



INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

**NA PENUMBRA DA EXCLUSÃO: CONEXÕES AO LEGADO DAS IDENTIDADES
EMBARAÇOSAS DOS OVIMBUNDU (2002-2022)**

Gabriel Batalha Ulombe (97256)

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor Vasco Miguel Nóbrega Soares Martins, Investigador de Pós-Doutoramento,
Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra

Co-Orientadora:

Doutora Ana Lúcia Lopes de Sá, Professora Auxiliar

Iscte – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2022

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Na penumbra da exclusão: Conexões ao legado das identidades embaraçosas dos
Ovimbundu (2002-2022)

Gabriel Batalha Ulombe (97256)

Mestrado em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor Vasco Miguel Nóbrega Soares Martins, Investigador de Pós-Doutoramento,
Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra

Co-Orientadora:

Doutora Ana Lúcia Lopes de Sá, Professora Auxiliar

Iscte – Instituto Universitário de Lisboa

Outubro, 2022

Dedicatória

Ao meu pai, Maurício Ulombe, vítima indirecta de um conflito armado “semi-étnico”; ao meu irmão António Bartolomeu Ulombe, que, no auge da perseguição aos Ovimbundu, em Luanda, nunca deixou de ostentar o seu orgulho “étnico”, apresentando-se sempre com o nome Tony Bailundo. À minha sempre presente mãe, Dionísia Tuayungue; e aos familiares dos Ovimbundu trucidados ao longo da etnicização da guerra civil angolana.

Agradecimentos

Embora o processo que me levou até aqui tenha sido um labor solitário, tal não estorva o meu desejo de gratidão sincera àquelas pessoas que tornaram leve o peso da solidão, da angústia e desesperança das contingências de ter a família e os amigos longe da vista e dos abraços fraternos. Antes de tudo agradeço a Deus.

Agradeço a Marta Mendes Ulombe, ao Maurício Mendes Ulombe e a Gabriela Mendes Ulombe, por fazerem parte de um projecto maior da vida, o de ser família. Minha gratidão pelo incentivo dos meus irmãos e sobrinhos, que deram vida a esta dissertação.

Aos meus orientadores, Vasco Martins e Ana Lúcia Sá, cuja exigência e saber está presente em todo este trabalho, ou pelo menos em quase todo ele.

Gratidão também à Vaguina de Souza e Severina Abias, e ao inesquecível confrade Anastácio Nunes.

Resumo

O sentimento de exclusão que os Ovimbundu manifestam, desde que Angola alcançou a paz e com ela veio a reconciliação nacional, foi o ponto de partida deste trabalho, cujo principal objectivo é descrever as diferentes percepções dos Ovimbundu sobre a sua exclusão na sociedade angolana entre 2002 a 2022. A escolha deste período deveu-se ao facto de ter sido nele onde se assistiu a ascensão de muitos Ovimbundu a lugares que antes se consideravam excluídos, tanto nos órgãos de soberania do país, como no aparelho governativo e nas estruturas de topo do partido que governa. Tal realidade, porém, não impediu o endurecimento do senso de marginalização que os membros deste grupo têm de si próprios dentro da sociedade angolana. São também explorados, neste trabalho, temas ligados com a identidade social dos Ovimbundu e a manipulação desta para efeitos de discriminação. O trabalho adopta uma abordagem qualitativa, tendo como procedimentos de recolha de dados a entrevista estruturada e a consulta bibliográfica. Os dados analisados não confirmam uma exclusão no sentido amplo da palavra, pois referem-se apenas a uma das dimensões, neste caso a mobilidade ascendente nas estruturas das organizações da sociedade angolana onde os Ovimbundu reclamam a pouca representação, enquanto povo mais numeroso de Angola. Contudo, a assumpção desta conclusão implica, necessariamente, compreender a arquitectura do poder político, em Angola, com todo o seu histórico trazido da época de afirmação dos movimentos nacionalistas.

Palavras-Chave: Angola; Ovimbundu; Planalto Central; Identidade; Exclusão; Estereótipo; Minoria étnica.

Abstract

The feeling of exclusion that the Ovimbundu manifest, since Angola reached peace and with it national reconciliation, was the starting point of this work, whose main objective is to describe the different perceptions of the Ovimbundu about their exclusion in Angolan society, among 2002 to 2022. Themes related to the social identity of the Ovimbundu and its manipulation for the purposes of discrimination are also explored in this work. The work adopts a qualitative approach, having as data collection procedures the structured interview and the bibliographic consultation. The answers analyzed do not confirm an exclusion in the broad sense of the word, as they refer to only one of the dimensions, in this case the upward mobility in the structures of the organizations of Angolan society where the Ovimbundu claim little representation, as the most numerous people in Angola. However, the assumption of this conclusion necessarily implies understanding the architecture of political power in Angola, with all its history brought back from the time of affirmation of nationalist movements.

Key words: Angola; Ovimbundu; Central Plateau; Identity; Exclusion; Stereotype; Ethnic minority.

Índice

Resumo	ii
Abstract.....	iii
Introdução.....	5
Problemática.....	8
Motivações para a escolha do problema	10
Metodologia	11
Estrutura	12
O mais numeroso povo de Angola	12
Estado da arte.....	14
Capítulo I – Produção das diferenças nas relações entre grupos.....	17
1.1. Minoria “étnica” e estereótipos	18
1.2. Identidade social e etnicidade	21
Capítulo II – Angola: Um país surgido à sombra das divisões.....	24
2.1. Dos vários reinos se fez Angola	26
2.2. Génese e fragmentação do nacionalismo	27
2.3. O álibi do discurso nacionalizador	35
2.4. Duas repúblicas proclamadas no mesmo dia e no mesmo território	38
2.5. Conotações “étnicas” da guerra civil	42
Capítulo III – Mobilização nacionalista entre os Ovimbundu.....	46
3.1. A igreja protestante como trampolim para a tomada de consciência	47
3.2. O despontar de um nacionalismo ancorado na africanidade	51
3.3. A UNITA e os Ovimbundu	53
Capítulo IV – A construção de identidades deturpadas aos Ovimbundu	56
4.1. Um problema actual com passado longínquo.....	57
4.2. A fatídica repercussão da guerra.....	62
Capítulo V – Resultados e discussões	64
5.1. Caracterização sócio-demográfica dos entrevistados.....	64
5.2. Discussão dos resultados.....	65
5.2.1. Exclusão social	66
5.2.2. Politização identitária	71
5.2.3. A auto-identificação dos Ovimbundu e o olhar “dos outros”	73
Considerações finais.....	77
Referências bibliográficas	80

Introdução

“É assim que se cria a única história. Mostre um povo como somente uma coisa, repetidamente, e é assim que ele se tornará” (Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana)

A caminho de completar 50 anos desde que se tornou país livre do jugo colonial português, Angola ainda revela fragilidades na gestão da sua diversidade de povos, o que faz reviver as memórias de discriminação e distanciamento herdadas do período de luta anti-colonial, no princípio da década 60 do século passado.¹

Este não é, porém, um problema exclusivo de Angola, pois está presente na maioria dos países africanos onde a exclusão de povos e a consequente politização foi e continua a ser usada por líderes políticos para fazer guerra e mobilizar apaniguados para chegar ao poder. Os afamados «conflitos étnicos» na península somali, também conhecida por «corno de África», ou ainda a teimosa instabilidade na região dos grandes lagos, testemunham o que de pior pode surgir num país quando o poder instituído manifesta preferência por um povo, colocando os demais na condição de subalternos, se assim se pode qualificar (Aapengnuo, 2010).²

É oportuno deixar claro, porém, que esta diversidade de povos nos países africanos, que por si só não constituiria problema, de modo algum, se a inclusão não fosse precária, procede da acção das potências colonizadoras que, na intenção de territorializarem o continente, reagruparam populações e as designaram por categorias comuns a fim de melhor controlá-las e organizar melhor a exploração das suas riquezas (Amselle, 1999; Matumona, 2011). Sucede, pois, que após a descolonização a estrutura de organização social dos povos e as respectivas fronteiras territoriais

¹A independência de Angola foi proclamada a 11 de Novembro de 1975, em Luanda, pelo então presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), António Agostinho Neto, pondo fim aos longos anos de dominação colonial portuguesa. A duração deste período de domínio português não é unânime, uma vez que a historiografia tem contestado os relatos que apontam para os 493 ou 500 anos, apegando-se ao facto de que a plena ocupação do território só se deu na primeira década do século XX. Um exemplo disso é a ocupação do território do Huambo, em 1902.

²Fazem parte da região da península Somali, no sudeste de África, a Somália, Etiópia, Eritreia e Djibouti. A República Centro Africana, Burundi, República Democrática do Congo, Sudão, Sudão do Sul, Tanzânia, Rwanda, Uganda e Quênia integram a região dos grandes lagos. Há uma interpretação errónea dos conflitos em África como sendo conflitos “étnicos”, pois a etnicidade não é a causa principal dos mesmos. Compreender estes supostos conflitos “étnicos” exige saber a natureza política que os gera.

foram mantidas, o que, em parte, explica a luta que muitos países ainda enfrentam para consolidarem a unidade e coesão nacional. No caso de Angola, como referido por Heywood (2000), quando se alcançou a independência em 1975, a liderança anti-colonial estava mal preparada para gerir as estruturas administrativas coloniais que tinham herdado e as divisões “étnicas” e regionais.

A colonização de África deu lugar ao surgimento de Estados-Nação “modernos”, em detrimento dos impérios nativos anteriores à invasão europeia, e novas categorias como “*grupos étnicos*”, “*etnicidade*” e “*minorias étnicas*” passaram a ser incorporadas nos novos campos temáticos das ciências sociais e humanas, a mercê da nova conjuntura.³ A noção de “*etnia*”, por exemplo, passou a ser usada no final do século XIX para se referir a populações nativas, marcando, por isso, uma nítida distância para com os europeus, os únicos que se consideravam povos.

