freqüente se encontra circunscrito a um exclusivo número de privilegiados que, regra geral, são provenientes das elites tradicionais.

A identidade de um indivíduo é principalmente reconhecida na sua área de residência e esse reconhecimento será tanto menor quanto maior for o afastamento dessas áreas. A sua afinidade e pertença lingüística e cultural será reconhecida, mas não o será o estatuto detido no local de origem.

Se abordarmos a maioria dos grupos etnolinguísticos africanos, cada qual como um todo, numa perspectiva sistêmica, a procura de elementos fortes de coesão de uma consciência política de grupo, deparar-nos-emos com um sistema heterogêneo composto por uma complexidade de subsistemas nos quais a identidade local se sobrepõe a uma identidade maior do grupo no sentido de uma dimensão étnica tendencialmente nacional. No entanto os elementos típicos geralmente utilizados na definição do conceito, faltando, contudo um fundamental, que é o Estado, precisamente por causa da tradição da descentralização política.

As etnias possuem uma língua, uma cultura e um território mais ou menos bem definido. Esta realidade faz com que a noção de identidade nas estruturas sociais tradicionais possa ser animada para fins políticos por líderes nacionais e etnolinguísticos na seqüência de interesses econômicos e estratégias de conquista e manutenção do poder, de que o paradigma negativo parece ser o conflito entre tutsi e hutu, que é para todos os efeitos uma exceção.

Mas mesmo no caso da animação para fins políticos, que Georges Balandier definiu como pseudotradicionalismo, é preciso não esquecer que, por virtude da relação entre a identidade local e a artificialidade desse movimento, existe um grau de incerteza da resposta coletiva relativamente elevado, ou não, de acordo com as circunstâncias econômicas e sociais menos ou mais favoráveis que o grupo enfrenta.

De qualquer modo, os conflitos interétnicos têm sido uma constante na África, como é facilmente identificável, por causa de a maior parte dos casos envolver rivalidades antigas

entre grupos vizinhos ou que se entrelaçam nas mesmas regiões, rivalidades exacerbadas nas lutas pelo poder e também, como aconteceu na fase radicalmente marxista, do domínio modernista de uns grupos sobre a condição tradicionalista de outros.

Nesta última situação, pensando em concreto na guerra civil que ocorrera em Angola, a mobilização étnica não deixou de ser complexa, porquanto o próprio movimento de guerrilha era essencialmente modernista. Possuía de fato uma base social de apoio, principalmente num grupo étnico, mas em cooperação com outros sem que tivessem decorrido formalmente negociações etnia – etnia, antes decorrendo no plano chefe da guerrilha – chefes tradicionais. Foi o caso da expansão da UNITA para a região dos lunda e região central, onde habitam etnolinguista Umbundu, mas mesmo assim, é muito difícil afirmar que as causas da guerra civil em Angola foram os conflitos étnicos.

Porém, podemos afirmar que a matriz sócio-cultural africana impõe ao processo de construção da nação um caminho que tem início no patamar da identidade local, a qual se encontra envolvida por uma camada protetora que é a identidade étnica, que é de fato o estágio superior, mas não político, das estruturas sociais tradicionais. Daí que a mobilização para o conceito de nação, que no caso lusófono se verifica mesmo no período colonial, seja um processo de longa duração.

Na realidade, a atual noção de identidade em Angola nas estruturas sociais tradicionais será dificilmente alterada enquanto as populações rurais permanecerem isoladas em termos comunicativos e educativos. No domínio da educação, para além de problemas como o planeamento da rede escolar face dispersão do povoamento, permanece o dilema da opção pelo ensino exclusivo da língua nacional ou por um sistema de natureza bilíngue que, por um lado, poderá encaminhar os alunos por um caminho nacional, mas por outro, poderá também desviá-los por uma rede de trilhos etnolinguísticos.

Segundo Bourdieu, pode-se representar o mundo social em forma de um espaço construído na base de princípios de diferenciação ou de distribuição, constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado e os agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço (BOURDIEU, 1998, p.133-134). Portanto, os princípios de construção de identidades são fruto de uma lógica política do campo social, resultado da capacidade maior ou menor dos grupos de se definirem e quais os mecanismos que podem utilizar para o fazerem.

As novas categorias de definição do que é o *nhaneka-humbi* no país são características de uma identidade para servir aos serviços militares, sem noção de historicidade, reduzidas a imagens vazias. Isso só pode acontecer numa configuração social: a reprodução da

administração colonial. São também as formas predominantes de construção da realidade determinadas pela influência de quem tem capital social, cultural e simbólico, também é uma forma privilegiada de identidade nos atuais embates no espaço social Bourdieu (1998).

1.2.4 Relações de vizinhança

Os *Nhaneka-Humbi* têm vivência fortemente coletiva. Ao mesmo tempo em que cada família num *eumbo*³⁵ se preocupa consigo mesma, não deixa de prestar atenção aos movimentos que ocorrem ao seu redor, às preocupações dos outros. Este fato é vivenciado desde cedo pelas crianças que, por imitação, como se verá nas páginas a seguir, vão repetindo os mesmos gestos, acabando por interiorizá-los.

O espírito de ajuda, de solidariedade e de reciprocidade, permanentemente manifestado nas práticas diárias, acaba por se desenvolver e se perpetuar ao longo das gerações. Nos meios urbanos, apesar das restrições impostas por certo número de fatores, designadamente a estrutura das habitações, o comprometimento das pessoas com o emprego, a dependência quase ou mesmo exclusiva dos salários e o ritmo de vida citadino, ainda se verificam reminiscências do tipo de convivência tradicional, que são mais acentuadas nos meios suburbanos.

Este fato é observável, por exemplo, no apoio que se prestam uns aos outros nos casos de guerra e de óbitos, na composição numérica dos grupos domésticos que em geral agrupam mais de uma geração debaixo de um mesmo teto, bem como nas relações de proximidade e afinidade que se estabelecem entre os vizinhos.

1.2. 4 Relações Homem / Mulher no Casamento

Apesar de os *Nhaneka-Humbi* constituírem uma população matrilinear, são as mulheres que se deslocam do *eumbo* dos seus pais para se juntarem ao do homem com quem contraem o matrimônio. Ou seja, os recém-casados constroem a sua habitação no *eumbo* dos pais ou do tio materno do marido, estabelecendo uma residência do tipo patrilocal ou avunculocal. Nestas condições, os recém-casados procuram adaptar-se à nova realidade e ajustar os seus defeitos e feitos.

³⁵ Conjunto residencial.

Entretanto, nesse período de adaptação, são controlados de perto pelos mais velhos com os quais partilham o *eumbo*, e que muito atentamente ousam criticar os seus desvios de conduta, procuram transmitir-lhes as suas experiências de vida e de trabalho e ajudá-los no fortalecimento das suas relações conjugais. Só depois de alguns anos passados no *eumbo* dos pais ou do tio materno do marido, ao longo dos quais o novo casal fortalece o matrimônio e acumula experiências de vida conjugal, é que um indivíduo casado poderá, se o desejar, construir o seu próprio *eumbo* para viver com os seus filhos e mulheres.

O matrimônio retira a mulher do convívio da sua família e coloca-a no seio de uma outra, a do marido, à qual se integra, convive, tem os filhos e cultiva os mantimentos. Na perspectiva de Van Gennep a separação do indivíduo do seu meio leva ao enfraquecimento deste, mas em contrapartida reforça outro (VAN GENNEP, 1978).

O deslocamento da rapariga para o novo meio cobre a sua própria família de um sentimento de perda e de descompensação, mas este é mitigado, pelo menos aparente e circunstancialmente, com a entrega de uma dádiva – a qual se designa por *ovionda*³⁶ – proveniente da família do rapaz à família da noiva.

Esta entrega é um ato simbólico que remete para o estreitamento dos laços interfamiliares dos nubentes, para o reconforto dos parentes da noiva pela descompensação causada com o matrimônio, por uma proximidade e amizade cultivadas entre ambas as famílias e também para a legitimação da união conjugal. Este gênero de situação é caracterizado por Lucy Mair como parte de uma cadeia de favores mútuos (MAIR, 1979, p.93).

Quanto ao deslocamento da moça para outro espaço familiar, não se trata só de uma perda econômica, perda no sentido de diminuição da força de trabalho, mas efetivamente de alguém que deixa de ser membro de um grupo para pertencer a outro, causando assim, como diria Radcliffe-Brown, uma certa “brecha na solidariedade da família” (RADCLIFFE-BROWN, 1982, p.70). Digamos que os que se tornam mais fortes compensam simbolicamente o vazio sentido nos meios de onde procedem as mulheres e com os quais elas se prendem por laços de consangüinidade (VAN GENNEP, 1978).

A referida dádiva consiste essencialmente em bebida (sobretudo *omakão*), reforçada, naturalmente, por alguns panos, cobertores, adornos, etc., e a ocorrência da entrega do *ovionda* é um fato que distingue a esposa da concubina, sendo para a primeira um elemento de prestígio. O último presente é o *Ovilombo*³⁷, entregue antes do casamento, ele serve para o

³⁶ Presente do noivo.

³⁷ Pedido do casamento.

reconhecimento do matrimônio e é feito numa cerimônia designada por *Ovilombo*, ocasião em que a família do noivo deve entregar à família da moça um boi, o qual eles designam por *ongombe yo nonthunha*, simbolizando o selo matrimonial.

A não entrega da referida rês pode ser motivo de dissolução de uma relação conjugal e, segundo os mitos, pode também ser a causa de situações de doença e de mortes sucessivas dos filhos do casal em causa. Quando do matrimônio, a família do rapaz não está obrigada a entregar nenhuma cabeça de boi à família da moça, circunstância também apurada por Estermann, “O costume geral do dote”, em forma de uma ou mais cabeças de gado pago à família da moça não é uma prática de um grupo pequeno que pertence *Nhaneka-Humbi*, como o *Handa*, *Cilenge Humbi* e *Nhaneka* do *Quipungo*. Aqui, o tal dote é coisa que entre essa etnia não existe (ESTERMANN, 1957, p.95).

Questionados sobre a essência do *ovolombo*, os *Nhaneka-Humbi* não o relacionam com qualquer ato de compra ou de venda da mulher a homens de outras famílias. Na sua perspectiva, no ato em si, não está subjacente qualquer tipo de transação, tratando-se apenas de uma regra para o estabelecimento da legalidade, de um sinal confirmando a validade do pacto entre os dois grupos de parentes, de uma manifestação de benquerença e também de uma forma de evidenciar e prestigiar a mulher³⁸.

O *ovilombo* também não constitui um dote, uma vez que, além de não acompanhar a noiva, não se destina a ela, é recebido pelos parentes da noiva. As categorias empregadas por muitos autores para designar a transmissão de propriedade no casamento ou as prestações do casamento são, por exemplo, o dote, o preço da noiva, a troca de presente, a troca de ausência de presente, o serviço da noiva e o pagamento de sinal (GOODY, 1973). Numa grande parte das sociedades ocidentais e asiáticas, as prestações do casamento que os noivos ou suas famílias fazem à família da noiva são classificadas por “riqueza da noiva” ou “preço da noiva”.

Mas na verdade as prestações, naquelas sociedades, ao contrário do que acontece na generalidade das sociedades africanas, recaem nas mãos da noiva, formando “parte de um fundo conjugal comum ou por vezes separado mais do que fundo social que circula” (GOODY, 1973, p.2). E este tipo de prestação denominamos de “dote”, uma expressão indo-européia que constitui, na maioria dos casos, o oposto de compensação matrimonial (FOX,

³⁸ Considerar “a idéia de que o africano compra uma esposa à maneira de um lavrador inglês que compra o gado é resultado de ignorância, que dantes poderá ter sido desculpável, mas que já pode ser mais, ou de preconceito cego, que nunca é desculpável aos responsáveis pela governação de um povo africano” (RADCLIFFE-BROWN, 1982, p.67). Aliás, acrescenta o mesmo autor, “se a mulher fosse realmente comprada, e se pagasse por ela, como, segundo os ignorantes, sucede em África, não haveria lugar para qualquer relação estreita e permanente entre um homem e a família da sua esposa” (Idem, p.109).

1986). O dote é “parte de um fundo familiar ou conjugal que passa do detentor para o herdeiro e habitualmente dos pais para a filha” (Idem, p.17).

Assim sendo, pode-se inferir que nem a entrega dos bois (*ongombe yononthunha*) por ocasião do matrimônio entre os *Nhaneka-Humbi*, nem o *ovionda*, usual entre outro pequeno grupo da mesma etnia *Nhaneka-Humbi* como uma compensação à família da noiva, nem mesmo o *lobola* (LÉVI-STRAUSS, 1982; LOFORTE, 1996) devem ser definidos como dote, já que nenhuma destas práticas pressupõe uma transferência de prestação para a noiva.

Embora alguns autores usem freqüentemente o termo dote para classificar as prestações matrimoniais, na África, a sua aplicação resulta inadequada (RADCLIFFE-BROWN, 1982; LÉVI-STRAUSS, 1982; COQUERY-VIDROVITCH, 1994). O dote não existe na África, sublinha Radcliffe-Brown, opinião corroborada por Jack Goody (1973) e Coquery-Vidrotch (1994); exceto, lembra Jack Goody, onde exista um predomínio da lei islâmica. O mesmo está “virtualmente confinado à Europa e Ásia” (GOODY, 1973, p.22).

As observações de Goody apontam também para a freqüência nas sociedades africanas, sobretudo nas regiões pastoris das savanas da riqueza da noiva que, ao contrário do dote, um conjunto de recursos que circula cujo movimento corresponde ao movimento de direitos sobre os esposos, usualmente mulheres (GOODY, 1973, p.17). Entretanto, quer o dote, quer a riqueza da noiva envolvem a transmissão de propriedade no casamento.

O matrimônio, além de provocar na mulher uma troca de residência e a elevação do seu prestígio como esposa e mãe, leva a uma mudança da sua identidade. É comum os homens atribuírem às suas esposas um nome diferente daquele que lhes é dado pela família ao nascer, e pelo qual elas passam a ser conhecidas, tanto na família como na sociedade. O contrário praticamente não acontece³⁹. Embora a identidade de um homem possa mudar ao longo da sua passagem pelo *Ekuendje*⁴⁰ ou por qualquer outra circunstância relacionada com qualquer façanha, pela sua maneira de falar, de andar, etc, o matrimônio reforça o estatuto ganho pela mulher quando de sua passagem pelo *efuku*⁴¹.

Quando casada, a mulher então já designada por *mukai* ganha, tal como o homem, uma relevância estatutária, e realiza tarefas de grande responsabilidade familiar e social⁴². Como mulher, deve respeitar e cuidar do marido, receber e tratar cordialmente os parentes deste, e não lhe é permitido “falar mais alto” que o homem em casa. Em contrapartida, ela

³⁹ Em ambientes restritos, as mulheres em geral, ao invés de chamarem os maridos pelo nome, fazem-no usando termos ou expressões carinhosas como, por exemplo, “ueiso” (dos meus olhos).

⁴⁰ Ritual de iniciação masculina.

⁴¹ Ritual de iniciação feminina.

⁴² Ao contrário da Europa, o estatuto de não casada não está instituído entre os *Nhaneka-Humbi*, tal como em toda a África de uma maneira geral (GOODY, 1976).

também deve ser tratada pelo marido com respeito e dignidade, podendo este sofrer represálias dos tios maternos da mulher se verificar-se o contrário.

Ela pode permanecer no matrimônio a vida inteira, contudo, tem o direito de manifestar o seu desagrado se eventualmente for maltratada pelo marido, podendo por este motivo, e com o apoio dos seus tios maternos, desfazer o matrimônio.

Em situações de adultério, só quando é a mulher que o comete, é que se verifica o divórcio e ainda assim há casos em que o mesmo não se processa. Caso haja adultério por parte da mulher, o divórcio só se concretiza depois do homem com quem ela cometeu o adultério indenizar o marido ofendido com um certo número de cabeças de boi, ato designado por *ukoi*.

No lar, registra-se uma divisão sexual do trabalho, conduzindo a uma não ingerência mútua nas atividades do cônjuge. Por isso, a mulher pode, em determinadas circunstâncias, desobrigar-se das suas tarefas sempre que o desejar sem, contudo, pôr em causa os seus deveres como mulher, esposa e mãe.

Em geral, o seu domínio central circunscreve-se no *omafua*,⁴³ e a sua tarefa principal consiste em cuidar do marido e dos filhos, educar, ajudar, acarinhar e orientar a todos os que a circundam, incluindo os mais velhos.

Ela também cuida das suas próprias lavras, dos seus instrumentos de trabalho, dos animais domésticos, e gere individualmente o dinheiro ganho na venda dos seus produtos ou animais. Sempre que achar conveniente ela pode decidir, embora com anuência do marido, deslocar-se sozinha para visitar os seus parentes residentes em localidades distantes daquela onde vivem. Mesmo em pequenos deslocamentos anda normalmente desacompanhada do marido, o que a torna muito independente.

Em relação a seu domínio, tem um grande poder de controle e decisão e não depende das ordens do marido. Este tem como domínio central o *ocoto*,⁴⁴ mas também ordena e controla questões ligadas ao pastoreio, à proteção física do *eumbo*, às suas próprias colheitas, às querelas com a vizinhança e às rixas entre as suas co-esposas. Por outro lado, apóia as suas mulheres nas tarefas agrícolas mais árduas ou outras igualmente penosas. Portanto, com o matrimônio, criam-se reciprocidades de direitos e deveres entre o homem e suas mulheres, porque nessa relação cada um dos membros do casal, em princípio, tem algo a ganhar, sejam os filhos ou apenas o estatuto.

⁴³ Três ou quatro pedras (barro) que serve de apoio de panela para cozinhar.

⁴⁴ Já explicado em cima, o que é *ocoto*.

Contudo, questões desta natureza têm sido examinadas apenas do ponto de visto dos direitos adquiridos pelo marido (MAIR, 1979), o que conduz a interpretações errôneas como aquelas que classificam as mulheres africanas como meras dependentes dos homens. Pode-se inferir, no entanto, que a mulher exerce a sua competência no ambiente doméstico ou a ele relativo, num espaço familiar e num contexto interior. Este constitui o seu campo por excelência, no qual o homem respeita a sua liberdade e deve garantir o seu poder de ação.

Já o homem assenhoreia-se de um contexto mais alargado, via de regra exterior, onde exerce, designadamente, funções de relações públicas, de juiz ou árbitro nos conflitos sociais. Aliás, um homem não pode ser visto constantemente com mulheres nem deve permanecer extensamente em casa, sob pena de ser apelidado de “mulher” ou de “inútil”. O homem desbrava a natureza, estabelece contatos com famílias e grupos vizinhos ou distantes e também com pessoas particulares. Embora longe da cozinha, ele também contribui para a economia da família graças ao seu empenho físico na execução de outras tarefas. Mas, também pode afastar-se das mulheres e dos filhos por questões de serviço ou guerra.

A poligamia, o matrimônio em si e as grandezas da manada constituem não só fontes importantes do prestígio do homem como também contribuem para a sua própria definição como homem. Porém, antes do casamento, a circuncisão torna-se para o mesmo a condição primordial de prestígio e ponto de partida para um casamento, tal como o *efuko* o é para a mulher.

Como acabei de frisar, as mulheres e os homens ocupam posições diferentes no conjunto social e assumem responsabilidades distintas, embora complementares. Apesar de as mulheres obedecerem aos maridos, não admitem humilhação nem consentem de ânimo leve maus tratos físicos ou de qualquer outra ordem, sob pena de eles terem de responder perante a sua própria família e a da mulher.

A extensão do grupo doméstico reforça ou diminui a força de trabalho nos campos agrícolas,⁴⁵ particularmente nas atividades que se prendem com a ceifa e o corte de restolhos, mas também com as sementeiras, a sacha e a remoção de outros inimigos das culturas (como as pragas). De acordo com a divisão social do trabalho, ao contrário das mulheres, os homens desenvolvem trabalhos mais pesados, além de se responsabilizarem pelo controle dos bens.

Entretanto, a subsistência dos *Nhaneka-Humbi* não depende exclusivamente da agricultura. Embora os povos produzam algum excedente, os *Nhaneka-Humbi* só comercializam milho e todo tipo de animal que eles criam, mas a iniciativa para o

⁴⁵ As crianças são usadas para ajudar os adultos no arado e pastagem dos animais.

desenvolvimento do comércio é muito lenta, talvez porque o sistema de governo privilegia produtos importados. Mas por força da guerra, da miséria e de longos anos de nudez e carência alimentar é que muitos, nomeadamente as mulheres, acabaram por se lançar ao mercado negro para vender ou trocar alguns dos seus outros produtos. Porém, ainda assim estão longe da perícia dos vizinhos *Ovimbundu*⁴⁶.

Além do gado bovino, os *Nhaneka-Humbi* criam, igualmente, cavalos, caprinos, ovinos, suínos e aves, embora estes últimos sirvam apenas de complemento e sejam considerados menos valiosos⁴⁷. A criação de gado, tanto constitui uma fonte alimentar por via do leite e da carne, um recurso para casos excepcionais de crise alimentar na família, como também, de modo distinto ao cultivo da terra, gera uma moeda de importância fundamental para a resolução de problemas de ordem jurídica, social e religiosa⁴⁸.

1.2. 6 O Boi na etnia *Nhaneka-Humbi*

O gado bovino é, na perspectiva dos *Nhaneka-Humbi*, por si só, riqueza, e constitui o legado principal no sistema de partilha de herança. O gado é igualmente uma forma comum de riqueza na África. É motivo de prestígio social, de poder, de exuberância e de respeito, tornando-se por isso um bem inestimável quer no sentido individual, quer no coletivo. É símbolo de poder econômico e de riqueza. É o meio que confere aos *Nhaneka-Humbi* o status e os meios de subsistência para si e para a família.

Veja-se que além de ser usado como moeda, como mantimento, o gado bovino é também usado, desde tempos imemoriais, como recurso para pagamento de dívidas, para resolução de conflitos sociais ou intrafamiliares e para indenização por atos de adultério. Em alguns casos, é utilizado como meio de adivinhação e tratamento de certas doenças recorrendo-se, neste último caso, ao sangue da rês enquanto fresco. O sangue também é usado para selar o ato do matrimônio, em função do qual o boi passa a ser designado por *Ongombe*.⁴⁹

O número de cabeças de gado abatido varia da graduação da riqueza entre as pessoas, havendo por isso os pequenos, médios e grandes proprietários de gado (ESTERMANN, 1953, p.12). Para obterem alguma variação no conjunto da manada, alguns dos bois da manada são

⁴⁶ Os *Ovimbundu* são experientes no comércio, pois foram colonizados primeiro.

⁴⁷ Os *Humbi* privilegiam o gado bovino por vários motivos, segurança alimentar e banco.

⁴⁸ O boi sagrado.

⁴⁹ Boi.

castrados e outros recebem nomes de acordo com as características que apresentem, como as pintas e a agilidade no tratamento com a charrua,⁵⁰ ou seja, conforme as suas potencialidades.

Alguns bois podem ser cedidos a parentes ou aos vizinhos para ajudá-los a charruar (ralar) a terra. Por isso, nem sempre o grosso da manada sob responsabilidade de um indivíduo lhe pertence na totalidade. Parte dela pode ter sido cedida pelo pai, por um amigo ou por outro parente qualquer. Normalmente, isso acontece com aqueles indivíduos que habitam em zonas de bom pasto, de água abundante ou ainda em áreas com maiores garantias de estabilidade político-militar.

