

O poder político entre os Mbûndu

Patrício Batsíkama¹

Resumo: Weber e Dahl são de opinião que o poder é sempre binômio e relaciona duas entidades A e B, onde um exerce o Comando, e o outro submete-se a Obediência. A origem do poder estaria, nesse caso no indivíduo normativo consoante os capitais (sociais, culturais, econômico, etc.) que possui e da maneira que gere face as dinâmicas sociais e os desafios que se apresentam.

O Ser Humano age de acordo com o seu intuito, ele reage seguindo o seu “Eu”. O Ser Social age respeitando as normas da sociabilidade e reage consoante as normas (sua Cultura) na sociedade que pertence ou pensa pertencer. No primeiro caso (Ser Humano = indivíduo) nota-se o medo no seu “agir”, ao passo que no segundo (Ser Social: *utu*) a necessidade vital perante a Moral ou “Código de vida harmoniosa”. Nos dois casos, o poder se verifica por Obediência. Mas, quando o medo desaparece do Ser Humano e que, enquanto Ser Social, ele opta pela desobediência – pacífica ou por violência – o poder entra em crise.

O texto que agora se apresenta versa sobre a questão do “poder político” entre os Mbûndu. Trata-se de algumas reflexões sobre o poder, buscando formas simples de explicá-lo nas nossas sociedades angolanas. Com isso, trazer a tona o que os Angolanos em geral – e os Mbûndu em particular – entenderiam com as autarquias, democracias, etc. É um debate no qual se espera maior contribuição.

Palavras chave: Angola, Poder, Mbûndu, Democracia

Abstract: The according to Weber and Dahl, the Power is always binomial between two entities A and B, and one commands other, and the other obeys. The origin of the Power will be, in this case, in normative man depending to his own capitals (social, cultural, economic, etc.) and the way to face the social dynamics.

The Human being reacts through his idiosyncrasy, but acts properly according to own-self. The Social Being acts respecting the norms of sociability and reacts according to the standards (their culture) in the company belonging or think belong. In the first case (Human = individual) is noted fear in their " act " , while the second (Being Social : *utu*) the vital need before the Moral or " harmonious life's Code". In both cases, the power is verified by Obedience. But when fear disappears from the human being and that while Social Being, he opts for disobedience - peaceful or violent - the power is in crisis.

The present text deals with the issue of “political power” between mbundu People. These are some thoughts on power, seeking simpler ways to explain it in our Angolan companies. With this, it brings out what Angolans in general - and mbundu in particular - understand with local authorities, democracies, etc. It is a debate in which it expects higher contribution.

Keywords: Angola, Political Power, Mbûndu People, Democracy

¹ Historiador da Universidade Agostinho Neto. Email: batsikama@yahoo.com .

Introdução

O primeiro capítulo aborda a questão da sociedade: pretender-se-á aqui identificar as origens do poder na família e na aldeia. No segundo capítulo, procurar-se-á a origem do poder no indivíduo. O terceiro capítulo é uma leitura que se fará aqui sobre o “poder político entre os Mbundu hoje”. Já no fim vem a conclusão e a bibliografia consultada.

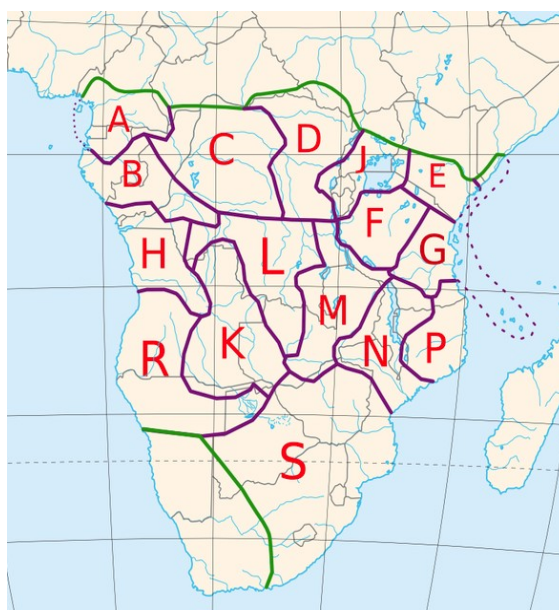
Pareceu-nos sem graça estudar o “poder político mbundu” no passado sem interesse da sua aplicação na atualidade. Isso poderá suscitar polêmicas não só pelas nossas acepções, mas sobretudo pela maneira que abordamos a questão. Mas o nosso objetivo é mesmo provocar o debate, entre os intelectuais, para começarmos a repensar os nossos problemas com discurso endógeno.

A bibliografia é seletiva com relação aos documentos escritos, ao passo que os documentos orais são abundantes e ricos (cerca de 98 depoimentos de autoridades tradicionais em Kalandula, Ambaka, Kazengo, Samba Cajú, etc.).

Nesse trabalho o uso das palavras em kimbundu é frequente. As raízes proto-bantu vêm sempre precedidas de Astérix (*) seguido de um traço (-), e a sua devida sufixação ou prefixação: ***+um**.

Esperamos que esse tema seja retomado por outros estudiosos, pois temos a consciência da imperfeição da forma que o fizemos e das limitações ligadas à pesquisa e ao tempo da sua realização.

Mapa linguístico das Zonas de Malcom Guthrie



I.Sociedade

(a) Família, aldeia e Axi Mundi mbûndu

A origem da família (núcleo da sociedade) entre os Mbûndu pode ser ilustrada com a figura do “esposo polígamo”: há três termos principais cujas raízes remontam ao proto-bantu (ou proto-Njila). Essa origem analisada a partir da semântica dos termos que suportam o comportamento humano, subsidia-se no seguinte:

(1)MBÂNZ'ETO: literalmente *nosso esposo*. Na cosmogonia mbûndu, não é correto dizer “*mbânza yami*” (isto é, meu esposo). *Mbânza* (ou *mbânze*) para dizer esposo deve ser sempre acompanhado do adjetivo possessivo *yêto*, na primeira pessoa do plural. Esse termo implica o espaço cultural e habitacional. Não faria sentido que alguém se case sem ter, casa e sabedoria. Quem se casa, é porque já possui uma residência, por um lado, e por outro, ele já é detentor de sabedoria que lhe garante emprego.

(2)NGÂN'ETO: No Kwanza Norte e também em Malanje, encontramos o termo *Ngâna yeto* ou *Ngân'eto* com três significações: (a) nosso marido, no mesmo sentido que o *mbânz'eto*; (b) aquele que nos une ou ainda a pessoa que converge os *ntûmbu* (cordões umbilicais ou nomes de linhagens/família); (c) nossa autoridade. Essa palavra cuja raiz/radical proto-bantu é *-*an* indicaria que o “esposo polígamo” proporciona três categorias de autoridade: (i) *ngânda* e *ndându*: sede do poder administrativo; (ii) *ñtândala*: Chefe militar, General de vários exércitos; (iii) *Ngâna*: Autoridade política de gerir várias aldeias.

(3)MWADU YAMI: literalmente “meu esposo”. Etimologicamente, *mwâdu* é composto de prefixo nominal *mu* e do termo *yadu* ou *yadi*, que significa ora *dois* ora *plural genérico* (como se diz *couple days*, em inglês, por exemplo). Isto é, ainda que a mulher faça recurso a “meu”, o adjetivo possessivo na primeira pessoa do singular, o termo *yadu* já exprime essa poligamia.

Inicialmente era reservada, de forma exclusiva, a primeira mulher a expressão de *mwâdu'ami*, e duas razões nos permitem perceber isso: (i) durante o período inicial da monogamia, a primeira mulher considera *mwâdu* o seu esposo, mas *ipso facto*, ela tem em mente que posteriormente este marido irá contrair outros *alembamentos*; (ii) as mulheres posteriores – consideradas erroneamente de concubinas pelos padres e outros – não poderiam usar *mwâdu yami*, mas sim *mbânz'êto*.

Depois da cristianização, *Mwâdu yami* passou a ter – em alguns meios – ligeira vantagem no uso, visto que a religião cristã se versa na monogamia: (a) a inclinação dos Mbundu na religião cristã onde a monogamia é a única reconhecida, a primeira mulher passará a ser considerada como a única válida; (b) o casamento civil, que é só legal com uma só mulher, e os benefícios que ele traz para esta mulher permitirá de “denegrir” a imagem de outras mulheres. Mas de forma geral, *mbânz’eto* e *ngân’eto* ainda têm maior consideração, senão a única aceitável.

O *esposo polígamo* é típico entre os Bantu e remonta à uma época de sedentarização e habitação nas regiões banhadas pelos rios, assim como na agricultura com gado grande².

Podemos avançar duas observações:

- (a) A ideia do *esposo polígamo* implica que os filhos do mesmo homem tenham linhagens diferentes visto que a pertença do indivíduo é uterina. Toda linhagem, *diembe*, tem um líder, o tio materno que se chama *ñlêmbe*. Daí a explicação “*ñlêmbe diyala diembe*”, tal como reza a Tradição.
- (b) O *esposo polígamo* simboliza o “Axi Mundi” – na dimensão ontológica – da instituição *Humbu* (ou *Tumbu*): parente de todos. Estudos profundos das línguas bantu indicam que existiu uma instituição de Amizade que terá debitado de *kweji*, *kwezi*, etc.: “relações de lealdade entre os cunhados”³. *Esposo polígamo* explica-o bem.

Mbanz’eto e *Ngâna yeto* ilustram – pelo menos sociolinguisticamente – que o *esposo polígamo* estaria no centro de diversas linhagens uterinas. Nessa lógica social *mbundu*, o termo *yeto* implica um plural genérico que é “origem convergente consanguínea” de clãs sociais e clãs territoriais. Isto é aldeia. Talvez seja por isso que os radicais proto-bantu **-an* e **-on* portam a multi-semântica de: (a) Centro, Axi Mundi; (b) Origem das famílias/linhagens diferentes; (c) Caçador (nas regiões alheias); (d) expansão migratória. Esses sentidos se verificam nas Zonas H e K de Malcom Guthrie.

A formação de aldeia inicia sempre com o *esposo polígamo*, e isso não é um caso isolado aos Mbundu. Entre os Nyaneka, o *esposo polígamo* é chamado *ehongo* e a sua habitação é *ehumbu*. Ambos termos (*ehongo* e *ehumbu*) explicam a sedentarização e agricultura com gado grande cuja origem é variada: Leste, e Norte entre os séculos II e III da nossa era.⁴ Este *esposo polígamo* instala-se num espaço seguindo quatro etapas fundamentais⁵, e isso parece remontar na instalação

2 Denbow, 1990: 142, 147, 161

3 Vansina, 2014: 84

4 Kahlheber; Bostoen; Neumann, 2009: 253-272; Martins, 1980: 23-45 ; Leakey, 1949.

5 Essas etapas não são repetidas de forma semelhante pelos informantes (51 no total) que se debruçaram sobre isso. Apesar de serem soba (autoridade), há aqueles que saltam uma e há aquelas que omitem duas etapas. Reorganizamos essas etapas, sem pretensões de expor aqui algo completo ou *absolutamente* correto. Somos sujeitos às possíveis releituras. Percorremos várias aldeias de Malanje, Kwanza Norte, Uíge, com preferência àquelas que estão distantes da “cultura portuguesa”.

dos Bantu meridionais (proto-Ñjila) nas regiões banhadas pelos rios. Essas etapas explicam-nos a sua função de *mbânze* ou *mwadu* ou ainda *ngana*:

1. O *esposo polígamo*, enquanto rapaz recém-iniciado, ele recebe encorajamento do seu *ñlêmba* (tio materno) para explorar e ir a busca de novas terras. Com tempo, descobre terras longínquas da sua *diembe* (aldeia), que irá paulatinamente definir as suas atividades profissionais e econômicas.
2. Uma vez conhecidas as “novas” terras e depois de contrair *alembamento* com as suas esposas e ter filhos com estas, os *ñlêmba* destes últimos devem conhecer as condições de habitabilidade antes de aceitar qualquer imigração. Pode também, eventualmente, acontecer que as supostas “novas” terras, já tenham algum Direito Fundiário entre os *ñlêmba* dos seus filhos.
3. No caso de acordo de todos os *ñlêmba*, celebra-se dois rituais: (i) cerimônias para união entre os espíritos locais e os futuros habitantes; (ii) cerimônias dos ancestrais que geralmente são marcadas pelo enterro simbólico de uma caixa dos ancestrais⁶, ou com o enterro efetivo de um dos *ñlêmba* do “esposo polígamo” imigrante ocupante.
4. A instalação efetiva do “esposo polígamo” começa pela construção das habitações e o imigrante conta com o auxílio dos *ñlêmba* (ou delegados destes) e seus **-kweji*⁷. Também, consiste na marcação dos sítios sagrados consoante uma ideia urbana que vigora no modelo anterior da aldeia originária. A instalação do *esposo polígamo* é semelhante aos rituais do nascimento de uma criança: na presença dos convidados, o *ñlêmba* do imigrante (ou a sua avó materna) pronuncia o *dijina* (nome) da aldeia perante todos e convida estes a vir a degustar o vinho de palma (*maruvu*) como forma de os convidar à posteriormente vir povoar a nova aldeia quando o desejarem.

O tio materno (*ñlêmba*) e a caixa dos ancestrais (*malûngu*) são enterrados num lugar que doravante levará o nome de *Tûmbu*.⁸ A zona habitada com condições básicas é considerada de *Diembu* nas questões genealógicas, e a sua responsabilidade cabe ao *ñlêmba*. Nessa correspondência, os outros termos são: *Mbîla* (domínio dos Espíritos dos ancestrais no mato),

⁶ Essa caixa contém os ossos, os amuletos dos ancestrais; contém, ainda, minerais, plantas, e o *mpêmba* (argila branca ou cal).

⁷ A primeira casa habitacional do imigrante é construída por todos (os cunhados do esposo polígamo) e chama-se *mbânze* ou *mbânza*. Todos (e não só os cunhados do imigrante) devem construir uma “Casa de Todos”.

⁸ Há uma grande responsabilidade entre o *ñlêmba* (tio materno) e *malûnga* (caixa dos ancestrais). Essa correspondência chama-se Na Weze: institucionalização das normas oriundas de várias famílias (*ngûndu*). *Diembe/ñlêmba* indica a integridade social e territorial, de forma simultânea. *Malûngu* em Kimbundu significa “realizações e/ou normas que deixaram os ancestrais”. Isto é, entre várias realizações/normas, Na Wêze simboliza a institucionalização de cunhadio: *kweji* ou *dia musungu*. Por essa razão que, na cosmogonia Mbundu, o “esposo polígamo” é o diminutivo de Na Wêze, quer entre os filhos de várias mulheres, quer entre os vivos e os mortos.