Amselle (2017) encara o colonialismo como o período histórico em que ocorreu a viragem, com a instrumentalização das expressões nação e “*tribo*”, que eram sinónimas, a fim de sinalizar que entre os povos europeus e os não europeus havia uma distinção que não se coadunava com a ideia de que “*tribo*” e nação exprimiam a mesma coisa.⁴ Assim, o conceito de “*etnia*”, no contexto da colonização, refere-se a uma categoria social inferiorizante, criada pelos colonizadores para dominar, sendo a língua o principal critério para distinguir as «*etnias ou grupos étnicos*» (Almeida, 2004).⁵

Angola, país cuja população é composta por um vasto mosaico de povos, demonstra sinais de co-existência amistosa e elevada miscigenação, através de casamentos, parcerias diversas, valores culturais e morais comuns entre os seus diferentes povos.⁶ Sobre as línguas, principais marcadores identitários, nota-se um esforço crescente para a valorização e preservação das mesmas, mas o grande problema está na pouca expressividade delas nos currículos escolares.⁷

³Foi neste contexto que a Antropologia abandonou a sua vocação pelo estudo das sociedades tradicionais e se lançou na descoberta de novos viés de investigação no que se convencionou designar por estudos coloniais e pós-coloniais.

⁴Nação, tribo e etnia são conceitos que não existiam em África antes da colonização. Apesar de terem servido pouco ou nada para caracterização das comunidades políticas africanas, tais conceitos, imaginados a partir de fora, serviram para os interesses dos colonizadores para dividir e dominar.

⁵Diferentemente do colonialismo britânico ou até mesmo francês, o colonialismo português não usou a etnicidade, tendo optado pelas categorias “tribo” e “indígena” para se referir aos povos nativos.

⁶Fazem parte da população angolana povos Ovimbundu, Ambundu, Bakongo, Tchokwé, Ovanyaneka-Nkhumbi, Ovanguela, Ovambó, Ovahelóló, Ovandonga (de origem Mbantu), Khoisan e Vátwa (não-mbantu).

⁷Angola possui um canal radiofónico público inteiramente dedicado às línguas nacionais e diariamente as emissoras locais têm uma programação feita na língua local. A Televisão pública emite, todos os dias, conteúdos noticiosos nas línguas nacionais, faladas por cada

Tal como a ausência das línguas locais no sistema nacional de ensino, o país também não possui uma política assertiva que promova a inclusão plena dos seus povos na esfera pública, o que acaba por enfraquecer o sentimento de pertença a uma nação. Um exemplo denunciador está no facto de haver uma propensão quase que normalizada de predomínio de um povo sobre os demais, algo observável até mesmo para o olhar desavisado, pois há muitos anos ininterruptos que o povo Ambundu/Mbundu se mantém na linha da frente, administrando os espaços de poder, enquanto relega os outros à condição de «*minoría*», um conceito que, em Sociologia, designa grupos ou povos em desvantagem a um dominante, que possui mais poder, riqueza e prestígio, independente da sua quantidade (Giddens, 2009).

As minorias étnicas constituem, dentro da sociedade angolana, um tópico atirado ao mundo dos tabus e, por isso, ignorado totalmente pelos pesquisadores locais, apesar da sua enorme repercussão, através da qual derivam semânticas de exclusão social.

Entre os povos que parecem se enformar às características de uma minoria, encontrando-se de modo paradoxalmente aos Ambundu em termos de acesso ao poder, ascensão social e demais privilégios, está o povo Ovimbundu, cujo trajecto histórico testemunha a sua condição de marginalizado, mesmo sendo o mais numeroso de Angola (Martins, 2015; Melnysyn, 2019).⁸

A hegemonia dos Ambundu, povo que habita nas províncias de Luanda, Bengo, Kwanza-Norte, Malanje e parte do Kwanza-Sul, é uma herança colonial, podendo ser explicada a partir da comunidade dos antigos “assimilados/civilizados” (mestiços e negros) que desfrutou de grande prestígio social por ter convivido mais tempo com os colonizadores, que mais tarde, designada por «*crioula*», é associada à génese do MPLA e transforma os Ambundu na sua principal base de apoio (Bittencourt, 2008; Oliveira, 2015; Pinto, 2015).⁹ Estudando nas escolas das principais cidades, lado a lado com os portugueses, e monopolizando a restrita mobilidade ascendente permitida aos angolanos, os assimilados crioulos/Ambundu fixavam o padrão de civilização» para os não-brancos desprezados pelos portugueses, com os quais havia uma

um dos povos que compõe o país. Em 2006 foi implementado e generalizado, ainda que de forma pouco eficaz, o ensino das línguas nacionais em todos os subsistemas de ensino.

⁸Até 2014, data da realização do último censo geral, os Ovimbundu representavam 37% do total da população angolana, na época estimada em 24,3 milhões de habitantes.

⁹O termo «*crioulo*» nunca foi entendido como uma auto-definição, no entanto ele é útil porque traduz a ideia de que estas comunidades são o produto do colonialismo e estão na origem de uma cultura nova e híbrida. Ainda que muito associada à descendência miscigenada dos portugueses, a crioualidade é, de facto, uma categoria multi-racial definida pela cultura. Os crioulos definem-se pelo que não são, ou seja, «*indígenas/nativos*» (Oliveira, 2015:27). Em Angola, a primeira comunidade Afro-portuguesa (*crioula*) surgiu entre o povo Ambundu.

separação física entre as zonas rurais e as principais áreas colonizadas, onde estavam as oportunidades sociais (Oliveira, 2015:28-29).¹⁰

Por isso, a posição social dos crioulos e dos Ambundu permite-nos compreender a hierarquia vigente em Angola no período colonial e pós-colonial. A presença dos Ambundu no topo das estruturas da sociedade angolana tende a configurar um amplo parâmetro de análise a respeito da existência ou não de uma silenciosa política de identidade excludente em Angola, através da qual se pode definir, mediante critérios de pertença “étnica” e regional, e até mesmo religiosa, os limites entre angolanos considerados de “*dentro e os de fora*”, apesar de já pertencer ao passado o tempo em que a culpa deste problema era atribuída à guerra civil.

Esta dicotomia que vigorou durante a guerra civil, de angolanos de “*dentro*”, por estarem em zonas controladas pelo Governo, e de “*fora*”, por estarem em zonas controladas pela UNITA, conheceu o seu fim com o calar em definitivo das armas, a 4 de Abril de 2002, na sequência de um acordo de paz que também trouxe consigo a possibilidade de reconciliação entre os angolanos que, por quase três décadas, usaram o combate armado para declarar as suas discórdias ideológicas.

Dito isto, 2002 pode ser considerado como «ano zero» no tocante à (re)construção da identidade do povo angolano, processo iniciado com a independência do país, mas que viria a ser minado pela pesada herança de discriminação e preconceito provocados pelo conflito armado sobre aqueles que não entravam nas estatísticas do «povo do governo». É, pois, neste contexto que o presente trabalho se insere, tendo como objecto de estudo o povo Ovimbundu, cujas identidades atribuídas em diferentes momentos da história têm se revelado, na maioria das vezes, embaraçosas na inclusão dos seus membros na sociedade angolana, 20 anos depois de o país estar em paz e reconciliado.

Problemática

A narrativa segundo a qual ser Ovimbundu é um factor limitante tem ganho, cada vez mais, uma larga aceitação na sociedade angolana e conseqüente vulgarização no seio deste povo. Aliás, esta não é uma narrativa nova, embora tem se entranhado com muita facilidade nas duas últimas décadas, como se de uma praga se tratasse. Desde 2002, quando a guerra terminou em Angola, assistiu-se no país a um esforço de reconciliação nacional e inclusão que levou muitos Ovimbundu a lugares que antes se consideravam excluídos, tanto nos órgãos de soberania do país, como no aparelho governativo.

¹⁰Apesar da notável presença de «crioulos» entre os Ambundu, tal não significa que este povo era mais assimilado que os restantes.

Porém, esta ascensão dos Ovimbundu não impediu o endurecimento do senso de marginalização que os membros deste grupo têm de si próprios dentro da sociedade angolana. Como consequência, formaram-se, entre os próprios Ovimbundu, algumas noções sobre a sua exclusão em vários domínios da sociedade, por causa da sua identidade “étnica” que é mais saliente relativamente a vários outros marcadores identitários (por exemplo classe, estatuto social ou até mesmo proficiências), o que, de certa forma, reduz as possibilidades de ascensão e inclusão.

Para dar sentido a esta sensação de marginalização, o povo do planalto central traz à sua memória o discurso do fundador da UNITA, Jonas Savimbi, proferido aos alunos do Liceu Comandante Samanjolo, na Jamba, em vésperas do 7º Congresso do partido, realizado em 1991. Na sua alocução, o já defunto líder do partido que guerreou contra o MPLA acusa o adversário de ser continuador da política de segregação do Estado colonial, promovendo o *tribalismo* e a discriminação de povos em Angola.

O tribalismo é entendido, segundo Mafessoli (2001), como a característica cultural que reúne os indivíduos de grupos de identificação, baseado mais em escolhas compartilhadas e não na concepção moderna de identidade. Trata-se, pois, da tendência para favorecer pessoas de uma mesma “tribo” (grupo).

“Quem vota para o MPLA vota para o passado, discriminação entre os homens do norte e os homens do sul, essa é a política do MPLA. O termo Baía parte de onde, senão do tribalismo e da discriminação? Quem quer acabar com o termo Baía não pode votar para o MPLA, tem que votar para a UNITA que não aceita barreiras tribais. Eduardo dos Santos mentiu!¹¹ Foi ele, foi o dos Santos que disse o Otchimbundu nunca vai entrar no Bureau Político, porque isso [Angola] não é Nigéria! (...) E quem vota para o MPLA, vota para a discriminação, vota para a divisão entre nós, vota para a fraqueza do país, fragiliza as instituições que Angola criar”.¹²

Desde 2002, estas palavras de Jonas Savimbi têm sido reavidas pelos Ovimbundu para galvanizar sentimentos em contextos de vivência de exclusão e, também, de declaração de filiação à UNITA, por considerarem o MPLA um partido das elites Ovimbundu. A noção de exclusão que os Ovimbundu têm de si próprios atrela-se em corriqueiras frases que se ouvem comumente: “Se é Ovimbundu então tem poucas oportunidades para se afirmar no contexto nacional”; “os Ovimbundu são um povo falso/traidor”; “é inteligente/esperto que nem parece ser Ovimbundu”.