Portanto, as razões de segurança relativas a condições naturais equilíbrio pastos-águas, sanitárias, roubo, controle administrativo (CARVALHO, 1997, p.112), constituem alguns dos fatores que estão na base da transferência de reses de um grupo de pessoas para outro. Todavia, este procedimento é típico dos grandes pastores de gado, nomeadamente os *Kuvale*, no sudoeste de Angola e de um pequeno grupo de *Nhaneka-Humbi* que se encontra instalado no *Mussó*, região sul de Angola.

Os *Nhaneka-Humbi* designam os bovinos da sua manada por *ovipako*, termo que parece refletir algo sagrado e ao mesmo tempo certa importância. Sacralização do boi ou qualquer tipo de cerimônias místicas ao redor do gado vacum, como parece existir entre os *Muila* e *Ngambwe*⁵¹, que podem possuir mais de uma vaca sagrada.

Os pontos que parecem susceptíveis de reflexão nesta questão ligam-se às cores em destaque durante o ato, em volta das quais parece incidir todo o ritual, com a percepção da relação que a comunidade estabelece com o boi ao longo da dita cerimônia mística, com a atitude dos manifestantes face aos espíritos ancestrais, e com a relação que todos esses elementos estabelecem entre si. De qualquer modo, fica clara a idéia de que o objetivo venerado numa tal cerimônia mística não é o boi, mas sim os tabus em relação ao gado.

As mulheres que não tenham passado pela iniciação feminina, por exemplo, não devem lidar com o gado, e a sua permanência nessa condição num *eumbo* é motivo de repulsa, uma vez que se crê que provoca danos no *armentio*. Daí que a proibição do matrimônio com mulheres *hengü*⁵² permita evitar, entre outras coisas, a destruição do *armentio* como patrimônio familiar e bem comunitário. Com efeito, a posse de cabeças de gado é um elemento de identidade social dos *Nhaneka-Humbi*.

⁵⁰ Os castrados puxam a charrua na lavoura para semear milho, massango, massambala, amendoim, batata doce, mandioca, etc.

⁵¹ Subdivisão da etnia *Nhaneka-Humbi*.

⁵² Mulher que não tenha passado pela iniciação feminina.

Pelo seu alto valor material e simbólico, o gado bovino, entre os *Nhaneka-Humbi*, não é abatido indiscriminadamente, salvo raras exceções, como a iniciação masculina e feminina, em que a matança do boi, além de prescrita, constitui um momento de júbilo e de esplendor, a recepção de visitas muito importantes e o reagrupamento de um parente desaparecido há anos, cuja vinda permite a aproximação da família.

Os casos apontados exigem a organização de um festim no qual se abatem um ou mais bois bem constituídos, isto é, de bom porte, vivendo-se durante a festança um clima de êxtase no qual são lembrados os espíritos ancestrais para partilharem com os vivos a sua alegria e dar-lhes a sua benção. Nas duas últimas ocasiões referidas acima, as reses são abatidas no *Otsioto*⁵³, onde se desenrola o convívio e a carne é partilhada por todos.

Mesmo os ausentes (amigos ou parentes) são, em geral, contemplados, enviando-lhes, sem qualquer rigor estabelecido, pedaços de carne, contrariamente ao que é comum nas cerimônias de iniciação feminina. Fora dos casos mencionados, em geral, os *Nhaneka-Humbi* recorrem a reses franzinas.

A relação que faz parte entre este bem patrimonial e a mulher ressalta evidente quando, por comparação com a festa de iniciação dos rapazes, se sabe que aqui o boi não existe. Entretanto, a guerra arrebatou dos *Nhaneka-Humbi* essa sua tradicional moeda e fonte de prestígio social. E associada ao processo de globalização da economia, a guerra foi acentuando a necessidade de aquisição de dinheiro e incentivando a obtenção de qualificações técnico-profissionais, razão porque se registra hoje, mais do que no tempo colonial, um êxodo rural de grande escala em Angola.

O boi é o centro da habitação e da vida da etnia, por isso, ele mora perto das casas das pessoas. A prova da manada são as moscas nas casas dos donos. Existe uma expressão popular usada pelos *Nhaneka-Humbi* quando sua filha é pretendida por um rapaz: *Pena ononi peumbo?*⁵⁴ A família da moça pergunta sobre a família do moço, se na casa dele tem mosca, porque as moscas são sinônimo de riqueza, gostam de estar onde tem leite e os bois estão presentes, pena *ononi*.

As crianças aprendem com os mais velhos a cuidar do boi desde pequenos. As mulheres ajudam as mães no *eumbo*, nos trabalhos domésticos, mas por vezes as meninas também cuidam do boi. As mulheres pisam ainda o milho nas covas das rochas e nos pilões e fazem comida para toda a família. Na época de seca, o *funji*⁵⁵ é acompanhado de legumes

⁵³ Lugar sagrado do eumbo. Todo eumbo tem *otsioto*.

⁵⁴ Tem mosca na casa do rapaz?

⁵⁵ Pirão de milho ou de Bombó (Mandioca).

secos preparados na época chuvosa. Come-se mais a carne da caça, o peixe, mas uma vez a cada dois meses abatem um cabrito, ou a carne das aves, o peixe também é apreciado pelos *Nhaneka-Humbi*.

Os velhos ensinam os mais novos a apascentarem o gado. Eles ficam parados, contemplando as diferentes manchas de uma vaca, distinguindo uma da outra, conhecendo toda a manada, a sua e as dos vizinhos. Ficam a ver as formigas fazendo carreiros no solo seco ou os pássaros sulcando riscos no espaço. Tantos riscos desenham os pássaros no espaço! Só é preciso saber ver. E foi assim que as crianças aprenderam a apascentar os bois do núcleo familiar. Cada pai tem mais de cinquenta cabeças, divididas por mais de dois pastores.

1. 2. 1 Organização religiosa na etnia

O padre da missão católica, o etnólogo alemão Carlos Estermann, chegou à conclusão de que entre os povos bantu que constituem este grande grupo étnico existe um verdadeiro monoteísmo (ESTERMANN, 1983). Em certas regiões, no entanto, não foi fácil aos observadores dos costumes e tradições desta gente fazerem tal constatação, porque as manifestações referentes ao ente supremo ocupam, por assim dizer, o segundo plano. Por isso, houve no último século quem quisesse contestar a crença entre estes povos em um deus, criador do céu e da terra.

Flausino Torres, por exemplo, num pequeno volume publicado em Lisboa, pretendeu provar que a crença monoteísta, onde existe, era o resultado da pregação dos missionários, os quais não se embrenhavam na selva por motivos científicos. Não é assim! Já na primeira fase da evangelização os anunciadores da Boa Nova acabaram por saber que aqueles povos possuíam uma designação própria para um ente que, sendo espiritual, era superior a todos os outros espíritos, de modo que em certas ocasiões, embora raras, eles invocassem aquele Ser e lhe prestassem um culto.

Na medida em que outras etnias de Angola vieram a ser estudadas, chegava-se a resultados idênticos. Havia nos seus idiomas um ou em geral dois nomes sinônimos para designar o ente divino supremo. A ele reconhecem também vários atributos que transcendem as faculdades humanas, tais como: a onipotência, a onipresença, a imutabilidade e, ainda que menos explicitamente, a providência e uma imensa bondade.

É claro que na maioria das línguas bantas não existem termos abstratos semelhantes aos ora enumerados, mas as idéias subjacentes lá se encontram, com toda a certeza. Isso

resulta claramente da análise de provérbios e outras locuções arcaicas, como também de fórmulas de juramentos em que invocam a moral como testemunho irrefragável da verdade. Kokalinge navi, mahõena novo: não pratique o mal, tarde ou cedo te surpreenderá.

1.3.1 Cultos

Podemos distinguir, em toda a parte, oferendas e oblações, de um lado, e sacrifícios sangrentos do outro. Há oferendas de vários gêneros entre *Nhaneka-Humbis*. Ofertas de sacrifício com sangue de animais às almas: os primeiros alimentos, pirão feito com mantimento novo, também variedade de frutos espontâneos e de omacaó, cerveja nativa. Entre a etnia vizinha estes ritos reduzem-se a um gesto muito simples e – segundo a mentalidade – um pouco espírito, que consiste em o dono da cerca da casa farejar o leite trazido do curral antes de ele poder ser consumido. Os oficiantes destes pequenos ritos são geralmente os donos da casa ou do *eumbo*.

Um cerimonial muito mais complicado são os sacrifícios sangrentos. Porém, a matéria para sacrificar é bastante uniforme em todas as partes: galo, cabrito, ovelha, boi. Esta ordem na enumeração representa a da dignidade e muitas vezes também o grau da riqueza daquele que oferece o sacrifício. A finalidade imediata destes atos cultuais, segundo a explicação dada por nós bantos, é obter a cura de um doente pela aplacação do espírito que o atormenta. No entanto, o ritual do sacrifício inclui quase sempre a oferta direta ao ente supraterrrestre (ancestral) de partes escolhidas da carne das vítimas.

1.4. Relação entre-étnicas

O fenômeno de pós-independência de Angola tem seus paradoxos: enquanto você pode ouvir gritos da nação jovem multi-étnica dizendo livre da opressão e liberdade para todos sem ser questionada ou repreendida pelo regime, ela dá a ilusão de que tudo está ao alcance de nossas mãos e esquecemos por algum momento a dura realidade. É isso que se pensa no Centro Instrução Revolucionário Comandante Dangereux, em Malanje, tão longe da província da Huila e ao mesmo tempo bem mais longe da cultura local quando alguém se encontrava lá.

Os *nhaneka-humbis* se encontravam, até então, numa vida rural, plantando, cultivando milho, massango e massambala para comer e levando alguns produtos como o milho e a farinha de milho, e trocando os animais domésticos nas cidades vizinhas por tecidos, sal e outros suprimentos.

A maioria tinha o contato comercial com as cidades vizinhas, entrando em contato com seus vizinhos somente para a venda ou troca de seus produtos agrícolas. Desde aquela época, a comunidade foi muitas vezes discriminada pela sua maneira de ser, o que até hoje ainda existe, notando-se a forma pejorativa como os habitantes da Huila falam dos mbuanjes,⁵⁶ considerados por eles como gente suja.

A descoberta da vida militar veio numa hora de emergência para os habitantes da região. Desprovidos das suas terras, os *Hhaneka-Humbis* estavam sendo ameaçados por guerrilheiros da UNITA, que atuaram fortemente no sul, e por tropas sulafricanas que estavam invadindo suas terras. Baseado na lei do Ministerio da Defesa e das Forças Armadas (MDF), o presidente da República de Angola, António Agostinho Neto tinha pedido a Kundy Paihama⁵⁷ para levar jovens para Luanda para a guarnição presidencial.

Kundy Paihama conseguiu reunir um regimento militar de *Nhaneka-Humbis* e *Kuanhama* e o levou consigo para Luanda, provando às entidades e às estruturas do MPLA que este regimento se compunha de jovens militares que defediam as autoridades honestamente, dando o direito à posse de militares para este grupo. Pela primeira vez na sua história, o povo *Nhaneka-Humbi* foi tratado com respeito e dignidade por pessoas de fora, apesar delas não serem seus vizinhos e não terem um contato diário com a comunidade, mostrando que eles também têm direitos e fazem parte da sociedade angolana.

Esta legitimação da região enquanto lugar de homens de confiança veio numa hora propícia, quando o governo estava implementando o projeto de Empa,⁵⁸ e dando muitos subsídios para as populações urbanas. Os *Nhaneka-Humbi* se viram beneficiados de escolas com professores da brigada de João Paulo Dangereux e postos de saúdes. Todos estes benefícios fizeram com que a vida, e portanto a identidade étnica dos *Haneka-Humbis*, mudassem muito nos últimos trinta e dois anos.

Marginalizados e discriminados pelas etnias do norte que os chamavam de burros e cães alemães do futugos de belas,⁵⁹ os *nhaneka-humbis* são conhecidos como pastores. Isto tudo faz com que os *Haneka-Humbis* se orgulhem hoje de sua identidade, o que antes era visto como um defeito por eles próprios. Mas isto não faz com que eles tentem cultivar as suas tradições e maneira de viver.

⁵⁶ *Mbuanje* significa amigo na língua *Nhaneka-Humbi*. Os *nhaneka-humbi* da Huila se chamam entre si *mbuanje*, mas para os outros grupos étnicos significa (sujo).

⁵⁷ Organizador e comandante da primeira tropa do sul pós-independência.

⁵⁸ Lojas ambulantes de 1977 a 1979.

⁵⁹ Residência presidencial depois do golpe Militar de 1977 em Angola.

O preconceito presente na vida social de cada angolano marca a vida dos *Hhaneka-Humbis* rurais, limitando-os em sua mobilização social. Aspectos políticos como a integração de todos os grupos étnicos pela restituição dos direitos do cidadão, baseados na Constituição de Angola em 1976, fizeram com que a vida dos *Hhaneka-Humbis* tomasse um novo rumo.

São estes fatores que fazem parte da realidade angolana que influenciaram a cultura desta região sul, fazendo parte portanto de sua identidade étnica. O debate sobre a problemática das culturas locais pode ser estruturado em étnica e nacional. Como ser igual e ter uma cultura nacional sem a qualificação e o reconhecimento do outro? Podem ser iguais e diferentes pelas culturas (*Nhaneka-Humbi, Ambundu, Ovimbundu, Chokwe, Ovakwanhama* e as resultantes do encontro com a cultura européia, sobretudo a portuguesa, e termos um destino comum?

Podemos pensar no ensaísta Eliot que disse: “a cultura do indivíduo depende da cultura de um grupo ou classe e que a cultura de um grupo ou classe depende da cultura de toda a sociedade a que pertence esse grupo ou classe” (ELIOT, 1996, p.22). Um povo é sempre julgado pela história segundo a sua contribuição para a cultura de outros povos, florescendo ao mesmo tempo. É deste ponto de vista que pensamos a situação da angolanidade como um desafio e um projeto de alteridade cultural.

Neste sentido, precisamos desconstruir o outro, o outro desqualificado nas nossas tradições negativas. Aqui, a oralidade pode ajudar-nos a desconstruir os mitos e reconstruir a nossa historicidade, pois a tradição oral será um paradigma válido num projeto de recuperação do nosso patrimônio cultural e de construção de uma imagem positiva do outro e da sua historicidade.

As relações humanas passam na interação pessoal. Assim os estudos da etnicidade e o nacionalismo viraram um foco da pesquisa empírica na antropologia contemporânea, e tem sido instrumento importante em levantar questionamento metodológico e teórico, como também fornecer a compreensão do mundo contemporâneo. Segundo Ericksen, a antropologia social é singular no seio das ciências sociais em oferecer a variedade de métodos para investigar fenômenos enquanto construindo métodos de compreensão e modelos que levam ao nosso entendimento e à comparação de diversos fenômenos étnicos.

Palavras como grupos étnicos, etnicidade e conflito étnico têm se tornado termos comuns na língua inglesa e em outras línguas do mundo. Eriksen tem uma cosmovisão baseada na sua lupa de teorias bem elaboradas e questionadas. As pesquisas e debates antropológicos vieram numa hora de emergência para muitos habitantes no mundo, com isto o ex-escravo deixou de ser somente africano para criar a sua identidade afro-americana e afro-

brasileira. O africano deixou de ser dominado para criar sua nação e isso tornou-se uma preocupação nos anos 1960, quando a cultura e a antropologia social foram questionadas, e continua o foco central nas pesquisas antropológicas.

Ethnos que viria ser conceito da etnicidade, aparece como novo termo, mas ele é antigo, e na língua grega significa pagão. O mesmo foi usado no meio dos fiéis cristãos para se distinguir dos que não aceitaram a religião ocidental herdada do oriente médio. De acordo com Eriksen, etnicidade se refere ao relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados como culturalmente distintos (2002, p.4). Isto significa que dois grupos podem ser iguais em sua forma cultural, porém ao se considerarem diferentes, os grupos agirão de tal maneira que diferenças serão encontradas para distingui-los.

1.4.1 A interação social entre gerações

A estrutura comportamental dos indivíduos possui uma estreita relação com os valores e com a dinâmica de uma dada cultura. No caso dos *Nhaneka-Humbi*, por exemplo, ela obedece a padrões relativos ao sexo e à idade, e é caracterizada por rituais iniciáticos que, de certa maneira, vão estruturando o comportamento do indivíduo ao longo da vida, num percurso estabelecido por etapas, permitindo-lhe adquirir conhecimentos, experiências, capacidades, hábitos e habilidades conforme o seu nível de inserção no processo educativo concebido, organizado e exigido pela cultura.

Segundo Balandier, tirar do indivíduo ao mundo da infância uma libertação da dependência mental e uma revolta que serão ultrapassados no sentido desejado pela sociedade (BALANDIER, 1980, 77), com os rituais de iniciação os homens e mulheres *Nhaneka-Humbi* são conduzidos a uma vivência simbólica, tanto das rupturas das reintegrações, uma vez que os ditos rituais exprimem crenças. Neste grupo, o indivíduo cresce socialmente, isto é, a sua passagem por determinados rituais socioculturais e religiosos reintegra-o e promove a sua ascensão social na comunidade.

Por conseguinte, as crianças vão sendo socializadas, paulatinamente, ao longo do seu crescimento. Por isso, a comunicação entre os mais velhos e os menores, organizada e regulada para responder às exigências de todo um processo educativo, leva-os a perceberem o seu meio envolvente, a aprenderem e interiorizarem os conceitos inerentes a sua própria cultura, a conhecerem-se entre si ou cada um a si próprio, a reconhecerem a origem social das pessoas.

Nessa comunicação são definidos os comportamentos de uns em relação aos outros, dos inferiores em relação aos superiores e vice-versa, de uma geração em relação à outra, dos pais em relação aos filhos, aos genros, às noras reciprocamente. Consoante o estágio social adquirido, os *Nhaneka-Humbi* são classificados por designações específicas. O lado feminino, por exemplo, é distinguido por *umukainu* (menina), *mufuko* (moça púbere), *ekunga* (moça pronto a casamento) e *mukai* (mulher).

Em função dessas categorias, que também manifestam o nível de maturação física e psicológica, varia a dose de exigência das suas responsabilidades. Dos mais novos espera-se, por exemplo, lealdade em relação ao próximo, aos superiores hierárquicos e aos espíritos, e exige-se-lhes, como já se referiu, o cumprimento do dever e respeito pelos outros, sobretudo pelos mais velhos. Por isso, ao longo do tempo, e em função da idade e do sexo, varia o tipo de comportamento dos indivíduos, procurando, cada um a seu modo, responder às perspectivas criadas e impostas pelo grupo.

Por via disso, os demais conhecem normalmente os seus lugares e sabem o que podem e o que devem ou não fazer. Assim, se a diversidade de comportamento ou uma determinada atitude pode refletir, revelar também o rigor ou a flexibilidade das regras de comportamento individual e coletivo perante fatos como doenças e cerimônias de nascimento e de morte. O indivíduo como ser social deve crescer física, moral e espiritualmente.

Para os *Nhaneka-Humbi* a maturidade de um indivíduo não é determinada simplesmente pela idade, mas também pelas suas capacidades e habilidades em empreender ou resolver determinadas tarefas, ainda pela passagem pelos rituais de iniciação. Assim, à medida que o indivíduo cresce e ao portar-se segundo as expectativas de ser adulto, vão-se lhe imputando maiores responsabilidades, que devem ser exercidas dentro das normas dos valores ético-morais, enfim dentro daquilo a que Meyer Fortes designa por observâncias (FORTES, 1938, p.33). Fora dessas observâncias, qualquer atitude é tida como ridícula e deve ser sancionada.

O fato de entre os *Nhaneka-Humbi* grande parte do conhecimento ser transmitido por via da palavra, permite considerar que uma grande parte dos conhecimentos é adquirida através da linguagem oral. Entretanto, aos indivíduos exige-se também a aquisição do conhecimento do ponto de vista prático porque entre os *Nhaneka-Humbi*, tal como entre os LoDagua no norte do Gana (GOODY, 1977) e em todas as outras culturas ditas orais, os indivíduos retêm o conhecimento na sua memória a partir não só do que ouvem, mas também do que veem. Não se trata de ver no sentido de olhar, mas de observar atentamente por forma

a captar os pormenores, os movimentos, a cadência, a conseqüência, enfim, por forma a memorizar, sentem e fazem.

Este sentido prático, visto como “domínio prático do sentido das práticas e dos objetos” (BOURDIEU, 1998, p.434), permite “acumular tudo o que vai ao mesmo sentido, ajustando-se aos fins prosseguidos”. Aliás, como acrescenta Bourdieu (Idem) objetos e atos simbólicos idênticos em determinados rituais como, por exemplo, os que se relacionam com acontecimentos que marcam a existência humana, ou os funerais, não se explicam de outra forma. Daí a importância não só da palavra como também da observação e da experimentação nas culturas tradicionais africanas.

2. ESTADO-NAÇÃO EM ANGOLA

A sociedade angolana, às vésperas da independência, era pluriétnica e dividida, grosso modo, nas seguintes camadas: brancos privilegiados, colonos brancos pobres, mestiços, negros assimilados e a maioria de negros não assimilados, os chamados (indígenas). O projeto nacional angolano teria de se defrontar com a questão do racismo, fator desintegrador da coesão social em torno de objetivos nacionais básicos. A própria política de assimilação, pretendendo negar o racismo ao afirmar que a cultura portuguesa encontrava-se potencialmente aberta a todo africano, na verdade, reafirma-o, já que colocava, a priori, todo branco como (civilizado), utilizando critérios de raça para isso.

De fato, as obras literárias contêm importantes ensinamentos que podem sustentar a construção de novas sociedades em África, enquanto alicerces de novas nações. Dos impérios, aos reinos e as sociedades africanas, então estruturadas, e destruídas pelo sistema colonial durante séculos de dominação, emerge, no período pós independência, e no seio das elites nacionais, a consciência da necessidade da construção da nação inclusiva, que procura entender a dimensão de cada unidade etnolinguística no contexto da pluralidade global das sociedades atuais africanas. Esse processo implica a construção de novos elementos de identidade nacional para que a sociedade global, incluindo a sociedade política, se reveja no processo de construção do Estado-Nação, que tem de ser inclusivo.

O Caso Angolano com base nessa perspectiva, e no contexto atual, Angola, e os angolanos de uma forma geral, têm, nas circunstâncias presentes, uma oportunidade de refletir de forma estruturante e " por métodos próprios" e com os olhos postos nas suas realidades, quer políticas, quer sociais e culturais, a definição de um novo paradigma que melhor salvasse a defesa do interesse nacional.

Assim, em África, e em Angola em particular, cada comunidade étnico-linguística é uma civilização culturalmente estruturada. É uma unidade civilizacional, com cultura e história própria e que se comunica entre si com uma língua própria. É nessa diversidade social que deve assentar a estrutura basilar do Estado-Nação a construir em Angola.

O nacionalismo angolano, em geral, definiu o racismo em sua terra como um fruto do colonialismo, que estabelecera relações interétnicas assimétricas de dominação e subordinação. Estas foram reforçadas inicialmente para justificar a importância da escravidão e do serviço forçado na economia desta colônia e, depois, para explicar a vitória de grande parte dos colonos brancos sobre os negros e mestiços na competição pelo emprego, como trabalhadores especializados, comerciantes e funcionários subalternos. Sendo o racismo, para

vários colonos, a única forma de manter uma posição social superior, as questões que envolviam a raça tornavam-se delicadas: a própria palavra era.