Mbânza (local das actividades humanas); *Lûndu* (local de fraternidade com os Espíritos naturais) e *Oci* (chão que nos alberga) terra habitada consoante as interdições (leis).

	Local dos Mortos/Espíritos	Local dos Vivos/chão
1	<i>Tûmbu</i> (o Além-mundo)	<i>Diembu</i> (aldeia)
2	<i>Mbîla</i> (mato: lugar distante)	<i>Mbanza</i> (centro)
3	<i>Lûndu</i> (Espíritos)	<i>Oci</i> (leia o: xi, país): leis
4	<i>Kakulu</i> (Lugar sagrado)	<i>Kabasa</i> (local administrativo)

A aldeia criada – inicialmente – por um *esposo polígamo* será povoada pelos seus sobrinhos quando estes contraírem matrimônio. O imigrante distribuirá as terras aos seus sobrinhos (filhos) na qualidade de *ñlêmba*, isto é “tio responsável pelos filhos da sua irmã”. Mas o espaço habitado por ele passará a ser o Axi Mundi, o centro (*mbanze*). Será dentro desse espaço que, as questões sociais serão tratadas (solucionadas). E, caso ultrapassar as suas competências, ir-se-á ao “Grande *Kakulu/Kabasa*” para solucionar.

Como vimos, *família* e *aldeia* são duas instituições importantes que balizam a plataforma do poder onde os integrantes relacionam-se observando normas pelas quais foram socializados. O “esposo polígamo” simboliza o diálogo entre várias linhagens, ou ainda, o encontro legítimo entre o mundo dos Vivos e o mundo dos Mortos.

(a) Nascimento da sociedade

A quase maioria dos estudiosos prefere sempre citar Joseph Miller, para começar a explicar a origem da sociedade *mbûndu*. Este autor avança-nos esse extrato:

Conta os Mbundu que o mundo começou quando Ngola Inene chegou das terras longínquas do nordeste e se estabeleceu onde os Mbundu hoje vivem. Ngola procriou uma filha, Samba, e Samba por sua vez deu luz Kurinje kwa Samba e Kiluanje kya Samba. Kuringe kwa Samba (deixando momentaneamente de lado os descendentes de Kiluanje kya Samba) foi progenitor de Mbulu wa Kurinje e Mbulu wa Kurinje gerou Zundu dya Mbulu, Kongo dya Mbulu, Mumbamba a Mbulu, Matamba a Mbulu, Kajinga ka Mbulu, Mbumba a Mbulu, e talvez Kavunje ka Mbulu, os fundadores dos Ndongo, dos Hungu, dos Pende, dos Lenge, dos Mbindo e Imbangala, dos Songo e dos Libolo, respetivamente. O mundo ainda de acordo com Mbundu, começou quando os antepassados desses mesmos atuais subgrupos etnolinguísticos vieram com *malunga* do mar e pararam quando chegaram às colinas e vales onde hoje se podem encontrar os seus descendentes.⁹

9 Miller, 1995: 55

Essa versão de Joseph Miller é de facto rica em termo de informações¹⁰, e consideravelmente interessante para se perceber da origem política da sociedade mbundu, através de *malûnda* que selaram o primeiro *dilûnda* (pacto). Apesar disso, não é correto pretender que todas linhagens sejam oriundas de Nordeste.¹¹ Sabemos – nos estudos linguísticos – que as instituições sociais vieram da Zona R30 e Zona K61 no Sul (proto-ñjila, em Tsodilo Hills), ao passo que as instituições religiosas e militares vieram de Nordeste (Zonas K20 e L27). As instituições políticas vieram da Zonas B10 e H12. Isso faz dos Mbundu – como todos os Bantu – um povo constituído.¹²

Face a essa observação, preferimos considerar a versão de Joseph Miller como uma entre várias outras sobre a origem do poder político. Nesse estudo, temos o interesse de tratar a origem social dos Mbundu. Em relação à origem das tribos que trouxeram as instituições do poder, tal como Joseph Miller apresenta anteriormente, pensamos se tratar aqui do poder militar e poder religioso. Essa afirmação resulta da terminologia destes poderes ligada as funções públicas das linhagens citadas (Mbulu wa Kurinje, Zundu dya Mbulu, etc.) e presentes nos radicais proto-bantu na região entre Kwângu e Kasayi. As Zonas aqui focadas são contíguas e formam um bloco unitário consistente: B40, L12 (e L52), H33 e K20 (incluídas K14 e K23).

A iniciação à puberdade é um instrumento valioso para garantir a continuidade da sociedade. Os rapazes (e raparigas) iniciados buscam conservar o que instituiu o (Kima) Na-Weze Tûmba Ndala.¹³

O local da iniciação tem geralmente dois termos genéricos: (a) *Mbîla*; (b) *Tumba*. Na verdade ambos termos significam, no kimbundu de hoje, cemitério ou mato. Eles relacionam-se

10 Joseph Miller, ao citar os diferentes *malûnda* (linhagens matrilineares), explica-nos a origem social do poder político entre os Mbundu. Esse discurso não é dele, nem dos autores que citou (Cavazzi, Gaeta, Cardonega, etc.). Trata-se de uma estrutura textual dos próprios Mbundu. São clãs territoriais e clãs sociais ao mesmo tempo.

11 “Ngola a Kiluanje (um título político masculino) veio de Kongo dya Mbulu (um grupo étnico apresentado aqui como se fosse uma mulher) e gerou Ndambi’a Ngola e Mwiji mwa Ngola, Kangunzu ka Ngola (que é o Negage, uma localidade no noroeste de Angola), e Mbande a Ngola (todos eles títulos políticos masculinos subordinados). Mbande a Ngola, agora rei em Marimba (posto administrativo português junto do rio Kambo), gerou Kambala ka Mbande e Kingongo kya Mbande. Kingongo kya Mbande gerou Mbande, Fula dya Mbande, Kamana ka Mbande, Ngola a Mbande, e Njinge a Mbande...”. (Miller, 1995:17).

12 Já não partilhamos a opinião segundo a qual a etnia se baseia num ancestral comum. Pensamos doravante que toda tribo (pelo menos em Angola) é um “povo constituído”. Isto é, várias aldeias (onde cada uma é composta de várias linhagens) exprimem institucionalmente a sua vontade de viver e partilhar um espaço territorial comum. Simbolicamente, os *sítios memoráveis* (cemitérios, por exemplo) antropomorfos em Ancestral comum, pois identifica quer o território quer as pessoas que nele vivem e praticam as suas atividades.

13 Na Weze Tumba Ndala, enquanto hagiónimo, explica-nos bem o pacto selado entre os iniciados. Vamos decompor o termo:

- a. Na Weze (Kima Naweze): Na, substantiva que indica a Mãe, figura de autoridade e de respeito na sociedade mbundu (ao contrário de Sa, pai); Weze: deriva de weza: chegar; vir de algum lugar; originar de algum sítio, etc. Na Weze significa, literalmente, “Mãe dos Imigrantes”. Na Weze é um hagiónimo (instituição) oriundo dos Luba e Lunda.
- b. Tumba Ndala: Tumba ou melhor Tumbu significa parente, em português. O termo *ndala* comporta a ideia de “oriundo de muito distante (no espaço e no tempo)” de maneira que a expressão pode significar “Parente de todos (mortos e vivos; “os de dentro” e “os de fora””. Quer Tûmba quer Ndala são instituições oriundas da Zona B.

com o lugar sagrado habitado pelos Ancestrais ou espíritos da Natureza. É assim que, tal como pensamos, o Ancestral é unificado e identifica – simultaneamente – um conjunto de várias famílias e linhagens.

(1)**Mbîla:**

- Yila: abrir o caminho; vir primeiro; traçar as primeiras normas; seguir o caminho (rio)
- Yila: executar uma ordem tal como estipulado, cumprir conformemente uma missão, etc.

(1)**Tumba:**

- (i) **Tumba:** começar, lançar as fundações de uma casa, plantar, semear, nascer, formar-se
- (ii) **Tumila:** ordenar, emitir uma declaração solene (no Conselho dos Makota), designar alguém com as funções públicas, etc.

A terminologia situa-nos melhor: quer **Mbila** quer **Tumba**, ambos relacionam-se com o local sagrado, onde os rapazes aprendem os códigos da vida social e se descobrem enquanto integrantes de uma sociedade que têm a missão de garantir a sua integridade. Exploram as nascentes, as florestas para familiarizar-se com os comportamentos dos espíritos locais (*misoso*, ajudando nisso). Aprendem a tipificação geográfica do terreno: características de terras para agricultura, para caça, pastorícia, etc. A medicina na base das plantas e onde encontrar, aprende-se também, naqueles espaços.

No fim, e a partir do nome (*dijina*) de cada um, todos celebram pactos de amizade: *dilûnda*. Trata-se de um pacto de amizade e fraternidade na base da lealdade e respeito as normas das terras e Espíritos locais. É uma questão vital para cada indivíduo. Os *Malemba ya ngûndu* garantem a integridade de (Kima) *Na Weze Tumba Ndala* na celebração deste *dilûnda*.

Temos aqui três relações que predefinem já o poder político entre os Mbundu: (1) indivíduo ligado as terras; (2) indivíduo obediente ao seu *ñlêmba*; (3) o pacto de *malûnga* implica indivíduos ligados as suas terras e gestão das terras reservadas aos *Malêmba ya ngûndu*. Na primeira relação está a territorialidade. Na segunda, temos Comando/Obediência primordial. Já na última, as terras e as pessoas estão relacionadas ao “poder institucionalizado”. Ora, o poder político é real quando envolve o território, as leis vigentes nele e quando o comportamento social dos integrantes da sociedade albergada nesse território¹⁴ obedece aos códigos conhecidos por todos.

O pacto que os rapazes fazem entre si (e perante as terras e os espíritos que nelas habitam) é antropomorfizado em (Kima) *Na Weze Tumba Ndala*. Cada integrante possui um representante,

14 Balandier, 1965: 137

ñlemba. Ora, vários indivíduos são representados por *Ñlêmba ya ngundu*, este último sendo o legítimo portador de uma relíquia (caixinha) dos seus ancestrais chamada *malûnga*. Talvez assim *Malûnga* passa, portanto, a designar “as leis ou os espíritos em conjuntos”: *Kijiku ya malunda*. Também, existem aquelas leis e espíritos divergentes, que os pactos preservam como respeito das diferenças: *kijiku ya ndala*. Os *kijiku ya malunda* estão na responsabilidade dos guardiões das coletividades, Makota, ao passo que os *kijiku ya ndala* constituem o domínio dos Lâmba, chefe espiritual da terra (específica: *Ndala*).

Se o *esposo polígamo* ilustra a origem do grupo territorial habitado por pessoas oriundas de diferentes linhagens, Na Weze Tumba Ndala¹⁵ ilustra o nascimento da sociedade *mbûndu* na base das leis e das instituições oriundas de diferentes influências com intuito de garantir uma coabitação pacífica e cordial.

Como podemos verificar, a sociedade *mbûndu* nasce enquanto “esposo polígamo” e, posteriormente, como Na Weze Tumba Ndala. Com esses dois termos, podemos reconstruir com maior rigor o local dos provenientes e o tempo das migrações:

- (a) **Local:** *esposo polígamo* é o modelo dos Bantu meridionais (ou proto-Ñjila) oriundos da fusão entre vários povos: Tsodilo Hills simbolizam isso de forma interessante. São quatro colinas, entre as quais, duas simbolizam mulheres, a colina mais alta é seu esposo polígamo e a colina pequena é o filho. As instituições dos Bantu meridionais – provam isso de forma larga entre Nyaneka, Ngangela, Xindonga, Kwanyama, etc. Posteriormente, grupos proto-Luba e proto-Lunda¹⁶ irão além-Kwângu conquistar as terras e instituirão Na Weze: institucionalização de amizade. Mais tarde, grupos oriundos de Norte virão com Tumba¹⁷ (*ndala*) que é a instituição de investidura de autoridade eleito pelo Conselho. Isto é os Mbûndu seria um conjunto de povos oriundos do Sul (Zona R61) e de Leste (L10, L52 e H12). Posteriormente, povos vieram de Norte (Zona B10, B40, H16a e H16g). Cada origem é peculiar com a categorização dos seus traços idiomáticos.
- (b) **Tempo:** o esposo polígamo é muito antigo em África meridional (Tsodilo Hills: Colinas Santas): dataria de mais 3.700 anos atrás (Iº Milénium antes da nossa Era), tendo em conta as temáticas relacionadas e patentes nas pinturas rupestres

¹⁵ Como já referimos anteriormente, Na Wêze Tumba Ndala simboliza a união dos *kwej* (cunhados).

¹⁶ Apter, 2012: 28, 30 e 34. Num estudo dos refugiados no Congo Democrático, as observações de Andrew Apter confirma essas instituições seriam dos Bantu orientais. Isso dataria da época da Idade de ferro: Denbow, 1990: 143-145; Janmart, 1953:7-65; Fagan, 1961: 205-206; Denbow, 1990: 143.

¹⁷ “Kimfûmu, mambu ma kya NTÛMBWA” dizem os Kôngo”. *Tûmba* é a instituição da investidura consoante as leis deixadas pelos ancestrais (mortos, cemitério, etc.). Maret, 1985. Aconselhamos, também, o artigo de Kahheber; Bostoen; Neumann, 2009: 267-269. O tipo de milho que tentam mostrar a origem setentrional é, curiosamente, um alimento corrente nas Zona B10, B40, Zona H16.

destas colinas (Tsodilo Hills) e as datações conhecidas por via carbono 14. Em Angola é difícil avançar datas concretas, senão no modelo de *ehumbu* em pedra¹⁸, que ilustra claramente o “esposo polígamo” por um lado, e por outro, as trocas internas da Zona L (L10, L30 e L31, L 52 e L61). Com isso, as datas rondam entre séculos II e IV da nossa Era. Esse período é caracterizado pela sociedade exogâmica e *avuncolocal*.¹⁹ Até lá, apenas Na Weze explica melhor isso. *Tumba Ndala* parece-nos instituição oriunda de Norte (Zona B, e Zona H16 e Zona H33²⁰), embora já apareça misturada no *curvar* do rio Kwanza, justamente onde os Mbundu instituíram o Kakulu/Kabasa. Tumba Ndala ou simplesmente “tumba” é a instituição da investidura (*-*um*, em proto-bantu): toda pessoa para liderar uma multidão (vários ehumbu) deve ser investida no poder: *ku-hînga*. Por isso o chapéu que recebe na investidura é chamado de *kijînga*. Tumba traz a ideia do território fortalecido e, simultaneamente, as expedições internas e externas controladas e geridas a partir de um Aparelho Administrativo (com Poder de Executar) e fiscalizada pelo outro Aparelho Consultivo (com Poder de Decretar as Leis exequíveis).