¹¹José Eduardo dos Santos foi Presidente de Angola e do MPLA entre 1979 a 2017.

¹²Vídeo disponível na plataforma Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=z7-bjkcgg-w>) acessado a 13 de Novembro de 2021

Estas frases, proferidas na maior espontaneidade e candura, são discordantes com as origens do próprio país, surgido da fusão de muitos povos.¹³ A recorrência das mesmas, que escondem estereótipos duros de apagar, rouba dignidade aos Ovimbundu, enfatiza diferenças ao ponto de, em casos extremos, violar o preceito Constitucional sobre o princípio da igualdade, segundo o qual ninguém pode ser prejudicado ou privado de qualquer direito em razão da sua ascendência, “*etnia*” ou local de nascimento (Artigo 23, do Capítulo I da Constituição da República, 2010).

Passados 20 anos desde a abertura do país à reconciliação e unidade nacional, fruto da paz, nota-se mais inclusão e ascensão, ainda que tímida, dos Ovimbundu a lugares de prestígio na sociedade angolana. O paradoxo, porém, é a persistência de resquícios da noção de exclusão e discriminação sobre o povo do planalto central, sendo a partir deste continuado sentimento que esta dissertação procura descrever as concepções que os Ovimbundu têm sobre a exclusão destes.

Pretende-se, deste modo, responder a seguinte questão:

- De que forma os Ovimbundu se sentem excluídos social e politicamente em Angola?

Motivações para a escolha do problema

Duas razões motivaram-me a levantar este problema. A principal decorre da minha condição de Ovimbundu e a segunda resulta da necessidade de estimular o debate, que ainda é tabu, sobre a representatividade dos diferentes povos de Angola nos espaços de poder, onde muitos continuam sub-representados, dada a sua inexpressividade, ou até mesmo excluídos.

Apesar de ser o maior grupo de Angola, o povo Ovimbundu sempre teve pouca representação nos lugares de maior prestígio, sendo que, em muitos casos, submetem-se a constrangimentos para atingir um lugar de topo. Numa descrição perfeitamente clara a respeito, Martins (2021) afirma que, na busca pela reputação e ascensão na sociedade, alguns Ovimbundu chegaram a negar as suas raízes, mudando nos registos de identificação o local de nascimento e abolindo os nomes em língua Umbundu, um bem que normalmente é altamente valioso em qualquer ambiente africano.

Sendo Ovimbundu, nascido na província do Huambo, convivi com uma realidade onde todas as caracterizações que eram feitas ao meu povo tinham, em comum,

¹³A 8 de Janeiro de 1979, durante a tomada de posse dos responsáveis da União Nacional dos Escritores Angolanos, para o biénio 1979-1980, o então Presidente da República, António Agostinho Neto, afirmou, no seu discurso, que o território angolano resulta da união forçada, por acção do colonizador, de diferentes povos, cada um dos quais com língua, tradições e idiossincrasias próprias, incluindo território, que designou de pequenas nações.

afirmações discriminatórias e preconceituosas, inicialmente usadas por pessoas externas, mas que, com o passar do tempo, começaram a ser reproduzidas, em tom de ironia ou não, pelos próprios Ovimbundu, numa atitude que tende a demonstrar concordância com os impropérios que lhes são rotulados para identificação.

É evidente que o que aqui se pretende, respeitando o devido distanciamento da minha condição de Ovimbundu, é alertar para os perigos daquilo que Therborn (2006) apelidou de «desigualdades existenciais», referindo-se ao conjunto de circunstâncias, ocasionais ou não, que remetem para diferenças de direitos, reconhecimento e respeito que os indivíduos e grupos podem usufruir em sociedade.

Metodologia

Do ponto de vista da abordagem ao problema, a presente dissertação assenta numa metodologia qualitativa, que Prodanov e Freitas (2013) consideram ser um meio para explorar e entender o significado que os indivíduos ou grupos atribuem a um problema social e humano. Com base nesta metodologia, definiu-se a entrevista estruturada e a consulta bibliográfica como procedimentos para recolha de informações que se julgam indispensáveis para um trabalho desta natureza. A consulta bibliográfica incidiu, essencialmente, em livros, teses e artigos científicos, ao passo que a entrevista foi aplicada, com base num guião de 11 perguntas abertas, para recolher dados empíricos para uma melhor compreensão da problemática em estudo.

Derivado das limitações de deslocamento ao terreno, fez-se recurso ao correio electrónico e ao WhatsApp para envio do guião e recolha das respostas, assim como uso de chamadas telefónicas para realizar a entrevista. Tendo em conta o direito à privacidade que assiste aos entrevistados, estes foram previamente informados sobre a finalidade das suas respostas e o tratamento posterior dos dados por eles fornecidos. Consentiram, igualmente, a sua identificação no presente trabalho.

A amostra é constituída por 15 indivíduos Ovimbundu (mulheres e homens), residentes em Angola, Portugal e Brasil, maiores de idade, com ocupações, escolaridade, crenças religiosas e simpatias partidárias diferentes. As perguntas referem-se ao período compreendido entre 2002 a 2022.

Foram definidos os seguintes objectivos:

- Aferir as diferentes percepções dos Ovimbundu sobre a exclusão deste grupo na sociedade angolana;

- Explorar a construção de identidades discriminatórias sobre os Ovimbundu.

Estrutura

Discorrendo sobre a problemática aqui levantada, o presente trabalho está estruturado em uma introdução, cinco capítulos e considerações finais. A Introdução, enquanto ponto de partida, abarca o panorama geral da questão em estudo e os aspectos metodológicos a seguir. Nela são apresentados o tipo de pesquisa, os instrumentos e técnicas de recolha dos dados empíricos e a opção pela amostra.

No primeiro capítulo é feita a discussão em torno dos conceitos-chave que gravitam em volta da produção das diferenças humanas, vistas sob o ponto de vista fenótipo e cultural. A ênfase deste capítulo é colocada na potenciação de conflitos e tensões resultantes das desconformidades identitárias de grupos na sua coabitação.

No segundo capítulo são delineados aspectos inerentes ao contexto histórico de Angola, onde a pluralidade de povos e as divisões surgidas durante a mobilização destes mesmos povos para lutar contra o colonialismo assume-se como o eixo central. O capítulo faz uma incursão sintética à génese do nacionalismo angolano para estabelecer as relações entre este movimento de revolta colonial e a fragmentação actual dos povos em Angola.

As questões que permitem compreender a problemática em estudo são apresentadas no terceiro capítulo, onde, entre outros, é referenciado o grande momento de viragem na história dos Ovimbundu, com repercussão na formação da sua identidade moderna, propiciado pela igreja protestante. Neste mesmo capítulo também são feitas comparações entre as elites que estiveram na origem dos três movimentos de libertação.

O quarto capítulo é exclusivamente dedicado à construção de identidades que embaraçam os Ovimbundu. Como tal, são feitas considerações mais específicas sobre cada um dos contextos que favoreceu a atribuição de tais identidades, cujo efeito avassalador serviu de fundamento para as narrativas de exclusão. O capítulo permite concluir que a relação entre os povos do planalto central e o poder político instituído reproduz o modelo de sociedade implementado pelo regime colonial, que atribuía privilégios a determinado grupo “etnolinguístico” ou classe social.

Finalmente, o quinto capítulo é o de apresentação e discussão dos dados empíricos, necessários para responder às perguntas orientadoras e confirmar o cumprimento do objectivo. Nas considerações finais recuperam-se os pontos essenciais da pesquisa, de modo que se possam inferir conclusões sobre o trabalho.

O mais numeroso povo de Angola

Os dados do censo geral da população, em 2014, confirmaram o que há muito já se sabia ou que, pelo menos, já se conjecturava, que os Ovimbundu eram o maior grupo

“etno-linguístico” angolano e, também, o mais abrangente, preenchendo 37 por cento do total da população angolana, na época avaliada em aproximadamente 27 milhões.¹⁴

O historiador Henderson (1990:22) considera ser o grupo mais homogêneo de Angola e, paradoxalmente, o mais abrangente de todos. Esta homogeneidade, aqui referida, não parece colher muitos adeptos, tendo em conta as características próprias de cada um dos sub-grupos Ovimbundu que se distinguem um dos outros, fundamentalmente em termos de cultura e sotaque linguístico.

Quanto ao nome do grupo, existem duas hipóteses mas que apontam para o mesmo significado: «o povo do nevoeiro». Ovimbundu procede da expressão «mbundu» que, na língua deste grupo, significa «poeira ou nevoeiro», tendo sido usada para designar o grupo por causa da densa névoa que cobria o planalto de Benguela durante as madrugadas, mas, também, porque este povo ao se deslocar em grupo para os confrontos era envolto por uma névoa de poeira de longe percebida pelos outros povos (Malumbu, 2005; Hambly, 1934). Deve-se ressaltar, também, que as origens verdadeiras do grupo Ovimbundu não são consensuais, havendo estudiosos que apontem para os Camarões e outros para a Nigéria. Embora haja certeza de ser um dos sub-grupos dos Mbantu, Childs (1970) fala do herói fundador Feti, e do mito da fundação, primeiro lugar de ocupação dos Ovimbundu, num local perto da confluência dos rios Kunene e Kunhonãtua, na província do Huambo, uma hipótese amplamente refutada, por não oferecer evidências bastantes.

Por sua vez, Redinha (1974) atribui a origem dos Ovimbundu na troca cultural com diversos grupos “étnicos”, como os Congueses, os caçadores savânicos do leste africano, os habitantes da região Norte do Zaire (República Democrática do Congo), os criadores de bois do sudeste do continente e os guerreiros jagas do império Lunda. Em finais do século XIX, o grupo estava organizado politicamente em 12 reinos, dos quais o do Bailundo, o do Huambo, Bié, Tchiyaka, Ngalangue e Andulo eram os mais poderosos, mas destes citados o do Bailundo era, de longe, o maior e mais forte (Henderson, 1990:23).