Como teoria em geral podemos nos basear nos textos clássicos mais conhecidos sobre a sociologia das sociedades colonizadas ou sociologia da situação colonial. É o texto de René Maunier (1931), Georges Balandier (1982) e Jean Ziegler (1964). Essas obras ilustram, a partir de uma metodologia sociológica, o caráter desumano do colonialismo. Contrariamente ao que acontecia em Paris e Londres, quanto à elaboração de trabalhos sociológicos críticos em relação à situação colonial, em Portugal registrava-se um movimento inverso, o da fundamentação e apologia sociológica da colonização.

Aliás, as autoridades do Estado Novo tentavam incorporar na ação colonial os postulados teóricos sobre o lusotropicalismo, do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, bem como estimulavam pesquisas sociológicas a serviço da colonização. Um dos trabalhos publicados neste âmbito, sem descurar os diversos trabalhos editados no domínio da antropologia e etnosociologia coloniais, é o livro do antropólogo e sociólogo português de origem cabo-verdiana, Mesquitela Lima: “Alguns Aspectos Sociológicos da Colonização” (1964).

Segundo Balandier a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racial e culturalmente diferente, em nome de uma superioridade racial ou étnica e cultural dogmaticamente afirmada, a uma maioria autóctone materialmente inferior. O estabelecimento de relações de maquinismo, de economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã impõe-se a civilizações sem técnicas completas, de economia retardada, de ritmo lenta e radicalmente não cristã.

O caráter antagônico das relações que intervêm entre as duas sociedades, antagonismo que se explica pelo papel de instrumento a que está submetida a sociedade dominada; a necessidade, para manter a dominação, de correr não só à força, mas também a uma conjunto de pseudo-justificações de comportamentos estereotipados, etc.

Os teóricos portugueses da antropologia e sociologia da colonização apresentam um ponto de vista sobre a colonização portuguesa diametralmente oposto ao de Georges Balandier e Mário Pinto de Andrade. É assim que, para Mesquitela Lima (1964, 13) a colonização portuguesa teve as seguintes características: negação do etnocentrismo racial, assimilação cultural, procura de horizontabilidade no choque de culturas, convivência, acomodação ecológica a valores de culturas diferentes e produção de casos novos. Na verdade, essa caracterização sobre o colonialismo português não passa de um discurso apologético à colonização portuguesa.

Começaremos, então com os poemas de alguns pensadores angolanos que marcaram o pensamento nacionalista angolano, revolucionários que lutaram contra os dominantes que proclamavam a cultura ocidental superior. Mário Pinto de Andrade é considerado um dos pilares da independência de Angola e sempre foi coerente com as suas afirmações sobre cultura, contribuindo com o seu saber e persistência na luta contra o colonialismo. Com a sua intelectualidade ele chegou a denunciar toda prática do regime colonial contra a cultura angolana. Mário só queria igualdade social, liberdade para todos os angolanos e poder para quem tem capacidade de liderar o grupo. Veja o poema sangrento de rupturas.

É justamente porque nasci em Angola, país africano em que vivi e aprendi a conhecer a realidade colonial, que afirmo e defendo a minha angolanidade. E, sobretudo: ajudei e continuo a ajudar, na medida das minhas capacidades intelectuais, a fazer respeitar internacionalmente o direito do povo angolano a dispor de si próprio (ANDRADE, 1998).

Em 1974, num prefácio intitulado “O Canto Armado do povo Angolano” ao livro “Poesia com armas”, do escritor angolano Costa Andrade disse que Mário Pinto de Andrade formula uma visão sociológica do conceito de angolanidade, em oposição ao lusotropicalismo e à criouldade, sendo esta última uma extensão da sociologia do lusotropicalismo. No prefácio em referência, Mário Pinto de Andrade postula o seu conceito sociológico de angolanidade.

Segundo Andrade, a angolanidade requer enraizamento cultural e totalmente das comunidades humanas, abarca e ultrapassa dialeticamente os particularismos das regiões e das etnias, em direção à nação. Ela opõe-se a todas as variantes de oportunismo (com as suas evidentes implicações políticas) que procuram estabelecer uma correspondência automática entre a dose de melanina e a dita autenticidade angolana. Ela é, pelo contrário, linguagem da historicidade dum povo (ANDRADE, 1974, p.22-23).

Mário Pinto também escreveu um volume intitulado “O Canto armado”. O livro reúne as canções e a poesia de combate de Angola, Guiné e Moçambique. Os poemas-canto, inseridos nessa antologia, revestem-se de grande significado social. Em primeiro, são poemas que refletem a oralidade, uma das características essenciais das sociedades africanas no Sahara e ao sul do deserto, mesmo nas sociedades com escrita. São chamadas sociedades da palavra, civilizações orais. As obras literárias dessas sociedades assentam-se na tradição oral. Para Vansina, um prestigiado instigador das civilizações orais, a tradição oral é “um testemunho transmitido oralmente de uma geração para outra” (VANSINA, 1982, p.157-179).

Nas civilizações orais, a oralidade, a tradição oral, são pressupostos metodológicos importantes para a compreensão do funcionamento dessas sociedades, da dinâmica de status e papéis sociais a elas subjacentes, as fontes do sagrado e a participação coletiva (ANDRADE, 1979, p.2). Em segundo lugar, apresentam-se sob a forma de literatura tradicional (poesia africana tradicional). Por último, refletem a ação coletiva das populações africanas contra a presença estrangeira.

A poesia de combate refletida nesse segundo volume da antologia inscreve-se sob forma de lamento lírico, de elegia ou de epopéia. A antologia é composta por temas anônimos e individualizados, destacando-se alguns textos de poetas guerrilheiros. Destes, os nomes sonantes são os de Marcelino dos Santos, Moçambicano, Costa Andrade, Deolinda Rodrigues, Nicolau Gomes Spencer, Gasmin Rodrigues, Saydi Vieira Dias e Mingas, todos angolanos. O poeta guerrilheiro é a figura do poeta militante, engajado e comprometido com o destino social do seu povo e da sua história.

Aqui, é possível estabelecer cinco janelas de redes de leitura para a compreensão da dimensão sociológica do conceito de angolanidade, formulado por Mário Pinto de Andrade. Em primeiro lugar, a angolanidade é conceituada com um processo socializante e socializador de aquisição de saberes e culturas, sua endogeneidade e interiorização na personalidade do homem e das comunidades angolanas. Em segundo lugar, a angolanidade é uma dimensão sociocultural macrosociológica.

Ela opõe-se ao regionalismo, à etnicidade negativa, ao racismo, ao discurso de raça, à cultura e lógica de exclusão. Em terceiro lugar, a angolanidade é um processo construtor que se projeta além de quaisquer particularismos, em “direção à nação”. Em quarto lugar, a angolanidade tem os seus sujeitos – as comunidades humanas. E, em quinto lugar, a angolanidade, enquanto fenômeno sociocultural, não é um fenômeno estático. É, pelo contrário, um processo dinâmico, isto é, um discurso de historicidade antropológica e sociológica. É um processo dinâmico de enraizamento sociocultural.

A idéia da angolanidade surgiu em 1959 e afirmou-se como conceito nos anos de 1961 e 1962 para definir a substância nacional angolana, em oposição à portugalidade. O surgimento da idéia e a afirmação do conceito são devidos ao investigador português Alfredo Margarido (1980) e ao escritor angolano Costa Andrade (1962). No entanto, foi Mário Pinto de Andrade quem formulou os fundamentos culturais, antropológicos e sociológicos da angolanidade (ANDRADE, 1952 – 1974), tendo elaborado, segundo o ensaísta angolano Luis Kandjimbo (1997), uma espécie de teoria geral. Este investigador, segundo a perspectiva

endógena do saber sociocultural inaugurado por Mário Pinto de Andrade, vem enriquecendo o conceito de angolanidade.

Numa polémica que articula com o sociólogo angolano radicado em Portugal, José Carlos Venâncio, este autor estrutura o debate com os textos publicados no seminário português África. Segundo ele trata-se de um termo bastante usual entre os críticos e historiadores da literatura, mas que continua teoricamente indefinido. Kandjimbo apresenta duas dimensões do conceito de angolanidade: uma angolanidade pressuposto, que “é a herança e a memória coletiva” e uma “angolanidade literária” (KANDJIMBO, 1997). José Carlos Venâncio, por seu turno, define a angolanidade como:

[...] novo sistema de significantes cujo substrato sociocultural é fornecido pelo colonialismo português, vetor de integração das culturas africanas e europeia. A angolanidade surge assim irreduzível em relação aos outros dois sistemas, vivendo numa certa instrumentalização do português por influência das línguas africanas (VENÂNCIO, 1987, p.16).

Este conceito de Venâncio arranca os seus pressupostos metodológicos da sociologia colonial numa perspectiva similar à sociologia da colonização de Mesquitela Lima, da lusotropologia e do discurso de raça, numa tentativa de projetar a sociologia do dualismo cultural “ambivalência” para entendimento do conceito de angolanidade. É, na verdade, um conceito de angolanidade redutível ao discurso de raça e da miscigenação – uma visão biossociológica – como se o conceito entre povos e culturas diferentes fosse um fenómeno sociocultural exclusivamente luso-angolano.

O conceito de angolanidade proposto por Luis Kandjimbo assenta-se no entendimento da identidade cultural decorrente de todas as manifestações culturais angolanas, onde legitimamente se inscrevem “as práticas literárias escritas e orais” (KANDJIMBO, 1990, p.17), sem excluir o imaginário social, a ideologia e o sentimento de pertença. Esta contribuição de Kandjimbo introduz novos elementos na dimensão intencional e extencional do conceito de angolanidade. Aliás, os trabalhos deste ensaísta da geração pós-independência revela uma inabalável coerência doutrinária que emerge dos pressupostos da angolanidade, donde é detectável uma engajada e consciente cumplicidade metodológica e epistemológica com a perspectiva da angolanidade de Mário Pinto de Andrade.

António Agostinho Neto merece destaque. Filho de um pastor da igreja metodista e de uma professora do ensino fundamental do Icolo Bengo, chega a Portugal como estudante de medicina, pois queria o bem estar e um futuro melhor para todos os homens. Essa era a razão pela qual escrevia mensagens de conscientização da necessidade de lutar dirigida ao seu povo

e aos povos do mundo. Mensagens de esperança, de fé, de amor, de fraternidade, de solidariedade, de paz para todos os angolanos e africanos.

Depois de ter passado na casa dos estudantes do império, tornou-se rapidamente uma figura proeminente do movimento cultural nacionalista que, durante os anos 1940, conheceu uma fase de vigorosa expansão. Os seus escritos denunciavam a prática cultural de dominadores que exerciam Administração para manter o poder contra os nativos, mobilizavam os nativos à unidade nacional. Na CEI,⁶⁰ os jovens intelectuais se preocupavam com o futuro dos seus países colonizados. Numa fase inicial, a preocupação era resgatar a cultura nacional, maltratada e vilipendiada pelo colonialismo português que proclamava a suposta superioridade da sua cultura, como de resto o faziam todos os países colonizadores. Eles proclamavam a inexistência da história dos homens negros e definiam como início da história a chegada dos colonizadores. Todos os heróis nacionais viraram selvagens, bandoleiros e *turras*⁶¹ terroristas.

Sobre o sangue ainda quente do meu irmão, sobre o sangue quente sacrificado pela pátria, construo o meu sonho de união
Sobre o sangue ainda quente da minha irmã assassinada pelos carrascos construo o meu sonho de unidade
Unidade cimentada pelo sangue união plantada sobre a terra
Germinando no meu gesto Crescendo na minha voz
Gritando no teu olhar (Diário de Agostinho Neto *apud* LARANJEIRA, 1995, p.182).

O processo de construção de Estado-nação não começa só com a independência dia 11 de novembro de 1975, pois esse dia foi só para servir de marco histórico. Foi um processo de longa luta. A Nação é construída no pensamento de todos os angolanos que antecederam às revoltas, à resistência e à revolução. Os guerrilheiros regaram a unidade com sangue, suor e lágrimas de todos angolanos e angolanistas. Nunca venceríamos sem a ajuda da comunidade internacional e sem a união na casa dos estudantes seria um suicídio pensar na independência.

Queremos situar por meio da análise do romance de um autor angolano, ex-guerrilheiro revolucionário, que parece nos dar uma explicação de como seus personagens da Geração de Guerrilheiros tiveram o pensamento construído sobre a luta de libertação pela Independência de Angola. O romance “A Geração da Utopia”, de Pepetela, é o ponto de partida para uma análise da história contemporânea angolana, enfatizando o papel dos intelectuais no processo de construção de uma identidade nacional.

⁶⁰ Casa do Estudante do Império.

⁶¹ Nome usado para designar os homens negros que pertenciam ao movimento de libertação nacional.

Acompanhando a trajetória dos personagens principais, tento identificar a idealização do projeto de nação para Angola e problematizar as diversas transformações que ele sofreu ao longo do tempo, desde o planejamento, anterior ao início da luta armada pela independência em 1961, até o início do processo de democratização do país em 1991. Trata-se, portanto, de um romance marcado pela história de Angola. “Sempre se escreve sobre o que se vive, mesmo que transportemos nossa experiência pessoal para outras personagens e outras épocas”, diz Pepetela (1997).

“A Geração da Utopia” é um texto que tem relação direta com a experiência de vida do autor e em muitos momentos se aproxima de um “diário de campo”, relato de observação participante, um procedimento metodológico tão útil à antropologia. A ficcionalização desses registros de memória funciona como estratégia para explicitar, através dos vários discursos dos personagens – narradores tornados atores sociais e sujeitos da história – as percepções do próprio autor sobre o processo de gestação, decantação e esfacelamento da utopia de uma geração que se propôs a mudar o mundo e foi também modificada por ele.

A “Geração da Utopia” é também, talvez antes de tudo, um documento social, pois é fruto de um trabalho de organização da memória, representação seletiva do passado aos olhos do presente, já que recordamos sempre a partir do que nós percebemos, sentimos e sabemos hoje. Trabalho de escritor, mas também de militante, de revolucionário, de cientista social, de professor, capaz de problematizar a realidade que nos apresenta em forma de ficção. Trata-se, enfim, de um texto que evoca sensações, emoções vividas e cristalizadas nos lugares de memória ali também recuperados. Romance histórico, narrativa que possibilita ao leitor viver um pouco o passado.

A grande engrenagem a mover o primeiro ato do romance é a construção da identidade. Esta se forja na interação com o outro, no contato com o que o diferencia. Tal contato permite a percepção de particularidades, isto é, dessemelhanças em relação ao referencial externo.

Jogo de contrários: definimos o que somos apoiados naquilo que não nos caracteriza. Lisboa se apresenta como palco do estranhamento. É vivendo na capital portuguesa que os personagens principais percebem suas diferenças culturais em relação aos portugueses. Esse será também o espaço propício para que se afirmem as proximidades que lhes permitirão se identificar como angolanos e, conseqüentemente, imaginar uma comunidade angolana. A distância da terra natal serve de alimento à casa idealização, uma vez que, “a distancia emprestava às coisas o tom patinado da perfeição” (PEPETELA, 1997, p. 11).

Foi a partir de Lisboa que os estudantes africanos puderam travar contato com os partidos da esquerda europeia, principalmente com os partidos comunistas. Esta aproximação seria fundamental para a organização político-ideológica dos incipientes movimentos de libertação. O encontro teve como cenário a Casa dos Estudantes, vindos do Império – CEI – que tinha como função acolher os estudantes vindo das diferentes colônias portuguesas, facilitando a estadia na capital enquanto completassem a formação acadêmica. Local de convivência, encontros sociais e lúdicos, foi também ambiente propício aos debates e à transmissão de idéias libertadoras.

As idéias terroristas divulgadas na CEI foram o germe do projeto utópico de construção da futura nação angolana defendido pelos movimentos FNLA, MPLA e UNITA. A intenção dos jovens nacionalistas era oferecer ao novo país um programa político sensato e coerente. Marcelo Bittencurt observa que se previa “a necessidade de instalar, numa Angola independente, um regime republicano, democrático, laico, baseado no sufrágio universal, com um estado forte” (BITTENCURT, 1999, p.104). Entretanto, o projeto apresentava sérios limites e contradições.

Nesse momento histórico, o racismo apresentava-se já como uma barreira difícil de ser ultrapassada. Apesar de acreditarem na importância do trabalho intelectual para mover a luta pela independência e lhe dar credibilidade, para além dos discursos politicamente corretos, a cor parecia contar mais que idéias e comportamentos. Porque na Angola de então, não só os brancos nacionalistas eram tratados com distanciamento, mas também os mulatos e os negros que tiveram a oportunidade de estudar, ou conseguiram empregos razoáveis. Todos eram vistos pela maioria negra como privilegiados, além de serem tratados com desconfiança pelos demais brancos que os consideravam terroristas. Reflexos do colonialismo.

A descolonização criaria homens novos, que se fariam no processo mesmo pelo qual se libertariam. Quanto tempo esses “novos homens” levariam para amadurecer? Acompanhando o romance, estamos apenas no início do processo e seus personagens, jovens iluminados, ensaiam apenas os primeiros passos dessa metamorfose.

A romântica Sara é a primeira dos protagonistas a assinalar a diferenciação cultural entre africanos e portugueses. Branca, como o escritor que lhe dá voz, não por acaso é quem se sobressai no princípio do romance. Para os demais personagens, a distância que os separa dos europeus é evidente e agravada pelas distintas particularidades étnicas. A cor da pele se transforma em marca indiscutível das diferenças que separavam os filhos do então império português. Com as primeiras ações armadas contra a dominação colonial, o racismo destaca-se como um reforçador dessa distância.

A descoberta da diferença cultural em relação aos portugueses será um caminho mais inquietante para Sara. O racismo alimenta a grande contradição que a assombra pois, entre os próprios estudantes angolanos, começa a sofrer um gradual processo de exclusão. Haverá lugar para todos os angolanos na nova nação? Sua trajetória retrata a profunda contradição de um projeto nacional para Angola que, tendo tendências modernizantes e democráticas, inspiradas inclusive nas idéias comunistas, não deixa de ser marcado por “preconceitos pequeno-burgueses” e pelo racismo, internalizado e cristalizado no “retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador” (MEMMI, 1989).

Sara apóia a luta para construir a nação angolana, mesmo seguindo um projeto que não incorpora declaradamente os nacionalistas brancos, porque acredita que a intolerância cessará depois da independência. É através desta personagem que Pepetela nos aponta alguns limites de nacionalismos, potencial provocador de racismos ou xenofobias. Em contrapartida, Sara é também a personagem escolhida para expressar a utopia, o projeto ideal, baseado no casamento harmonioso entre dois contrários antagônicos: o nacionalismo e o internacionalismo. Eis a utopia que alguns jovens intelectuais vão tentar colocar em prática em Angola.

Tecendo o diálogo entre ficção e história, não podemos deixar de destacar que os anos 1960, período que ambienta a primeira parte de “A Geração Utopia”, foram marcados por mudanças políticas fundamentais, com reflexos em escala mundial. Emancipações, pacíficas ou sangrentas de países no continente africano ocorrem em seqüência. Ideologias da negritude e do pan-africanismo alimentavam uma onda de valorização do negro e de sua cultura.

As mulheres desafiam o machismo e conquistam novos espaços. Ocorre também a consolidação da revolução cubana, a construção do muro de Berlim, a conquista do espaço. Ao mesmo tempo, desde a segunda metade da década de 1950 já fervilham no próprio território angolano idéias anti-colonialistas. Desconstrução, superação de limites, invenção do novo. Tempo de mudança para procurar área verdejante.

Desde 1989, com o notável acirramento da crise que levaria o regime soviético ao desmoronamento em 1990, intensificam-se as tentativas de encerrar a guerra civil e acelerar o processo de democratização em Angola. Com essa intenção, em 1991, são assinados os Acordos de Bicesse entre o então Governo da República Popular de Angola, dirigido pelo MPLA, e a União da Independência Total de Angola (UNITA), na presença dos governos dos Estados Unidos da América, de Portugal, da URSS e de representantes das Nações Unidas e da Organização de Unidade Africana (OUA). É neste momento histórico que o MPLA

abandona a orientação marxista-leninista e inicia um processo de abertura política e econômica para Angola.

O cenário agora é Luanda, a capital do país. Anunciam-se as grandes mudanças que aconteceriam no país atrelado ao movimento de busca por maior inserção no mercado internacional, graças à adoção da lógica capitalista neoliberal. Tempo dos homens de negócios, cujo retrato literário é Malongo.

Nos meandros políticos, novos ventos. Clima tenso para os que estavam no poder e começavam a ver suas posições ameaçadas. Como Vitor, o mesmo Mundial que abandona a utopia depois da experiência na guerrilha e que se torna Ministro do Estado. Caricatura escrachada do político corrupto, sem nenhum escrúpulo, interessado apenas em obter vantagens pessoais. Aos que antes não podiam manifestar abertamente suas opiniões, o ar parecia mais leve.

Conflito de interesses exposto no encontro entre as partes, no confronto entre duas gerações: a geração da utopia, construtora da Nação, e a imediatamente posterior, que mesmo depois de ter sido castrada à nascença, agora se mostra disposta a calcular o espólio e a reivindicar a gestão da herança. Pepetela nos apresenta então Judite e Orlando, personagens que representam os filhos da revolução, o futuro do país.

A situação de guerra prolongada obrigou a sociedade angolana a pautar seu cotidiano sob um clima de medo, sobressalto e violência. Os efeitos da guerra a transformaram numa incidência crônica inscrita no próprio tecido de invenção social. Aproveitando a completa fragilidade das pessoas. Elias, Vitor e Malongo investem num grande negócio: a Igreja da Esperança e da Alegria de Dominus.

Houve um tempo em que a fé contagiante entre os angolanos foi o patriotismo. No primeiro ano pós-independência, vivia-se uma positiva euforia, substituída rapidamente por um sentimento de mal estar. A relação que se estabeleceu entre o poder e as populações depois da independência, ao invés de promover o amadurecimento dos “novos homens e mulheres” angolanos, perpetuou a falta de autoconfiança, a mentalidade de assistidos, os sentimentos de inferioridade. O populismo e a burocracia embargaram a imaginação criativa do povo na construção do próprio país. Isso era tarefa para especialistas. Caberia a um pequeno grupo de iluminados guiar Angola pelo bom caminho. O resultado não foi dos melhores.

Pepetela parece apostar na nova geração de angolanos. No romance, são esses novos atores sociais que reclamam a chegada do tempo de fazer a história do país. Questionar como a geração da utopia, que fez uma luta gloriosa (ou inglória) pela independência, também a

destruiu. A geração que, apesar de seu fim ao jugo colonial, lutou em nome do povo e logo a seguir lhe tirou o direito de viver a liberdade em plenitude, sufocou o misto de fervor patriótico e imaginação criativa com a implementação de uma moral militarista repressora. É a geração seguinte, dos herdeiros do povo do país novo, foi perigoso que só se devia cumprir e não pensar, muito menos contestar.

Sara continua representando os românticos. Credita os fracassos do projeto utópico às pressões externas impeditivas de sua plena realização. Aníbal segue no seu lugar de crítico, argumentando que, apesar dos fatores externos interferindo como complicadores dos problemas angolanos, sobretudo o confronto ideológico da guerra fria, a grande falha da realização do projeto nacional era reflexo da incapacidade de união dos seus próprios idealizadores. Declaração de *mea culpa* dos intelectuais.