O termo *umbika* está presente na Zona R, K61 e K411. Com sentido de eleger, escolher, etc. O radical *-*um* é proto-bantu largamente atestado, e sabemos que *+*um* é setentrional (Zona B, Zona H16) ou oriental (Zona L52, Zona K20) e que *-*um*+ é meridional (Zona K61, K43, K33). Nesse caso, *tumbwa* ou *tumila* é um protótipo interessante: *+*um*+. Quer dizer, por si só, o termo indica duas origens: (i) *+*um*: origem setentrional e oriental²¹; (ii) *um*+: origem meridional²². Isto é, +*um*+ indicaria as duas origens (setentrional e meridional): (b) poder hereditário a partir do irmão da mãe: *tumila*; (b) o poder institucionalizado entre os Tumba (parentes): Estado.

Como podemos notar, o termo Na Weze Tumba Ndala indica que os Mbundu já estariam instalados nas regiões do médio-Kwânza²³ entre o século II e IV, formando hordas fortes e

18 Está presente na Zona R, ao longo do rio Kwanza. Lenk-Chvitch, 1948: 675-677; Verly; Jorge, 1975: 109-126.

19 Denbow, 1990: 161-163. As evidências económicas são densas quer em termos ligados com as actividades da forja, quer com os mercadores dos produtos (lanças, cabeça da lança, faca, etc.).

20 Zona H33 é muito próxima com Zona L12, justamente, por se tratar de comunidades que se formaram nos primeiros contactos ao longo do Médio-Kwanza.

21 Sobre o radical proto-bantu *um*, todo consoante (dental) sem nasalização que o precede indica a origem setentrional: t+*umb*, k+*umb*, etc. Nas regiões meridionais, dir-se-ia *nt* (que é diferente de ñ+t = mu+t, prefixo nominal). A sua nasalização implica a presença de um prefixo nominal ou locativo.

22 Umbika, por exemplo, indica dois aspectos no proto-bantu: (i) *-*um*+ matem o “w” surdo típico da Zona R ou K30-K50; (ii) o conjunto de sufixos +ila, +ika, etc. para indicar a acção quando aplicado aos órgãos de execução das instituições públicas, é local (Zona R e Zona K). Quando o consoante dental vem como prefixo, temos a nasalização *nt*, *nd*, etc.

23 Jorge, 1975:119-121; Fagan, 1961: 206-207

estruturadas.²⁴ O mesmo termo indica que terá sido nesse mesmo momento que nasceria um Conselho dos Anciãos, composto de Makota²⁵ e os Lâmba.²⁶ Tendo em conta a visão política do nascimento da sociedade entre os Mbundu, *malûnga* – os pactos corporizado em escultura – é, grosso modo, conjunto das leis comuns. Desta feita, **Na Weze Tumba Ndala** passa a significar “Chefe de todos imigrantes e das suas terras”. Isto é, a Constituição: Domínio onde encontramos todas leis e todos os espíritos das terras. As delimitações territoriais passaram a ser “fortificadas”, isto é, protegidas.²⁷

Este hagiônimo (Na Weze Tumba ndala) é uma fonte histórica muito rica. Ele explica-nos as origens dos povos que formaram a sociedade Mbundu, assim como proporciona ainda as reminiscências temporais da fundação daquela sociedade.

(a) Estrutura Social

Duas bases determinam a “estrutura social” entre os Mbundu: (i) terras; (ii) pertença social. A seguir vamos tentar compreender estes dois elementos:

(1) Terras

- (1) Por norma (de acordo com a cosmogonia *mbundu*), todo integrante da sociedade deve ter várias terras: uma é terra onde nasceu, outras são terras dos seus familiares uterinos (onde nasceram) e a última é a terra onde ele poderá eventualmente instalar a sua residência depois de se tornar “esposo polígamo”.
- (2) Por razões económicas, todo integrante é um “ativo económico” por produzir as terras. Aquele cujas terras foram cedidas não pode ser “membro da sociedade”, a não ser um estrangeiro que recebeu a autorização temporária de explorar as terras.
- (3) Por razões de integridade territorial, as terras e os indivíduos são indissociáveis e quando as suas terras são conhecidas, melhor ainda fica a garantia da integridade territorial (política). O relacionamento entre as pessoas condiciona a dimensão (superfície) das terras, e quem não possui

24 As instituições sociais ainda contêm evidências dessas relações entre essas Zonas. As instituições militares não são claras, pois seriam oriundas de Lûnda, Suku, Pende (e Pindi): Jorge, 1975: 117-118; Martins, 1980: 32-37.

25 *Makota*: Ma, prefixo nominal de respeito; kota: guardar, conservar, etc. São os conservadores das Leis.

26 *Ilâmba*: Chefe de terra ou representante legítimo dos Ancestrais. A ideia principal reside no facto de que *ilâmba* seja o espírito ou normas específicas das terras e *Kilâmba* é o sacerdote que conhece essas leis/normas. São detentores das terras que conhecem melhor os segredos.

27 Lenk-Chvitch, 1948:675-677

as terras – nesse caso – é tido como “alguém de fora”. Logo, corre o risco de ser escravizado.

(1) Pertença social

- 1) Por sociabilidade, todo integrante pertence a uma linhagem: (i) partindo da *exogamia*, as relações inter-linhagens determinam a integridade social uma vez que as terras (domínio dos ancestrais) são definidas pela relação social entre os seus ocupantes; (ii) cada linhagem é, por si, um conjunto de várias outras por razões da exogamia. Isso faz com que o indivíduo tenha as relações de *sublings* que deve observar, desde as linhagens dos seus cunhados até as dos seus genros ou noras. Cada nível de relação obriga um determinado comportamento social.
- 2) Por razões de harmonia social, toda linhagem versa-se num conjunto de terras: (i) a genealogia remonta a origem social, ora essa origem determina as funções sociais e identifica melhor o indivíduo culturalmente (suas crenças, espíritos locais, etc.); (ii) o respeito às normas – normas dos ancestrais (*kijiku ya malunda*; *kijiku ya ndala*), ou normas de relacionamento entre as linhagens – é o primeiro pilar da harmonia social, e evita os conflitos, a possível e consequente cisão das terras.

Estas duas bases permitem-nos definir o indivíduo *mbûndu* da seguinte forma:

(i) Livre (*dinda* = sing.; *madinda* = plural):

1. Herdeiro das terras: conhecer as suas terras é a garantia de explorá-las, quer para as questões econômicas, quer para legitimar-se nas funções públicas.
2. Possuidor de linhagem: todo indivíduo iniciado conhece a sua linhagem e, inevitavelmente, a história da mesma (*musendo*). Só pode contar o trecho deste *musendo* quando – face ao Conselho ou numa aldeia que quer lhe acolher – lhe é solicitado. Também, esta história (genealogia) lhe permite afirmar-se na sociedade quer para questões econômicas, quer para questões políticas.

(i) Estrangeiro (*ngeji*):

- (1) Visitante de “tribo amiga”: eram amplamente obrigatórias as visitas entre integrantes de famílias de diferentes zonas, cuja identificação (a partir das suas linhagens) facilitava as relações. Nessa senda, eram periódicas as visitas das tribos vizinhas para garantir relações de cordialidade e ajuda mútua²⁸. Algumas

²⁸ Permitir, por exemplo, a compra de escravizados prisioneiros. Nas visitas rotineiras, as tribos amigas poderiam identificar seus familiares, e propor a reaquisição deles através ora de compra ordinária, ora a partir de relações que

linhagens eram permitidas casarem-se, ao passo que as linhagens com poder de decisão não poderiam o fazer. Os Mbûndu ainda mantêm a memória de que a sua sociedade foi criada por pessoas/tribos que eram “estrangeiras entre si”: *ngeji* deriva de *weza* na sua forma antiga de *yêza* ou *veza* (*gheza*) que se pode verificar ou ainda comprar nos diferentes dicionários.

- (2) Mercador: geralmente, é aquele que traz produtos para trocar com outros produtos locais. De forma específica, é todo mercador que traz a riqueza para “aldeia”. Os seus filhos – que nascem no território *mbûndu* – podem ser: (a) *alêke*, quer dizer, “filhos cujas linhagens patrilineares são estrangeiros”, e por conseguinte, tidos como “diminuídos” (pequenos = *lêke*) em relação aos que possuem estreitas filiações uterinas e patrilineares; (b) *alêle ya kijiku*: quando são filhos de pessoas na condição de escravizadas (tal como vem a seguir). Eles são iniciados, nos campos militares, e aprendem muito cedo as “normas dos filhos de estrangeiros com mulheres (*mbundu* ou) estrangeiras”.

(i) Escravizado (*mubiki* = sing.; *abiki* = plural)

- (a) Descendente do visitante de tribo amiga: o visitante não pode morrer nas terras e ser enterradas nas terras que o acolhem, por isso é *mu-biki*. Isto é, o *forasteiro* acolhido (aquele que não tem terras). Em outras palavras, “aquele que não faz parte das nossas linhagens, mas bem acolhido entre nós”. No caso da morte no território *mbûndu*, a sua descendência pode integrar como *escravo temporário*, caso seja descendente uterina duma das linhagens *mbûndu*. Mas essa descendência pode ser recuperada pelos seus parentes estrangeiros durante as visitas periódicas.
- (b) Os militares capturados e seus descendentes eram os escravizados permanentes na sociedade *mbûndu*. Eram considerados “forasteiros de proibições”: *abiki ya kijiku*. Nas zonas militares poderiam até certo ponto ser mortos, quer nos treinos quer em combates. Eles eram submetidos em dois tratamentos: (i) reeducação durante a qual se consegue informações do campo inimigo/adversário; (ii) treino militar específico, programado a serem sacrificados quer nos treinos quer nos teatros de guerra.

O espaço físico tem uma grande significação, quer pela sua habitabilidade quer pela sua exploração. No pensar dos Mbûndu, a terra é um chão que é habitado e explorado consoante proibições (*kijiku*). Não é permitido, no pensar *mbûndu*, habitar longe do cemitério. Isto é, sem respeitar as normas e as terras deixadas pelos ancestrais. Sítios memoráveis legitimam os habitantes como possuidores das terras ocupadas com Direito de exploração económica e exercício político.

possam existir entre si.

Há uma questão fundamental que é preciso esclarecer, sobre a escravatura, partindo de Espaço (social e físico). Talvez isso nos esclareça a diferença que provavelmente deve haver entre a escravidão mbundu e a escravatura mercantilista portuguesa (europeia).

A escravidão *mbundu* baseia-se em três pressupostos: (i) condição jurídica do indivíduo; (ii) condição de pertença à sociedade consoante o espaço. A condição jurídica relaciona-se com o “espaço físico”, ao passo que a condição de pertença relaciona-se com o “espaço social”; (iii) exigências socio-militares dos Mbundu, uma vez que constituem um conjunto de povos altamente militares. A escravidão entre os Mbundu corresponde aos dois primeiros pontos (i) e (ii), ao passo que no caso dos prisioneiros de guerra, existiam inúmeras leis, que ignoramos muitas delas. As principais que nos interessam aqui são: (a) reduzir o capturado a total obediência; (b) integração à cultura Mbundu até certo ponto; (c) submeter-lhe a uma vida de servidão e de contínuo trabalho físico; (d) garantir a sua integridade física até ser útil (no treino ou em frente do combate ou troca de prisioneiros); (e) apresentar ao Conselho dos Makota e Malâmba todo escravizado integrado; (f) etc.

Essas leis garantiam a harmonia social, e eram respeitadas de forma considerável. As raparigas e os rapazes iniciados – consoante as regiões e o tipo de iniciação – sabiam interpretar essas leis, e velavam para que sejam respeitadas. O escravizado era considerado como um desamparado, “sem abrigo”, de modo que todo mundo lhe estendia a mão por obrigação da Leis/*kijiku*, tendo em contrapartida um leque de serviços: (i) capinar o quintal; (ii) fazer trabalhos forçados nas lavras; (iii) buscar água no rio e trazer para casa; (iv) etc.

A escravatura portuguesa era altamente capitalista: (a) as modalidades de aquisição de escravos pelos portugueses e o comércio transatlântico²⁹; (b) os preços vertiginosos que contrariavam e feriam as leis da sociedade *mbundu*.

Importa salientar que, ao restaurar a sua independência, Portugal ainda conhecia sérias questões internas (1639-1640), entre as quais a multiplicação dos *candongueiros esclavagistas* que aproveitavam da Fortaleza-porto de *Loanda de Paulo de Novais* entre 1641 e 1666. Isso resultou numa guerra civil generalizada³⁰ nos reinos de Kôngo, Ndôngo e Matâmba. Mwêne Njîng'a Mbândi conquistou Matâmba em 1630, proporcionando mais guerras com o Ntôtela de Mbânz'a Kôngo. Em 1657 a soberana de Matâmba e o Ntôtela Dom Garcia II irão firmar a “cessação de hostilidades entre Matâmba e Kôngo”, assim como uma “coligação conjunta contra os Portugueses”. Um dos objetivos deste acordo foi de terminar com a “escravatura ilícita portuguesa” dos comerciantes impostores que em nada respeitavam os princípios nobres dos Mbundu (e Kôngo).

29 Fonseca, 2002: 49-76

30 Cadornega escreveu um texto cujo título é simbólico: “As guerras gerais angolanas”.

Há outro fator que é a religião: o Vaticano depositou confiança a Portugal de acordo com a Bula Romanus Pontifex (8 de Janeiro de 1455), e o Vaticano (sob o papado de Nicolau V) tinha delegado uma autonomia ao Portugal (sob o reinado de Dom Afonso V) no que concerne as navegações missionárias africanas. Com isso, a escravatura tornou-se rentável em nome da fé católica, e não será estranho ver os padres e autoridades religiosas metidas nesse escândalo durante três séculos.

A própria Rainha Njing'a Mbândi também é tida (acusada) como escravagista. Entre outros argumentos, diz-se que ela “vendia em massa” os seus escravizados aos negreiros europeus, assim como a sua excessiva autoridade permitia-lhe tirar vida a muita gente. Questão de percepção. Njing'a Mbândi praticou, evidentemente, a escravidão interna (dos **Abika**) como todo cidadão livre *mbundu*, e o sacrifício humano relacionar-se-ia aos *Abiki ya kijiku*. De outra forma, ela tornaria a sua legitimidade duvidosa e proporcionaria divisões entre as famílias. A História mostra que a maior parte das tribos Mbundu lhe foi leal até a sua morte, apesar de turbulências e contextos difíceis entre si.