Entre 1880 a 1930 a área ocupada pelos Ovimbundu era denominada planalto de Benguela, de acordo com Costa (2014), e correspondia a um dos principais e mais povoados distritos de Angola, acrescentando ainda que planalto de Kakonda ou do Bié também foram alguns dos nomes usados para se referir ao território Ovimbundu. Fruto dos processos sociais e políticos complexos que ocorriam em África, no final do século XIX, um período marcado pelo início do colonialismo moderno, o planalto central angolano foi conquistado por Portugal, começando pelo Bié (1890), Bailundo (1896-

¹⁴Tratou-se da primeira operação censitária realizada desde a independência do país, a 11 de Novembro de 1975.

1902) e Huambo (1902), sendo que Benguela já se encontrava sob dominação colonial desde 1617 (Neto, 1997).

Estes processos, muitas vezes simplificados sob epígrafes genéricas «*partilha de África*», «*avanço imperialista*», «*expansão missionária*» ou «*resistência às campanhas de ocupação*» (Neto, 1997), puseram termo à intensa actividade comercial dos Ovimbundu e circulação pelo interior do território angolano, além das amplas transformações que produziram na estrutura social, económica, cultural e religiosa. Foi a partir deste período que perderam o seu estatuto de parceiros comerciais dos portugueses e passaram a ser vistos, pela administração colonial portuguesa, como fonte de mão-de-obra para o trabalho contratado e forçado.

Povo de hábitos tendencialmente mais migratórios que sedentários, nas palavras de Wheeler e Pélissier (2011), os Ovimbundu participaram numa diáspora espectacular, pela sua extensão e importância histórica, tendo se espalhado da costa de Benguela para a bacia do Zambeze, que abrange, além do sudeste angolano, países como Botswana, Tanzânia, Namíbia, Zâmbia, Zimbabwe, Malawi e Moçambique. Esta versão é também descrita por Martins (2015) ao mencionar que os Ovimbundu viajavam em numerosas caravanas de ida e volta para a região austral do continente, antes da conquista colonial do planalto central, em busca de borracha e outros produtos para comercializar com os portugueses no antigo reino de Benguela, o que lhes valeu os cognomes de *caravaneiros* e *carregadores de mercadorias*.

Os primeiros indícios da presença portuguesa no planalto de Benguela, segundo Heywood e Freudenthal, citados por Costa (2014), não se configuraram em uma colonização efectiva, pois, durante esses encontros iniciais, os Ovimbundu foram, de certa forma, considerados pelos portugueses parceiros comerciais. Principalmente as autoridades locais que, em negociação com os comerciantes portugueses, recebiam tecidos, armas, pólvora, aguardente e outros produtos. Em troca, entregavam escravizados aos lusos, marfim, cera e borracha, que eram levados ao litoral de Benguela.

Além disso, eram os reis Ovimbundu que ditavam e controlavam as rotas do interior, por onde circulavam os comerciantes portugueses. Wheeler e Pélissier (2011), para quem os Ovimbundu eram intrépidos, acrescentam que este povo conduziu muitas vezes os europeus a viagens comerciais de ida e volta ao interior de Angola.

Estado da arte

As dinâmicas sociais, políticas, culturais e económicas de Angola têm estado na mira de muitos investigadores que procuram explicar ou responder alguns fenómenos que

impactam a vida da população. Um destes fenómenos é, certamente, a identidade e unidade nacional, à luz da pluralidade de povos que conformam Angola.

No caso em concreto dos Ovimbundu há, igualmente, muitas publicações sobre questões genéricas e específicas deste povo que habita as terras altas do planalto central angolano, mas poucas delas abordam o assunto sob a perspectiva que esta dissertação se propõe. Da revisão feita, para evitar a tentação de converter este trabalho em mera falácia e incompletude, foram seleccionados *os estudos de* Martins (2021), Melnysyn (2017), Pearce (2017), Péclard (2015), Neto (2012) e Heywood (2000).

Em *“Colonialism, Ethnicity and War in Angola” (Colonialismo, Etnicidade e Guerra em Angola)*, Vasco Martins explora o impacto da mudança social, política e económica sobre o maior grupo “étnico” do país (Ovimbundu).¹⁵ Neste livro, o autor analisa as transformações introduzidas pelo cristianismo e pela colonização e como elas contribuíram para politizar noções modernas de identidade “étnica”, criando imaginários que começaram a se manifestar durante a guerra anti-colonial de Angola. Vasco Martins também explica como a tecelagem dessa paisagem “etno-política” auxiliou a UNITA na mobilização de parcelas significativas dos Ovimbundu durante a guerra civil, aprofundando essencialmente a crença popular no axioma Ovimbundu-UNITA. Nesta sua obra, o investigador não deixa de explorar as ligações entre “etnia”, política e guerra na qualidade da cidadania do pós-guerra em Angola, particularmente na integração dos povos na cidadania ou marginalização dela.

No artigo *“Mbailundu Remembered: Colonial Traces in Post-Civil War Angola” (Bailundo lembrado: Traços coloniais no pós-guerra civil em Angola)*, de Shana Melnysyn, inserido na sua tese de doutoramento, a marginalização dos Ovimbundu é um tema de grande valor.¹⁶ Melnysyn sugere que as estruturas coloniais de pertença e exclusão continuam a afectar a vida política em Angola, mantendo fortes divisões entre pessoas de diferentes denominações religiosas e origens regionais. Ao explorar o que ela própria designa por *“raízes mais profundas das lutas territoriais”*, a autora demonstra as razões da auto-definição tácita da UNITA como representante do povo Ovimbundu.

O livro *“A guerra civil em Angola: 1975-2002”*, de Justin Pearce, é corolário de entrevistas feitas pelo autor no planalto central de Angola, onde indaga, com base na história do conflito armado, a identidade política do povo aí residente este povo e a sua adesão aos movimentos de luta anti-colonial, embora a ênfase seja dada à UNITA. É, pois, uma obra de grande importância para compreender como foram

¹⁵ Tradução nossa.

¹⁶ Tradução nossa.

atribuídas as identidades, por via da fixação dos movimentos políticos num determinado território, e como estas mesmas identidades eram alteradas em função das circunstâncias.

Em “*Les incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de l’UNITA*” (*As incertezas da nação em Angola. Às raízes sociais da UNITA*), de Didier Péclard, sobressai a argumentação do autor a respeito dos Ovimbundu e das missões congregacionais muitas vezes apontadas como sendo o substrato social da UNITA.¹⁷ Contudo, Péclard admite ser um paradoxo apresentar esta força política, surgida nas matas do Moxico, como expressão do nacionalismo Ovimbundu, uma vez que a participação deste povo na luta contra o Estado colonial português foi pouco expressiva.

“*In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola) 1902-1961*” (*Na cidade e fora da cidade: Uma História Social do Huambo (Angola) 1902-1961*) é o título da tese de doutoramento de Maria Conceição Neto que aborda a história da cidade Huambo de 1902 a 1961, cujo argumento central gravita em torno da mudança social e económica, focando principalmente as pessoas excluídas da cidadania pelos portugueses, mediante as leis coloniais, os chamados 'nativos'.¹⁸ A historiadora refere que na cidade do Huambo, supostamente exemplo de uma cidade 'europeia', a segregação racial pretendida nunca foi totalmente alcançada, pois pequenos mercadores europeus viviam na periferia e pessoas de todas as cores compartilhavam bairros periféricos modestos. No entanto, admite que a distinção racial foi firmemente estabelecida em Angola através do “*Estatuto do indigenato*”, uma barreira legal que impedia a ascensão e mobilidade social de não-brancos, excepto uma pequena minoria capaz de garantir a cidadania. A autora destaca ainda a religião como factor crucial na história social do Huambo, que em 1960 era a região mais cristianizada de Angola.

Linda Heywood é autora do livro “*Contested power in Angola. 1840s to the present*” (*Poder contestado em Angola. Dos anos 1840 até ao presente*). Esta obra, como a própria a reconhece, constitui uma janela para compreender a torturada história de Angola.¹⁹ Heywood trata da relação entre os súbditos dos reinos históricos Ovimbundu e seus governantes, e entre os antigos governantes e governados e a sucessão de regimes angolanos que reivindicaram e, em maior ou menor grau, exerceram autoridade sobre eles desde os anos 1840 a 1997. O estudo mostra como as identidades locais e regionais deram lugar ao nacionalismo angolano à medida que

¹⁷ Tradução nossa.

¹⁸ Tradução nossa.

¹⁹ Tradução nossa.

o povo participou da revolução comercial do século XIX, experimentou a conquista colonial e o colonialismo, e lutou por representação no estado angolano moderno.

Tomando como base os autores supramencionados, constata-se, pois, que a penumbra da discriminação e da exclusão sempre pairou sobre os Ovimbundu, embora em contextos e feições diferentes. Este facto constituiu terreno fértil para que, num primeiro momento, os Ovimbundu aderissem aos movimentos que lutavam contra o estado colonial para libertar Angola e, de seguida, participassem da guerra civil para alcançar o poder.

A proposta deste trabalho é, portanto, fazer uma leitura à situação problemática acima levantada e encontrar o critério definidor do que se entende por exclusão dos Ovimbundu em tempo de paz, unidade e reconciliação nacional.

Capítulo I – Produção das diferenças nas relações entre grupos

A problemática em torno das diferenças humanas, vistas sob o ponto de vista da cor da pele e das dimensões culturais, continua evidente na sociedade hodierna, tornando-se mais forte a percepção de tal realidade, através de casos de rejeição ou discriminação de cidadãos com determinada marca identitária.²⁰

Na coabitação de grupos diferentes uns dos outros as desconformidades identitárias tornam-se, na maioria das vezes, potenciadoras de conflitos e tensões, ainda que com modos desiguais, adoptando representações e linguagens também elas dissemelhantes. Neste sentido, o presente capítulo procura explicar como se dá a produção das diferenças identitárias a partir da relação entre grupos, sendo certo, usando as palavras de Hall (2003), que toda a identidade se radica sobre uma exclusão.

Tratando-se de grupos, desta exclusão identitária surge o que a Sociologia designa por «grupos minoritários», cujas características se estabelecem na condição de subalternização dentro de uma sociedade. O sociólogo britânico Anthony Giddens narra que a exclusão destes grupos minoritários é precedida de discriminação, estigmatização e preconceito.