2.1 Ambivalência Cultural

A angolanidade de Mário Pinto de Andrade é um termo através do qual podemos caracterizar o espaço da cultura nacional angolana que se encontra em processo de formação, numa perspectiva de certa forma similar às desenvolvidas em outras nações. Segundo Venâncio, “Um Sistema novo de Significantes é angolanidade, cujo substrato sociohistórico é fornecido pelo colonialismo português, vetor de integração das culturas africana e europeia” (VENÂNCIO, 1993, p.16).

Essa dimensão de limites ainda indefinidos resulta da interação que tem vindo a ocorrer depois da independência entre o legado colonial e a herança africana. A angolanidade é um processo também resultante da dinâmica de convivência social característica da cultura portuguesa em ambientes tropicais, diferente da dinâmica de coexistência social que pode ser observada nos países anglófonos como parte do seu próprio legado colonial, em todo o redor de Angola. Esta realidade, que poderá parecer à primeira vista contraditória e dialética, confunde-se com o fenômeno da ambivalência cultural, no sentido em que a definimos.

Com efeito, a ambivalência cultural é um fenômeno psicossociológico, precisamente porque se situa na confluência da psicologia com a sociologia. Segundo Roberto Merton, “desde que Bleuler introduziu o termo, no começo do século, a ambivalência das atitudes e do comportamento humanos tem sido continuamente pesquisada, especialmente pelos psicólogos” (MERTON, 1979, p.15). Merton elaborou uma teoria sociológica do conceito que “trata dos processos através dos quais as estruturas sociais geram as circunstâncias em que a

ambivalência se incrusta em determinados status e conjunto de status, juntamente com os papéis sociais a eles associados” (Idem, p.20).

Merton estabeleceu assim seis categorias da ambivalência sociológica: exigências contraditórias, que geram oscilações de comportamentos; conflitos de interesses de valores, que produzem sentimentos mistos e comportamentos de compromisso; vários papéis exercidos em contextos diferentes, correspondendo a estatutos diferentes; valores culturais contraditórios assumidos pelos membros de uma sociedade, não sendo por isso restritos a determinados estatutos; contradição entre a estrutura cultural e a estrutura social, sobretudo nos indivíduos cuja posição na estrutura social os impede de agir de acordo com os valores em que foram reificados; e condicionalismo daqueles que aceitam valores dos grupos dos quais não são membros, combinando com esta última categoria elementos da segunda e da quarta (Idem, p.22-26).

Merton teorizou a ambivalência sociológica tendo exclusivamente em vista as sociedades de tipo ocidental e muito particularmente os Estados Unidos da América. Esta perspectiva não nos serve de modelo de análise da realidade africana e concretamente da angolana, embora tanto a sua definição como as categorias enunciadas (particularmente a segunda, a quarta e a sexta) contenham as noções básicas da compreensão do fenómeno. Contudo, Merton não deixa de abordar a ambivalência exclusivamente sob o ângulo do conflito, o que se compreende pelo fato de a sua abordagem se centrar no caso americano.

No caso angolano, sem anular os elementos de conflito, o que tem globalmente ocorrido é uma dinâmica de convivência social entre os elementos culturais europeus e africanos. A cultura angolana é o produto da integração desses elementos, produto esse que se encontra refletido no quotidiano dos indivíduos de forma mais ou menos consensual. Obviamente que num nível restrito, um número minoritário de indivíduos exprime e debate diferenças relativas àquilo que foi, é e deve ser a angolanidade, entendida aqui não como o carácter do povo, mas como o conjunto de elementos culturais que conferem identidade a Angola.

Temos como principal problema a caracterização de angolanidade, agravado pelo fato de esta ser ainda muito recente, problema, aliás, comum nas reflexões e debates sobre as variadas culturas nacionais do mundo, inclusive no caso do Brasil ou de Portugal, onde o debate sobre a brasilianidade ou a portugalidade não se encontra encerrado. Portanto, no caso angolano podemos apenas vislumbrar alguns contornos principais da configuração atual da cultura angolana, não sendo demais insistir no fato de que a raridade de trabalhos

antropológicos, sociológicos e politológicos nos estudos angolanos condicionam fortemente a profundidade da análise.

2. 2 Desejo de ser Nação

O regime do indigenato⁶² vigorou até 1961 e impunha a criação de uma dualidade de estatutos pessoais, assentada na distinção fundamental entre indígenas e cidadãos. Se o estatuto político era dual, todos eram portugueses, ou seja, faziam parte do corpo (hierárquico) da nação. Em todo o caso, é bom ressaltar que o limite virtual dessa dualidade era a assimilação, progressiva e gradual.

O indigenato não se fez presente em todos os territórios coloniais: Cabo Verde, o Estado da Índia Portuguesa e Macau nunca foram submetidos ao regime do indigenato, ao contrário de Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. O indigenato foi introduzido em São Tomé e Príncipe e no Timor após a Segunda Guerra Mundial. A estrutura corporativa proposta pelo regime para a população peninsular era, tal como o indigenato, paternalista e baseada na intervenção do Estado. Em ambos os casos, indígenas e povo são representados como grupos carentes de iniciativa e necessitados da proteção do Estado, o que procura assegurar o imobilismo e evitar a transformação (ROSAS, 1994).

Pensar em nascimento do Estado-Nação em Angola é pensar nos revolucionários que enfrentariam o regime colonial mais tarde. Muitos desses revolucionários se encontravam na metrópole, capital do império, onde a Nação imperial defendia as idéias do Estado colonial, idéias que proclamavam a Nação imperial a dar o direito de Estado a todos os nativos das colônias. As mesmas impunham a criação de dualidade de estatutos pessoais, assentada na distinção fundamental entre indígenas e cidadãos. Se o estatuto político era dual, todos eram portugueses, ou seja, faziam parte do corpo hierárquico da nação.

O conceito de Estado e de nação pertence à ciência política e tem seus desdobramentos na sociologia e antropologia. A constituição de Estados independentes não plasma automaticamente a Nação. O conceito de nação é dos mais contestados hoje em dia e não pode ser considerado de forma isolada. Para o contexto de meu trabalho, seria necessário refletir sobre o que seja a nação e se de fato ela é necessária e desejável, em se tratando especificamente de Angola.

⁶² Regime que usava categorias para classificar a sociedade que compunha o império português.

Há hoje em dia o consenso de que se trata de um conceito artificial (um artefato) e de recente procedência (desde o iluminismo). Uma idéia básica é aquela que define a nação como uma entidade primordial que se impõe aos indivíduos na medida em que possuem em comum certos elementos como o território, a língua, a cultura, e também o grupo étnico, a religião, traços que a fazem existir objetivamente como fato social, independentemente dos indivíduos, do que pensam os sujeitos isoladamente.

Manuel Castells distingue diferentes tipos de nações e estados: nações sem Estados, Estados sem nações, estados plurinacionais, estados uninacionais, estados com nações divididas, estados que dividem nações entre si, importando, para a existência efetiva de uma nação, sobretudo, a experiência compartilhada (CASTELLS, 2000, p.46-47). Destacando o nacionalismo cultural, Castells vê a nação como produto de suas idiossincrasias históricas e culturais e considera o nacionalismo contemporâneo, de um modo geral, mais cultural do que político, “mais dirigido à defesa de uma cultura já institucionalizada do que à construção ou defesa de um Estado” (Idem, p.47). As nações são “comunidades culturais construídas nas mentes e na memória coletiva das pessoas por meio de uma história e de projetos políticos compartilhados” (Idem, p. 69).

Contrariando a opinião de muitos pensadores sociais, Castells vê como manifestação de etnocentrismo a idéia de que as nações e os Estados nacionais se limitam ou se reduzem ao Estado nacional moderno, tal como este se moldou na Europa nos últimos dois séculos, desde a Revolução Francesa. Considerando a questão de nacionalidade e nacionalismo, o teórico espanhol vê esse último construído a partir de ações e de reações sociais, não sendo um fenômeno exclusivo das elites, mas refletindo, muitas vezes, uma reação das massas populares. Discorda ainda que sejam as nações meros produtos ideológicos e artificiais, opondo-se, sobretudo à postura radical de Ernest Gellner que criticou com veemência os nacionalismos desde suas primeiras publicações.

Para Gellner, o erro central cometido tanto pelos amigos quanto pelos inimigos do nacionalismo é a suposição de que ele é de alguma forma natural. Entretanto, “a verdade é, pelo contrário, que não existe nada de natural ou universal em possuir a nacionalidade que seria historicamente uma curiosidade” (GELLNER, 1964, p. 150-151).

Para Anthony Smith, a nação é “uma povoação humana denominada que ocupa um território histórico e compartilha mitos e lembranças, uma coletividade, uma cultura pública, uma só economia e direitos e obrigações comuns” (SMITH, 1998, p. 62). Monserrai Guibernau refere-se a diferenças culturais, políticas, psicológicas, territoriais, étnicas e sociológicas que estão por detrás das múltiplas definições por parte dos cientistas, políticos e

ativistas que procuram esclarecer esse termo muito controverso, distinguindo os conceitos nação, Estado e nacionalismo nos seguintes termos: por “estado”, partindo da definição de Weber, compreendo uma comunidade humana que reivindica (com sucesso) o “monopólio do uso legítimo da força física dentro de um dado território”.

Nação se refere a um grupo humano que conscientemente forma uma comunidade, tem uma cultura em comum, está ligado a um território claramente delimitado, possuindo um passado em comum e um projeto para o futuro também em comum, reclamando para si o direito de auto-gestão. Como nacionalismo, entendo o sentimento de pertencer a uma comunidade cujos membros se identificam com uma série de símbolos, crenças e estilos de vida e têm a vontade de decidir sobre seu próprio destino político comum (GUIBERNAU, 1999, p. 13).

Benedict Anderson alerta, de forma irônica, para o fato de que, apesar da invenção da nação ter sido um produto do poder hegemônico europeu, essa idéia “mostrou ser uma invenção que era impossível patentear. Ela se tornou suscetível de plágio pelas mãos as mais variadas e, por vezes, imprevisíveis” (ANDERSON, 1989, p.77).

Outro autor que nos ajuda a refletir é o Anthony Appiah, que considera, a partir das idéias desenvolvidas por Anderson, que para o “terceiro mundo”, o conceito de nação é um meio de articular resistências ao neocolonialismo:

[...] embora a idéia nacional tenha sido apresentada a grande parte do mundo através de contatos com o imperialismo europeu, a atração dessa idéia para os “nativos” logo escapou ao controle e aos interesses da metrópole [...] a idéia da não proporcionou – primeiro à elite local, depois aos habitantes recém - proletarizados da cidade colonial, e por fim, até ao camponês que tentava se houver com sua crescente incorporação no sistema mundial – um meio de articular a resistência à dominação material dos impérios mundiais e à ameaças mais nebulosa aos pensadores pré - coloniais representada pelo projeto ocidental de domínio cultural (APPIAH, 1997, p. 85-86).

Vimos que a definição de etnia não é muito diferente, caracterizando-se ambas por um conjunto de significados que converge num sistema de representação cultural a partir do qual se sedimentam as identidades culturais. “A identidade cultural dos países colonizados mostra-se por uma luta que não se esgota na independência política”, diz Abdala Júnior, sendo muito mais “uma conquista contínua de uma autodeterminação a efetivar-se dentro das condições de subdesenvolvimento e de necessidade de modernização” (ABDALA JÚNIOR, 1989, p. 27).

Essa identidade coletiva, que pressupõe uma nova visão compartilhada, tende a ultrapassar as raias étnicas e ao mesmo tempo motiva e direciona as aspirações do indivíduo ou da comunidade a extrapolar a condição de Estado para atingir a de Estado-Nação, aspiração essa que é uma nítida herança pós-colonial, isto é, nascida do envolvimento com o imbricamento internacional, discutível talvez, mas da qual não é possível objetivamente esquivar-se.

São muitos os autores africanos que procuram afastar-se do mimetismo aí contido, entre eles Anthony Appiah e Kabengele Munanga, defensores de um africanismo baseado em uma diferença cultural africana a partir de um projeto nativista no qual os valores tradicionais ocupam um lugar de destaque, sem com isso negarem a necessidade de os países africanos participarem das transformações que estão ocorrendo no mundo, quando as fronteiras perdem cada vez mais o sentido de existir. E não se trata apenas de considerações de ordem econômica ou política. Como Néstor Garcia Canclini admoesta, não mais é possível pensar nem atuar sem levar em conta os processos globalizadores, sem ter em mente as tendências hegemônicas da urbanização e da industrialização da cultura (CANCLINI, 1995, p.13). É importante sempre estar atento às falácias e atrativos do asfixiante aliciamento neoimperialista.

A globalização levou, por um lado, a um alargamento dos horizontes de informação e comunicação. Tornou irrelevante e até está ameaçando de extinção parte das tradições, inclusive as línguas não codificadas em crítica, mas trouxe também, por outro lado, novas facilidades de revitalização dos elementos locais. Em vivência dos indivíduos e de grupos humanos, o acesso quase generalizado e em rápida expansão, mesmo nos países africanos, à internet, à rede cibernética e às possibilidades quase ilimitadas de informação e comunicações tornou local o global, e global o local. É o caso de todo o interior de Angola, onde tudo é possível, falar ou navegar nas bibliotecas virtuais pelas células por onde não se imaginava. Houve uma compressão espaço-tempo, o mundo tornou-se menor e as distâncias mais curtas (HALL, 2001, p.69). Constata-se uma nova consciência dos particularismos, surgem novos e se revigoram velhos movimentos nacionalistas que, ao menos potencialmente, levam a uma revitalização de identidades ou à reconfiguração de novas.

Entretanto, é preciso ter em conta que os efeitos da civilização ocidental, impossíveis de serem apagados, enfraqueceram definitivamente os princípios tradicionais, tornando-os, de certa forma, inoperantes. Além do mais, uma desejada africanidade não pode ignorar as enormes diferenças e mesmo os antagonismos existentes nesse imenso continente e que também estão presentes em Angola, país com grande pluralidade étnica. Por isso, é mais

realista unir a noção de identidades africanas à idéia de nação, enquanto comunidade imaginada, como definiram Benedict Anderson e Eric J. Hobsbawm que, levando em conta a origem artificial dos Estados africanos, defende a necessidade de toda nação de tamanho médio “construir sua unidade na base de uma evidente disparidade” (HOBBSAWM, 2002, p. 111).

Stuart Hall, citando B. Schwarz, prossegue na sua reflexão sobre a nação como uma comunidade simbólica, tendo poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade (HALL, 2001, p.49). É a partir de todo esse aparato de representações que se pode compreender o que Benedict Anderson quer expressar ao falar de comunidade imaginada.

A idéia de nação traz, assim, em seu bojo, de um lado o caráter de um construto, constituído pelo discurso e, do outro, o aspecto histórico. Benedict Anderson cunhou a expressão que se consagrou, definindo provocativamente a nação como um “artefato cultural” especial (ANDERSON, 1983, p.13), como uma comunidade política imaginada, limitada e soberana.

Imaginada, por corresponder a um processo criativo da imaginação social de uma coletividade, uma vez não ser possível normalmente que todos os seus membros, mesmo da menor das nações, se conheçam pessoal e diretamente sem que se tenham encontrado ou que ao menos tenham ouvido falar uns dos outros, devido ao número de habitantes e à extensão territorial, não sendo produto de uma inter-relação concreta. As comunidades, prossegue Anderson, não devem ser diferenciadas por critérios de falsidade ou autenticidade, mas sim pelo modo com que são imaginadas.

Limitada porque confinada por suas fronteiras, ainda que elásticas. Soberania, porque livre e autônoma diante das outras nações. Comunidade, por ser um espaço horizontal de relações de fraternidade e de solidariedade, apesar das desigualdades e dos conflitos que possam existir, predomina um sentimento de companheirismo que consegue impulsionar seus membros a sacrificarem-se e mesmo por ela morrerem.

O texto original é: “In an anthropological spirit, then, I propose the following definition of the nation: it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign”. Os termos nação, nacionalidade, nacionalismo, afirma Anderson, não são equiparados a uma ideologia, mas colocados em outro nível do fenômeno, que tem a ver com a expectativa política e estão comandados por uma profunda legitimação emocional. Trata-se de um constructo cultural particular, ao lado de categorias antropológicas como parentesco ou região, sistemas complexos correspondentes a um mesmo conjunto de necessidades sociais e individuais. É, assim, um processo criativo da imaginação social

coletiva (ANDERSON, 1997, p.60-97)⁶³. O título do livro de Anderson já reflete esta nuance, por assim dizer, não desconstrutiva, pois se refere a uma comunidade imaginada e não imaginária.

O termo nacionalismo é polivalente e pode designar atitudes ou fenômenos muito diversos e divergentes. Edward Said, lembrando que a resistência ao imperialismo foi em grande parte conduzida dentro do contexto do nacionalismo, dá uma definição que nos parece adequada no contexto de que estamos tratando: o nacionalismo designa “a força mobilizadora que se aglutinou como resistência contra um império de ocupação, por parte de povos que possuíam uma história, uma religião e uma língua comum” (SAID, 1999, p. 281-282).

Já no século XIX, o filósofo francês Ernest Renan levava em consideração tanto o papel da imaginação como o da memória e do esquecimento nesse processo de construir a nação. Ele pronunciou a sua famosa conferência na Sorbonne, a 11 de março de 1882, publicada primeiramente num conjunto de discursos e conferências (*Qu'est-te qu'une nation? Discours et conférences*. Paris: Calmann-Lévy, 1887) e teve várias edições. A reedição foi de 1947, de novo em francês e em Português foi de 1997.

A relação que se estabelece entre os vivos e os mortos, entre o passado e o presente, é da maior importância, sendo, porém de ordem espiritual, de modo que o passado comum que constitui a história de um povo não deve ser confundido com uma história real das populações. O passado histórico genealógico é uma construção continua que repousa no olvido e no erro histórico, diz Renan, cujo pensamento ainda continua atual (RENAN, 1947, p.892).

A unidade nacional é forjada a partir de uma memória ou de histórias imaginadas e, ao mesmo tempo, a partir de muitas omissões. Torna-se mesmo necessário que sejam apagados da memória coletiva acontecimentos ligados à violência das conquistas e das guerras expansionistas, à arbitrariedade ou à arrogância dos vencedores e ao artificialismo do traçado das fronteiras, dando lugar aos esquecimentos das condições de produção dessa unidade.

⁶³ Maria Helena Rouanet, *Nacionalidade em questão*, 1997.

3. CONFLITO ARMADO EM ANGOLA

Os meus primeiros questionamentos, no contexto da Antropologia, começaram em casa, com os meus sobrinhos, na cidade do Namibe, eles que, vivendo embora num meio urbano, continuavam a ensinar seus filhos a criar boi. Com eles discuti, desde o início até hoje, diversas questões referentes à cultura nhaneka-humbi em geral. Mas, a minha primeira grande investida no exercício de investigação antropológica, num contexto de relação **inter-étnica** e relação de poder, foi em Malanje⁶⁴, onde me estreei, simultaneamente, como observador participante do militar.

Tratou-se de um cerimonial obrigatória nos treinos militar e preparativa combativa. Esta foi, sem dúvida, uma rica e interessante experiência, embora algo difícil, sobretudo nos primeiros dias, devido à estreita relação que eu estabeleci com a minha tropa. Enfim, tratava-se de um treinamento de tropas especiais, Luta Contra Bandido (LCB), no centro revolucionário Comandante Dangereux, na qual eu possuía responsabilidades acrescidas.

Por tudo isso, procuramos munir-nos de um instrumental diversificado e amplo para orientar nosso trabalho etnográfico dos acontecimentos angolanos a partir do enfoque escolhido, que sabemos ser o único possível, mas que consideramos da maior atualidade: a compreensão das representações políticas, culturais e do universo militar que fazem a singularidade do governo angolano. E, a partir daí, acompanhar o percurso da pesquisa de campo na elaboração de uma narração da nação, buscando as personagens constituintes da nacionalidade através de relatos de vidas pessoais enquanto veículos e enquanto articulação da definição da nacionalidade.

Segundo Antweiler, muitos dos conflitos étnicos não têm motivos específico, mas eles são etnizados por combatentes e outros para justificar suas ações (ANTWEILER, 2003). Portanto, penso ser relevante analisar o conflito armado no pequeno grupo como a integração nhaneka-humbi na sociedade por meio dos serviços militares.

A etnografia é parte de uma política do conhecimento, porque ela está na zona contestada das relações simbólicas. Assim, a etnografia de conflito segue o exemplo do

⁶⁴ Região onde servi a vida militar ativo.

clássico etnógrafo Edmund Leach, quando pesquisou sobre a Birmânia, na qual ele lutou nas forças britânicas.

Em 1939 eu fazia estudos de pós-graduação em antropologia sob a orientação do finado professor Malinowski. Viajei para a Birmânia pensando em fazer um ano de pesquisa de campo e apresentar os resultados como um estudo funcionalista de uma só comunidade. (...) A data de minha expedição foi infeliz. Cheguei à Birmânia quatro dias antes da declaração de guerra. (...) Do outono de 1940 até o verão de 1945 servi como oficial no Exército da Birmânia. Durante grande parte desse período estive em companhia de Kachins, mas nunca tive oportunidade de realizar um estudo antropológico detalhado. Mas a vantagem de minhas obrigações militares foi que viajei muito na região das montanhas dos Kachin (LEACH, 1995).

Queremos terminar com a citação de Max Gluckman. Sua pesquisa merece grande consideração, pois trata dos conflitos entre etnias diferentes:

Espero não ter dado a impressão de que na antiga África todas as questões eram resolvidas amigavelmente, e de que todos os conflitos eram resolvidos. Isso está longe de ser verdade.

Apesar do nosso recorte ser do período de 1977 a 2002, apresentamos um pouco das ações coloniais na guerra da tropa portuguesa contra a angolana antes da luta que leva à independência para mostrar a importância da casa dos estudantes do Império. O rei Mandume Ndemufuia,⁶⁵ que dirigiu fortes combates contra a tropa portuguesa entre 1911 e 1917. O reino Kwanhama se confundia muito com o reino *Humbi-Inene*, mas só a união dos dois reinos não bastava para combater a tropa portuguesa. Por isso, fazia-se necessário a união de todas as etnias.

Em meados do século XX, na década de 1950, os intelectuais se organizaram para pensar na libertação de todas as etnias angolanas. Mário de Andrade e Viriato da Cruz fundaram o Movimento Popular de Libertação de Angola, MPLA. Esse movimento foi fundado porque o outro, a UPA, tinha um caráter regional, por só atuar no norte do país. Houve um pensamento maravilhoso depois da morte do último Rei que lutou contra os portugueses de 1911 a 1917, e foi assim que nos anos seguidos, os jovens angolanos

⁶⁵ Rei da etnia *Kwanhama* de 1911 a 1917, na região sul de Angola,

intelectuais criaram movimentos estudantis, e muitos deles passaram pela casa do Império⁶⁶ em Portugal.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, inicia-se o processo de descolonização em massa no continente africano. O reconhecimento por parte do governo brasileiro dos novos Estados que se formavam naquele continente se deu de maneira bastante cautelosa. Primeiramente por causa dos laços históricos de dependência entre Brasil e Portugal, concretizados através de acordos mútuos que garantiram a assinatura de vários tratados de amizade entre as duas nações.