Em relação ao poder de tirar a vida, importa sublinhar mais uma vez dois aspetos. O primeiro lembrar que estejamos aqui a referir a lei militarista *mbundu*. Cadornega já advertia que os *abika* poderiam ser sacrificados.³¹ O segundo consiste na antropofagia gratuita que foi atribuída quer a guarda real da soberana quer, repetidas vezes, aos soldados aliados aos Jagas³². Esse aspecto terá sido sobrevalorizado por aqueles que censuraram e corrigiram a obra de Cavazzi³³.

II. Origem social do poder e o Indivíduo

1) Indivíduo como origem do poder

O conceito de “Ser Humano” enquanto animal (irracional) não existe na cosmogonia *mbundu*. O cordão umbilical de todo recém-nascido é atirado debaixo da cama dos seus pais, onde com tempo se junta (diluí-se) com a terra. Essa tarefa recai à avó materna, e depois do ato, esta delega os poderes ao seu filho mais velho, chamado *ñlêmba*. O simbolismo é o seguinte: o cordão umbilical que se chama *tumba* (em kimbundu) tem relações simbólicas estreitas com o chão (*oci*) enquanto domínio dos Ancestrais é chamado de *Tumbu*. O ato da avó é a legitimação (*kitumu*) ao seu delegado de exercer a autoridade ao recém-nascido é descendente digno das terras onde se vive.

Pessoa humana é chamada de *utu*, termo bantu que significa “pessoa socializada”. A raiz proto-bantu **-tu* que significa “educar, aprender e executar as leis das terras e as normas para

31 Cadornega, 1942-III: 253

32 Lopes; Pigafetta, 1965. Aconselhamos as releituras feitas por R. Batsikama (1971).

33 Nenhum entre eles terá pisado África angolana, embora tenha consultado vários documentos (Batsikama, 2012).

relações humanas”. Mais uma vez, o *utu* está associado as suas terras, domínio de *Na Weze Tumba Ndala*. Parte-se do pressuposto que todo indivíduo – vulgo *utu* – respeita as normas da terra, domínio de Tumbu e os espíritos que habitam nelas.

O indivíduo aprende a obedecer o seu *ñlêmba* desde a tenra idade, pois já o obedecia antes de começar a perceber o mundo a sua volta. A relação entre *ñlêmba* e indivíduo situa-se no domínio de *ngûndu* (linhagem matrilinear), de modo que este domínio – na terminologia política – passará a designar o “conjunto dos *ñlêmba*”. Se o poder nasce na relação Comando/Obediência, podemos aqui perceber a origem no poder – *latus sensus* – na sociedade *mbûndu*.

Como podemos perceber, nos Mbûndu o indivíduo normativo é a fonte do poder ou, se calhar, a peça basilar para o poder.³⁴

2) Indivíduo enquanto Ser Normativo

O indivíduo é retirado do seu ‘local natalício’, ainda criança, com 8 a 10 anos, quando os *ñlêmba* acharem que já alcançou a idade de ser instruído. O restante da sociedade, depois de notar a sua ausência, comenta-se que “fulano foi ao Mbila”, ou ainda “sicrano foi-se ao Ngûndu”.³⁵ A tradução literal é “fulano/sicrano foi-se aos seus tios maternos”. Esta experiência poderia demorar mais tempos, até a criança tornar-se rapaz/homem, uma vez que obedecia as seguintes passagens³⁶:

- a. Aprender as histórias clônicas: *malûnda*, que explicam as suas origens e identificam as terras que os seus ancestrais percorreram. O *ñlêmba* encoraja assim o seu filho/sobrinho a seguir o exemplo dos ancestrais: explorar mais terras para *completar* a árvore genealógica: *musêndo*.³⁷
- b. Aprender as normas das terras e das águas: a convivência dos vivos e seus ancestrais só é possível no pleno respeito dos vivos com as normas que deixaram os seus ancestrais. Essas normas são simbolizadas por uma relíquia contendo os restos mortais dos ancestrais, e essa relíquia é chamada de *malûnga*.³⁸ Com *malûnga*, como veremos adiante, inicia-se o auxílio aos símbolos do *poder político*.

34 Biebuyck, 1972. Essa obra é de grande importância pela profundidade que o autor aborda o assunto, e mostra que a instrução doméstica (casa) é a garantia da organização política, de maneira que a iniciação vem completar a “plenitude de muntu”.

35 **Mbila** significando mato, ao passo que **Ngûndu** significa aqui conjunto dos seus tios maternos. Óscar Ribas dá-nos a seguinte definição: “Campa. Em várias regiões... as sepulturas compõem-se de duas escavações, sendo a segunda feita na parte lateral da outra” (Ribas, 1952: 172).

36 Cada fase era rigorosamente executada pelos iniciadores (conjunto de iniciador). Entre séculos XVI e XVIII o tempo da iniciação era de mais de cinco anos, tal como se verificam nas anotações dos padres missionários.

37 Como vimos, o esposo polígamo explora as terras, e quando cria a sua aldeia, nas narrações que herdou – via Tradição oral – dos seus ancestrais, ele adicionará o nome da sua aldeia como um dos elementos do *musêndo* (árvore genealógica).

38 Essa instituição é oriunda da Zona L41 e Zona K10, de maneira que a Zona H31 simbolizou-a com os braceletes a ser colocados no braço esquerda.

- c. Ter acesso a Educação e Ensino: (i) *misoso* – contos e fábulas – contribuem para edificação moral do indivíduo, que buscará na vida animal, real ou fantasiada os “códigos da vida”; (ii) *wujiya* – conhecimentos ligados a uma profissão – pode ser técnico (escultor, por exemplo) ou ainda teórico (advocacia, por exemplo). Essa fase era mais longa ainda, uma vez que o rapaz era entregue a um “mestre de profissão” para prepará-lo na vida profissional. O tempo da iniciação dependia do “mestre profissional”, e não era taxativamente fixo.

Somente depois de completar a iniciação – que por sinal levava muito tempo³⁹ – o indivíduo torna-se *utu* em plenitude. Ele é um Ser Normativo, pois aprendeu – com reverência dos Ancestrais e medo dos espíritos da Natureza – a obedecer as normas e contribuir para que elas sejam obedecidas. A primeira coisa que aprendera nessa iniciação é que não pode agir individualmente. As suas atividades sociais, econômicas e políticas são altamente comunitárias. A última coisa que aprenderá é a utilidade da sua profissão ou funções deverão versar na integridade social (logo, a integridade territorial, também).

1) Institucionalização do Poder Político

Como já vimos no fim do primeiro capítulo, Na Weze Tumba Ndala ilustra a institucionalização do Conselho dos Anciãos que têm como função “assegurar a funcionalidade dos pactos celebrados para viver em harmonia dentro das suas diferenças”.

A autoridade que o tio materno (*ñlêmba*) exerce sobre o indivíduo (seu sobrinho) tem várias apelações (ver adiante) e é somente possível nas dimensões de *ngundu* (filiação matrilinear).⁴⁰ A explicação é simples: a bexiga (da mãe) é chamada de *dilembe*, e o tio materno (irmão da mão) é *ñlêmba*. *Dilêmbe* = *ñlêmba* já nos situa melhor no *ngundu*. Isto é, tudo que produz a bexiga da mãe está sob responsabilidade (*kumu*) do irmão dela.⁴¹ Isso quer dizer, a responsabilidade do *ñlêmba* tornar o seu sobrinho um verdadeiro *utu*.

O poder político nasce a partir da gestão de pessoas e suas terras pelo Conselho dos Anciãos que é composto, na verdade, pelos *Malemba ya ngundu* que representam os territórios e os seus respectivos habitantes. Ora, o Conselho dos Anciãos funciona na base de *Kijiku ya malûnga* (leis comuns) e *Kijiku ya ndala* (leis de origem). O termo *kijiku* – ou *kixiku* – tem a mesma raiz que *oci* (leia-se “o: xi”): país, terras. As leis estão na responsabilidade de conservação e fiscalização do Conselho dos Anciãos (Makota e Kilâmba). Mas a execução está na responsabilidade do Ngola. O

39 Poderia levar três a quatro estações de *cacimbo*, no mínimo (partindo das fases da iniciação).

40 No “reino” de Lwângu, a autoridade máxima era chamada de Mulêmba: Cadornega, 1942-III:183; Batsíkama, 2011:75-76. Pensamos, na base de outras provas adicionais, que várias instituições políticas vieram de Norte.

41 Por isso é que o tio materno é chamada “mãe sem seios”.

primeiro tem sede em Kakulu, ao passo que Ngola e os seus ministros residem e trabalham em Kabasa.

Para melhor estudar a institucionalização – na nossa humilde opinião – convém reapreciar a origem das instituições do poder e fazer uma interpretação das insígnias do poder⁴². Interessa-nos agora reconsiderar os termos relacionados com o poder, autoridade e família, para – antecipadamente – visualizarmos a origem do poder.

PODER	AUTORIDADE	FAMÍLIA
Kituminu	Kituminu	Tûmba
Ungana	Ungana	Ndanda/Kianzu
Lûnga	Ndunda	Malûnda/Ngûndu
Nyâdi	Muadi	Mwata/Mwali/Mwene
Kijînga	Kijînga	Ndînda

Os Mbângala, entre os Mbûndu, mantêm os vocábulos *kumi* ou *tumi* em relação ao comando/mando entre o tio materno (ñlêmba) e sobrinho. De forma geral, kituminu e kijîngu são dois termos mais populares para designar o “Poder Político”. O outro termo – que pode associar-se aos dois precedentes – é jiku, que por si só não pode significar “poder”, mas sim a Lei que faz com que exista o poder.

É fácil aqui notar a raiz proto-bantu **+um+* que especifica que a autoridade emana da família (ndanda/ngûndu/madînda). Estudaremos a seguir o radical **+um+*⁴³ e suas variantes nos dois pontos a seguir:

(1) Além de **+um+* indicar que o *poder surgiu da relação tio materno e sobrinho*, há outras raízes variantes proto-bantu de **+an+*: (i) **+ay+* ou **+al+*; (ii) **+ey+* ou **+en+*; (ii) **+un+* ou **+in+*. O primeiro grupo de variante dará nascimento aos termos seguintes: *nkayi*, *nkaya* ou *nkani*, *kanu*. O segundo grupo de variantes dá sequência aos termos como: *mbele* (família), *muene* (autoridade). O terceiro grupo Ngûndu, Malûnga, por um lado. Por outro, temos kijînga, madînda, etc. O contraste deste **+um+* e as suas variantes (**+an+*; **+un+*; **+en+*; **+in+*; **+on+*; etc.) passam pela simbolização do poder entre várias famílias: as insígnias do poder ganharão uma importância considerável no cenário político (ver adiante o ponto #5).

(2) A raiz **+an+*, ou suas variantes *+en+* ou ainda **+ay+*, levam suportes semânticos nitidamente diferentes: (i) espaço da autoridade e do Poder Legitimado: *nganda/sede* = *ndanda/conjunto de famílias*. Isso resulto o upângu como consequência do pacto entre várias famílias (no Na Wêze); (ii) administrador deste espaço: *nkani* = *mwene* (autoridade) ou ainda *ngana* ou Ñtândala. Como podemos notar, há uma afinidade rigorosa entre *Ngana* (detentor do poder político), Ñtândala (Chefe

⁴² Há aquelas que só ficaram na oralidade, tanto como há outras que foram registadas desde século XV patentes nas escritas. Contentaremos, também, aquelas que nos pareceram recriação ao longo dos tempos, e que as autoridades apresentam nos dias de hoje (ou tempos coloniais).

⁴³ Aconselhamos, desde já, a consulta do nosso livro sobre Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo.

Militar), *Ngânda* (local onde exerce esse Poder) e *Ndanda* (linhagem). Kituminu indica, portanto, a legitimação de exercer o Poder sobre várias famílias assim como a fixação num espaço que simboliza por si só, esse Poder. Como é claro, retornamos a “esposo polígamo” que se chama *mwadu*. António Silva Maia fornece-nos, no seu dicionário, o equivalente do rei: *muadi* ou *nhadi*⁴⁴ ou melhor ainda *Ñtândala*: Chefe Militar. Nos Umbundu em geral, há um termo que relaciona o poder político e o poder militar: *Vyadi*⁴⁵.

O Poder Político terá sido legitimado por uma instituição representativa – onde integra os Malemba ya Ngundu – que definiu o exercício do poder como um instrumento legal para vida harmoniosa entre grupos de pessoas que têm leis convergentes e outras divergentes, também. Esse instrumento legal, ora denominado *upangu* tem o radical proto-bantu **+an+*. Entre todas os Mbundu do Sul, *upangu* designa o pacto de amizade entre diferentes pessoas/famílias/clãs. Ainda é visível entre os Nyaneka, os Yaka, os Songo e os Mbângala.⁴⁶ O ponto a seguir irá desenvolver esse tema, na perspectiva de origem.

1) Origem das instituições do Poder

Nas páginas anteriores, citamos Joseph Miller que debruçava sobre a origem setentrional dos Mbundu. Como já avançamos, tratar-se-ia apenas da origem das tribos que trouxeram as instituições políticas e militares entre o conjunto Mbundu. Há um texto realmente interessante do mesmo autor⁴⁷, que desconhecemos a versão portuguesa mas recomendamos a leitura.⁴⁸

Contudo, reconhece-se – em vários autores – três origens, que passamos a comentar:

(1) Origem proto-Lûnda:

O poder militar entre os Mbundu é oriundo da região entre as duas fontes setentrionais do rio Lukala⁴⁹. Os Mwaka Nyika⁵⁰ e os Ndumbu wa Têmbu⁵¹ terão sido as primeiras linhagens lûnda que terão trazido a mestria de forja (metalurgia) e simultaneamente

44 Maia, 1994: 64. De acordo com esse autor, *muadi* ou *nhadi* seria kikôngo. Sabe-se que ele se referia aos Kôngo meridionais que integram no grupo Mbundu: Zona H33.

45 Esse sentido pode ser verificado no dicionário Bunda (Alves, 1952: ver a palavra *upangu*). Entre os Songo, os Mbângala o termo ainda está associada as “relações cordiais” entre cunhados, os direitos e deveres entre si; os limites comportamentais, etc.

46 Curiosamente, Mbângala admitem que a sua sociedade foi criada na base de *upangu*. Ambos termos têm o mesmo radical: **+an+*.