A noção de identidade de grupo aponta para as características diferentes que podem servir para distinguir os grupos uns dos outros, e é de grande importância para os indivíduos, já que estes, por via de regra, são avaliados pela sua identidade social (a do grupo a que pertencem) e não necessariamente pelas suas qualificações ou capacidades pessoais. Daí os riscos que se correm quando se é parte de um grupo com identidade social negativa, o que induz, de forma implícita ou até mesmo

²⁰As diferenças identitárias mais comuns são a cor da pele, pertença “étnica”, género, religião e orientação sexual.

explícita, a comparações com outros grupos, conduzindo a atitudes discriminatórias, traduzidas em actos lesivos.

Uma identidade, seja ela individual ou de grupo, forma-se a partir de processos contínuos de interacção na vida social, consistindo no reconhecimento de características que distinguem dos outros. Jenkins (1996) sintetiza a questão ao argumentar que as identidades constroem-se e não são dadas, embora ao longo da vida as pessoas possam ter mais do que uma identidade, como resultado da sua interacção com outras pessoas ou integração em grupos em que se sentem pertencer. De acordo com a Teoria das relações inter-grupais, de Henry Tajfel, a identidade (individual ou social) pode ser distorcida por ação dos estereótipos, que constituem um conjunto de características atribuídas, geralmente negativas, através das quais sentimentos de hostilidade ou de raiva são dirigidos contra sujeitos ou grupos.

1.1. Minoria “étnica” e estereótipos

A conceptualização das minorias tem merecido uma atenção acrescida na actualidade, com a publicação de vários estudos a respeito, sobretudo na área da Sociologia, por constituir um fenómeno gerador de múltiplas sequelas negativas, quer social como pessoal, e avesso à sã convivência em sociedade. O uso do termo em si, por ser comum, parece ser fácil definir, sempre que se considerar apenas o seu sentido literal «*menor parte de um todo*», em oposição à maioria. Porém, na literatura especializada o conceito assume outra significação, representada, essencialmente, na posição subalterna dentro de uma sociedade e não na simples inferioridade numérica.

Sendo assim, e para uma melhor compreensão do que aqui se quer debater, faz-se necessário recorrer a autores cujas contribuições teóricas trouxeram esclarecimentos conclusivos aos questionamentos sobre o que pode ser considerado uma minoria ou grupo minoritário.

Em Sociologia, a noção de grupos minoritários (frequentemente minorias “étnicas”) refere-se a um grupo que esteja em desvantagem em relação ao dominante, que possui mais poder, riqueza e prestígio. Segundo Giddens (2009:714), o conceito minorias “étnicas” designa grupos que tenham experimentado preconceito e discriminação por parte da maioria da sociedade e que uma certa minoria “étnica” pode ser numericamente maior, em termos populacionais, pois o que caracteriza não é o número, mas, sobretudo, a maneira como são tratados os membros desse grupo pelos grupos mais poderosos da sociedade da qual estão inseridos.

Deste modo, Giddens deixa claro que uma das particularidades das minorias “étnicas” tem a ver com a discriminação que sofrem, o que faz com que os membros

deste grupo se sintam excluídos da maioria, como se fossem um povo à parte da maioria. Persell (1990) define minorias “étnicas” como sendo qualquer grupo que sofre discriminação em resultado da acção de um grupo dominante, que ostenta posição social elevada e goza de maiores privilégios. Para ele, os membros de um grupo minoritário estão excluídos da participação plena na vida social, havendo discriminação quando os direitos e as oportunidades acessíveis a um conjunto de pessoas são negados a outros.

Tanto em Giddens, tanto em Persell, a definição de minorias “étnicas” pressupõe sujeição cultural, política, económica e social a um grupo dominante. Além da subalternização, as minorias “étnicas” são vítimas de discriminação, intolerância, preconceito, estigma e exclusão. A ideia a realçar destes dois autores é que os grupos minoritários em muitos casos até são majoritários no que se refere ao número de membros, mas por estarem desprovidos de poder político, económico e cultural se tornam em minoritários.

Já os estereótipos, de acordo com a teoria das relações inter-grupais, respondem a um princípio sistemático de generalização, sendo fenómenos humanos duradouros e de difícil mudança. Lippmann (1922) foi o primeiro teórico a estruturar uma definição contemporânea, afirmando que os estereótipos são retratos na mente, representações simplificadas da realidade que dão significado às condutas. Os estereótipos, segundo Oakes, Haslan e Turner (1994), constituem um conjunto de características atribuídas aos membros de um grupo social. Estas características referem-se aos processos cognitivos do preconceito, pois envolvem uma classificação ou categorização de pessoas ou grupos, a partir de critérios pré-estabelecidos ou de características superficiais (Hayes, 1993).

Concebidos como crenças ou representações cognitivas simplificadas da realidade, normalmente inadequados, Fiske (1998) explica que o conteúdo dos estereótipos dos grupos minoritários é geralmente negativo. Para Giddens (2009), alguns estereótipos possuem um fundo de verdade, outros constituem unicamente um mecanismo de deslocação através do qual sentimentos de hostilidade ou de raiva são dirigidos contra sujeitos que não estão na origem real destes sentimentos. Ainda segundo Giddens (2009), os estereótipos tornam-se parte integrante da cultura e são difíceis de eliminar, mesmo quando são distorções grosseiras da realidade.

Em conformidade com as concepções acima expostas, na base de todas elas conclui-se que, apesar da sua complexidade, os estereótipos são representações sociais e construção de crenças inferiorizadoras das diferenças, tanto nas relações entre indivíduos ou entre grupos. Como referido por Amâncio (1996), o estereótipo é uma forma subjectiva de organizar a realidade e permite explicar a aceitação ou

rejeição automática do outro, sem que, para isso, seja preciso existir condições objectivas.

A contribuição mais marcante de estereótipos é a de Tajfel (1972), pois, segundo demonstrou em seus estudos, os indivíduos tendem a atribuir grande importância aos traços positivos do estereótipo do grupo ao qual pertencem, inversamente ao outro grupo cuja importância é atribuída aos traços negativos do estereótipo. Por esta razão, a distinção entre grupos é regulada pelo processo de categorização e pelo valor que as categorias sociais recebem, sendo que para efeitos de juízo para a compreensão do outro, se é valorizada a categoria a que o indivíduo pertence e não a categoria da qual não pertence, através da qual se faz uma previsão das características que comprovem a pertença do outro a outra categoria, o que permite validar um conhecimento subjectivo da realidade.

Para concluir, o que estes teóricos nos ensinam sobre minorias “étnicas” e estereótipos é de elevada importância e utilidade também para este estudo sobre os Ovimbundu, tendo em conta a sua exclusão ou não na sociedade angolana e a discriminação a que se dizem estar sujeitos.

É importante realçar que a expressão exclusão social, além de polissémica e até mesmo imprecisa, prolifera em muitos estudos no âmbito das desigualdades sociais, embora assumindo, muitas vezes, sentidos diferentes mas evocando sempre a noção de estar à margem. Por outras palavras, exclusão social refere-se ao oposto da inclusão social, ou seja, estar em situação de exclusão social é ter acesso limitado a um conjunto de direitos na sociedade ou oportunidades.

É um conceito estudado, sobretudo, na Sociologia, onde vários autores o têm aprofundado, por isso recorreremos a Anthony Giddens para que a nossa análise repouse sobre fundamentos cientificamente robustos. Segundo este cientista social, a noção de exclusão social começou por ser introduzida por sociólogos para se referirem a novas fontes de desigualdade e o conceito continua a informar uma grande parte da pesquisa social aplicada, que tenta perceber e corrigir o desfavorecimento e a desigualdade (2013:559).

Costa (2012) afirma que as concepções variam mas, em geral, a exclusão social refere-se a défices de inclusão na esfera institucional da cidadania e/ou nas redes de laços sociais. É oportuno, porém, clarificar que a exclusão social não é, de modo algum, estar deslaçado da sociedade com a qual, segundo Castel (1995), se teriam cortado os elos. Ao contrário disso, é estar amarrado por fortes laços sociais às condições de vida existente no lado dos perdedores (Capucha, 2016).

É por isso que Giddens (2013) entende a exclusão social como o modo como os indivíduos são destituídos da possibilidade de um envolvimento pleno na vida social, sendo certo de que a sua existência implica no seu oposto (inclusão social).

1.2. Identidade social e etnicidade

Em muitas áreas da Psicologia Social e Sociologia, onde questões de identidade têm se revelado cada vez mais fulcrais, a temática em torno do conceito de identidade social tem acendido discussões teóricas, com vários autores a debitar suas contribuições, ora discordando das ideias dominantes ora concordando. É de Jenkins (1996) a definição segundo a qual a identidade é o entendimento que os indivíduos têm de si próprios e das outras pessoas. Assim sendo, todas as identidades humanas são forçosamente identidades sociais, na medida em que se formam a partir de processos contínuos de interação na vida social. É por esta razão que Jenkins conclui, então, que as identidades constroem-se e não são dadas. Esta conclusão, porém, não obsta que as pessoas possam, ao longo da vida, ter mais do que uma identidade, como resultado da sua interação com outras pessoas ou integração em grupos em que se sentem pertencer.

De acordo com Vaz (2005), na construção de conhecimento sobre si próprio o indivíduo procede a uma identificação reflexiva do “eu”, onde se vê como diferente de alguns e, simultaneamente, igual a outros, resultando, deste exercício de reflexão, obter informação sobre si próprio e, dessa forma, identificar-se, vendo-se como pertencente ou não a um grupo ou povo. Há que ter em conta, porém, que esta informação sobre nós próprios não advém apenas da nossa auto-reflexão, advém também dos “outros” e do mundo que rodeia o sujeito, sendo por isso que a criação da identidade não é apenas um acto pessoal, é, sim, a interação do “eu” com os “outros” (Vaz, 2005:25).

A Teoria da Identidade Social, que tem como precursor Henry Tajfel, clarifica isto mesmo, embora o acento tónico seja colocado sobre o auto-conceito, o que não invalida a importância do olhar do “outro” na construção da identidade social (de um grupo ou povo). A este respeito, vale lembrar a afirmação de Ferreira (2005) acerca do valor que “os outros” têm sobre a criação e evolução das identidades. Segundo esta autora, não se trata apenas do valor que o “eu” atribui, mas também do valor que “os outros” atribuem.