No dias 4 de fevereiro e 15 de março de 1961, Angola acordou sobressaltada com notícias preocupantes sobre algo de muito grave que ocorria nos distritos de Luanda, Uíge, Zaire e Cuanza Norte. Os portugueses tomaram conhecimento da existência do MPLA em Luanda, movimento que tinha ligação com os estudantes no exterior (Casa dos Estudantes) e da UPA (União dos Povos de Angola), movimento independentista que, acoitado no Congo ex-belga e com o apoio de algumas organizações internacionais, cometia naquela região um generalizado massacre.

Aldeias enlouquecidas, armadas com *catanas*⁶⁷, assassinavam, de forma selvagem, pessoas de todas as raças, credos e idades e destruíam as estruturas econômicas. Eles incendiavam as fazendas e as povoações daquela tão vasta e rica região, fazendo do norte de Angola um verdadeiro inferno. Desolação, casas fumegantes, estradas cortadas e cadáveres por todo o lado. A UNITA, União para Independência Total de Angola, só veio agir em 1968, pois o fundador estava junto aos outros movimentos antes de fundar esse. Aquelas datas iriam marcar o início de uma longa guerra contra o regime colonial.

No início, as *catanas*, instrumentos de trabalho, foram transformadas em armas e depois substituídas por armas automáticas, minas e morteiros. Nas aldeias, deu-se lugar aos grupos de guerrilheiros instruídos que enfrentavam agora, não mais as populações indefesas, mas as FAP (Forças Armadas Portuguesas). Os pensamentos independentistas que norteavam estes movimentos colhiam crescente apoio internacional e do partido PC Português, mas como o governo português não aceitou discutir a independência deste seu território de além-mar, que considerava ser uma província ultramarina, foi ficando isolado, nomeadamente em relação a países que tradicionalmente eram seus amigos e aliados.

⁶⁶ Casa dos estudantes da região ultramarina, estudantes de Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e de St Tomas e Príncipe, Timor Leste, Macau.

⁶⁷ Arma usada nos primeiros combates de Angola. Ela é uma lâmina, e pode-se chamar de Espada.

Os três movimentos nunca fizeram aliança. Desse modo, as forças portuguesas combateram em Angola sempre contra três inimigos diferentes que, aliás, também já guerreavam entre si e que tinham interesses e estratégias diferentes. Os guerrilheiros da FNLA, Frente Nacional de Libertação de Angola, impediavam o avanço das atividades dos guerrilheiros do MPLA; e alguns dos guerrilheiros roubavam armas do MPLA para dar a UNITA.

Portanto, desde o início, o jogo de denunciar os destacamentos de outros guerrilheiros era constante, e em troca recebiam um corredor de passagem (PEPETELA, 2000). Esta falta de unidade explica-se pelo fato de receberem apoio de diferentes potências mundiais e pela circunstância de se viver na época da chamada Guerra Fria, que dividiu o mundo em dois grandes blocos ideológicos, liderados pela URSS e os EUA, e que disputavam a primazia na África. Todos queriam ser mentor de governo angolano.

3.1 Conflitos armados em Angola

Historicamente, a África tem sido um continente de conflitos institucionais misturados com questões étnicas, mas sempre com a intervenção da ação estrangeira. Em 1975, o presidente Antônio Agostinho Neto pediu apoio ao presidente americano Richard Milhous Nixon, na ocasião da independência de Moçambique, apoio esse que não lhe foi dado, que reagiu com pouco interesse. Houve debates no congresso americano, mas não houve soluções. Assim, as lideranças recorreram aos soviéticos, que atenderam ao pedido por meio do envio de militares cubanos.

É interessante lembrar que o Brasil, à época sob um governo militar, foi o primeiro país a reconhecer o novo governo de Angola, e o reconhecimento brasileiro à independência daquele país em 1975 não foi o primeiro e único gesto importante. Em 1995, o primeiro Comando Militar do Nordeste, com base no 72º Batalhão de Infantaria e de Corpo de Fuzileiros Navais estacionado em Petrolina (PE) recebe a ordem para cumprir a missão de paz em Angola. 1.200 soldados brasileiros somavam-se a outras tropas internacionais estacionadas no país para garantir a segurança e a liberdade de crianças, idosos, mulheres e homens angolanos.

Em segundo lugar pela própria fragilidade do processo de independência africana, no qual grupos políticos nacionais foram apoiados pelas duas superpotências, EUA e URSS, que financiaram com armamentos, soldados e dinheiro suas guerrilhas (SARAIVA, 1996. Diante deste cenário, guerras civis e golpes de Estado passaram a fazer parte do dia-a-dia da agenda política daqueles países, contribuindo para criação de um ambiente social e político cada vez mais difícil e instável.

A literatura de guerrilheiro, Pepetela no seu livro “Geração da Utopia”, a “Gloriosa Família” e obras de outros autores conduzem ao um caminho da construção da identidade nacional e da Nação Angolana, nos apresentando os bastidores da luta armada, local de troca de experiências com o outro.

A descoberta do Movimento Popular de Libertação de Angola veio numa hora de emergência para os habitantes da região sul e sudoeste. Não tendo a posse das terras onde moravam, os *Nhaneka-Humbis*⁶⁸ estavam sendo ameaçados por sul-africanos que estavam invadindo suas terras. Na primeira invasão sul-africana em 1975, o regime do Apartheid tentou interroper a independência de Angola. Foi um acontecimento marcante na vida do

⁶⁸ *Nhaneka-Humbi* é o povo da Região Sudoeste e Sul de Angola (algumas partes das Províncias da Huila e Cunene e Namibe).

estado jovem, que estava nascendo embaixo dos projéteis dos dois lados, tropa catanguesa ou zaireses e sulafricana.

A tropa sul-africana chega até 25 quilômetros ao sul da capital de Angola, e as tropas catangueses, zaireses atacam pelo norte, na Barra do Dande, e os zaireses chegam até na Capital, porém é vencida logo pelas tropas cubanas, aliadas das tropas do MPLA. O jovem Estado não cresce em um bom solo. Portanto, dois anos depois, houve conflitos internos dentro do MPLA. Um deles, denominado Fracionista, era encabeçado pelos senhores Nito Alves, Ze Van Dun, Cita Valle, todos membros do Comité Central do MPLA. Com a eclosão dos conflitos, como exemplo o já citado fracionista, o medo, a desconfiança e a insegurança atingiu a todos.

Muitos membros e comandantes do Ministério da Defesa foram mortos ou foram dados como desaparecidos, termo usado na época, e ainda hoje, para designar a queima de arquivo. Desse modo, o presidente da República, Antônio Agostinho Neto chamou Kundy Paihama, chefe organizador da tropa composta pelas etnias do sul, *Nhaneka-Humbi* e *Kwanhama*. Ele chega a Luanda e é identificado por Agostinho Neto como homem *Kwanhama*, cheio de garra para defender a presidência e a cidade de Luanda.

Reunindo somente um contingente formado por homens armados de grupos étnicos do sul, chamado *kwanhama* e que na verdade não eram e, levando-os para servirem à presidência e guarnição de Luanda, o movimento conseguiu provar às entidades comunistas que este grupo de etnias se tratava de povos honestos, fiéis, trabalhadores e cumpridores de lei, dando o direito à posse de membros militantes do MPLA para estas populações.

Pela primeira vez na sua história os povos *nhaneka-humbi* e *kwanhama* são tratados com respeito e dignidade por pessoas de fora, apesar de elas não serem suas vizinhas e não terem um contato diário com a comunidade, mostrando que eles também têm direitos e fazem parte da sociedade nova. Esta legitimação da comunidade enquanto remanescente do mosaico étnico veio ainda numa hora propícia em que o novo governo nacional estava dando muitas roupas para populações nativas.

Os *Nhaneka-Humbi* foram beneficiados por lojas chamadas Embas⁶⁹, iniciativa de escolas nas aldeias (embaixo das árvores). Muito embora não houve a continuação de desenvolvimento escolar na Região Sul de Angola, mas todos estes benefícios fizeram com que a vida, e portanto a identidade étnica dos *nhaneka-humbi*, culturalmente mudasse muito nos últimos trinta anos.

⁶⁹ Comércio de permuta.

Marginalizados e discriminados pelas cidades vizinhas que os chamavam de gentios e acompanhantes dos bois, os *Hhaneka-Humbi* hoje parecem ser ícones no exército do MPLA, mas só como máquina de guerra, pois apesar de serem usados no exército mais de 70% da mesma etnia, estes não eram promovidos a oficiais de grande escalão, tornando-se vítimas dos partidos da oposição. Os partidos políticos usam as categoria (nomes) pejorativas, ser chamados cães pastores alemães.

Isto tudo faz com que os *Haneka-Humbi* se orgulhem hoje de sua identidade, identidade que antes era vista como defeito por eles próprios. Mas isto não faz com que eles tentem cultivar as suas tradições e maneira de viver. Motivados pelo progresso, este povo tenta hoje se igualar aos seus vizinhos, que são os *Ovimbunuds*, espelhando-se no modo de vida dos mesmos para formar a sua nova identidade cultural.

Foi neste mosaico étnico na região sul e sudoeste de Angola que se fez esta pesquisa tentando traçar a identidade étnica da etnia *Nhaneka-Humbi*, da qual poucos são nativos. Como veremos na análise do que vem a ser identidade étnica, a identidade *Nhaneka-Humbi* foi formada junto com a história angolana, com a vinda dos bantus para o sul do continente Africano, com a sua ida para o sudoeste de Angola para o trabalho de criação de gado, agricultura e minas de ferro.

Os autores da revolução em Angola trabalharam com as idéias de liberdade e independência para o povo trabalhando com as classes populares, e eles colocam as ciências sociais e a educação como fundamentais para o preparo de um cidadão crítico e ativo na sociedade. Porém, na prática, vê-se mais as desigualdades nos grupos.

Há grupos que servem à nação como militares e outros atuam como governantes e administradores de empresas, como é o caso do grupo *Nhaneka-Humbi*, que continua vivendo em um mundo sem escolas e hospitais na sua região, construindo apenas unidades militares e centros de recrutamentos militares para servirem à presidência e ministérios, tornando-se até comum um *Nhaneka-Humbi* fazer parte da guarda presidencial.

Conflito pós-simulação de golpe de Estado em 1977 e Conflito pós-eleitoral em 1992. Alguns tinham nove anos quando as cidades se mobilizaram em massa para receber os heróis da libertação. Todos jovens da região fizeram parte da organização da O.P.A, Organização Pioneiro Agostinho Neto, ou seja, todos tinham que pertencer para depois passar para outra que é da JMPLA, Juventude do Movimento Popular de Libertação de Angola.

Não tínhamos outra atividade senão a de se apresentar nos comitês de bairros. Escutávamos dos guerrilheiros as histórias, e principalmente a do Augusto Ngangula, adolescente angolano que morreu heroicamente nas matas do leste quando desinformava as

tropas Tuga, e foi assim que a luta chegou à vitória que trouxe independência que se esperava no dia 11 de novembro do ano de 1975.

As emoções mistas, com nacionalismo e imaginação criativa. E depois quiseram enquadrar-nos soldados tão cedo. Fomos ensinados a nos comportarmos como soldados porque em breve nós seríamos defensores do país. Liquidaram a imaginação, em nome de uma moral militarista, de disciplina de caserna. Já não se podia criticar, dizer o que se pensava, tinha de se pensar antes de dizer. Assim, surgiram as lutas internas, golpes contra golpes de palácio que ninguém entendia afastamentos de tipos que para nós eram heróis, outros iam parar à cadeia. Uma geração faz uma luta gloriosa pela independência e a destrói ela própria (PEPETELA, 2000).

Naquela manhã do dia 27 de maio de 1977, os estrondos de abuses de lança Roquete acordam alguns angolanos. Outros desaparecem. As balas de metralhadoras e AK-42 incendiam carros e casas ocupadas pelas pessoas. Alguns oficiais e subalternos, soldados e civis são surpreendidos pelos cubanos e alguns escolhidos naquela madrugada. Foi uma experiência que deixou feridas, que cicatrizaram lentamente, mas não para alguns.

Deixou traumas na sociedade. Gerações foram proibidas de expressar-se livremente. A geração jovem, entusiasmada, foi perdendo o entusiasmo, foi considerando que a política é algo proibido e perigoso, e que só se devia cumprir e não pensar. Foi a geração sem meta na vida, porque as escolas foram tornadas de casernas por pequenos soldados.

A visão dos vencedores transparece no longa-metragem intitulado “Anatomia e Autópsia de um Golpe”, onde apesar dos cuidados postos na montagem, evidenciam-se as condições desumanas em que se encontram os detidos.

No Jornal de Angola, o presidente Neto insiste: “quero garantir que os criminosos não serão perdoados” (JORNAL DE ANGOLA, dia 30 de maio de 1977). No dia 27 de maio, entra no Uíje, uma coluna militar dirigida pelo comandante Diogo Paulo Francisco. Era Comandante Dangererux, nome que se tornou um Centro de Instrução Revolucionário Militar, na qual o autor da dissertação treinou para a LCB (Luta Contra Bandido), tropa de Elite. Ele foi Comandante da 1ª Região Militar, onde fora, no tempo colonial, comandante da Zona B, de que o comissário político era Eduardo Ernesto Gomes da Silva (Bakalov), eleito para o Comitê Central do MPLA, em 1974.

No seguinte dia 28, ao fim da tarde, caiu um avião com Julião Mateus Paulo (Dino Matross), acompanhado do filho de Lúcio Lara. Passadas duas horas, um médico foi chamado para medicar o comandante que se estava com altas febres, e no dia seguinte foi levado para Luanda sob prisão e nunca mais voltou a ver a região até ser fuzilado na data desconhecida

daquele mesmo. No dia 30 de maio, o Governo põe em circulação novos táxis Mercedes Benz de cor amarela. E surgem alimentos no mercado. Tais medidas davam a entender que os fracionistas⁷⁰ impediam a chegada dos alimentos e a introdução de novos meios de transporte (FRANCISCO, 2007, p. 44).

No dia 31 de Maio, aumenta o número de militares nas ruas. Veem-se soldados jovens e alguns mestiços e braços. Estes têm fardas novas e são de idade. As buscas são coordenadas por mestiços (Idem, p.44). Os soldados jovens foi um contingente vindo do sul do país solicitado por Neto. A estratégia de mudar os soldados nas ruas da cidade de Luanda foi uma estratégia militar. Fazendo isso, eliminariam o perigo que os dirigentes ocorriam.

A situação militar ameaçava tudo e a todas as pessoas. O Batalhão feminino já fora desmantelado, começando pelo fuzilamento da comandante Virinha junto a sua comissão política e por último as soldados femininas. E agora o patrulhamento é realizado pelos soldados jovens que não se expressam bem na língua portuguesa, mas que sabem obedecer aos chefes.

A reação do Neto aos jovens soldados é positiva, onde ele teria dito uma expressão bem conhecida até nos anos 1990: “vale termos um analfabeto revolucionário do que termos intelectuais reacionários” (JORNAL DE ANGOLA, dia 29 de 1977). Em vários serviços fazem-se reuniões contra os fracionistas. A reunião no Ministério das Pescas é presidida pelos responsáveis da célula do MPLA.⁷¹

O próprio ministro se senta na assistência. É apresentada uma resolução contra Nito Alves e José Van Dunem,⁷² resolução aprovada sem votação.⁷³ E nas ruas de Luanda aparece nova tropa que vinha da província da Huila. Era um Batalhão formado pela maioria da etnia *Nhaneka-Humbi* e pela etnia vizinha *Kwanhama*, a mistura dos Brancos e Mestiços foram recrutados pelos comandantes apoiastes do Neto, Lucio Lara membro do Comitê Central e do Büro político do MPLA, Iko Teles Carreira, também membro do Comitê Central e do Büro Político do MPLA, ministro da Defesa, e Henrique Santos (Onambwé), diretor da Departamento de Investigação de Segurança de Angola (DISA). O que nunca se questionou é como ação foi dirigida pelos brancos e mestiços e poucos dois negros, Neto e Ludy.

As etnias *Nhaneka-Humbi* e *Kwanhama* foram chamadas para patrulhar e proteger Luanda. É claro que um soldado deve cumprir sua missão em qualquer parte do país, mas o que nos deixa curioso é o tratamento que esses receberam. Os soldados foram chamados pelo

⁷⁰ Nome dado para a simulação de golpe de Estado no dia 27 de Maio de 1877.

⁷¹ Movimento Popular de Libertação de Angola que se tornou Partido Político depois da Independência.

⁷² Acusados de encabeçar o golpe de Estado no dia 27 de maio de 1977.

⁷³ Memória do autor da dissertação.

povo de analfabetos, sulanos, todos os adjetivos possíveis, uns até chamam-nos de macacos fardados, e o seu comandante é chamado, até hoje, de cão policial alemão do Presidente da República.⁷⁴

O Jornal de Angola fala de uma onda repressiva desencadeada por Agostinho Neto e pelos que estavam mais próximos. Refere-se aos soldados que, em cada esquina, revistam automóveis e identificam peões, as rajadas de metralhadora e calashnicov que se ouvem de vez em quando, o vaivém constante de transportes militares, as rugas gigantescas nos *muceques*,⁷⁵ a atuação em larga escala da policia política, o Departamento de Inteligência e Segurança Angolana(DISA), nos meios intelectuais e estudantis, as prisões que se enchiam, o recolher obrigatório, a proibição do envio de notícias para o estrangeiro.

A rádio nacional destaca os violentos ataques aos fracionistas, alternando com frases dos discursos de Neto e palavras de ordem do MPLA: “É preciso encontrá-los, amarrá-los e fuzilá-los”, grita-se na rádio e na televisão.⁷⁶ As buscas continuam e as prisões enchem-se de novo. Os luandenses trocam telefonemas ansiosos, procurando localizar conhecidos. A resposta mais frequente era: fui fazer uma viagem a Cuba, que significava ter sido preso ou fuzilado, ou ainda outras hipóteses, como seguir para um campo de concentração.

Em Agosto de 1977, a emissora católica, Rádio Eclésia, encerrada na sequência do 27 de Maio, continua em todos pais. E uma nota pastoral declara arbitrária a detenção e prolongada prisão de padres por suspeitas gratuitas, jamais provadas. Os bispos enviam um pensamento de simpatia e de solidariedade para com os raptados e detidos nas prisões, os pastores evangélicos são também executados, presos e perseguidos.

3.2 Motivos para ser preso ou morto

Os motivos para se ser preso em Angola, nos dias seguintes ao 27 de maio, podiam ser os mais diversos e estranhos. Possuir bens que eram motivo de cobiça, ser conhecido, amigo ou familiar de um fracionista, ter tido a pouca sorte de estar na rua, ser militar, intelectual ou estudante, grupos sociais que tinham manifestado apoio aos manifestantes do 27 de maio, ter sentido alegria naquele dia de manifestação, ou ser crítico.

Num relatório com as conclusões dos interrogatórios feitos, há cerca de meia centena de portugueses expulsos de Angola. Quase todos declaram ter sido bastante maltratados.

⁷⁴ Ver o jornal Angolense de setembro de 2008.

⁷⁵ Favelas.

⁷⁶ Jornal de Angola, 3 a 7 de Junho de 1977, nº 110.

Falam das más condições da prisão, da péssima alimentação e da inexistência de assistência médica. Alguns foram detidos com base em denúncias anônimas, e dezena e meia atribuem a detenção ao fato de elementos da DISA pretenderem apoderar-se dos seus bens, fato que se repetiu no acontecimento pós-eleitoral em 1992.

Os militares vindos da frente de combate e chegados a Luanda após o dia 27 eram presos e enviados, sem qualquer processo, para campos de concentração. Muitos dos que morreram eram jovens de dezoito anos, nem se quer conheciam os acusados cabeçarios do golpe de estado, como era o caso de Nito Alves e Zé Van Dunem. Entre os detidos estiveram soldados que se encontravam estudando fora do país na altura do acontecimento.

Entre os detidos estavam os familiares dos acusados. O senhor Bernardo Panzo Ngongo, de 92 anos, não foi poupado de estar detido durante nove meses só por ser pai de um acusado. Nito Alves era filho desse humilhado idoso, mas depois de 23 anos informou aos jornalistas que o filho só morreu porque ele organizara manifestações contra o sistema e não um golpe de estado, como o acontecimento foi acunhado.⁷⁷

O simples fato de se ter manifestado contra a corrupção que grassavam no país ou de estar desgostoso com a forma como as coisas corriam era suficiente para ser alvo da repressão. Parecia haver a intenção de afastar ou mesmo liquidar todos os que pensavam, todos os que podiam ser opositores. De modo que os soldados entravam nas casas perguntando onde estavam os intelectuais ou os estudantes. E acabaram de matar muitos presos.

A geração da guerrilha nos deu a bandeira, mas não nos deu o projeto para o país. É triste sentir que aquela geração que, apesar de tudo, nos deu a independência, logo a seguir nos tirou a capacidade de gozar, como um pai que, ao oferecer um brinquedo ao filho, o vai retirar. Mas nem tudo foi mau, como agora se vê. E não lhes deixaram fazer o que queriam. Houve sempre pressões externas impeditivas. Dum lado, é preciso que se diga, o mal vem de muito atrás. Em Angola, criou-se uma elite intelectual de causar inveja a qualquer país africano.

3.3.1 Envolvimento da etnia *Nhaneka-Humbi*

Era intenção e desejo do primeiro presidente de Angola, Antônio Agostinho Neto, que o primeiro Comissário Provincial⁷⁸ do Kunene fosse natural daquela província, ou seja, que

⁷⁷ Folha 8, Semanário de Luanda, 8 a 27 de Maio 2000.

⁷⁸ Antiga categoria usada para Governador da Província.

fosse um nativo. Por má informação prestada ao presidente, foi para aquele posto indicado Kundy Payhama, natural da província da Huila, vizinha da mesma, mas esse não teve grandes problemas, pois a cultura da região se confunde muito, e eles se entendem nas línguas faladas.

Conta-se, após a indicação de Kundy Payhama para função, que o presidente Neto o chamou, e ao saudá-lo, perguntou: “então camarada Kundy Payhama, como está o Kwanyama?”. Na resposta, o Kundy desfez o mal entendido, explicando que não era de Kwanhama, mas da Huila, e na sua vez o presidente disse: “Oh, epá! Fui mal informado. Mas pronto, não faz mal. Deixa ficar assim”, e foi mesmo nomeado para a função. (JORNAL DE ANGOLA, 1977).

Tal como aconteceu em todo o país, o Kunene também herdou do colonialismo um setor administrativo e social degradado e pilhado pelos colonialistas em fuga para a África do Sul e Namíbia. Os quadros qualificados que já existiam e com os quais se podia contar também deixaram a província. A maior parte da infraestrutura física foi arrasada durante a passagem em fuga à perseguição das FAPLA.⁷⁹ No dia 27 de março de 1976, dois exércitos coligados da África do Sul, FNLA-ELNA/ELP⁸⁰, cada um cometendo o tipo de atrocidades que lhe era característico, como fogo em capim seco no dia de muita ventania queimar casas dos moradores área.