47 Trata-se do trabalho da Tese de Doutorado na Universidade de Wisconsin, em 1971.

48 Ver a Bibliografia. Trata-se da Tese dele de Doutorado na Universidade de Wisconsin, em 1971.

49 Este rio tem duas fontes setentrionais e uma meridional.

50 Ignaca é Nyaka ou simplesmente Yaka (Ravenstein, 1901: 51-52).

51 Mwaka Nyika faz parte do clã social de Tumba Kalûnga, ao passo que Ndumba wa Têmbu pertence a Yala Mwaku. O primeiro era composto de guerreiros, e o segundo continua os políticos e religiosos.

introduziram as instituições militares na região entre a nascente do Wamba⁵² (confluente de Kwangu) e a fonte setentrional direita do rio Lukala. Kitûmba (estratégia militar) é peculiar entre essas tribos a nível domiciliar, assim como várias escavações em Katanga⁵³ (e região de Kasayi) corroboram com a vinda das instituições militares a partir de Leste (ou Nordeste).⁵⁴ Essa afirmação é corroborada por Decker, autor de um livro muito importante sobre aquilo que, modestamente, consideramos como reserva sociocultural dos Mbûndu⁵⁵.

(2) Origem Pênde, Suku e Yaka):

As linhagens Pende, Suku e Yaka completam, por um lado, os Lûnda entre os Mbûndu e trazem as instituições religiosas⁵⁶ e militares também. Por outro lado, as correspondências de Dom Afonso I do Kôngo entre 1512 e 1535⁵⁷, os Pênde (ou Ndêmbu) e os Suku (Bumbu) estão juntados em Enbundu (Ambûndu) oriundos de Kongo ria Mulaza⁵⁸, e em 1599 são incluídos entre os Jagas (considerados como militares rebeldes e selvagens) pelo Padre Fábio Biondo⁵⁹. Estarão ainda em Matâmba conquistada por mwêne Ñjîng'a Mbândi.

(3) Origem Mbângala:

A instituição de ñlêmba entre os Mbûndu é modificada com a simbiose que os Imbangala introduziram na estrutura e nomenclatura dos militares: o título de Ñtândala, por exemplo. Cavazzi e Gaeta falam em Bumba Ignaca. A sua origem está ligada à nascente meridional do rio Lukala: tratar-se-á de Jaga Kasanje Mbângala.⁶⁰

52 Miller, 1971: 180-183

53 Anciaux de Feveaux, s/d: 71-76; Miller, 1971: Fig. V; Herveaux, 1954: 31-32; 53.

54 Na nossa recente obra tentamos reunir as informações de três géneros: Tradição Oral; Topónimos; e Arquivos. (Batsíkama, 2014b: 23-36).

55 Aconselhamos ver o livro dele na Bibliografia. Ele registou vários patrónimos (topónimos) com as suas Histórias clânicas, onde as linhagens assumem as suas fundações, as suas trajetórias, etc. Os sobas consultados por nós conhecem, todos eles, as suas respetivas histórias. Ao contrário disso, a população (em Malanje, Kwanza Norte, Bengo, etc.) já não dá importância as essas histórias. Levamos muito tempo em comparar as narrações contidas nesse livro (de Decker, 1950) e verificamos que os resultados levam-nos a afirmar que se trataria de uma reserva sócio-cultural cuja grande parte está em extinção entre os Mbûndu nos dias de hoje. O livro de Decker relaciona-se com os Bambunda da República Democrática do Congo.

56 Burton, 1961

57 Brásio, 1952; Manso, 1877

58 Herveaux, 1954: 51-52, 63; Fagan, 1961: 199 -203, 206

59 Ver Brásio, 1955-V:396

60 Cadornega, 1940, I: 345-346; Ravenstein, 1901: 28, 85; Miler, 1971: 180-182; Cavazzi, 1965, I: 127

Nas três origens, há uma personagem mítica que é preciso realçar o “ferreiro”: (i) os proto-Lûnda denominam-no Msuri; (ii) os Pênde e Suku denominam-no Musudi; (iii) os Mbângala e Yaka têm dois termos principais: Mukunzu⁶¹ e Musudi. Curiosamente, tal como nos indica Joseph Miller – e antes deles os viajantes e missionários – esse mestre ferreiro tem as seguintes qualidades: Mestre de metais e fabricante das armas; Rico unificador e Senhor da Guerra. De acordo com autores⁶², as instituições políticas seriam oriundas das Zona B10 e Zona H31.

Os Bayaka, Yaka ou Mayaka são colocados geralmente entre os Kongo orientais. Quase todos eles indicam Mbângala ou Kola como “local das origens”. Uma minoria dos autores é de opinião que a Zona H16a e Zona H16b seria o berço dos Yaka, admitindo, porém, que são inseparáveis da Zona H20 (H21, H23, H26 e H29). Isso indicaria, uma ligeira origem meridional. Dos testemunhos oculares, as deslocações nessa Zona datariam do século XVI, com os Jagas. As relações Norte/Sul na Zona H são anteriores a XIV, e são atestadas pela linguística e as cartas datadas do século XVI.⁶³ Nota-se, portanto, organização política dos ‘conjuntos militares: *kilombo*’, oriunda de Zona B10 e Zona H30: Bahûmbu, Bambunda, Bateke, etc. Há uma antropomorfização que justificaria isso: o marido de Têmb’a Ndûmba – chamado Malêmba ou Kulemba – reestruturou as *Políticas sobre Arte da Guerra*⁶⁴. Será com ele que surgiu a tática de Kitûmbá.

A origem proto-Lûnda dataria antes da eleição de Nkônde Ya Mwali em Musumba, provavelmente entre os séculos XII e XIII, baseando na genealogia. Logo, a sua presença entre os Mbûndu seria anterior. Os Pênde e Suku – oriundos de Mbângala meridional e oriental – estão visivelmente entre os Mbûndu no século XVI (testemunhos oculares).⁶⁵

Partimos do pressuposto que a origem das instituições militares sejam orientais, cuja figura de Musudi/Msuri poderia datar no século XI⁶⁶. Mas a organização política dos *kilombo*⁶⁷ veio com as linhagens setentrionais, provavelmente em dois tempos sucessivos: (i) século XI, por causa da expansão da idade de Ferro Oriental⁶⁸; (ii) século XIII, por causa da expansão da instituição

61 Herveaux, 1954

62 Miller, 1971: 20-30 e depois ver os “Variants”. O segundo capítulo intitula-se “The Historical Traditions and their meanings”. Mertens, 1936: 17-23; Herveaux, 1954: 52; etc.

63 Dom Afonso, por exemplo, chama os Enbundu (Ambûndu) seus sujeitos. Kongo ria Mullaza mencionado indica o país dos Yaka, Ndembu (Pende), Suku, etc. (Manso, 1877; Cuvelier, 1953; Brásio, 1952. Outras provas são: Janmart, 1953: 7-65

64 A Tradição reza que Kulêmba exigiu que as raparigas e os rapazes fossem iniciados na “Arte da Guerra”, aprendendo: (i) Formas de terras; (ii) Clima e como gerir pessoas consoante as épocas sazonais; (iii) atividades económicas fora dos limites das aldeias.

65 Lopes, D; Pigafeta, F., 1965; Brásio, 1952; Cavazzi, 1965; Manso, 1977; Amaral, 1997:115-131

66 Essa data não é aleatória, pois baseia-se nas datações dos fornos domiciliares, fornos antigos e metais encontrados nos cemitérios entre Katanga e Kasayi. Aconselhamos os trabalhos sobre Senga, por exemplo.

67 Podemos servir da morfologia dos *kilombo* de *mwêne* Njîng’a Mbândi.

68 Mertens, 1980: 32, 37 e 43; Schmidt, 1997: 393-421. Jan Vansina percebeu, aliás, que os vocábulos ligados a metalurgia, não eram oriundos de Norte (Vansina, 2014: 42) e datariam entre

Lûmbu⁶⁹. Essas duas datas parecem ainda mais prováveis, caso partir-se do facto que a cisão nos Còkwe – tal como comentado nos séculos XVI e XVII – seja a reprodução das ocorrências do século anterior (partindo da reprodução temporal e ruptura na Tradição Oral).⁷⁰ Ora, a instituição de investidura – chamada de Tûmba – é oriunda da zona B10 e está associada à bebida alcoólica obtida de, entre outros, o milho⁷¹.

Os Mbûndu estariam nessas zonas do Kwanza muitos séculos antes das datas geralmente avançadas por uma diversidade de autores (século XV). As primeiras linhagens são oriundas de proto-Ñjila, desde Tsodilo Hills (Bantu meridionais). As instalações das linhagens militares marcam a época da Idade de Ferro oriental na África central, seguidas das ocupações das linhagens setentrionais. Os atributos que a Tradição oral histórica associam a Ngola Inene e a sua genealogia etiológica situam-nos que os Mbûndu estariam na região como sociedade relativamente organizada (social e politicamente) entre os séculos VII e XIII.⁷²

Os Mbûndu conheceram rituais de *Okulia ekongo* entre os Mbângala⁷³, e as cerimônias de *kuria musûngu*⁷⁴ Pênde e Suku. Essas instituições se verificavam entre os Bantu de origens diferente, e deram nascimento ao *ngongi* – sineta de chefe/líder – instrumento que serviu doravante para unir os clãs⁷⁵, assim como batuques específicos (*mukuvu*⁷⁶, *ngoma makûndu*⁷⁷, por exemplo).⁷⁸

Existe também a origem setentrional que, curiosamente, pouca gente comente. Parece ser Giovanni Cavazzi o primeiro a mencioná-lo, ao falar do ferreiro Angolla Mussuri” que era súbdito do Rei do Kôngo. Ele imigrou-se no Ndôngo onde criou o Estado.⁷⁹

69 Batsikama, 2014.

70 Nos Kôngo, Lwezi ou Ñzînga alcançou o poder chegando antes de Nsaku (e Mpânzu). E, curiosamente, na organização social dos Kôngo apenas os Ñzînga eram designados para dirigir as expedições migratórias. Como podemos ver, trata-se de um modelo còkwe, mas que data muito antes da chegada dos portugueses no Kôngo. O tempo é circular entre os Mbûndu: o que aconteceu antes voltará a acontecer.

71 Aconselhamos o livro de Luc de Heusch, 1970. O autor estudou, na base de estruturalismo, o “Rei bêbado” entre os Bantu, em vários aspectos. Aconselhamos a leitura. Também, para identificar uma das origens deste milho, aconselhamos Kehlheber, Bostoen e Naumann (Kehlheber et al., 2009: 259-260).

72 Avançamos essa data tendo em conta as duas fundações ligadas a Ngola Inene: Mbânz'a Kôngo e Musûmba (Lûnda). A Tradição Oral data de século XVI (Lopes; Pigafetta, 1963) e século XIX (Carvalho, 1897).

73 Lacerda, 1845: 488. Óscar Ribas apresenta-nos a personagem Bango a Mussungu (Bangu’a Musungu: etimologicamente, este termo significa “aquele que desfaz o compromisso, o acordo entre os cunhados”. Trata-se de uma *estória*, assim faz o observar o próprio o autor, que data antes da chegada dos Portugueses nos territórios dos Mbûndu.

74 Sousberghe, 1954: 394

75 Vansina, 1969: 187-197

76 Esse batuque é oriundo dos Lûnda. As autoridades tradicionais do Nsongo sabem, por exemplo, que esse batuque pertence à Malêmba mas é oriundo dos Tumb'a Senga e Jagas que o chamam *Cinguvu*.

77 Esse batuque só poderia ser tocado pelo Makota, ou ainda – assim reza a Tradição – pelo Ngola Inene (as vezes as autoridades mencionam o nome de Kilwanji kya Samba).

78 John Janzen aborda num estudo profundo a importância e funções de batuques e aconselhamos a leitura: Janzen, 1982.

79 Cavazzi, “Missione Evangelica”, Vol. A. Livro II : 2

Angolla Mussuri ou Ngola Musudi é de facto uma linhagem entre os Kôngo: os Ndûmbu’a Ntêmbo e Bulûmbu’a N̄zûndu⁸⁰ As duas linhagens kôngo são mencionadas na própria Tradição mbûndu.⁸¹ No mundo kôngo, os Ndûmbu’a Ntêmbo são considerados como militares especialistas em “teatro de guerra”. Os Bulumbu’a N̄zûndu são, portanto, o militares especialistas na fabricação das armas. O paternalismo simbólico que Ngola Musudi assume perante as duas linhagens indica que ele representa-as no Conselho do Reino. Se Cavazzi apresenta-o como sujeito do rei do Kôngo, os próprios termos indicam que se trataria do Lûmbu (Conselho do Reino). Isto é, a História e a sociolinguística confirmam largamente esse dado.

Existia, também, Ndôngo’a Ne Kôngo. Este foi, de facto, o “sujeito” de Ne Kôngo, por ser um ministro que dependia diretamente de Ntudi’a Kôngo (Primeiro Ministro)⁸². Ngola Musudi, na nomenclatura kôngo, é Ma Lômbi – Representante dos militares no Conselho do Reino – cujos ancestrais participaram na fundação do Kôngo⁸³.

O Lûmbu era considerado duplamente como, por um lado a estrutura organizacional da sociedade, e por outra, o instrumento da Justiça. Por isso Ngola Musudi é tido como Justiceiro entre as autoridades militares, Trata-se de uma função política, desempenhada por Ndûmbu’a Ntêmbo. Ou, ainda, por Nlûmbu’a N̄zûndu. Se António Cavazzi acha que o Angolla Mussuri era “sujeito” do rei do Kôngo, a Tradição (que cita) apresenta Kongo dya Mbulu como origem, e parece-nos normal que na época de Óscar Ribas o termo significasse Deus da Justiça entre os Mbûndu⁸⁴. São reminiscências das relações históricas entre Kôngo e Mbûndu.

A maior parte dos termos com radical +**um**+ (no sentido do poder e as instituições do mesmo) indicam os Mbângala e os Pende, por um lado, como aqueles que vieram com as instituições primárias do poder militar. Por outro, o mesmo radical indica os Kôngo que instituíram o poder político, na base de Mwâdi (Chefe, rei), Ntândala (Chefe militar), Ngana. Os Mbângala, Songo e Suku completam as bases do poder político:

- 1) Poder ou Força = o **omi**
- 2) Energia = **umi**
- 3) Riqueza = **olumo**⁸⁵

80 Pode se consultar o livro de Cuvelier, 1934 (verificando apenas os topónimos).

81 Joseph Miller cita Cavazzi, 1965 e Cadornega, 1940: Miller, 1972: 81-89

82 Batsikama, 2014a: 49

83 Batsikama, 2014a: 48-49; Decker, 1950

84 Ribas, 1952: 178.

85 Le Guennec; Valente, 1972

O detentor do **umi/omi** entre os Mbângala, Songo e Suku é **Vyali**, que entre os Umbundu significa Rei.⁸⁶ Como podemos notar, o esposo polígamo é ainda indiretamente referido no Poder político. Isto é, ***+um+** em relação a ***+al+** origina o Poder Político de Norte, do Sul e de Leste.