Afirmar a identidade, segundo Woodward (2000), significa delimitar fronteiras, também significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. Todavia, as identidades são relacionais, se constroem na e através da diferença, ou seja, as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença, não é o oposto da diferença, mas sim depende da diferença.

Uma concepção conveniente, para perceber o contexto em que a identidade serve para distinguir entre o que fica dentro e o que fica fora, é a de Hall. Para ele, as identidades são construídas dentro das relações de poder, uma vez que, afinal, toda identidade é fundada sobre uma exclusão e, nesse sentido, é um “efeito do poder”, devendo haver algo “exterior” a uma identidade” (2003:81).

Para Tajfel (1972), a identidade social é o auto-conceito que decorre da pertença de um indivíduo a um grupo social. Em suma, trata-se, pois, do conhecimento de pertencer a um grupo e o conhecimento do significado emocional e valorativo dessa mesma pertença. Estes argumentos de Jenkins e Tajfel têm, em comum, o mérito de apontarem para a noção que o indivíduo tem de si próprio e o pertencimento como condições *sine qua non* da identidade.

Seguindo o raciocínio de ambos os teóricos, considera-se, então, que as pessoas além da sua identidade própria, a individual, também portam consigo, queiram elas ou não, identidade de grupo. Vaz (2005) vai mais longe ainda, ao assumir que, em termos práticos, o indivíduo carrega consigo um sem número de identidades sociais em simultâneo, por pertencer a diversas categorias ao mesmo tempo. Estas identidades são activadas de acordo com os contextos sociais, o que vai condicionar o seu comportamento individual enquanto pertencente a um grupo social, na sua relação com outros grupos (Vaz, 2005:31).

Contudo, Tajfel (1972) explica que os indivíduos procuram, sempre, manter uma identidade social positiva, por isso avaliam satisfatoriamente os grupos aos quais se filiam. Neste sentido, pertencer a um grupo induz, de forma implícita ou até mesmo explícita, a comparações com outros grupos, conduzindo a atitudes discriminatórias, traduzidas em actos negativos. Isso quer dizer, pessoas pertencentes a outros grupos tendem a ser avaliadas pela sua identidade social (a do grupo a que pertencem) e não necessariamente pelas suas qualificações ou capacidades. Entretanto, a diferença específica de um grupo ou comunidade não pode ser afirmada de forma absoluta, sem se considerar o contexto maior de todos os “outros” em relação aos quais a “particularidade” adquire um valor relativo (Hall, 2003:81).

No caso em estudo, a identidade social está, em nosso entendimento, alinhada à “etnicidade”, vinculada aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios como distintos. Barth e Cohen são apresentados, na literatura sobre “etnicidade” em África, como sendo os pioneiros, pois foram eles que atribuíram autonomia a este campo de estudos das ciências sociais.

Definir “etnicidade” remete-nos, necessariamente, para a noção de “*grupo étnico*”, uma das premissas ideológicas da transformação das realidades sociais em formas coloniais mais facilmente administráveis, tornando-se, depois, num meio de afirmar uma existência própria (Ferreira, 2005). Portanto, uma “*etnia*” é uma população partilhando mesmos valores culturais, criando um campo de interação e comunicação, que permite o indivíduo se auto-identificar e ser identificado pelos outros (Barth, 1969:10,11).

Sem distanciar-se muito da ideia de Barth, Cohen (1974:9,10) afirma que um “*grupo étnico*” é, nada mais, um colectivo de pessoas que, fazendo parte de uma população mais alargada, partilha alguns padrões de comportamento e interage com outros colectivos dentro de um sistema social. Características diferentes podem servir para distinguir os “*grupos étnicos*” uns dos outros, sendo as mais comuns a linguagem, a história ou a linhagem, a religião, os modos de vestir ou outros adornos (Giddens, 2009).

Voltando ao conceito de “etnicidade”, Barth (1969) refere que o mesmo é melhor entendido como uma questão de organização social de diferenças culturais, uma definição prosseguida por Giddens (2009), ao concordar que a “etnicidade” possui um significado meramente social, designando práticas culturais e os modos de entender o mundo de uma dada comunidade que a distinguem das outras.

As perspectivas assumidas por Barth e Giddens caminham na direcção daquilo que Bourdieu designa por “*habitus*”, que permite a cada agente engendrar, a partir de um número reduzido de princípios implícitos, todas as formas de conduta. No contexto da teoria da prática, segundo Bourdieu, a noção de “*habitus*” designa um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona como matriz de percepções, de apreciações e de acções, tornando possíveis a realização de tarefas infinitamente diferenciadas (Bourdieu, 1980:87,109).

Porém, diferente de Barth e Giddens que enfatizam a dimensão cultural, Cohen (1974) considera fulcral a dimensão política, argumentando ser através desta dimensão que se pode perceber os “grupos étnicos” como grupos informais de interesse para conquista ou manutenção do poder.²¹ A “etnicidade”, como salienta Hall (2003), gera um discurso em que a diferença se funda em características culturais, sociais e físicas, sendo relevante, sobretudo, pelo comportamento que induz, seja individual ou colectivo (Vaz, 2005).

²¹Esta é apenas uma das várias perspectivas teóricas sobre os “grupos étnicos”, aqui enquanto grupo de pressão. Outros autores vêm-nos enquanto grupos de refúgio, grupos que assumem uma falsa consciência, etc.

Apropriando-se da linha de argumentação destes teóricos, entende-se, então, que a “etnicidade” é a representação social da “*etnia*”, o que Cohen designa por identificação “étnica”. É aquela parcela da identidade social que diz respeito à expressão pública do sentimento de inserção num grupo social, diferente dos outros, por ter ascendência comum, independentemente de ser fictícia, metafórica ou real (Cohen, 1974:251).

Ferreira (2005) definiu-a como resposta das populações relativamente ao sistema político, económico, administrativo e de poder instituído, englobando uma manipulação do sentimento “étnico” com objectivos materiais concretos, podendo tornar-se numa ideologia na medida em que é utilizada para mudar a sociedade e se serve do poder político como instrumento, implicando não só uma determinada maneira de ver o passado, mas também de objectivar o futuro.

A identificação “étnica” está baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas de acordo com a origem suposta, que se acha validada na interacção social, pela activação de signos e códigos culturais socialmente diferenciadores, podendo ser um fundamento para a formação e mobilização de grupos, em geral implicando pertenças atribuídas, ou ser um instrumento de exclusão social por maiorias dominantes. Ainda assim, a “etnicidade” não deixa de ser central para a identidade do indivíduo e do grupo, podendo fornecer uma importante linha de continuidade com o passado.

Logo, Barth, Cohen e Giddens parecem concordar quando salientam que a “etnicidade” implica, pelo menos, consciência de comunidade, existência de um território demarcado, valores, aspirações, língua, tradições e ancestralidade comuns. São estes factores que, segundo eles, fazem com que os indivíduos se identifiquem a si próprios, sejam identificados pelos outros e sintam-se parte de um grupo.

Capítulo II – Angola: Um país surgido à sombra das divisões

Depois de resumidas as questões conceptuais que norteiam este trabalho, segue-se, neste capítulo, uma breve incursão nas sinuosidades históricas que nos aproximam do problema em estudo. É conveniente, antes de tudo, mencionar que Angola, tal como se conhece actualmente, é fruto das façanhas do império colonizador Português, que, nas primeiras décadas do século XX (1900 a 1920), delimitou as fronteiras do actual território da República de Angola.

Mal se tinha iniciado a expansão imperialista europeia no continente africano quando o navegador português Diogo Cão atracou pela primeira vez o seu barco a vela no Soyo, em 1482. Este acontecimento viria a se revelar de extrema importância

para os intentos do império português, pois foi o embrião de um longo período de subjugação dos povos nativos, conquista de territórios e conseqüente anexação ao império, exploração de riquezas naturais e transformação da população local em mão-de-obra escravizada, vendida para outros continentes onde era gritante a procura por trabalhadores braçais.

A segunda viagem de Diogo Cão ao Soyo, em 1486, aguçou a apetência do império colonial em alargar a sua aventura em outras regiões e com novos protagonistas. Foi neste contexto que surgem as cidades de Luanda, fundada em 1576 por Paulo Dias de Novais, e Benguela, em 1617 por Manuel Cerveira Pereira, importantes para a materialização da ambição de Portugal imperialista.

Foi a partir destas duas urbes costeiras que a invasão avançou rumo ao interior, impondo pesadas derrotas às resistências dos reinos locais, a quem expropriavam terras aráveis e outras riquezas naturais e degredavam a sua população. A hegemonia portuguesa sobre a população local terminou em 1975, após 14 anos de luta armada encetada pelos movimentos de libertação contra o regime colonial. O golpe de Estado em Portugal, a 25 de Abril de 1974, foi muito decisivo para as aspirações dos movimentos que resistiam contra a dominação colonial.

No começo da década de 60 as elites angolanas passaram a ter um papel mais activo na elevação da consciência da população sobre os horrores da colonização, o que fez irromper a luta anti-colonial, ao longo da qual muitas vezes os três movimentos nacionalistas (FNLA, MPLA, UNITA) gladiaram-se entre si, na ânsia de cada um destes querer ter o exclusivo do nacionalismo. Este período, que conduziu os angolanos à condição de «donos e senhores do seu próprio destino», deixou fortes marcas de divisão que ainda teimam em desaparecer, embora sem a mesma contundência do passado.

Esperava-se que depois de alcançada a independência as divisões de outrora chegassem ao seu fim, até porque foi logo iniciado um conjunto de ações tendentes à construção da angolanidade, com a erradicação de qualquer manifestação de ordem “étnica”, regionalista e racial que atentasse contra a união dos angolanos e a solidificação da nação. Tal iniciativa, porém, não logrou os frutos desejados, já que, como constatado por Pearce (2017), o advento da independência mais se pareceu com uma passagem do conflito armado contra o colonialismo para uma guerra civil entre angolanos. Savimbi nunca deixou de atribuir culpa ao governo português, alegando que a rapidez com que foram assinados os acordos de Alvor não permitiu a negociação de prazos mais avolumados favoráveis para uma transição pacífica e democrática, o que favoreceu a guerrilha urbana civil que eclodiu no ano em que Angola se tornaria independente.