O fato de fazer fronteira com o país ilegalmente ocupado por tropas do regime mais hediondo na face da terra do continente africano em finais de século XX, logo desde o início, o Kunen foi a primeira e principal vítima das incursões criminosas dos citados grupos. Na sua vã tentativa de afogar em sangue a jovem República nascente, iam destruindo as poucas infraestruturas restantes e sobreviventes à anteriores pilhagens, através de *raids* aéreos perpetradas pela aviação do exército racista, ou através da infiltração dos seus agentes, que no interior realizavam atos de sabotagem econômica e social.

Não se excluía as minas na vias de acesso das populações a povoações e lavras, seqüestros e outros atos diabólicos que dificultavam ainda mais o girar de projetos de desenvolvimento sócio-econômico da província. Foi este o quadro com que o Kundy Payhama se deparou ao chegar ao Kunene, apesar das breves visões sobre o assunto que lhe foram chegando através de informações de índoles diversas.

Para “arrumar a casa”, ou seja, para executar políticas públicas, era necessário que houvesse um clima de mínima estabilidade do ponto de vista político-militar, que permitisse a livre circulação das pessoas, bens e a permanência nos seus lugares de trabalho, dos quadros

⁷⁹ Forças Armadas de Libertação de Angola.

⁸⁰ Movimentos de libertação.

que deveriam assumir funções políticas e administrativas nos diversos pontos da província, pois sem isso era impossível aplicar qualquer tipo de política pública naquela região. Desse modo, a defesa da população tornou-se prioritária, como complemento da missão incumbida a então FAPLA. Quem melhor do que o próprio povo para organizar a sua defesa?

Assim, foram enquadrando as massas populares, funcionários e dirigentes do governo e partido do MPLA numa ampla Organização da Defesa Popular ODP, do qual ele próprio era Comandante Provincial. Kundy Payhama traçou⁸¹ um programa de Formação Militar básico no manejo de armas de fogo ligeiras e outras, postas a disposição do Comando Provincial da ODP. Cada funcionário, a mando do seu superior hierárquico imediato, estava enquadrado na Companhia da estrutura provincial do Ministério a que pertencia.

A ODP fazia a guarnição do seu posto de trabalho, seguindo à risca as palavras de ordem: “Cada Cidadão é e deve sentir-se necessariamente um soldado”, “Resistência Popular Generalizada”, “Vigilância, Vigilância, Vigilância”, palavras do presidente Neto. Cada município, cada Comuna, cada aldeia, cada região, tinha a sua própria estrutura da ODP. O inimigo estava sufocado em terra, no Kunene.

E quem fosse ao Kunene naqueles dias, não conseguiria distinguir a Administração do Quartel militar, ou seja, o funcionário da empresa civil do militar das FAPLA. A prontidão era constante. Quantos não se apresentavam nos seus locais de trabalho fardados e armados? Foi assim que, paralelamente a isto, iniciou-se um amplo trabalho de reconstrução das estruturas destruídas pela guerra recente. Foram indicados e nomeados responsáveis para as diversas áreas de desenvolvimento social e econômico.

O maior envolvimento das etnias do sul começa em 1975, mas uma boa organização foi de 1976, elas começaram a expulsar sul africano do território angolano. E depois dos acontecimentos de 1977, o líder do governo perde a confiança com as etnias do norte e muda sua estratégia no ministério da defesa. A guerra de Angola teve envolvimento de todas as etnias, mas há uma etnia chamada “pastor alemão”, ou seja, o representante é chamado de pastor alemão, serviu como cão policial para o “governo-estado” na época do monopartidarismo.

Foi assim que foi chamada para Luanda a tropa que estava nas províncias do sul, na Huila, no Namibe e no Cunene, só formada pela *nhaneka-humbi* e um pouco de *Kwanhama*. Seus comandantes eram *Nhaneka-Humbis* e o chefe máximo era Kundy Paihama. Na guerra civil a etnia *Nhaneka-Humbi* era pró-ativa e comprometida. Não esperava que alguém lhe

⁸¹ Com base em Orientação Superior do Presidente.

dissesse o que devia fazer. Ela sabia quais eram os objetivos do projeto da guarnição do Futungo de Belas, residência presidencial de Agostinho Neto e descobria o que precisava ser feito para defender Luanda.

As outras etnias eram reativas. Esperavam e depois reclamavam, pois não avançavam em suas atividades combativas, não conseguiam oportunidades melhores como a que Kundy Paihama criava. Durante a guerra civil de 1977 a 2002, Kundy Paihama esteve sempre envolvido com os ministérios da Defesa, da Segurança, do Interior e da Inspeção e Controle, e até hoje é Ministro da Defesa em Angola.

A etnia *Nhaneka-Humbi* estava comprometida com a defesa do país, e tinha dois motivos fundamentais: um era a memória de guerra portuguesa contra os nativos do sul de Angola, que culminou com a morte do rei Mandume Ya Ndemufaya em 1911, guerra de 1911-1917 no Cunene, e um segundo motivo por ter sido invadido pela tropa sul africana em março de 1975. Etnia comprometida tinha, além de compromisso com cultura, um compromisso com a defesa do país. Ela prezava pela sua cultura e, por isso, realizava seu trabalho de atividade guerreira e representava a melhor cultura guerreira do sul.

António Agostinho Neto percebeu que o maior ativo intangível de uma organização militar se concentra na soma de habilidades, nos conhecimentos e competências existentes nos combatentes. De pronto se verificou que o combatente comprometido e altamente engajado no que se propõe a fazer é capaz de conduzir a luta à emersão na vitória. Portanto, é de suma importância conscientizar-se que, além de valorizar tais combatentes, torna-se necessário realizar investimentos e promover programas de incentivos que contribuam e direcionem o combatente a sentir-se motivado, para que o mesmo possa “mergulhar” na luta se entregando de corpo e alma, e assim, apresentar resultados mais do que esperados.

Então Kundy Paihama é chamado para o Comitê Central do MPLA e para o Ministério do Interior. Contudo, deve-se lembrar que o combatente envolvido possui, acima de tudo, uma preocupação com o seu nome e com sua reputação, dando assim uma atenção toda especial no que tange à sua carreira militar. Por conseguinte, realiza suas atribuições com muita responsabilidade e participa de modo ativo no que se propõe a fazer, uma vez que tem um nome a zelar. Portanto, a organização, a habilidade e o comprometimento da etnia chamaram a atenção da liderança do partido MPLA.

Por outro lado, é preciso lembrar também que o combatente comprometido, além de se preocupar e de se comprometer com o seu nome, zelando pelo mesmo, também se preocupa e zela, da mesma maneira, pelo nome e reputação do ministério da defesa. Preocupa-se de maneira constante com a missão de defender a pátria, com a visão e cultura organizacional,

bem como com os valores e princípios norteadores do estado-governo no qual exerce suas funções, preocupando-se de forma constante com o desempenho deste governo frente à segurança do povo. Atua com muita responsabilidade, afinco, paixão pelo exercício da função, admiração pelo ministério em que atua, respeito e com muita vontade de fazer acontecer, trabalhando com envolvimento e prazer.

É imprescindível perceber que, lutar não pode jamais ser sinônimo de sofrer, pois, se assim o for, não constituirá nenhum benefício, nem ao ser humano e nem ao povo angolano. Pelo contrário, o ato de lutar deverá ser sinônimo de desenvolvimento, crescimento e prazer, assim, além de se constituir em inúmeros benefícios ao ser humano e ao ministério da defesa, deixará de ser um fardo.

Assim, a luta na época da guerra fria que, as grandes potências estiveram altamente competitivas e cruéis, o Ministério da Defesa não poderia ser diferente, ou seja, atuar como se fosse um verdadeiro pai e mãe de seus combatentes; contudo, deveria saber selecionar seu combatente fiel. Ante o exposto, podemos dizer que, comprometimento e envolvimento constituíram-se em um verdadeiro desafio, tanto para o combatente quanto para o governo (ministério da defesa), pois ambos devem, além de conquistar, instigar e lutar em prol do comprometimento, isto se desejarem permanecer vitoriosos por um período mais longo de tempo.

O partido MPLA foi escolhido por oferecer pontos inclusivos de todas as etnias. No MPLA militavam todos os grupos étnicos: negros, mestiços, mulatos e brancos. Os outros partidos não declaravam a exclusão das etnias, mas via-se as características excludentes. Era difícil encontrar um líder da outra etnia na UNITA ou na FNLA. A etnia *bankongo* tinha como opção a FNLA e a etnia *umbundu* a UNITA.

A opção era feita duma espécie regionalismo, e até mesmo a etnia *Kimbundu* tinha como opção o MPLA, mas isso parou com o discurso do Agostinho Neto que dizia “de Cabinda a Cunene, um só povo e uma só nação”. Os sul-africanos bombardearam duramente à região sem ter êxito, nos 27 anos da guerra civil tomou a província do Cunene por 3 anos, região vizinha da etnia *nhaneka-humbi*, mas nunca mais avançou para o norte na região da Huila.

3. 4 Impacto no conflito Armado

A descoberta do Movimento de libertação veio numa hora de emergência para os habitantes da região: seus bens estavam sendo saqueados pelos guerrilheiros e tropas sul-

africanas. Os *Nhaneka-Humbis* estavam sendo ameaçados por sul-africanos que estavam invadindo suas terras no sul de Angola. Na primeira invasão em 1975, o regime do Apartheid tentou interromper a independência de Angola. Foi um acontecimento marcante na vida do estado jovem, que estava nascendo sob projéteis vindos dos dois lados.

Fala-se de 80% da participação da etnia *Nhaneka-Humbi* na guerra civil e até ao final de guerra todos os homens *nhaneka-humbi* possuíam arma de guerra. A fama da população *huilana*⁸² se escuta até nas conversas dos combatentes guerrilheiros da *unita*. Dizia-se nas bases da *unita* que todo jovem da Huila é combatente do MPLA, por isso essa região sofreu bombardeios constantes, de todo tipo de jato militar, helicóptero e canhões sul-africanos. Os militares da *UNITA* também desenvolveram atividades de guerra na região sul, Huila, Cunene e Kwando-Kubango, e só subiram ao norte depois que perceberam que não haveria solução se continuassem na região sul.

O reconhecimento das habilidades militares dos *Nhaneka-Humbi* foi vista pela liderança na reação contra ação invasora da tropa do regime de apartheid sul-africano. A tropa sul-africana teve tempo de entrar, mas também teve dificuldades de sair de Angola, porque toda população pegou em armas para expulsar os invasores. A população sentiu-se ameaçada e lembrava-se da guerra de 1911-1917, que os portugueses desenvolveram na província do Cunene.

Mas isso lhes custou humilhações e mortes de jovens *Nhaneka-Humbis*. Seus bens foram levados por guerrilheiros e outra tropa do regime de apartheid sul-africano. Não faz muita diferença quem vos sois, nem quanto tempo treinaram, nem se sois muito bons em técnica de guerra. Quando estás no lugar errado, na hora errada, vais apanhar um projétil do inimigo ou seu colega por engano, e aí chegou a sua hora de deixar o mundo dos vivos.

Os soldados que vinham do sul passaram a ser chamados “macacos fardados”, *sulanos*, cães alemães do presidente da República de Angola, bola de trapo, não se ouvindo mais o nome *nhaneka-humbi*. Eles foram batizados com o nome *kwanhama* pelo próprio presidente Agostinho Neto. O termo *Kwanhama* pertence a uma etnia vizinha, *nhaneka-humbi*, no sul de Angola, que não tem nada a ver com ela.

Isso tudo não se constitui problema, mas o pior de tudo é a ausência de oficiais superiores *Nhaneka-Humbi* no ministério da defesa. Todos os comandantes *Nhaneka-Humbis* não passavam de oficiais subalternos. Kundy Paihama foi o único promovido a patente de oficial superior no período de 1977 a 1989, e para quem conhece atividades militares sabe o

⁸² Região onde habitam os *nhaneka-humbi*, província da Huila.

que significa ser oficial subalterno, e mesmo que muitos eram comandantes que dirigiam operações de suma importância como é caso da operação Zebra, comandada pelo Vietnã e assessórios cubanos, russos e alguns assessórios de países do leste da Europa.

A perda de bens, as mortes e a destruição não são as únicas seqüelas da guerra que se registrou em Angola, embora seja a mais evidente, penosa. Desintegração social e econômica, campos minados, milhares de mutilados refugiados e deslocados, somam-se à lista de desastres, conseqüências da guerra em Angola. Com a guerra civil as mulheres receberam mais uma tarefa nas atividades domésticas e que antes nunca faziam, pois normalmente eram executadas pelos homens nas comunidades.

A educação dos filhos, a construção e reparação das casas, a provisão do lar, o contato com os líderes comunitários e funcionários governamentais e o cumprimento das obrigações sociais e religiosas normalmente são atividades dos homens, mas como os homens foram levados para os campos de batalha, muitos morreram e outros regressaram, mas mutilados.

Portanto, os conflitos culturais foram causados pelo fator guerra, porque as mulheres continuam desenvolvendo atividades que ganharam durante a guerra civil, e os rendimentos das mulheres no setor informal da economia começaram a causar sérios problemas culturais, pondo em causa a capacidades dos homens de ganhar rendimentos e o papel tradicional dos dois sexos na família.

Desse modo, as mudanças explicam, parcialmente, a evidência crescente de uma explosão de violência doméstica contra mulheres e crianças. Ao longo do conflito armado, o fator guerra também trouxe situações que dificultam a decisão das mulheres de se casarem ou voltarem a casar-se, principalmente se sofrem abuso sexual.

A saída dos homens por alguns anos para combater fora da região nativa era motivo para a formação de lares secundários. A escassez de homens disponíveis para o casamento também significou a associação do casamento com a aceitação da poligamia. Muitas das vezes encontramos a falta de paternidade nas crianças, porque os homens não tinham moradia certa por causa da situação militar.

Os seqüestros eram efetuados em ambas as partes. O MPLA só seqüestrava homens para a guerra, enquanto que a UNITA, homens e jovens femininas. As mulheres que foram seqüestradas nos conflitos foram obrigadas a casar novamente com os combatentes da UNITA, e agora na integração há o problema de decidir se as mesmas permanecem com esses ou voltam à original família.

Durante trinta anos de guerra a sociedade angolana foi moldada de um modo diferente. Em 1990 começa a onda de prostituição de adolescentes, as chamadas “catorzinhas”. Adultos

e funcionários prostituem-se com adolescentes de catorze anos. Os adolescentes chamam vida da sobrevivência, porque os idosos são os que não foram chamados para cumprir o serviço militar ativo.

Essas adolescentes podem sofrer problemas sérios de saúde. Trauma psicológico, baixa auto-estima e exclusão social, caso contraíam gravidez indesejável ou doenças sexualmente transmissíveis. Nos campos minados, muitos criadores de animais perderam tudo. Por outro lado, os benefícios dos antigos combatentes não abrangem as mulheres guerreiras, nem a população civil.

Os autores da revolução em Angola trabalharam com as idéias de “Liberdade e Independência para o povo”, trabalhando com as classes populares, colocando as ciências sociais e a educação como fundamentais para o preparo de um cidadão crítico e ativo na sociedade. Porém, na prática, vê-se mais as desigualdades nos grupos.

Há grupos que servem à nação como militares, e outros atuam como governantes e administradores de empresas, como é o caso do grupo *Nhaneka-Humbi* que continua sempre vivendo em um mundo sem escolas e sem hospitais na região, construindo apenas unidades militares e centros de recrutamento militar que servem à presidência e ministérios da República de Angola, tornando-se até comum um *Nhaneka-Humbi* fazer parte da guarda presidencial.

3.3.1 Pós Eleições de 1992

Tanto a primeira guerra quanto a última matou sonhos de muitos jovens angolanos, acelerou a idade dos idosos. Por isso não há idosos e nem mocinhos nesse país de guerrilheiros sem fim. A UNITA plantava minas, o MPLA semeava minas, e o povo colhia mortos e mutilados. Enquanto isso, os 25 países ficaram ricos, como Estados Unidos, França, Inglaterra, Áustria, Espanha, Itália, Portugal, União Soviética, África do Sul e muitos outros países cúmplices da barbárie.

Também minaram o território angolano, a partir de 1961, o regime colonial português e os três grupos guerrilheiros que lutavam pela Independência (MPLA, UNITA e FNLA). A Independência os cubanos chegaram com seu internacionalismo e continuaram a minar o país. Esses apoiavam o MPLA, as tropas sul-africanas e os marroquinos apoiavam a UNITA e os zairenses apoiavam a FNLA. O governo estima que só as tropas sul-africanas dos tempos do apartheid deixaram mais de dois milhões de minas como lembrança das várias tentativas de invadir Angola para impedir a sua independência.

Pode-se comprar uma mina no mercado internacional de armamentos a um preço baixo, mas forte o suficiente para mutilar ou matar uma vida humana, custando apenas US\$ 3. E a remoção de uma única mina custa nada menos que US\$ 2 mil, ou seja, seria preciso um investimento de US\$ 16 bilhões para livrar Angola do flagelo das minas. Todos os angolanos têm histórias de acidentes com mina na família.

3.3.2 A morte e a paz definitiva em 2002

Com Savimbi morto, teríamos realmente a paz. Queiramos ou não, temos de aceitar que com a morte de Jonas Savimbi, abre-se uma nova fase na vida política de Angola, ainda que contrária aos cenários que se vêm desenhando por aí. Primeiro porque, para o MPLA, as causas da guerra não radicam em fatores de ordem estrutural, mas na ambição de um homem que queria, a todo o custo, tomar o poder.

Não tardará a chegar o dia em que o MPLA e os seus correligionários perceberão que esta morte não trouxe nada de novo para o processo de consolidação da paz, muito pelo contrário, notarão, perplexos, que a paz não nasce da eliminação de adversários, mas sim da transformação espiritual, moral e ética no seio do próprio MPLA. O povo angolano exigirá práticas coerentes de um estado democrático, e tal como a sombra de uma *mulemba*, a verdadeira paz se espalhará pela Nação inteira.

3.4.1 Análise do discurso proferido durante a guerra civil.

Uma análise do discurso presente em textos opinativos atrelado nos discursos dos governantes durante a guerra civil, busca evidenciar elementos como palavras lexicais e tonalidades emotivas, no intuito de revelar sua importância na construção de argumentos. Temos por objetivo observar como é feita a construção da imagem do enunciador a partir da seleção lexical realizada por ele durante a produção de seu discurso. Partindo da observação e análise minuciosa de um *corpus* de três discursos de um dos líderes, nos foi possível identificar os recursos estilísticos empregados pelo autor e compreender de que forma esses foram empregados na elaboração de seus argumentos.

Ruth Amossy, numa perspectiva Mangueneuniana, em sua obra “Imagens de si no discurso: a construção do ethos”, nos dá sua contribuição: “É insuficiente ver a instância subjetiva que se manifesta por meio do discurso apenas como estatuto ou papel. Ela se manifesta também como “voz” e, além disso, como corpo enunciante” (MANGUENEAU

apud AMOSSY, 2005, p.70), historicamente especificado e inscrito em uma situação, que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente. “No intuito de não desviar nosso foco das possibilidades expressivas de nossa língua e afastar dele o espírito mecanicista, tomamos por base as concepções de Martins: “Temos de nos conformar com a tentativa de esclarecer ou compreender um pouco melhor os fenômenos, sem a pretensão de definições e classificações rigorosas”(MARTINS, 1997, p.72).

É possível afirmar que todo ato de tomar uma palavra implica na construção da imagem do enunciador? É importante lembrar que é a partir de sua posição histórico-social que o sujeito produtor de um discurso elabora seu projeto. Temos então uma espécie de materialização da ideologia. Seu uso acaba por estabelecer uma relação discursiva entre o sujeito enunciador e seu receptor e, por extensão, uma relação social entre ambos, que pode ser de dominação ou não. Assim foi possível perceber que a partir do momento em que a palavra é tomada por alguém, este passa a construir gradativamente uma imagem de si e, por extensão, do sujeito ou assunto ao qual se refere em seu discurso.

Observamos também que não há uma neutralidade discursiva. Todo projeto de dizer é atravessado, cortado por crenças, valores e pontos de vista de quem o produz. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas convicções implícitas no texto são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. A partir de então, o enunciador confere a si e a seu destinatário, certo status para legitimar seu dizer: ele se outorga no discurso uma posição institucional e marca sua relação com um saber.

É notório o papel da seleção lexical feita pelo sujeito enunciador nessa tarefa. O locutor faz uso de certos termos previamente elencados por ele, os quais, acrescidos de uma tonalidade emotiva, passam a compor seus argumentos, pondo em evidência as avaliações e/ou julgamentos feitos por ele a respeito de algo.

3.4.1 Reconstrução

Devem-se reconstruir tudo. Os combatentes estão de novo na linha de combate para detectarem os engenhos explosivos e removê-los ou explodi-los. Os veteranos de guerra, os homens que hoje tiram minas são os mesmos que no passado colocavam minas para deter a

UNITA ou o inverso, deter o MPLA. A justificativa era "Nós estávamos numa guerra, tínhamos que usar todos os meios para defender nossos objetivos estratégicos"⁸³.

A explicação da lógica de usar mina anti pessoal, ou seja o que se esconde por trás do irracional de uso de mina. "A mina não foi feita para matar. Na batalha, um soldado ferido por uma mina precisa de dois outros soldados para removê-lo, sangue para transfusão, enfermeiros, médicos para amputar-lhe a perna etc. Já um soldado morto custa bem menos: um saco de plástico preto e uma etiqueta com seu nome se tiverem tempo"⁸⁴.

Portanto, com o fim da guerra fria, pressionado pela comunidade internacional, o governo liderado pelo MPLA procurou uma solução negociada com a UNITA. Permitiu o pluralismo político, a economia de mercado e organizou as primeiras eleições "democráticas" multipartidárias. Realizadas nos dias 29 e 30 de setembro de 1992, sob "supervisão internacional", as eleições deram a vitória ao MPLA, com maioria absoluta. No entanto, José Eduardo dos Santos não foi eleito presidente da República na primeira volta, tendo conseguido somente 49% dos votos, e logo seguiu-se a crise provocada pela recusa da UNITA em aceitar os resultados, alegando fraude.

Assim iniciou-se a terceira Guerra Civil Angolana, que terminou em 2002 com a morte de Jonas Savimbi no dia 22 de fevereiro. Os acordos de paz foram assinados no dia 4 de abril do mesmo ano, quando se uniram as Forças Armadas do MPLA e as Forças Militares da UNITA para pôr fim aos vinte e sete anos da guerra civil. Os sonhos de muitos jovens foram amputados pelos caprichos dos outros, marcou-se as eleições sem preparar os governantes, muitos falavam de mudanças sem ter experimentado a transformação na vida, falavam em reconciliação sem ter conhecido o amor para perdoar seus adversários. As feridas continuam podres e jorrando sangue.

Pois os homens obedeciam ao espírito de governar, "governar para ser servido" e não governar para servir ao povo. Assim, os *bacongos* foram massacrados sem justificativa aceitável. Muitos foram arrancados das suas camas na manhã do dia 27 de março de 1992. O fenômeno parece-me muito estranho. Em Luanda, 75% dos mortos foram da etnia *bacongo*. A ação foi justificada nos resultados eleitorais. Houve grande soma de *bacongos* que elegeram a UNITA e não o MPLA e por essa razão eles tinham que morrer. Mas teria sido essa a real a causa?

⁸³ Coronel entrevistado, 2009.