De ponto de vista social o poder está ligado com a origem uterina do indivíduo, ao passo que de ponto de vista territorial, o poder associa-se aos tipos de acordo com demais integrantes. Isso faz do Poder Político Mbundu algo complexo por analisar. Essa complexidade conjuga-se com a multi-origem dos integrantes *mbundu* e as suas “leis costumeiras” convergentes e divergentes. Isto é, o Poder Político só poderia ser exercido por um indivíduo livre, e herdeiro e conquistador das terras. O capital financeiro é apenas derivativos dos dois primeiros, pois as heranças sociais e capital histórico ligado à sociedade/território são fundamentais.

5. Insígnias do Poder Político

Entre várias insígnias que vigoraram no espaço mbundu, realçamos aquelas que nos foram explicadas (e que encontramos evidências históricas ou sócio-linguísticas). Estamos cientes de que essas explicações seriam apenas reminiscências úteis:

1. Kijînga

Trata-se do termo que se aplica ao “chapéu da Autoridade”, com ornamentos de unhas e dentes de leão, ou ainda de penas de pássaros tidos como nobres. Esse chapéu tem dois sentidos principais:

- O portador é tido como Guardião da integridade física de todos cidadãos mbundu sob a sua jurisdição. Essa integridade implica antes de tudo a educação.
- O portador tem a responsabilidade de manter harmonia, concórdia e unidade entre todos que reconhecem nele a lealdade: *kijîngu* subentende o diálogo entre todas as forças sociais.

1. Malûnga

Trata-se de uma caixa em madeira, cujas dimensões variam. Por dentro dela encontramos:

- *Argila*: que é o conjunto de “terras” ou tipo de solo habitado pelas forças sociais que integram ao grupo liderado pelo detentor dessa caixa;
- *Ossos humanos e animais*: os ossos do dedo (indicador) da mão ou do pé eram conservados nessa caixa; os animais nobres caçados pelas autoridades por um lado, e por outro, os ossos de outros animais, por razões especiais, eram conservados também;
- *Minerais*: oriundos das terras de onde vieram os integrantes da sociedade, eles simbolizam a riqueza e a gestão das mesmas.

86 Le Guennec; Valente, 1972

Essa insígnia simboliza os Pactos celebrados entre diferentes grupos e, com esse ato, assumem o compromisso de lealdade ao detentor da mesma.

1.Lûnga ou Lukanu

Três argolas de braceletes formam o *lûnga*, insígnia também chamada de *lukanu*. Os braceletes são em ferro, oriundo das Lûnda (Pende, Suku). Os Mbângala (os Jagas) utilizaram o *lûnga* em pele de animal. Trata-se de uma insígnia que esclarece de antemão que “foi investido no portador de *lûnga*, o poder de Executar as leis emitidas pelo Conselho”. Não eram insígnias exclusivamente limitadas ao Poder Político. Joseph Miller é de opinião que se trata de “bracelete real da Autoridade nos Lûnda”⁸⁷. Os Chefes militares usavam-no também, como prova de que eram Chefes Militares com poderes legítimos.

2.Mukuvu e mukûnda

Makûnda era o batuque do Ngana tido como instrumento de diálogo, a música e dança sendo ainda consideradas como “meios de diálogo”. Entre duas pessoas com funções públicas, existe fundamentalmente o *kûnda*. Isto é, a lealdade entre dois indivíduos amigos. *Makuvu*, a sua vez, é o batuque que perfaz a lei. Depois de promulgação de uma lei, ou emitir uma decisão no tribunal, era necessário tocar esse batuque para dizer que era legítimo e obedecia as normas dos ancestrais. O termo deriva de *kuva*, ou *kuwa*, significa “leis” “aplicar justiça; tornar claro uma violação as normas”. Este batuque simboliza o instrumento que proporciona a concórdia entre os habitantes de um mesmo território (*oci/país* = *kijiku*/leis). Os chefes militares possuíam, também, instrumento de percussão que os soldados sabiam melhor interpretar.

3.Dupla sineta (ngonge)

A sineta já era assinalada na época de António Cavazzi⁸⁸, que explicava o uso quer na música quer uso quotidiano. O uso do mesmo instrumento é assinalado entre os Jagas, já desde 1573 por diferentes autores⁸⁹. António Cadornega⁹⁰ menciona-as como instrumento ligado as guerras, embora outros autores associam-nas com rituais específicos.⁹¹

87 Miller, 1971: 538

88 Cavazzi, 1965. Os desenhos coloridos que foram publicados nesse livro mostram o mesmo instrumento nos rituais fúnebres.

89 Ravenstein, 1901: 93-95

90 Cadornega, 1940, I: 243, 301

91 Mertens, na sua obra, fala densamente dos chefes militares Mbûndu que se dizem fazer parte do grupo Kôngo, o que é largamente confirmado pelas linhagens a que pertencem. Entre essas autoridades, encontramos os possuidores de sinetas, com poder ora militar ora política. (Mertens, 1936: 27, 31, 42-45, etc.)

4.Sanga

Hoje é difícil saber exatamente o que era essa insígnia, de ponto de vista a morfologia, pois a utilidade evocada é corporizado ora em bracelete ou colar, ora marmita ou, ainda, bengala/vassoura. Na esperança que posteriores pesquisadores nos corrijam, pensamos melhor expor a seguir as explicações relacionadas a *sanga*.

(a)Bracelete ou colar: fio com vários dentes e unhas de leão, que era diferente de *lukânu* de ponto de vista a utilidade e matéria de fabricação: *lukanu* era, usualmente, em cobre, ao passo que *sanga* seria em pele de animal ou filo vegetal.

(b)Marmita: chamada de *dijungu ja sanga*⁹², é curioso que o mesmo termo seja um patrônimo (topônimo) de um clã. A sua utilidade nada tinha a ver com a cozinha, mas sim nele se depositava alguns objetos sagrados. Vários *sanga* constituem o *malûnga*. Também é a cabaça onde se guarda o vinho de palma ou outra bebida alcoólica, a quem o detentor do Poder é proibido beber nela sozinho.

(c)Bengala. Embora a maioria dos informantes afirmam que *sanga* seja a apelação do um bengala específico do detentor de poder, parece-nos serem duas insígnias diferentes: (a) para os informantes, o “pau do Chefe tem duas funções: apoiar-se (subentende-se que o Chefe seja um idoso); apanha as folhas da *mulembeira*; (b) as nossas análises indicam que bengala é uma insígnia da legitimidade cujo contacto com o solo lembra ao detentor do Poder de sempre respeitar as normas deixadas pelos ancestrais/mortos. E *sanga*, é um *pau* específico – com decorações geométricas – que servia apenas para apanha as folhas no chão.

Há uma feliz correspondência entre essas três divergências de *sanga*: União. A própria palavra significa unificar, juntar, congregar, etc: (i) os dentes simbolizam vários grupos com poder instituído pelos seus grupos de origem. O fio junta-nos, como forma de indicar a integridade social/territorial entre os integrantes do espaço dirigido pelo detentor desta insígnia; (ii) na marmita juntam-se vários ingredientes, mas o *dijundu* especifica as relações sociais de irmandade instituído em Na Weze: dialética entre os Malêmbea; (iii) bengala como ‘vassoura’ reúne várias folhas da árvore *mulembeira*, e não só.

As seis insígnias do Poder – consoante as suas respetivas apelações – relacionam-se não apenas pela sua utilidade na gestão das terras e das pessoas que nelas habitam, mas também apresentam-nos uma estrutura bem estável sobre o ‘Poder representativo entre vários tribos Mbûndu’. A Tabela a seguir tem duas pretensões:

(a)Mostrar de forma clara o comportamento das raízes proto-Bantu com relação ao Poder (no *Latus Sensus*)

92 Miller apresenta *nzungu* como “arma mágica que, acredita-se, pertencia a Kinguri” (Miller, 1972: 539)

(b)Especificar que o Poder (*Strictus Sensus*) é relacional, limitado ao espaço e na sua funcionalidade.

Tabela comparativa sobre as designações das insígnias

Raiz proto-Bantu	Palavras bantu	Simbologia na vida colectiva
UN	Malûnga	1) Pactos; Leis/Constituição; Instituições do Poder 2) Normas reguladoras para manutenção de Pacto 3) Colégio de Anciãos
	Lûnga	
	Mukûnda	
ON	Ngôngi	Pacto; Conselho; Assembleia
IN	Kijînga	Poder Executivo/delegado; Responsabilidade colectivo
AN	Sânga	Integridade social e territorial

As insígnias parecem nos levar a aceitar a ideia de que o Poder Político entre os Mbûndu é representativo, partido do ‘representante de vários linhagens’ perante o ‘Conselho de vários clãs’ que o fiscaliza, desde a nível do município até ao topo, passando por duas etapas hierárquicas apenas. O representante de todos tinha a responsabilidade de executar as orientações cujo fim era garantir a concordância, o que pressupõe a gestão das divergências.

Isto pode também significar que o Poder Político não se alcança pela violência entre os Mbûndu, mas antes no entendimento, pois obedece, de maneira clara, às leis dos ancestrais: (a) Pacto; Constituição; (b) Leis relacionadas com as diferentes terras; (c) Integridade social/territorial corporizada nos usos e costumes (que são tidas como instituições que fazem funcionar o poder).

Também está claro que o Poder Político era diferente do Poder Militar, embora os Mbûndu sejam compostos por grupos societários altamente militares. Ambos poderes mantiveram estreitas relações na época de Ngol’a Mbândi, *mwêne* Njîng’a Mbândi. É muito possível que antes destes últimos, ambos poderes tenham coexistido num só pacote institucional (como o faria pensar *kijînga*, enquanto insígnia de um ferreiro chamado Ngola Inene, Musudi ou ainda Mukûnzû), para dar forma ao Estado de Ndôngo. Contudo, a utilidade das insígnias indica a existência de *Soft Power* paralelamente ao *Hard Power* como *leitmotiv* da concordância entre os ‘grupos societários constituintes’ dos Mbûndu.

Como acabamos de ver, a origem do poder político confunde-se com a origem do poder militar. Isso coloca a hipótese de que o detentor do poder político detém, simultaneamente o poder militar. Torna-se evidente com insígnias do poder que a origem do poder político sucedeu ao poder militar, da mesma maneira que a migração do Bantu orientais precederam os Bantu setentrionais. A

presença proto-Njila na sociedade Mbundu torna-se evidente como anterioridade em relação aos Bantu, tal como atesta-se sociolinguisticamente.

III. Heranças históricas e sócio-culturais

Utilizamos 306 inquéritos correspondendo as pessoas que se apresentavam como Mbundu ou descendentes de progenitores com raízes etno-linguísticos Mbundu. A seguir a tabela do universo que estudaremos:

Meios Urbanos		Meios Suburbanos		Meios Rurais	
39	12,74%	211	68,96%	56	18,30%

Em relação a religião/crenças, os 17,32% (32 mulheres e 21 homens) são católicos; os protestantes constituem 25,49% (35 mulheres e 43 homens); os messiânicos são 56,53% (132 mulheres e 43 homens); os muçulmanos constituem 0,32% (uma mulher apenas); os pagãos/ateístas compõem 0,32% (um homem apenas).

Em relação as habilitações literárias, temos o seguinte quadro: analfabeto, 0,32% (apenas uma mulher); Ensino Primário, 19,93% (38 mulheres; 23 homens); Ensino Médio, 25,91% (42 mulheres; 37 homens); Ensino Superior, 53,92% (119 mulheres; 49 homens). Como se pode notar, essa recolha parece mais arbitrária e não representativa da realidade angolana. A maior parte da população ainda persiste no analfabetismo, com enormes esforços (individuais ou institucionais) de tentar sair dele e alcançar uma escolaridade minimamente aceitável. Nem sequer Angola dispõe ainda de uma população com o ensino superior acima de 30%. Com isso, a nossa recolha – sujeita a revisão – só poderá permitir-nos perceber, o Poder Político tal como já o apresentamos os nossos propósitos nas páginas anteriores, sem pretensões de generalizar o que já sabemos ser provisório.

Georges Balandier nos diz:

Qualquer sociedade pode ser vista sob dois aspetos aparentemente opostos. Conforme se considere as suas ‘invariantes’, os seus fatores de conservação, a sua continuidade ou inversamente, as suas forças dão transformação e as suas mudanças estruturais, é possível construir imagens muito diferentes e, em parte, umas e outras infíéis. Estas formas de pensar a realidade social levam, nas suas expressões extremas, a comparar qualquer sociedade à sua tradição ou, pelo contrário, a considerar principalmente os processos que determinam a sua modificação e provocam, a prazo, uma revolução ou uma mutação⁹³.

93 Balandier, 2014: 96

Será na base desta visão que iremos abordar a questão dos Mbundu, limitando exclusivamente ao universo percorrido por nós.

1.O Poder Político: considerações e redefinição

Entre os Mbundu que nos serviram de amostra, encontramos as seguintes categorizações (passível de retificações):

- (i) Poder Costumeyro: é associado à (a) idade; (b) sexo/gênero; (c) família ou linhagens; (d) as pedras negras de Mpungu'a Ndongo; (e) justiça social; (f) capacidade financeira;
- (ii) Poder 'positivado': (a) tecnocracia e concorrência de diferentes conhecimentos/capacidades (*know-how*); (b) capitais e heranças sociais distintas; (c) justiça capitalista; (d) capacidade financeira econômica;
- (iii) Ambos poderes juntos, com tendências e seguindo os contextos e o local.

Em relação ao ponto (i), 217 indivíduos apresentam duas vertentes. A primeira é que Mpungu'a Ndongo corporizaria a herança histórica do Poder que muitos não têm acesso. 'Pedras Negras' enquanto imagem do poder constitui o espaço mental do poder político que se assimila ora ao Governo Provincial de Malange (ou de Kwanza Norte, ou seja de Bengo, etc.), ou ainda a Cidade Alta, em Luanda. 134 entre os inquiridos suburbanos convertem Mpungu'a Ndongo e Cidade Alta ao poder político indissociável ao poder econômico. Até aqui estão claras as reminiscências históricas, razão pela qual, em Kimbundu, os termos como *kaputu*, ou melhor *uene kaputu* significam *Poder* (político)⁹⁴. Por outro, 83 inquiridos parecem específicos ao sublinhar que "não se pode existir o poder sem as pessoas e sem as (suas) terras". Está claro que o 'poder' em si seja um conjunto de poderes: *kulêmba* ou *ungana* (espaço mental), onde as instituições costumeiras são importantes; ou ainda *kaputu* (espaço físico), onde as instituições herdeiras da colonização dialogam entre si. Estes últimos não aceitam que as suas terras e usos e costumes sejam dizimados pelo Governo Central.