Para Oliveira (2015), as culpas de Portugal decorrem de não ter reflectido devidamente sobre os moldes do processo de descolonização, nem sobre o sistema político a deixar como herança, considerando a inexistência, na época, de uma força nacionalista dominante, a exemplo do PAIGC na Guiné-Bissau ou a FRELIMO, em Moçambique.

No seu auge, o conflito armado angolano inclinou-se para uma dimensão quase “étnica”, sendo que o mesmo poderia ter sido evitado caso os movimentos de libertação nacional colocassem de lado as suas diferenças e cumprissem com o que foi acordado em Alvor, durante as negociações para a descolonização do país (Santos, 2019; Pinto, 2015; Oliveira, 2015; Marques, 2013; Wheeler, Pélissier, 2011; Mateus, Mateus, 2011; Chaves, 2008; Henderson, 1990).

2.1. Dos vários reinos se fez Angola

O território actualmente designado por Angola surge da junção de antigos reinos de origem mbantu, que possuíam modelos próprios de organização social e política, exercendo autoridade dentro das fronteiras a que lhes correspondia. Tal como acentua Oliveira (2015), antes da chegada dos portugueses não havia uma unidade territorial enquanto antecedente directo da Angola contemporânea.

A acção colonizadora resultou, então, em uma profunda alteração de destinos e trajectórias destes reinos que, de vizinhos e rivais, em alguns casos, passaram a coabitar dentro de um mesmo espaço territorial, inventado pelo colonizador, e a reconhecerem as fronteiras geográficas que lhes foram impostas, mesmo estas não combinarem com as definidas anteriormente por eles. A subjugação destes reinos permitiu que Portugal explorasse as riquezas e convertesse a população local em mão-de-obra escravizada para alimentar o tráfico negreiro.

Como se de um consenso se tratasse, atribui-se total mérito ao navegador português Diogo Cão por ter sido o precursor da colonização do território. A explicação para tal, segundo Pinto (2015), deve-se ao facto de ter sido ele (Diogo Cão) o primeiro português a pisar o solo angolano, no século XV, a bordo de um barco a vela que atracou nas praias do Soyo, na actual província do Zaire, a norte de Angola. É por esta razão que, nas obras coloniais consagradas à História de Angola, assim intituladas ou não, Diogo Cão é inevitavelmente apresentado como herói e “descobridor” de Angola, numa viagem, inserida no contexto do expansionismo português, motivada essencialmente pela procura de escravos negros, cujo preço, no mercado europeu, estava em alta, comparando aos escravos brancos (Pinto, 2015).

Assim, na segunda metade do século XVI (por volta dos anos 1570) a região de Luanda foi a primeira área de actividade europeia em Angola, depois dos primeiros

contactos portugueses com os povos da área da fronteira do Congo, a sul do rio com o mesmo nome (Wheeler e Pélissier, 2011).

Até 1675 os portugueses tinham subjugado as principais potências nativas, num raio de 270 quilómetros para leste de Luanda até ao baixo-Kwanza. Expandindo-se para o sul, Wheeler e Pélissier (2011) afirmam que os portugueses procuraram novos portos e entradas para o interior e em 1617 estabeleceram um povoamento no golfo de Benguela, que se tornou o núcleo e a base de outro reino, no interior. Depois de Benguela, Portugal continuou a expandir-se pelo interior até definir as fronteiras actuais de Angola, na segunda década do século XX, entre 1900 a 1920.

Oliveira (2015) realça a fragilidade e o carácter tardio da ocupação efectiva do território, para questionar o que ele chama “mito dos 500 anos de ocupação portuguesa”. O autor lembra que em 1904 os portugueses controlavam apenas 10 por cento do território e que algumas comunidades, a leste e a sul, apenas seriam subjugadas na década de 1920.

2.2. Génesis e fragmentação do nacionalismo

A colonização impôs aos nativos empobrecimento generalizado e criou categorias de segregação humana, tendo sido a partir da tomada de consciência da brutalidade e horrores da colonização que alguns cidadãos decidiram sublevar-se a fim de acabar com a colonização. Segundo Newitt (*Apud* Oliveira, 2015:27) este movimento de sublevação foi iniciado pelos crioulos, cuja principal orientação era a defesa dos seus interesses, tendo como verdadeira natureza a expressão dos interesses de uma classe urbana, outrora influente e até dominante, mas que estava em declínio.²²

As ideias do nacionalismo angolano começam a ganhar forma muito antes das revoltas de 1961, circulando entre os angolanos por meio de jornais, revistas e programas de rádio, onde eram veiculadas mensagens de afirmação do orgulho angolano com reivindicações de direitos e mobilização do povo para lutar pela independência.

Sem os movimentos nacionalistas, Angola teria certamente tido uma história mais pacífica e menos manchada pelo sangue, mas, provavelmente, as reformas e o desenvolvimento não se teriam concretizado tão cedo (Wheeler e Pélissier, 2011:285). O recurso à violência foi considerado, pelos movimentos nacionalistas, como o único

²²O termo crioulo nunca foi entendido como uma auto-definição, no entanto ele é útil porque traduz a ideia de que estas comunidades são o produto do colonialismo e estão na origem de uma cultura nova e híbrida. Ainda que muito associada à descendência miscigenada dos portugueses, a criouldade é, de facto, uma categoria multi-racial definida pela cultura. Os crioulos definem-se pelo que não são, ou seja, «não indígenas ou não nativos».

mecanismo de pressão para dar aos angolanos a independência que há muito aspiravam (Savimbi, 1979:17).

A luta armada de libertação nacional irrompeu em 1961, primeiro com o ataque à principal cadeia de Luanda, no dia 4 de Fevereiro, imediatamente reivindicado pelo MPLA, e depois, no dia 15 de Março, com a rebelião realizada pela UPA/FNLA nas plantações de café no norte de Angola, onde massacrou centenas de colonos e milhares de trabalhadores Ovimbundu ao serviço dos portugueses, conferindo a esta revolta uma componente de dissensão desde o primeiro momento (Oliveira, 2015; Pinto, 2011). Por imposição do MPLA, o 4 de Fevereiro passou a ser o marco do «início da luta armada anti-colonial», uma efeméride celebrada anualmente com toda a necessária pompa e circunstância, além de ser feriado nacional. Em Martins (2015), em Oliveira (2015) e em Pinto (2011) a data do início da luta de libertação de Angola é atribuída ao 15 de Março, a mesma reconhecida pelas autoridades coloniais e pela FNLA, antiga UPA.

Foram os acontecimentos no norte de Angola que, juntamente com os temores de uma mobilização anti-colonial generalizada, serviram de ponto de inflexão para o Estado colonial responder com um pacote de reformas legais que incluiu a abolição do “Estatuto do indigenato”, do trabalho forçado e cultivo forçado, a fim de desacelerar a adesão aos movimentos de libertação (Martins, 2015:133).²³ Idealizado, planeado e projectado por angolanos, o nacionalismo emergiu por reacção contra a tirania, a discriminação racial e social, contra a escravatura ou trabalho escravo, contra a exclusão na vida económica e social, e, ainda, contra a expropriação de terras, num período em que aos angolanos estava reservado um quotidiano de violência e discriminação, transformados em mão-de-obra barata e pagadores de impostos, estando submetidos ao arbítrio das autoridades coloniais e sujeitos a medidas vexatórias ou a julgamentos sumários (Sousa, 1998; Mateus e Mateus, 2011).

Segundo Wheeler e Péliissier (2011), antes da eclosão das revoltas em 1961, encontravam-se clandestinamente ativos vários partidos ou grupos políticos, cujo objectivo manifesto ou implícito consistia em pôr fim ao domínio português em Angola. Essa é, também, a convicção de Pinto (2015) ao considerar que o nacionalismo angolano emergiu na década de 1950, traduzindo-se numa progressiva actividade política clandestina dividida, basicamente, por duas grandes áreas geográficas bem

²³Criado em 1926, o Estatuto Político, Civil e Penal dos indígenas era uma barreira conveniente contra a mobilidade social dos negros e instrumento jurídico que protegia os direitos dos brancos sobre as terras e empregos da esmagadora maioria negra, especialmente os pequenos, mas crescentes grupos de pessoas formadas nas missões cristãs. O Estatuto definiu “nativos” como indivíduos de “raça” negra ou seus descendentes que, por sua educação e costumes, não se distinguem dessa raça.

distintas e distantes: Portugal, com ramificações pela Europa e pelo mundo; e Angola, sobretudo nos centros urbanos, particularmente Luanda que, no século XIX e inícios do século XX, tornou-se no berço de uma cultura crioula única, por ter sido colonizada há mais tempo (Wheeler e Pélissier, 2011; Oliveira, 2015).

Messiant (1994) também remete para a década de 1950 a origem do nacionalismo angolano, numa conjuntura de polarização entre elites separadas geograficamente, sendo, por um lado, um pequeno grupo de assimilados, mestiços ou negros, da região de Luanda, que alcançaram os níveis culturais exigidos para serem reconhecidos como cidadãos portugueses, e, por outro lado, a elite da região puramente Bakongo, calcada no Congo belga, onde o movimento de libertação foi influenciado pelas particularidades daquela colonização, principalmente pela forte segregação racial realizada e a perda de terra aráveis.²⁴ Assim, entre 1950 e início dos anos 1960 o contraste entre estas duas elites era destacado, uma pouco marcada pela colonização portuguesa (Bakongo) e a outra muito marcada pela colonização (Ambundu), embora ambas as elites directivas fossem urbanas e baseadas em uma educação ocidental (Messiant, 1994).

Ainda sobre estas duas elites dominantes na época, uma vez que a UNITA só viria a entrar em cena em 1966, Bittencourt (2008) refere que os assimilados que dirigiam o MPLA olhavam para a FNLA como sendo um movimento de estrangeiros, racistas, imigrantes, tribalistas e reaccionários, sendo culturalmente não-angolanos, enquanto os dirigentes da FNLA consideravam o MPLA uma elite culturalmente alienada e assimilada, não-africana, dominada por mestiços, filhos de colonos que estavam obstinados em ocupar o lugar dos colonizadores.