⁸⁴ Entrevistado, 2009

E porque os *bacongós* votaram na UNITA e não na FNLA? Quem confirma essa afirmação? São perguntas sem respostas, ou seja, pelo menos o povo ficou sem entender nada. Morreram pessoas inocentes, pareceu-nos que a ação ter um caractere de homicídio voluntário com principio de genocídios, porque agindo assim estaríamos destruindo a confiança, o amor, a paz do povo.

Infelizmente, até hoje, nunca encontramos os autores dos massacres. Vimos aqui o problema, todos os erros cometidos, nunca tiveram autores que confessassem e fossem perdoados. Devíamos explicitar o tipo de feridas que temos para aplicar medicamentos adequados, e não aplicar os paliativos enquanto ela sangra e afunda por não receber o tratamento que merece.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de o fenômeno da globalização trazer benefícios ao homem, vimos ultimamente os grandes desafios para todas as academias nas sociedades modernas. O mundo todo luta incansavelmente para se libertar dos problemas causados pelo próprio homem, e por vezes a dura realidade é esquecida, graças aos especialistas que se dedicam de corpo e alma a decodificar tais problemas. Atualmente, ninguém tem problema com distância do espaço, porém ninguém consegue decodificar a distância grande que se encontra dentro do próprio homem.

Em Angola, no período pós-independência, a prioridade era defender e expulsar os invasores, principalmente a tropa sul-africana e combater UNITA. Por essa razão, o governo centrou sua atenção em investimentos na área da segurança, enquanto no campo social os investimentos foram pequenos e beneficiaram poucos indivíduos que, para alguns, não são dignos de atenção.

Na área de educação e ensino, deu-se início à campanha de alfabetização. As escolas de ensino base contaram com a presença da famosa Brigada Juvenil de Ensino “Comandante Dangereux” e de membros da Juventude do Movimento Popular de Libertação de Angola - JMPLA, vindos de todas as partes do país. As escolas destruídas foram reconstruídas e, onde não havia, foram criadas. Implementaram-se projetos de construção de internatos em todas as sedes de municípios e um projeto de abertura de campos agropecuários, adjacentes aos internatos, como forma de melhoria da dieta alimentar dos internos.

A escola de Artes e Ofícios Pereira D’Eça foi reestruturada. No tempo colonial, ela foi uma das melhores escolas de artes e ofícios do país. Além de fornecer mobiliários diversos para as escolas e residências, ela produzia fechaduras, chaves e muitos tipos de material de construção civil. A Agricultura começou a ser realizada em áreas cuja estabilidade política e militar se fazia sentir, aproveitando-se as potencialidades que então existiam.

Iniciou-se um trabalho de mobilização de esforços para se repor os níveis de produção alcançados na província em anos anteriores, apoiando-se nos projetos de desenvolvimento então existentes. Nesta época, foram importantes os trabalhos agropecuários realizados nas localidades. Por exemplo, em Mankete, foi introduzido o cultivo de arroz em grande escala e gramíneas; em Mujombe desenvolveu-se a criação de gado. Essas atividades transformaram o Cunene em uma zona de autosuficiência alimentar.

A área da saúde passou a ser estruturada. Os que haviam ficado na província após a independência, juntaram-se aos egressos da escola de Formação Técnica do Hospital Católico

do Tyulu e aos médicos cubanos e soviéticos. Foram reconstruídos e equipados postos médicos e hospitais em todos os municípios da província.

O provimento de quadros para o restante das áreas da Administração e serviços não foi fácil. Os cargos foram assumidos pelos antigos funcionários sem qualificações na administração colonial, que não tinham abandonado a província e que auxiliavam os recém admitidos, com menos experiência. O país tornou-se uma autêntica escola prática de organização e gestão econômico-administrativa.

Nas áreas do Comércio Interno e Transportes foram desenvolvidas ações que visavam satisfazer a necessidade de abastecimento da população de bens de primeira necessidade, de material de uso corrente para a educação, de ligação entre as províncias do país e de suprimento dos diversos organismos do Estado, de recursos necessários ao desempenho das suas atividades. Os deslocamentos eram realizados sempre em comboios.

Os carros que saíam de Ondjivapara outras localidades do interior da província e para outras províncias como Huila, Namibe, Benguela e Luanda, por exemplo, eram escoltados por funcionários dos diversos ministérios sediados na província. Enquadrados na ODP, não era raro ver funcionários públicos vestindo a farda verde-oliva daquela organização, com cartucheiras no peito e armas nas costas percorrendo todo o país.

As referidas ações evidenciam que a atuação do Estado privilegiou a atividade de defesa, que visava proteger a integridade nacional da ameaça dos diversos inimigos. A segurança, nesse sentido, tornou-se a política pública que consumiu quase todos os esforços do poder público. Embora tenham sido realizadas as ações citadas, a constituição de uma unidade nacional permanece sendo um desafio para o Estado de Angola.

Alguns segmentos populacionais continuam apresentando dificuldade em se reconhecerem como membros de uma mesma coletividade, ou seja, de uma comunidade política.⁸⁵ Uma vez que essa identificação é um elemento importante para a legitimidade das ações do poder público, a sedimentação de uma unidade nacional é afetada por essa ausência.

Havia desafio de formar uma comunidade política, de acordo com a Constituição da República Popular de Angola de 1976,⁸⁶ as políticas públicas, em geral, orientam-se pelos princípios da universalidade e equidade no acesso às ações e serviços e pelas diretrizes de

⁸⁵ De acordo com Dworkin (1996), para que as ações da comunidade política sejam compartilhadas por cada um de seus membros é necessário que eles façam parte dela. A verdadeira democracia se baseia na pertinência moral. Essa pertença é constituída por condições estruturais (procedimentos históricos que tenham produzido limites territoriais bem definidos) e relacionais (forma como o individuo deve ser tratado como membro de uma verdadeira comunidade política). Três requisitos devem ser satisfeitos: 1) livre expressão, ou seja, que o individuo seja realmente ouvido; 2) igual consideração e respeito para com todos os membros da comunidade e 3) independência moral dos membros da comunidade; cada um se vê como parte do empreendimento coletivo.

⁸⁶ Escolhemos esta constituição por apresentar contradições.

centralização da gestão, de integralidade do atendimento e de participação da comunidade na organização em território nacional. A referida constituição adotou formalmente o modelo de seguridade social para garantir, por exemplo, previdência, educação, saúde, agricultura e assistência social como direito de todos e dever do Estado.

Sabe-se que as políticas públicas se concretizam através das atividades institucionais do Estado e da ação concreta de atores sociais, que as realizam em cada contexto e condicionam seus resultados. Por isso, o andamento dos projetos deve ser acompanhado e fiscalizado pelos moradores locais, que devem participar igualmente da avaliação dos seus impactos sobre a realidade. Dessa forma, a validade e a eficácia da ação do poder público dependem da participação dos cidadãos, sendo essa uma prerrogativa para a sua legitimidade.

É oportuno lembrar que a sociologia política faz distinções entre poder e dominação. O poder é percebido como pertencente ao reino da força bruta, isto é, da imposição da vontade de um indivíduo sobre outro, mesmo que este não queira. A dominação, por sua vez, é vista como o exercício legítimo do poder (HABERMAS, 2003). No que diz respeito à ação do Governo Central de Angola em relação aos grupos étnicos que habitam o país, o seu sucesso dependerá da capacidade de substituir o poder pela dominação. Isso porque o poder gera oposição e resistência, mas a dominação, por evocar a idéia de autoridade e legitimidade, motiva para o diálogo e para a cooperação.

O que faz de nós uma comunidade política? Essa questão é muito complexa, quer para as etnias que vivem em Angola, quer para o Governo Central, que se ressentem da ausência deste fundamento tão crucial, a construção do Estado-Nação. Acreditamos que a cidadania seria o fundamento necessário para essa construção (KOUROUMA, 2003). A cidadania é uma prerrogativa para nos tornarmos membros de uma comunidade política.

Se a comunidade política é o conjunto de relações de dominação, então sugerimos que olhemos para a cidadania como um conceito que torna a estrutura de ordem e obediência relevante para o indivíduo. Vimos que a autoridade vem do reconhecimento da prerrogativa legítima que uns têm de nos dar ordens e da nossa obrigação e/ou vontade de obedecê-las.

Isto tudo tem como pano de fundo a vida em sociedade e remete-nos para a velha questão apontada pelo sociólogo alemão Simmel (2006), sobre como a sociedade é possível. Nesse sentido, é pertinente nos lembrarmos do “Leviatã” (HOBBS, 2003). A paz estabelecida pelo Leviatã é, necessariamente, frágil, porque não se baseia somente na força bruta dos detentores do poder. Essa paz está baseada, também, em uma convicção coletiva de que a conciliação dentro do Leviatã é melhor do que a possibilidade de se sagrar vencedor numa guerra permanente de todos contra todos.

O Estado é, portanto, o lado institucional das relações de dominação. É algo que criamos na falta de algo melhor para garantir a nossa liberdade individual. A noção de cidadania torna a ordem e a obediência relevantes para o indivíduo. A cidadania traduz-se em direitos políticos, que são uma espécie de orientação para a ação do poder público.

A legitimidade que reconhecemos no poder exercido sobre nós é a promessa de garantia e proteção dos nossos direitos de membros da comunidade política. Esse direito é entendido de várias maneiras, o que inclui desde a própria noção de direitos, passando pela justiça, até a noção de igualdade. Qualquer que seja o entendimento subjacente do direito de membros da comunidade política é evidente que o Estado se define, primeiramente, pela sua função perante esse direito. Destas idéias resulta uma distinção feita pelo filósofo americano Ronald Dworkin (2001), entre princípio, política e procedimento, que me parece útil para a nossa reflexão sobre esse assunto.

O princípio é simplesmente a regra que estabelece aspectos da nossa condição de cidadãos. Por exemplo, há preceitos que estabelecem que não devemos ser punidos injustamente. Esta regra deve ser traduzida em política, isto é, naquilo que o Estado deve fazer para cumprir o princípio, nomeadamente a idéia de presunção de inocência consubstanciada na criação de tribunais com os devidos poderes e independência para que cumpram a regra.

O procedimento é, finalmente, todo o conjunto de coisas que são feitas para garantir o respeito a esse princípio, ou seja, toda a exigência relacionada com provas, testemunhas e apuramento da verdade, que dá corpo e substância a este princípio segundo o qual não podemos ser injustamente condenados. É claro que simplificamos muito a idéia de Dworkin.

Como cidadãos têm a obrigação de nunca sacrificar os nossos direitos – que podem ser enunciados como princípios – individuais no interesse de um suposto bem coletivo. Podemos começar a ver aqui algumas das implicações da articulação da cidadania com o que faz de nós uma comunidade política. Com efeito, o que quero dizer é que só faz sentido falar em política se o objeto do nosso discurso for a interpelação da nossa sociedade, para garantir e proteger a nossa condição de membros da comunidade política.

Neste sentido, o que devia fazer de nós uma comunidade política não é simplesmente a codificação da cidadania, mas também a interpelação crítica da sua realização ou não. Dessa forma, devemos ser capazes de analisar a ações do Estado na esfera pública. No que se refere ao sul de Angola, essa ação deve ser sensível, por exemplo, à riqueza e à diversidade das línguas *Kwanhama* e *Nhaneka-Humbi*.

Com o reconhecimento diferenciado é que podemos caminhar rumo a um Governo Central mais eficaz e a uma relação mais harmoniosa entre ele e as etnias do Sul. A idéia dominante sobre a esfera pública vem dos escritos do pensador social alemão Jürgen Habermas (2003). Nos anos 1960 ele escreveu um livro com o título “A mudança estrutural da esfera pública” que tem marcado a discussão sobre o assunto. A sua tese apresenta forte matriz marxista.

Habermas dizia que a emergência de uma classe burguesa com meios de se afirmar na sociedade tinha conduzido à transformação do espaço público de debate. Ele partia, portanto, de uma idéia de sociedade baseada em interesses que entram em choque. A sua idéia de dominação baseava-se no pressuposto segundo o qual seria a expressão da afirmação de certos interesses em detrimento de outros.

Os que conhecem as teorias marxistas irão se recordar do ditado de Marx, segundo o qual a opinião dominante seria a opinião das classes dominantes. É esta a visão que Habermas também tinha da esfera pública, nomeadamente um espaço dominado por certos interesses.

Com efeito, essa formulação teórica nos ajuda a refletir sobre até que ponto a articulação entre a nossa condição de cidadãos e o Estado, que deve velar por ela, cria um espaço intermédio, dentro do qual interesses entram em conflito. A definição que Habermas adota para a esfera pública é útil no sentido que nos permite ter uma idéia clara da articulação entre a nossa condição de cidadãos e o Estado, que deve proteger e garantir essa condição. O problema dessa abordagem é exagerar na conflitualidade.

Ao fazer isso Habermas acaba igualmente limitando a concepção de cidadão, com o risco de nos privar de maneiras mais abrangentes de participação política. Dito de outro modo, Habermas sugere que somos cidadãos porque temos interesses, e que a nossa participação política é justificada pela nossa necessidade de nos organizarmos em grupos de interesse e insistirmos na sua afirmação.

Nos anos 1920 do século passado, um filósofo americano da escola do pragmatismo, John Dewey (2007), refletiu sobre a noção de esfera pública. O fez de uma maneira que nos parece ainda atual e extremamente pertinente para a nossa reflexão sobre a comunidade política e a condição de cidadãos. Ele afirmou que a esfera pública é simplesmente o espaço criado pela necessidade que todos temos de controlar os efeitos negativos das ações dos outros.

Embora haja certo individualismo nesta visão, essa posição é oportuna para a reflexão empreendida nesse texto. Considerando diversidade étnica presente em Angola, destacamos que não são apenas os interesses que justificam a política, mas também a necessidade de

garantir que, por exemplo, o que o Kandongo faz não afete negativamente ao Kahilana, ou vice-versa.

Penso que há correspondência entre esta definição mínima da esfera pública e o que vimos sobre a nossa condição de membros da comunidade política, pois podemos facilmente depreender que o que é negativo na ação de uns e tudo quanto fundamenta a nossa necessidade de controlar isso é resultado da nossa cidadania. Isto é, os nossos direitos individuais terminam onde o seu usufruto pode implicar que outra pessoa não usufrua o seu. Esse é o princípio. A política e os procedimentos seriam, na verdade, os elementos constitutivos da esfera pública.

É neste ponto que a definição de espaço público, feita por Dewey, é muito útil. Nesse aspecto, o conhecimento crítico pode interpelar com maior vigor ainda as nossas relações. Na verdade, há um desafio enorme aqui de definir o espaço de interpelação das relações entre o Governo Central de Angola e os grupos étnicos. Uma interpelação que reforce e não comprometa a cidadania dessas coletividades.

Contudo, nos deparamos neste ponto com alguns obstáculos. Um deles é a natureza da experiência histórica vivenciada na época da Guerra Civil. Nessa análise gostaríamos de aproveitar para refletir sobre este aspecto, na tentativa de evidenciar os constrangimentos que as etnias *Nhaneka-Humbis* e *Ambos* enfrentam na relação com o Estado. O desrespeito à cultura desses povos produziu a descrença no poder público.

A expressão “perda da palavra”, usada por um filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima, é bastante oportuna para fazer referência ao que aconteceu com estes e outros grupos de Angola. Essa expressão faz referência à cultura do silêncio, que não reconhece a diversidade e apaga a voz das minorias (BIDIMA, 1997).

Creio que a reflexão de Bidima nos ajuda a repensar a esfera pública presente em Angola e o seu papel na constituição das relações. Para sermos cidadãos, precisamos também recuperar a palavra. Qualquer que seja a idéia de esfera pública que temos, ela só fará sentido se for articulada e se incluir a articulação e organização dos grupos que compõem a sociedade. No fundo, o uso da palavra define a esfera pública, dá-lhe contorno e torna-a visível e relevante para o nosso cotidiano. Nesse aspecto, a questão é saber o que significa para as etnias de Angola recuperar a palavra que elas detinham antes da chegada dos colonizadores.

BIBLIOGRAFIA

- ABDALA JUNIOR, Benjamim. *Literatura, história e política. Literaturas de Língua portuguesa no século XX*. São Paulo: Ática, 1989.
- AGOSTINHO, Antônio Neto. *Uma Vida sem Tréguas (1922 a 1979)*. Lisboa/Luanda: Ed. Particular, 2005.
- AMOSSY, Ruth. *Imagem de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.
- _____. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, 1, ed. Londn and New York: verso, 1983.
- _____. *Memória e esquecimento*. In: ROUANET, Maria Helena (Org.) *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: UERJ, I. L., 1997, P. 60-97.
- ANDRADE, Mário Pinto de. *Raízes culturais do Nacionalismo Angolano*. Plano (datilografado), 1950-1960.
- _____. *A Guerra do povo na Guiné-Bissau*, Lisboa, editora, Livraria Sá da Costa 1975.
- _____. *Antologia temática de poesia africana*. Prefácio.vol. II, *O Canto Armado*, prefácio do Autor, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1979.
- _____. *A Cultura na problemática da Libertação Nacional e do Desenvolvimento à luz do Pensamento Político de Amilcar Cabral*. *Raízes*. I, Janeiro-Abril, 1977a, p.3-19 (em colaboração com Arnaldo França).
- _____. *O canto armado do povo angolano*. Prefácio. In: ANDRADE, Costa. *Poesia com Armas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977b.
- _____. *Os poemas Nova África*. *Movimento*. São Paulo: 4 de Janeiro, 1977c.
- _____. *Ideologia, poder cultural e democracia, tempo (Maputo)*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE AMILCAR CABRAL. Praia, Cabo Verde, 1984.
- _____. *Consciência Histórica, Identidade e Ideologia na Formação da Nação*. In: *A Construção da Nação em África*. Os exemplos de Angola, cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe. Bissau: Colóquio INEP/CODESRIA/UNITAR, 1989, p.63-75.
- _____. *Um dos criadores do nacionalismo angolano moderno*. *Jornal de Angola*, Luanda, ano 15, nº 5.117, pag 1 e 4, 15 ago. 1991.

- _____, “O Conto Armado do povo Angolano”. Prefácio ao livro de Costa Andrade, *Poesia com Armas*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Ed. 1974
- ANDRADE, Mário Pinto de; REIS, Maria do Céu. *Ideologia da Libertação Nacional*. Textos de apoio ao curso do mesmo nome, realizado entre 6 de maio e 19 de julho de 1985 na Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1985.
- ANDRADE, Costa. *Poesia com Armas*. Poema prefácio de Mario Pinto de Andrade. União dos Escritores Angolanos, Luanda 1977.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARATO, Andrew; COHEN, Jean. *Sociedade civil e teoria social*. In: AVRITZER, Leonardo (coord.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.
- AZEVEDO, Licínio; RODRIGUES, Maria. *Diário da libertação*. A Guiné Bissau da Nova África. São Paulo: Versus Editora, 1977.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Lisboa: Presença, 1980.
- _____. *Sociologie Actual de l’Afrique Noire. Dynamique Sociale em Afrique Centrale*. Paris, Presses Universitaire de France, 1982.
- BAKHTIN, Michael. *The Dialogic Imagination*. Four Essays. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BARTH, Fredrik. *Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.
- _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p.25-67.
- BARRIO, Angel Spina. *Manual de antropologia cultural*. Recife: Fundação Massangana, 2005.
- BASTOS, E. R.; RÊGO, W. D. L. (Orgs). *Intelectuais e Política*. A moralidade do compromisso. São Paulo: Olho d’Água, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEST, Steve; KELLNER, Douglas. *Postmodern Theory*. Nova York: Guilford Press, 1991.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *La Palabre*. Une juridiction de la parole. Paris: Michalon, 1997.
- BITTENCOURT, Marcelo. *Dos Jornais às Armas*. Trajetórias da Contestação Angolana. Portugal: Vega, 1999.

- BOGDAN, R. L.; BIKLEN, S. K. *Investigação Qualitativa em Educação*. Porto: Porto Ed. Ltda, 1994.
- BOTELHO, Américo Cardoso. *Holocausto em Angola*. Memórias de entre o Cárcere e o Cemitério. Portugal: Nova Vega, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A Construção do Objeto. In: BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.; PASSERON, J. *A Profissão de Sociólogo*. Preliminares epistemológicos. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- _____. *O Poder simbólico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- COHEN, Abner. **O Homem Bidimensional**: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CANCLIN, Néstor García. Consumidores y ciudadanos, Conflictos, multiculturales de La globalización. México: Grijalbo, 1995.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos*. Exploração das hibridades. Studio Nobre, 1996.
- CARREIRA, Teles Iko. *Memórias*. Luanda: Nzila, 2005.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. *Atos da Maianga* (dizer das guerras em Angola). Lisboa: Cotovia, 2003.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem*. A elite política imperial. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.
- CARVALHO, Inaiá; LANIANO, Ruthy. Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais. In: MOURA, Alexandrinha (org). *O Estado e as políticas públicas na transição democrática*. São Paulo: Vértice, 1989, p. 108-133.
- CARVALHO, Rui Moreira de. *Compreender África*. Teorias e práticas de gestão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- _____. O direito à existência. *Ngola*. Revista de Estudos Sociais, Luanda, vol.1, nº1, 1997.
- CATANHEDE, Eliane. Folha de São Paulo, São Paulo. Disponível em <[HTTP://www.folhaonline.com.br/tec](http://www.folhaonline.com.br/tec)>. Acesso em: 28 out. 2008.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Jeanne Berrance de. *A milícia cidadã*. A Guarda Nacional de 1831 a 1850. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. I.N.I, 1977.
- CAVALLI, Sforza. *Quem somos?* História da Diversidade Humana. Luigi: UNESP, 2002.
- CARVALHO, Rui, *La vivem Pastores*. Luanda: Nzila, 2000.