Em relação ao ponto (ii), temos duas realidades: (a) 24 acham que a herança colonial das fronteiras de Angola (e do Estado Novo) criou as condições para Angola moderna, de modo que todos se considerassem apenas como Angolanos e não a partir de algum regionalismo; (b) 15 entre estes – que são urbanos, por sinal – admitem a modernidade (entenda a globalização) como vantagem, instituindo a necessidade de reconhecer as instituições costumeiras como parceiras do Estado no Poder Político. 12 entre eles falam fluentemente kimbundu, contra 3 que curiosamente nasceram fora de Angola.

94 Maia, 1994: 48, 64.

O ponto (iii) é, na verdade, interessante por apresentar três formas de perceber o ‘Poder Político’, independentemente da ligeira inclinação para cada ponto precedente:

(a) 18 inquiridos acham que o ‘poder político’ é o permanente diálogo entre *ungana já makota* e *kaputu*. O primeiro é o *poder político local* ao passo que o segundo é o *poder central* (podendo ser de uma província, ou de Angola inteira). Não faria sentido que o Governado se endereçasse ao *seu* povo numa língua que não seja local, ou ainda se mostrasse draconiana perante as normas costumeiras (estar contra a poligamia, por exemplo).

(b) 17 são de opinião que o *poder político* é, antes de tudo, a capacidade financeira e a capacidade econômica em empregar pessoas (ainda que seja a empregada domiciliar). Esse poder envolve pessoas e ‘coisas’ significativas das mesmas.

(c) 15 restantes acham que o *poder político* é exibir suas capacidades como meios que satisfaçam a multidão, e que os possíveis seguidores se interessam e reconheçam esse poder de uma ou outra forma. A imagem do militar de alta patente – talvez por causa da longa guerra civil – não cede necessariamente as imposições. Eles parecem ter margem de agir, numa plataforma onde o “pequeno povo” não participa. E, este admira tal personalidade que é por si só, o *poder*.

O poder político – no pensar coletivo dos nossos inquiridos – vai mais além da sua aplicação clássica. O poder em si resulta da relação entre os capitais e as heranças sociais entre dois indivíduos – estes ligados aos seus espaços sociais e aos seus espaços físicos – numa plataforma política alargada e complexa.

Nem sempre a dialética institucional entre Estado e ‘Aldeia’ é funcional, e menos ainda confortável. As rupturas são constantes na forma como se apresentam as circunstâncias e as linhas dos interesses econômicos de cada parceiro político ou integrante da sociedade. Deste conflito dialético, o autoritarismo de decisão parece a primeira opção, sendo uma opção de liberdade para agir: negar, revoltar-se, impor, persuadir, etc. As pessoas são leais aos poderes locais (desde o tio até o soba ou autoridade mais direta), de modo que o Poder Central precisa ter boas relações com os representantes dos aldeões para ver a sua estrutura respeita.

De forma breve, o *poder político* parece-nos ser, na cosmogonia moderna dos Mbundu, a combinação dialética de vários ‘poderes’: (a) entre indivíduos na base das afinidades e relações sociais ligadas aos espaços sociais e territoriais; (b) liderança liberal entre diferentes grupos e a possível cooperação que podem julgar propício; (c) imposição da capacidade econômica na busca

de satisfação colectiva face as diferentes demandas; (d) o diálogo permanente entre as instituições de Estado e as instituições costumeiras. Quer dizer, o *poder político* é um instrumento – entre os Mbundu aqui estudados – que apresentar linhas de solução face aos problemas coletivos sob uma liderança reconhecida liberalmente por uma maioria (para não dizer ‘por todas’) e legitimamente pelas normas vigentes.

1. Poligamia moderna como fonte do Poder (político)

O universo inquirido por nós é cristão na sua maioria (99,34%). Mas ainda assim, a poligamia é notória. As condições de *mu-biki* não lhe permitem ser polígamo, de maneira que nos dias de hoje essas condições ou suas heranças simbolizam a pobreza⁹⁵, a dependência financeira e incapacidade econômica.⁹⁶

Mbânz'êto simboliza as terras na subconsciência de 288 entre todos os 306 inquiridos. De forma geral, os capitais que todo Mbundu herda ou conquista relaciona-se com *Mbânz'êto*, enquanto *espaço* de autonomia (mental, cultural ou financeiro). Não se pode alcançar o *poder político* (*kaputu*) sem possuir as terras (*Mbânz'êto* implica terras), nem ter riquezas (*Ngâna yeto* implica o poder financeiro/econômico⁹⁷). As condições sociais dos nossos inquiridos dão suficiente suporte de que a imagem da poligamia se relaciona com as fontes do poder político.

Para o Homem, a poligamia pode ser comparada a sua afirmação enquanto Homem livre e de origem de prestígio: possuidor das terras (casa própria), bem-estar (fonte de receitas), poder de aquisição e distribuição de riquezas/alegria aos demais, etc. Tudo começa pela posse da casa própria, busca do poder econômico (ou financeiro) e expansão (diversificação) deste poder econômico. Mais uma vez, todos os Homens mbundu aqui estudados levam com eles as heranças psicossociais de *mbânz'êto* e *ngâna yeto*, de forma clara e diversa.

2. Heranças socioculturais e o Poder Político

Das nossas assíduas análises – com relação ao poder político – pensamos que as heranças socioculturais obedecem aos critérios básicos que são: (i) configuração de espaços geográficos, espaços sociais e espaços políticos; (ii) multi-temporalidade que proporciona a dialética entre estes espaços. Estes dois critérios não são absolutas, mas apenas resultam das nossas experiências de campo.

95 Nos tempos idos, *mu-biki* não simbolizava a pobreza.

96 Incapaz de fazer desenvolver um negócio e criar condições sociais através dela. As zungueiras que circulam em vários cantos de Angola – principalmente em Luanda – não são de origem de *mu-biki*, mas sim eram modestamente de famílias possuidoras de terras com direito de exploração. Isto é, ricas.

97 *Ngâna* implica o possuidor das terras e dos empregados/empregadas trabalhando na agricultura, tal como se pode verificar nos meios rurais com os *sobas*, por exemplo.

Em relação aos Mbundu partiremos dos mesmos critérios, evitando aqui outras explicações que podem ser encontradas nos primeiros capítulos. No caso contrário, sugerimos bibliografia na nota de rodapé.

Configuração

(a)*Espaço geográfico*: No século XIV o espaço geográfico Mbundu estendia-se nas duas margens do Médio-Kwânda. Terras propícias para agricultura, elas serão alargadas com os espaços de Matâmba, Songo, Jagas, etc. que trouxeram identidades sociais dos Mbundu. Durante o Tráfico Negreiro Legal (que termina em 1838), os Mbundu povoam novas terras para Leste, Norte e Sul ganhando outro volume social com novos pactos. Na época do Tráfico Negreiro Ilegal (1838-1907) os novos espaços ocupados serão configurados como ‘terras dos Mbundu’. Já na colonização (1885-1975) e sobretudo a colonização demográfica, a reapropriação dos espaços além Médio-Kwânda, verificou-se nos meios suburbanos próximo dos bairros coloniais, especificamente em Luanda, Bengo, Kwanza Norte. Malanje e Lunda Norte (parte oriental) eram consideradas reservas históricas.⁹⁸ No período pós-independência, Luanda (centro do Poder Político) passará a ser considerado como espaço Mbundu a ponto de ser confundido MPLA como partido com hegemonia Mbundu⁹⁹. Isto é, (a) Luanda/Poder Político; (b) Malanje/Kapanda/Poder Econômico; Malanje/Lunda Norte/Diamante/Poder Econômico. Será essa configuração que iremos utilizar nas nossas observações.

(b)*Espaço sócio-cultural*: No século XIII os Mbundu, enquanto agricultores, pastores e caçadores, tiveram a noção de que possuir as terras é sinônimo da liberdade. Ainda mantêm essa postura nos dias de hoje. Durante meio século (1593-1657) os Portugueses fizeram guerras densas aos soberanos de Ndôngo – os *ngôla* – para depois manter ligações diretas com *autoridades locais*: novas dinâmicas se operaram. Na cultura dos Mbundu poderia se identificar traços culturais oriundos da Europa (Portugal, Holanda), da África e Brasil (depois da Guerra preta em Angola). Isto é, a configuração da atual anatomia social de Angola – partindo dos pressupostos culturais – terá começado quando o Poder da Coroa portuguesa planeou conquistar Angola, cujo teatro de guerra foi o corredor de Kwanza (espaço físico Mbundu). As instituições religiosas, administrativas e acadêmicas que acompanharam a territorialização dos Portugueses entre 1575 até 1975, fizeram com que os Mbundu estivessem num espaço com instituições que rentabilizam fortemente os capitais culturais. Infelizmente, a filosofia da colonização portuguesa foi uma autêntica barreira para o acesso dos povos locais: (a) Luanda/Poder Cultural¹⁰⁰; (b) Luanda e Malanje: Poder

98 Neves, 1854; Vansina, 1963: 355-374; Weekx, 1937: 353-373

99 Embora polémica, a configuração que alguns autores dão faz sentido, no caso de John Marcum, por exemplo: Marcum, 1969. Ver logo o primeiro capítulo.

100 Vansina, 2001:267-281

Religioso. Ambos espaços de poder proporcionam capitais consideráveis para o bem-estar de quem vive neles.

(c) *Espaço político*: as Pedras Negras de Mpûngu’a Ndôngo simbolizam a resistência militar, e Njîng’a Mbândi encarna a diplomacia e vitória política contra a territorialização de Portugal. A derrota dos Kôngo (pelos Portugueses com a cumplicidade de Kilâmba mbûndu) na Batalha de Mbwîla reforça a posição dos Mbûndu embora seja num período pós-Njîng’a Mbândi. Luanda foi fortificado como “espaço do Poder”, de maneira que até a Luta da Libertação de Angola, MPLA passou a ser percebido como ‘espaço dos Mbûndu’¹⁰¹. Luanda foi planejado a partir de Lisboa, em Óbidos, para ser um espaço que Comanda outros espaços”. No pós-independência, a urbanização fortificou a configuração da forma que mostramos a seguir: (a) Luanda/Poder Político; (b) Luanda/Poder Religioso; (c) Luanda/Poder Econômico e Administrativa.

De forma clara, Luanda é tido como *espaço do Poder*, não apenas pela concentração das instituições com Poder de Decisão, mas sobretudo por ser o *Axi mundi* de todos os Angolanos cuja densidade leva-o a conter uma boa fatia do Orçamento Geral do Estado angolano. Nessas condições e sendo um espaço anexado ao *Mbûndu moderno*¹⁰², a capital angolana reúne as heranças sociais que melhor capitalizam o Poder Político.

Multi-temporalidade

(a) Encontro e desencontro entre o *Passado* e o *Presente*. Apesar do espaço geográfico ser fixo e uma autêntica dádiva da Natureza, a força humana transforma-o constantemente consoante as suas necessidades e seus sonhos, partindo da sua capacidade tecnológica que se dispõe. O encontro entre o espaço geográfico fixo e o espaço social dinâmico, se efetiva na apropriação da História através da ‘memória do espaço’ (toponímia). O que Mbûndu significa hoje enquanto espaço social em Luanda, não é ao mesmo tempo o que possa significar enquanto topônimo. Esse desencontro acentua-se pelo próprio crescimento urbanístico (auxiliado da globalização) que, no período da Guerra civil, albergou vários espaços sociais angolanos. A densidade populacional, também, recriou um espaço social Mbûndu plural e múltiplo.¹⁰³ Em Malanje, Kwanza Norte, Lunda Norte o topônimo Mbûndu já não reflete o mesmo valor que em Luanda. Se na sua formação, vários grupos

101 Marcum, 1969:13-48

102 Luanda era um território do Estado Kôngo que, desde 1575 os Portugueses configuraram como Axi Mundi, de maneira que congregava diferentes grupos etno-linguísticos. O Tráfico Negreiro povoou essa cidade de forma particular, ao ponto de perder toda pertença sócio-económica do Estado Kôngo. A configuração de que Luanda pertence aos Mbûndu – durante as Lutas de Libertação – foi evidenciado pelo facto do MPLA tenha ganho aquela cidade.

103 Populações oriundas de vários espaços geográficos angolanos (outras províncias em conflito armados) foram forçadas a integrar-se nesse novo espaço – com a criação de *musseque* e bairros periféricos – de modo que avolumaram o sentido de Mbûndu, de alguma forma. Também, Luanda/Mbûndu passou a ser múltiplo pelas novas relações de força e concorrência entre os habitantes.

compunham o Mbundu enquanto conjunto etnolinguístico, no pós-Guerra Civil, Mbundu tornou-se múltiplo e não apenas plural. O passado continuou no presente com as heranças históricas e sociais, ao mesmo tempo a ruptura que Luanda explica-nos a concorrência que houve entre várias forças sociais e como vários tempos diferentes recria os suportes do Poder político.

(b)*Conflito e cooperação*. O ser social está em permanente conflito com o indivíduo nas metas de integridade e na aspiração liberal de alcançar o seu bem-estar. Há um enorme conflito entre os três espaços que, inicialmente, resulta da idiossincrasia de cada um. Luanda enquanto ‘espaço de Poder’ herdado pelo MPLA-Mbundu é um falso problema. Primeiro porque MPLA enquanto espaço simbólico dos Mbundu nada tem a ver com a etnia Mbundu. Então, seria errôneo afirmar que MPLA seja partido dos Mbundu.¹⁰⁴ No passado, o Médio-Kwânza era o local do encontro entre Norte, Leste e Sul. O Estado Ndôngo evolui então numa cooperação e junção de diferentes espaços. A escravatura candongueira ocidental e a escravidão interna desencadearam sempre conflitos, na base da ‘Lei do mais forte’. A luta de Luanda em 1975 entre as organizações independentistas (MPLA, FNLA e UNITA) pode servir de amostra para compreender isso. Os Acordos de Alvor duraram pouco tempo. De forma resumida, a conquista do Poder sempre foi caracterizada pelos densos conflitos, com intermitentes temporais de cooperação.

(c)*O tempo político e o lugar do Poder*. Luanda não pode ser visto como sítio simbólico Mbundu, mas sim um Axi Mundi no tempo colonial. Nessa cidade residiam as instituições de *kaputu* (Poder Político) que o MPLA-Mbundu herdou (pós-1975) e consolidou-o como ‘lugar do Poder urbano’ onde o imigrante rural enfrenta todos os problemas da sua integração. Por “tempo político” entendemos o momento propício para acto político, como no caso das eleições. O tempo político e o Lugar político são dois condicionantes que, basicamente, formatam o comportamento psicossocial do Ser Social na compreensão do *poder político*. Isto é, a ausência do “Poder de facto” perdura onde vários concorrentes despedem-se das suas identidades iniciais, e cuja sua composição é plural e múltipla. Luanda, nesse caso, manteria toda simbologia de *mbânz’êto* enquanto espaço de várias mulheres/populações. É assim que, em título de exemplo, nos parece propício perceber o MPLA-Mbundu moderno. De modo igual, a renovação do ‘Poder Político’ – que é, como já vimos, um conjunto de poderes em constante diálogo e conflito – encontra a sua funcionalidade no respeito de companheirismo (*cunhadio* moderno) e das normas estabelecidas (porque conhecidos pelos atores políticos).