- CHAGAS, Conceição Correa das. *Negro. Uma identidade em construção*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. São Paulo: Cortez, 1990.
- CLAUDE, Levi-Strauss. *Antropologia Estrutural*. Brasília: Tempo, 1996.
- COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- COMARFF, John L.; SIMON, Roberts. *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- CORRÊA, Mariza; LARAIA, Roque. *A teoria da identidade na antropologia. Um exercício de etnografia do pensamento moderno*. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. homenagem. Campinas: UNICAMP/ICHF, 1992.
- DAMATTA, Robert. *Relativizando*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- DEWEY, John; CUNHA, Marcus. *Democracia Educação*. São Paulo: Ática, 2007.
- DURKHEIM, Emile. *Divisão de trabalho Social. As regras do método*. São Paulo: Ática, 1978.
- DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. *Uma Questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. *Iniciaciones Místicas*. Ed. Taurus, Espanha, 1958.
- ELIOT, Thomas S. *Notas para uma Definição de Cultura*. Lisboa: Edições Século XXI, 1996.
- ERIKSEN, Thomas Hylla. *História da Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. 2nd ed. London and Sterling: VA: Pluto Press, 2002.
- ESTERMANN, Carlos. *A vida econômica dos Bantu do Sudoeste de Angola. Subsídios Antropológicos*. Luanda: Junta Provincial de Povoamento de Angola, no. I. 1968.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. The Nuer of the Southern Sudan. In Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard (eds.) *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- FACINA, Adriana. *Santos e Canalhas*. Brasília: Civil, 2004.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulisseia, 1961.
- _____. *Pele negra. Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- _____. *Os condenados da Terra*: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

- _____. Em defesa da revolução africana. Lisboa: Sá da Costa, 1980.
- FRANCISCO, Miguel. *Nuvem Negra*. Drama dos 27 de Maio de 1977. Lisboa: Clássica Editora, 2007.
- FORTES, Meyer. "Sociological and Psychological Aspects of Education in Taleland", *Africa Suplemento*, vol. XI, nº4, s.1., Cambridge University Press, 5-64, 1938.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PINHEIROS, Frange de Oliveira. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.
- GALLO, Donatto. *Antropologia e Colonialismo. O Saber Português*. Lisboa: Ed. Reunidos/Heptágono, 1988.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa. Por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.3-21.
- _____, Nova Luz Sobre Antropologia. RJ: Zahar, 2002.
- GELLNER, Ernest. *Thought and change*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1964.
- _____. *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- GOODY, Jack. *Production and Reproduction. Comparative Study in Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- GONÇALVES, José Júlio. *As Ciências Sociais em Angola, Cabo Verde, Guiné - Bissau, Moçambique, São Tome e Príncipe*, in AAVV, *Ciências Sociais em África, Alguns Projetos de Investigação*, Dakar, Codesria, 1992.
- GRESSLER, Lori Alice. *Introdução à pesquisa. Projetos e relatórios*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GUIBERNAU, Montserrat. *State and Nation*. In: *Nations without states: political communities i a global age*, Cambridge: polity press, 1999. P. 13-32.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo*. Rio de Janeiro: paz e Terra, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.
- _____. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFGB, 2003.
- _____. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

- HERNANDEZ, Leila. *Os filhos da terra do sol*. A formação do Estado-Nação em Cabo Verde. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- _____. *A África na sala de aula*. Visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HIRST, Paul. *Democracia representativa e seus limites*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Madrid: Ed. Alianza, 2003.
- HUNTINGTON, Samuel. *A terceira onda*. Democratização no final do século XX. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. Uma perspectiva para a reforma do Estado. *Lua Nova*, Revista de cultura e política, São Paulo, nº 45, 1998.
- JUREMA, Jefferson. *Universo Mítico-Ritual do povo Tukano*. Valer, 2001.
- KAJIBANGA, Victor. Contributo ao debate sobre a angolanidade. *Jornal de Angola*, Luanda, ano 19, nº 6.150, 4 set. 1994.
- _____. Culturas étnicas e cultura nacional. Uma reflexão sociológica Sobre o Caso Angolano. In: *II ENCONTRO INTERNACIONAL DOS DELEGADOS DA IGREJA CATÓLICA DOS PAÍSES LUSÓFONOS*. Conferência acadêmica proferida na Universidade Católica de Angola. Luanda: 16 de Janeiro de 1999.
- KANDJIMBO, Luis. Angolanidade: um pressuposto ou Conceito?, *África* (Lisboa), 5 de Dezembro, 1990.
- KAPLAN, Daniel; MSNNERS, Robert. *Teoria da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- KLINEBERG, Otto. *Psicologia Social*, 2 vols., Rio de Janeiro, Ed. Fundo de Cultura, 1967.
- KLINEBERG, A. L. *A Natureza da Cultura*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- KOUROUMA, Ahmandou. *Ala e as Crianças-Soldados*. Rio de Janeiro: Estação da Liberdade, 2003.
- KUPER, Adam. *Cultura*. A Visão dos antropólogos. São Paulo: EDUSC, 2002.
- LACLAU, Ernesto. Inclusão, exclusão e a construção de identidades. In: AMARAL, Aécio; BURITY, Joanildo (Orgs). *Inclusão Social, identidade e diferença*. Perspectiva pós-modernista de análise social. São Paulo: Annablume, 2006.
- LARANJEIRA, Pires. *A negritude Africana de Língua Portuguesa*. Dissertação de Doutorado em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Porto, Edições Afrontamento, 1995.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo, UDUSP, 1995
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares de Parentesco*, Brasil, Vozes, 1982.

- L'ESTOILE, de Benoit; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia. *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: 2002.
- LIMA, M. Helena Figueiredo. *Nação Ovambo*. Lisboa: Ed. Éster, 1977.
- LIMA, Mesquetela. *Antropologia do Simbólico*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- _____. *Alguns Aspectos Sociológicos da Colonização*. Luanda, Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964.
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique* (dissertação de doutorado em Antropologia), Lisboa, 1996.
- LUANSI, Lukonde. *Angola. Movimentos migratórios e Estados pré-coloniais. Identidade nacional e autonomia regional*. In: *INTERNATIONAL SYMPOSIUM ANGOLA ON THE MOVE. TRANSPORT ROUTES, COMMUNICATION AND HISTORY*. Berlin: 2003.
- MAIR, Lucy. *Introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um Diário no sentido estrito do Termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MARTINIELO, Marco. *L'Ethnicité dans les Sciences Sociales Contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- MARTINS, Nilce Sant-Anna. *Introdução à Estilística*. 2ª ed. São Paulo: .A. Queiroz, 1997.
- MATA, I. Disponível em: <www.geocities.com/ail_br/pepetelaenasnovas_margens.html>.
- Romance de Pepetela: Ficção e História em Pepetela*, São Paulo, 27 de Setembro de 2006.
- MATEUS, Dalila Cabrita; MATEUS, Álvaro. *Purga em Angola, Nito Alves, Sita Valles, Zé van Dunem o 27 de Maio de 1977*. Lisboa: ed. S.A. Portugal, 2007.
- MAUNIER, René. *Sociologie Coloniale*, 2 vol. Domat-Montchréstien, 1931.
- MAUSS, Marcel, *Sociologia e Antropologia*, vol. I, São Paulo, Ed. da Universidade de S. Paulo, 1974.
- _____, *Sociologia e Antropologia*, vol. II, São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- MELO, Luiz Gonzaga D. *Antropología Cultural*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MELO, Rosa. *De Menina a Mulher*. Lisboa: Ela por ela Lisboa, 2005.
- MELUCCI, Alberto. *Busca de qualidade, ação e cultura*. In: _____ (org). *Por uma sociologia reflexiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 23-42.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 3. Ed. RJ: Paz e Terra, 1989.
- MERTON, Robert. *Ambivalência Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

- MOREIRA, Adriano. O Pensamento do Infante D. Henrique e a Atual Política Ultramarina de Portugal, in Batalha da Esperança, Lisboa, Edições Panorama, 1962.
- NETO, Agostinho. *Quem é o inimigo? Qual é o nosso objetivo?* 2ª ed. Lisboa: Maria Fontes, 1977.
- NOGUEIRA, Marco. *Um Estado para a sociedade civil*. Temas éticos e políticos da gestão democrática. São Paulo: Vortex, 2005.
- NUNES, João; SERRA, Nuno. “Casas decentes para o povo”. Movimentos urbanos e emancipação em Portugal. In: SANTOS, Boaventura (org.). *Democratizar a democracia*. Os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PEPETELA, Artur Pestana. *Geração da Utopia*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- PHILIPPE, Poutignat; JOCELYNE, Streiff-Fenart. **Teoria da Etnicidade, seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras** de BARTH, Fredrik; tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação da UNESP, 1998.
- PINTO, Céli. O discurso democrático deslocado. In: AMARAL, Aécio; BURITY, Joanildo (Orgs). *Inclusão social, identidade e diferença*. Perspectiva pós-modernista de análise social. São Paulo: Annablume, 2006. p.191-193.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introduction. In Radcliffe-Brown, A. R. and Daryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- RENAN, Ernest. Qu'est-ce qu'une nation? In: Oeuvres complètes. Tome I. Paris: Calmann-Lévy, 1947. P.887-906.
- RODRIGUES, Cristina Udelsmann. Cunene em movimento. Dinâmicas empresariais transfronteiriças. *Economia Global e Gestão*, dez. 2007, vol.12, no.3. Disponível em: Diário de Notícias, Lisboa, 27.05.2002.
- ROSAS, Fernando e BRITO, J.M. Brandão de. “ANDRADE, Joaquim Pinto”, in Dicionário de História do Estado Novo, Lisboa, Livraria Bertrand, 1996.
- ROSAS, Fernando. História de Portugal (vol. 7 – O Estado Novo), Lisboa: Estampa, 1994.
- SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SANTOS, Boaventura (org). *Democratizar a democracia*. Os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SARAIVA, José Flavio Sombra. O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira de 1946 a nossos dias. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

- _____. Desafios Africanos para “O mundo que vem aí”; A África contemporânea na fronteira Atlântica do Brasil Artigo. Segunda Conferência de Política Externa e Política Internacional – CNEPI: O Brasil no mundo que vem aí. Palácio Itamaraty, Rio de Janeiro, 5 e 6 de Novembro de 2007. Disponível em [HTTP://www.flacso.org.br/data/biblioteca/480.pdf](http://www.flacso.org.br/data/biblioteca/480.pdf).
- SCHWARTSMAN, Hélio. <http://folhaonline.com.br/tec>. Acesso em 05 de Outubro de 2009.
- SILVA, Filipe. *Espaço público em Habermas*. Lisboa: Estudos e Investigações, 2002.
- SIMMEL, George. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- SMITH, Anthony D. Commemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas em La recreacion de las identidades nacionales. Revista Mexicana de Sociologia, Cidade do Mexico, vol. N. I, p. 61-80, 1998.
- TOURAINÉ, Alain. *O que é a democracia?* Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALLES, Edgar. *O 27 de maio de 1977*. Síndrome de Angola. Edição Policopiada, s/l, 1980.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VANSINA, Jan. “A Tradição Oral e sua Metodologia”, in Ki-Zerbo Joseph (Coordenador). História Geral da África – I. Metodologia e pré-história da África, São Paulo, Ática; Paris, UNESCO, p. 157-179, 1982.
- VENÂNCIO, José Carlos. *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*. Lisboa: Ulmeiro, 1987.
- VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VILLAR, Diego. *Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth*, Mana, 2004.
- ZAVERUCHA, Jorge. *Frágil democracia*. Collor, Itamar, FHC e os militares (1990-1998). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ZENGO. Antônio Zakeu (Org.). *Caminhos e Perspectivas para o progresso Cultural, Social e Econômico Sustentável*. Rio de Janeiro: 2007.
- ZIEGLER, Jean. *Sociologie de La Nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964.
- WEFFORT, Francisco. *Qual democracia?* São Paulo: Companhia das letras, 1992.

FONTES

- Folha 8, Bissemanário de Luanda, 26.05.2000; 27.05.2000; 26.05.2001; 25.05.2002; 26.05.2002; 27.05.2002; 15.06.2002; 22.06.2002.
- O Independente, semanário de Luanda, 21.05.2002; 25.05.2002; 01.06.2002.

Jornal de Angola, diário de Luanda, 17.05.1977; 07.06.1977; 14.06.1977;21.06.1977; 30.06.1977; 06.10.1977; 08.12.1977; 09.12.1977; 10.012.1978.

Semanário Angolense, Luanda, nº 132, 26.02.2001; nº 138, 06.11.2005; 12.11.2005.

Angolense, Jornal, nº 434 02.06.2007; 09.06.2005.

<http://prado38.sites.uol.com.br/ruben.html>

www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid.

[Www.http://rubelluspetrinus.com.sapo.pt/cabinda2.htm](http://www.rubelluspetrinus.com.sapo.pt/cabinda2.htm).

<http://www.geocities.com/Athens/Troy/4285/ensino28.html>.

Anexos: Mapas

Revista angolana (Hoje), nº 12 e 1 2002, Angola: 2002.

GLOSSÁRIO

Nhaneka-humbi -----	Grupo étno - lingüístico na Região Sudoeste de Angola
Kwanhama -----	Grupo étno – lingüístico do sul
Bangala -----	Grupo étnico do norte, mas que tem as mesmas características deste
Jagas -----	etnia que fez aliança com a rainha Zinga mbandy
Ndonguena -----	Grupo étnico do sul
Himba -----	Grupo étnico do sul
Hinga -----	Grupo Étnico do sul
Herero -----	Grupo etnia do sul
Handa -----	Grupo étnico que pertence Nhaneka-humbi
Quipungo -----	Localidade
Mulondo -----	Localidade
Gambos -----	Localidade
Olunhaneka, oluhumbi, Olucilenge -----	Variações Lingüísticas do grupo
Tate kulu Mai kulu -----	Pai e Mãe de país
Mai kulu -----	Avó
Onondatembo -----	Sogros
Onothekulu -----	netos
Tate -----	Pai
Mai -----	Mãe
Papahai -----	Irmã do pai
Ekwenje -----	Rito de passagem masculino Circuncisão
Efoko -----	Rito de passagem feminino
Omakula -----	Co- participante no rito de passagem
Oviphumba / Ociphumba -----	Sobrinhos/as

Wange	Meu/minha
Ophange/Onophange	Irmã/irmãos
Himietu	Irmão da mãe
Cepua	Prima/primo
Ociveli	Primeiro filho
Ndenge	Irmão/Irmã
Kota	Irmão mais velho
Khelo	Benjamim, ou ultimo irmão
Eumbo	Conjunto de casa para núcleo familiar
Mwene weumbo	Dono do conjunto habitacional
Ondjuvo	Casa de dormir, casa construída de pau com barro, coberta de capim
Elimba	Cozinha
Okassapi ou Etambo	Casa de material
Ocoto	Lugar sagrado
Ociyotelo	Aquecedor
Ocivelo	Passagem
Okuyota	Se aquecer
Ongombe	Boi
Ocunda	Curral
Ohamba	Rei
Ombala	Palácio Real
Onondey	Auxiliares
Ovene Ovemikunda	Administradores comunais
Soba	Título colonial em substituição ao Ohamba
Seculo	Pertencente ao conselho real Deputado
Omalenga	Tropa

Tembo yeumbo -----	Primeira esposa
Omumbanda -----	Segunda esposa
Ocitunda -----	Recém - casada
Ovayingona -----	Filhos
Ocipanga -----	Pocilga
Onokhombo -----	Cabritos
Onongulu -----	Porcos
Ohambo -----	Conjunto de currais
Ohita -----	pirão
Omafua -----	Três ou quatro pedras para formar fogueira
Ocikundu -----	Suco de milho ou de outro cereal
Oluiko -----	Lemo
Omutala -----	Prateleira de paus
Ongalo -----	Balaio
Epata -----	Grau Parentesco
Ovilombo -----	Dote
Omakao -----	Cerveja
Ovionda -----	presentes de namorados
Oukoi -----	Pagar fiança pelo ato de adultério
Omukai -----	Mulher
Omulumbe -----	Homem
Ovipako -----	Os pertence da Fazenda inclusive os animais
Ehengu -----	Maldição
Pena Ononi -----	Tem moscas
Kokalinge navi mukueno, mahoñena nove--	Não faz mal outro cedo ou tarde te surpreenderá
Olunhaneka -----	Língua

Oluhumbi ----- Língua

Olumuila ----- Língua

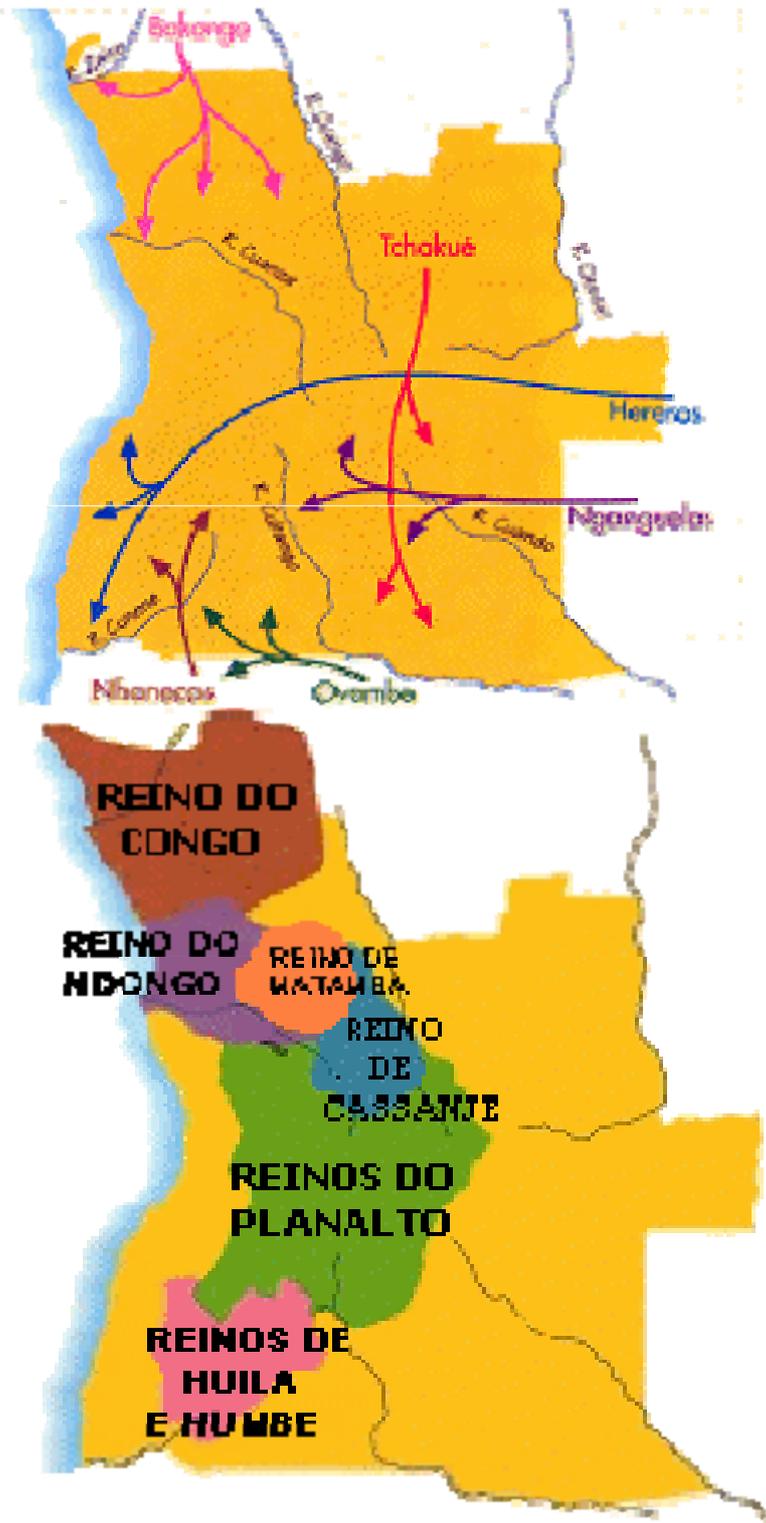
Olugambwe ----- Língua

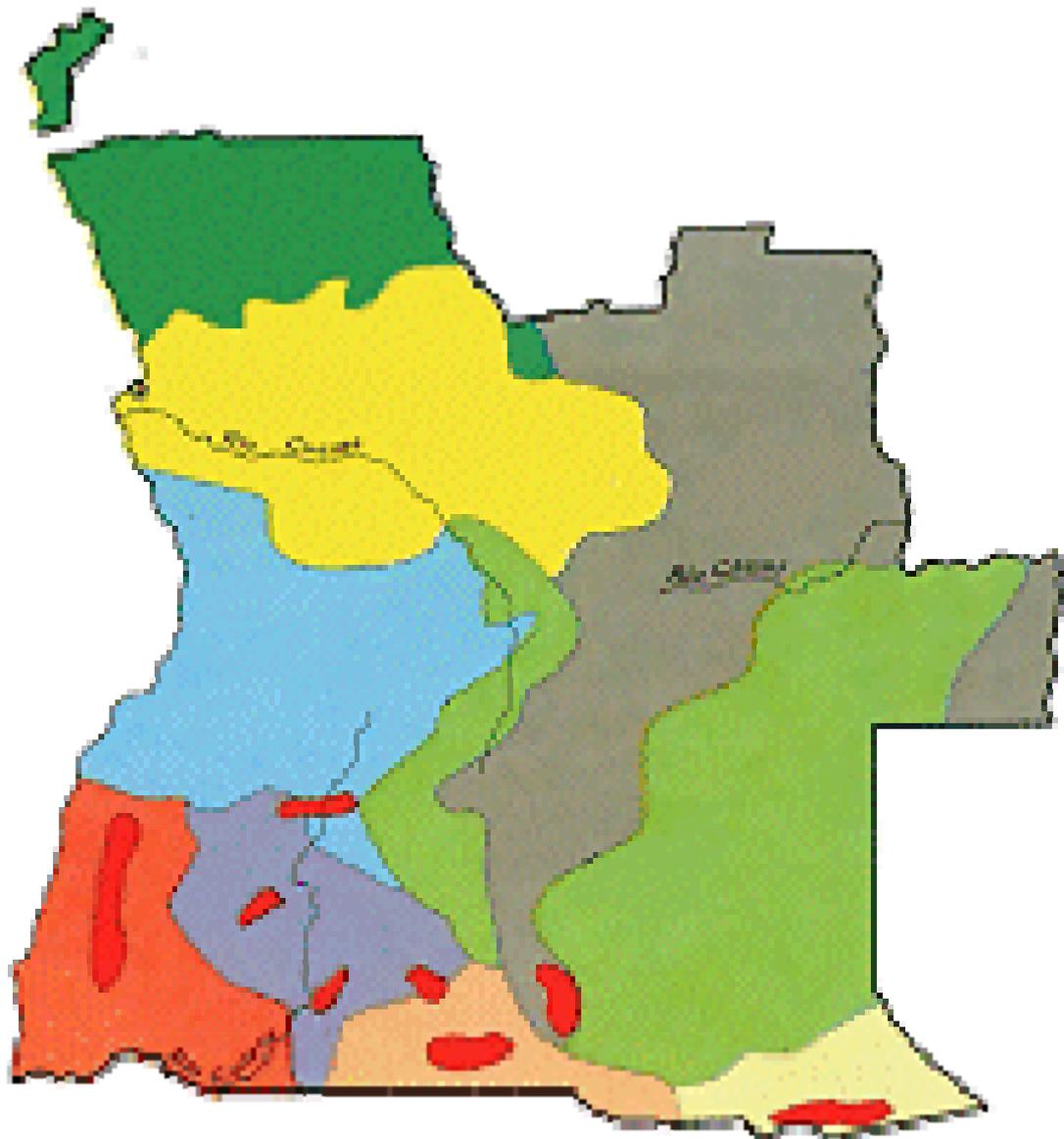
Oluhanda ----- Língua

Olucilenge ----- Língua

MAPAS DE ANGOLA







Nação	Língua	População em Angola
Bakongo	Kikongo	1.680.000
Mbundu (ou Ambundu)	Kimbundu	3.280.000
Lunda-Tchokwe	Tutchokwe	573.000
Ovimbundu	Umbundo	4.970.000
Ganguela	Tchiganguela	183.000
Nhaneka-Humbe	Lunhaneka	473.000
Herero	Tchiherero	120.000
Ovambo (ou Cuanhama)	Ambo	450.000
Donga	Xindonga	-

1. Bengo
2. Benguela
3. Bié
4. Cabinda
5. Kuando-Kubango
6. Kwanza-Norte
7. Kwanza-Sul
8. Cunene
9. Huambo
10. Huíla
11. Luanda
12. Lunda-Norte
13. Lunda-Sul
14. Malanje
15. Moxico
16. Namibe
17. Uíge
18. Zaire



Ano da pesquisa dos dados 1996.

Angola tem a sua divisão administrativa composta por 18 províncias. A divisão administrativa do território mais pequena é o Bairro na cidade, enquanto que nos meios rurais é a povoação. As províncias estão divididas em municípios, que por sua vez se subdividem em Comunas.