De forma resumida, Luanda enquanto Axi Mundi (lugar de todos e para todos) tornou-se um ‘espaço de Poder’ herdado por MPLA-Mbundu moderno (que não se pode confundir com grupo

104 Nem a UNITA seria um partido dos Mbundu, ou ainda FNLA partido dos Kôngo. Ao assumir essa posição, talvez se explicasse o sentido moderno que estes partidos são cobertos. Também é verdade que estas organizações políticas tiveram tempos natalícios em determinados locais que os associam hoje com “timbre étnico” (Mbundu, Umbundu ou Kôngo).

etnolinguístico). Ainda assim, os Mbûndu – grupo etnolinguístico nascido na fusão de Norte, Leste e Sul – estão num espaço plural, onde o poder se desenha na concorrência dos possuidores de capitais (e não apenas das heranças). As dinâmicas temporárias do poder sendo amorfas, a necessidade de partilha parte quase sempre da concórdia entre os representantes das colectividades. É na base dos capitais de cada um que se abre a concorrência para o Poder Político.

O que podemos dizer das heranças sociais e culturais dos Mbûndu com relação ao poder político, embora complexo, consiste em dois prismas:

(1) Reapropriação de Luanda enquanto espaço do poder corporiza a ideia de MPLA-Mbûndu moderno, que nada tem com o exclusivo grupo etnolinguístico, mas sim como espaço mental (ideológico). As sucessivas eleições ganhas (2008; 2012) por esse partido político reforça ainda essa ideia. Mbûndu geografizado em Luanda tornou-se a plataforma onde diferentes forças sociais dinamizam – através de conflito ou de cooperação – os compromissos de Espaço comum;

(2) *Mbânz'êto*, *Ngâna yêto* e *Mwâdu yâmi* simbolizam as três dimensões do poder político: (a) *Mbânz'êto* é o compromisso histórico de uma plataforma onde a condição social do Poder Político funda-se no entendimento das divergências dos constituintes; (b) *Ngâna yêto* implica o poder financeiro, a imagem autoritária de uma Alta patente (*Ntândala*) na realização dos factos; (c) *Mwâdu yâmi*: o detentor do poder simboliza a estrutura do poder tal como, inicialmente, se apresenta no espaço mental de todo Mbûndu. A dimensão social e geográfica do mesmo relaciona *Mbânz'êto* e *Ngâna yêto*. Os três termos são sincategoremáticos, isto é, são termos que, quando são isolados, nada especificam sobre o Poder Político.

Percebe-se, porém, que o poder político é conquistado (e não necessariamente hereditário por via linhagem) na base de aliança dos interesses específicos e bem garantidos. O seu exercício obedecerá a um programa que, além de respeitar os compromissos dos aliados (nem sempre é visível para todos), se revelará conforme as leis aceites por todos os integrantes. Independentemente dos dois pontos precedentes, o poder político precisa constantemente de oxigenar e rentabilizar as aspirações de “Outros” integrantes, por minoria que seja, para garantir a sua correta funcionalidade.

Conclusão

Angola optou pela democracia desde 1990, e desde então a compreensão antropológica do poder tal como os angolanos o percebiam, pareceu-nos não ter sido contemplada no processo da democratização em Angola. Pelo contrário, a ocidentalização da democracia em Angola excluiu o suporte sociocultural angolano, tornando as vezes os próprios angolanos estranhos aos princípios que devem praticar quando não os percebem ou não correspondem com as suas heranças históricas

sociais e culturais. Confundi-se a *democracia* com o *multipartidarismo*, e a democratização em Angola levou muito tempo por falta dos valores que suportam a própria democracia: escolaridade, liberdade, bem-estar doméstico. Também, os valores costumeiros angolanos foram drasticamente ignorados no seu aproveitamento para melhor funcionamento da democracia em Angola.

Somos de opinião que antes que as autarquias fossem lançadas em Angola pensamos ser útil trazer ao debate na academia sobre a questão de ‘Poder Político Mbundu’ de forma provocadora. Visto que autarquias consistem ao ‘Poder Político Local’, faz sentido que o Político e o Legislador saibam as balizas deste Poder, e perceba a arena da sua prática assim como o tipo de Demos/Povo que vive nela. Visto que a democracia é “o poder do povo, para o povo e pelo povo” (Abraham Lincoln), é fundamental que se saiba profundamente os conceitos de ‘Poder’ e do ‘Povo’.

O político compreenderá melhor como aplicar, ao passo que o Legislador saberá melhor proteger os interesses gerais e satisfazer um bem-estar social, cultural dos integrantes.

Não faria sentido que se aplica as autarquias num sujeito normativo que nada perceberá os princípios pelos quais deve se submeter e garantir a funcionalidade. É uma sugestão inteligente, mas ela pode parecer vir fora do tempo para outras pessoas. Os políticos angolanos querem que a máquina da democracia funcione, e lançamos esse texto/debate aos acadêmicos para que se estude as condições do bom funcionamento das autarquias em Angola. Nem com isso pretendemos que a 'maquina' pare, até porque nem temos o mínimo poder para isso. As ciências sociais – mesmo a linguística que as vezes os nossos estudantes menosprezam na escolha de curso quando ingressam no Ensino Superior – constituem um instrumento forte para se estudar o devir da Humanidade. O debate está lançado aos acadêmicos e pensadores.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, I. (1996), *O reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica tropical
- ANCIAUX DE FEVEAUX, s/d, “La Pré-Histoire du Katanga”, In: *Bulletin Trimestriel du Centre d’Études de Problèmes Sociaux Indigènes*, #69, pp.71-76
- APTER, A. (2012), “Matrilineal motives: kinship, witchcraft, and repatriation among Congolese refugees”, In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*
- ASIS JUNIOR, A. (s/d), *Dicionário kimbundu-Português. Linguístico, botânico, histórico e corográfico*, Edição Agente Santos & C Lda., Luanda.
- BARBOSA, A. (1985), *Dicionário Cokwe-Português*, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar
- BATSÍKAMA, P. (2014a), *Lumbu: a democracia no antigo Kôngo*, Luanda: Mediapress

- BATSÍKAMA; P. (2014b), *Makela ma Zômbô: das origens até a criação da circunscrição em 1911*, Luanda: Mediapress
- BIEBUYCK, D. (1973), *Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*. London: University of California Press
- BRÁSIO, A., *Monumenta missionária africana. África ocidental* (1471-1531), Vol.I/1952; (1532-1569) Vol. II/1953; (1570-1599) Vol.III/1953; (1469-1599) Vol. IV/1954, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- BURTON, W.F.P. (1961), *Luba Religion and magic in Costum and Belief*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Central
- CABRITA, C. A. (1954), *Em terra dos Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo Luena*, Lisboa: Agência geral do Ultramar
- CADORNEGA, A O. (1940), *História geral das guerras angolanas 1680-1681* (anotado e corrigido por José Matias Delgado e monsenhor Manuel Alves da Cunha), Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol I.
- CADORNEGA, A O. (1942), *História geral das guerras angolanas*. Tome III. 1681, Lisboa: Agência geral das Colónias, Vol II.
- CANNECATTIM, B.M. (1804), *Diccionario da língua Bunda ou Angolense, explicada na lingua portugueza e latina*, Lisboa;
- CAPELLO H. & IVENS, R. (1881), *De Benguella às terras de Iaca – descrição de uma viagem na África Central e Ocidental*, Lisboa: Imprensa Nacional, I e II volumes.
- CARVALHO, H. A. D. (1890), *A Lunda ou os estados de Muatiânva*, Lisboa: Imprensa Nacional.
- CAVAZZI, A. (1965), *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: junta e Investigação Ultramar
- CHATELAIN, Hélio, (s/d), *Gramática elementar do Kimbundu ou Língua Angola*. Genève: Charles Schuchardt.
- CHILDS, G.M. (1949), *Umbundu Kinship & Character. Being a Description of the Social Structure and Individual Development of the Ovimbundu of Angola, with observations concerning the Bearing on the Enterprise of Christian Missions of Certain Phases of the Life and Culture Described*, Oxford University press, London-New York-Toronto
- De BOUVEIGNES, O. & CUVLIER, J. (1951), *Jerôme de Montesarchio, apôtre du vieux Congo*, Namur : Grands Lacs
- De MARET, P. (1985), “The South's Myth and the origin of Leadership in Central Africa”, In: *Africa Ironworking Ancient and Traditional*, Bergen: Norwegian university Press
- DECKER, J.M. (1950), *Les clans Ambuund (Bambundu) d'après leur Littérature orale*, Bruxelles : Institut Royal Colonial Belge.
- DEGRANPÉ, L. (1801), *Voyages à la côte occidentale d'Afrique... 1786 et 1787*, vol. I., Paris: (s/edit.).
- DENBOW, J. (1990), “Congo to Kalahari: data and hypotheses about the political economy of the Western stream of the Early Iron Age”: In *African Archaeological Review*, #8, 139-175
- DOKE, D.T., (1954), *The Southern Bantu Languages. Handbook of African Languages*, Oxford/New York: Oxford University Press
- DOUGLAS, M. (1964), “Matriliney and Pawnship in Central Africa”, In: *Africa* #34, pp.301-313

- ESTERMANN, C. (1956), *Etnografia do Sudoeste de Angola, I, os povos não-banto e o grupo étnico dos Ambos*, Lisboa: Junta de Investigação de Ultramar.
- ESTERMANN, C. (1957), *Etnografia de Sudoeste de Angola, II, Grupo étnico Nhaneca-Humbe*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- ESTERMANN, C. (1961), *Etnografia de Sudoeste de Angola, III, Grupo étnico Herero*, Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar.
- FAGAN, B. (1961), "Pre-European Iron working in Central Africa with special reference to Northern Rhodesia". *Journal of African History*, #11, 2: pp.199 -210 (25)
- GUTHRIE, M. (1970), *Comparative Bantu*, London: Gregg Press
- HESCHU, L. (1972), *Le Roi ivre ou l'Origine de l'Etat*, Paris: Gallimard
- JANMART, J.(1953), The Kalahari sands of the Lunda (North-East Angola), their earlier redistributions and the Sangoan culture, In: *Publ. Cult.*, Diamang, n°20, pp.7-65
- JANZEN, J.M. (1982), *Lemba, 1650-1930: a drum of affliction in Africa and the New World*, New York
- JOHNSTON, (1919/1922), *A comparative Study of Bantu and Semi-Bantu Languages*, Vol. I and II, Oxford: Clarendon Press
- JORGE, V., (1975), Novas estações arqueológicas do sudoeste de Angola, *Revista de Guimarães*, 85, pp.109-126
- KAHLHEBER, S.; BOSTOEN, K.; NEUMANN, K. (2009), "Early Plant Cultivation in the Central African Rainforest: First Millenium BC Pearl Millet from South Cameroun", In: *Journal of African Archaeology*, vol. 7 (2), pp. 253-272
- LEAKEY, L.S.B., (1949), "Tentative study of the Pleistocene climatic changes and Stone Age culture sequence in North Eastern Angola", In: *Diamang*, n°4
- LENK-CHVITCH, P., "Vestiges d'anciennes constructions en Angola", In: *Zaire*, Vol. II-6, 1948, Bruxelles, pp.675-677
- LIMA, M. (1989), *Os Kiaka de Angola*, Lisboa: Ed. Tavotra redonda
- MacGAFFEY, W. (2000), *Kongo Political Culture: the Conceptual Challenge of the particular*, Bloomington
- MAIA, P. José da Silva, (1994), *Dicionário complementar Português-KimbundoKikongo (Línguas Nativas do Centro Norte de Angola)*. Luanda: Cooperação Portuguesa
- MANSO, V.P. (1877), *História do Congo: obra póstuma (Documentos)*, Lisboa Tip. Da Academia Real das Sciencias.
- MARCUM, J. (1969), *The Angolan Revolution. I: The anatomy of an Explosion (1950-1962)*, Massachusetts: M.I.T.
- MARTINS, J.V (1980), "L'âge du Fer dans le nord-est de l'Angola", In: *Leba*, 3, pp.23-45
- MARTINS, J.-V. (1990), *Elementos de gramática de Utchokwe*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- MEEUSSEN, A.E., (1969), *Bantu Lexical Reconstructions*, Tervuren: MRAC, Archives d'Anthropologie 27
- MERTENS, J. (1936), *Les chefs couronnés chez les Bakôngo orientaux*, Bruxelas : I.R.C.B.
- NASCIMENTO, P. De (1903), *Diccionario portuguez-kimbundu*, Huila.
- NEVES, A. R. (1854), *Memórias da expedição ao Cassange*, Lisboa.

- REDINHA, J. (1975), *Etnias e Culturas de Angola*, Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola
- REDINHA, J. (1963), “Insígnias e simbologias do mando dos chefes nativos de Angola”, In: *Mensário Administrativo*, # 186-191, pp. 3-22
- REDINHA, J. (1962), “Quem são os Ambundos?”, In: *Mensário ADMINISTRATIVO*, #183-185, PP.37-48
- RIBAS, O. (1952), *Écos da minha terra*, Luanda: Editora Lello
- SCHMIDT, P.R. (1997), “Archaeological views on a history of landscape change in East Africa”, In: *Journal of African History*, #38, pp.393-421
- TSUKADA, K. (1988), *Luvale perceptions of mukanda in discourse and music*, Belfast, Queen’s University.
- VANSINA, J. (1969), “The bells of kings”, In: *Journal of African History*, #10, pp.187-197
- VANSINA, J. (1963), “The foundation of the Kingdom of Kassanje”, In: *Journal of Africa History*, Vol. IV, #3, 355-374
- VANSINA, J. (1998), “It Never Happened: Kinguri’s Exodus and Its Consequences”, In: *History in Africa*, #25, pp.387-403
- VANSINA, J. (2001), “Portuguese vs Kimbundu: Language Use in The Colony of Angola (1572-c.1845), In: *Bulletin Séances de l’Académie de Sciences en Outre-Mer, Overzeese*, #47, pp.267-281
- VANSINA, J. (2014), *Como nascem as sociedades*, Luanda: Mediapress
- WEEKX, G. (1937), “La Peuplade des Ambundu (District du Kwango)”, In: *Revista Congo*, Vol. I, #4, pp.353-373.