Tendo em conta as origens, a composição dos movimentos de libertação de Angola e a sua capacidade de mobilizar a população, muitos autores tentaram, sem muitas contradições no que é essencial, agrupar os três movimentos de luta anti-colonial em categorias distintas, como forma de realçar as suas diferenças. Assim,

²⁴O estatuto do indígena, decorrente de uma política de assimilação, foi instaurado entre 1926 e 1933 e codificava um sistema de cidadania que concedia direitos a um conjunto restrito de assimilados e excluía a maioria indígena. Com este estatuto, Portugal legitimava abusos contra os indígenas (africanos), que só podiam se ver livre de tais abusos e exploração se conseguissem ascender à qualidade de não-indígena, equivalente a europeu ou africano «aportuguesado», mediante um processo de assimilação da língua sem o menor indício de entoação africana, domínio da cultura portuguesa, como, por exemplo, o conhecimento das regras europeias de etiqueta à mesa (comer com garfo e faca), a prática de cuidados de higiene pessoal, uma conduta geral «civilizada» e, em grande parte dos casos, o abandono do apelido africano e a sua substituição por um português, além de ser possuidor de bens imóveis. Esta política significou a marginalização plena dos africanos, uma vez que os que não conseguissem o tão estatuto de assimilado continuavam a ser tratados por «pessoas do mato».

Marcum (1978) propõe três principais correntes do nacionalismo angolano, associadas às elites cultas e educadas em diferentes épocas.

Uma destas correntes surgiu em Luanda, uma cidade que prosperou como entreposto do comércio de escravos na sequência da conquista progressiva do interior do território angolano pelos portugueses, a partir de 1575. Outra corrente tem a sua origem no antigo reino do Congo, que se estendia do noroeste de Angola até ao território da actual República Democrática do Congo. Esta corrente, segundo propõe Marcum, está sobretudo ligada a comunidades instaladas em redor das missões protestantes e à aristocracia local, estabelecidas na região a partir de meados do século XIX. Por fim, a corrente nacionalista do planalto central, também ela ligada às missões, principalmente as protestantes.

Wheeler e Pélissier (2011) identificam duas correntes no nacionalismo angolano antes de 1961: os *modernistas*, que nasceram nas cidades, onde existiam mais oportunidades de educação, o que permitiu que uma reduzida elite angolana se destacasse, e os *“etno-nacionalistas”*, cuja origem e força relativa residiram precisamente na profunda influência que exerciam sobre as populações rurais.²⁵ Mais directo que os outros autores, na divisão das correntes do nacionalismo angolano, Chabal (2002) não hesita em apresentar a FNLA como “etno-nacionalista”, o MPLA de modernista e a UNITA de tradicionalista.

Estas correntes surgidas no dealbar do nacionalismo angolano permitem traçar uma linha divisória entre os três movimentos de libertação de Angola bem como as respectivas bases de apoio “étnico”. Justificar a fragmentação do nacionalismo angolano a partir de critérios “etno-regionais” e religiosos, como por exemplo a vinculação imediata que é feita entre as grandes bases de apoio dos movimentos de libertação, não é nada consensual na historiografia recente.²⁶

Messiant (1994) destaca que a divisão do nacionalismo angolano, na sua génese, não foi apenas por questões “étno-regionais” ou religiosas, ao afirmar que tal situação exige uma análise que inclua a competição pelo poder político entre as diversas elites dentro do movimento nacionalista. É essa rivalidade que se estabeleceria sobre as diferenças sociais e culturais devido ao desenvolvimento histórico e espacial desigual da colonização portuguesa, num contexto de polarização ideológica em torno de três tipos de elites geograficamente separadas. De acordo com Martins (2017), a divisão do nacionalismo angolano durante a guerra de libertação da opressão colonial e a sua

²⁵Geralmente, segundo Wheeler e Pélissier, os próprios “etno-nacionalistas” rejeitam esta designação, que tem demasiadas conotações com o tribalismo.

²⁶FNLA (Bakongo, Igreja Baptista), MPLA (Ambundu, Igreja Metodista), UNITA (Ovimbundu, Igreja Congregacional). Esta é uma equação que vigorou por muito tempo, mas bastante contestada pela historiografia recente.

subsequente repercussão na guerra civil é um indicativo dos diferentes debates sobre cidadania, nacionalidade e pertença.

Na origem do que Messiant apelidou por competição pelo poder político podem distinguir-se causas de cariz estrutural, relacionadas com o distinto processo de formação das elites urbanas e do interior e outras de tipo conjuntural, como a dificuldade dos líderes em partilhar o poder e interesses pára-ideológicos (Santos, 2019:83). Também é preciso aclarar que esta luta contra o colonialismo destapou as fragilidades do nacionalismo angolano, próprias de um país forjado pelo ajuntamento forçado de reinos diferentes, ao não ser capaz de actuar como um só movimento de libertação.

Foi o que o Presidente Fundador da UNITA, Jonas Savimbi, viria a escrever:

“Muitas vezes, o nacionalismo angolano fez-se de elementos que não tinham, realmente, um objectivo definido e que, por isso mesmo, não conseguiu trilhar caminhos certos, pois os movimentos não conseguiam se entender, do começo ao fim da luta anti-colonial” (1979:17).

A propósito destas cisões do nacionalismo, Pearce (2017) e Martins (2015) explicam que os relatos sobre a mobilização anti-colonial revelam que o surgimento de diferentes vertentes de nacionalismo associadas a elites regionais e a própria organização económica da colónia impossibilitou uma visão comum da identidade nacional.

Apesar da brutalidade da opressão portuguesa, os três movimentos de libertação procuravam, cada um deles, afirmar-se militarmente para capturar o nacionalismo exclusivo (ser o único e legítimo representante dos angolanos), mas não se descolavam das suas diferenças, inclusive “étnicas”. Discorrendo sobre a divisão dos grupos nacionalistas, Santos (2019:82) confirma, pois, que a condição de unidade na luta anti-colonial nunca foi alcançada, tendo a denominada luta de libertação nacional decorrido tanto entre os movimentos e o poder colonial, como entre os próprios movimentos, que se digladiaram entre si com extrema violência.

Segundo Pinto (2015), Wheeler e Pélissier (2011) os membros do MPLA eram intelectuais que tinham assimilado devidamente a cultura portuguesa, na sua maior parte mestiços e do grupo “etno-linguístico” Ambundu, enquanto a FNLA manteve a sua matriz identitária, a população da região norte, do grupo Bakongo. A UNITA é um movimento que emerge da necessidade de libertar os Ovimbundu da opressão colonial pois que, durante longo tempo, foram sempre espezinhados pelos portugueses, apesar de que era deles que saíam os braços para os trabalhos considerados mais

baixos ou violentos (Sousa, 1998). A relação deste movimento com o grupo Ovimbundu resulta de uma estratégia bem pensada pela liderança da UNITA como forma de ascender ao poder, por via das eleições que deveriam acontecer em cumprimento aos acordos de Alvor, que definiram a independência de Angola.

A estratégia era implementar o que Jonas Savimbi veio a definir como a “*teoria dos grandes números*”. Colocou em seu cerne o maior grupo “étnico” do país, relegando o conceito de totalidade do povo angolano a uma prioridade secundária, embora relevante. Durante o período colonial Angola tinha sete milhões de pessoas, mais ou menos, e mais de 42 por cento eram Ovimbundu, concentrada nas províncias do Huambo, Bié e Benguela (Martins, 2015:6-7).

Mesmo com as vantagens que o território dos Ovimbundu possuía (grandes centros urbanos, como Lobito, Benguela e Huambo, e uma forte presença de missões protestantes), ainda assim foi entre os Ambundu, principalmente em Luanda, que o nacionalismo era mais robusto, por possuir uma notável cultura crioula o que não se verificava em outras cidades, já que Luanda sempre foi a capital do governo colonial, com excepção de um breve período nos anos 1920, quando Norton de Matos fez de Nova Lisboa (Huambo) a capital colonial (Wheeler e Pélissier, 2011).

A génese do nacionalismo angolano expõe, portanto, questões profundas de clivagem, tendencialmente “étnicas”, que os próprios nacionalistas não conseguiram ultrapassar e que, por consequência, ainda subsistem no quotidiano actual. Para Oliveira (2015), o carácter desconexo das elites Bakongo, Ambundu e Ovimbundu, que impediu a formação de uma elite *pan-angolana* integrada, deveu-se, sobretudo, a forma desigual como estas tais elites acederam aos escassos proventos da modernidade colonial, referindo-se ao facto de os Ambundu terem convivido muito mais tempo com os colonizadores e desfrutado de maiores oportunidades sociais, enquanto os Bakongo e Ovimbundu mantiveram um contacto indirecto com a cultura do colono até um período mais ou menos tardio.

Não sendo estritamente “étnico-regionais”, de acordo com Oliveira (2015), os padrões da sociabilidade das elites eram tão restritivos que, salvo raras excepções, estas quase nunca se encontravam. Os três grandes movimentos que viriam a desafiar o domínio português (FNLA, MPLA e UNITA) reconheciam o território colonial e encaravam Luanda como o principal elo de ligação com o sistema mundial. No entanto, dado que provinham de quadrantes da sociedade muito distintos, acabaram, inevitavelmente, por formar concepções muito distintas de Angola e dos papéis que eles, e outros, deviam desempenhar (Oliveira, 2015:30).²⁷

2.3. O álibi do discurso nacionalizador

Ao fim de 13 anos de luta armada contra o regime colonial, Angola alcançou a sua

independência, muito por conta dos acontecimentos do 25 de Abril de 1974, perpetrados, em Lisboa, por militares que derrubaram o regime político, tendo este golpe de Estado aberto as portas à independência das ex-colónias portuguesas em África (Pinto, 2011; Neves, 2007; Oliveira, 2015).

Em vésperas de ser declarada nação soberana e independente, acto que viria a ser realizado a 11 de Novembro de 1975, o país ainda não tinha ultrapassado os seus velhos problemas de segregação racial e “étnica”, remanescentes dos anos de colonização, em que a população estava dividida em assimilados, na sua maioria mulatos, e nativos ou indígenas.²⁸ Segundo Chaves (2008:33), a independência de Angola foi alcançada num contexto de inimizade, intolerância, espírito de superioridade de uns para com os outros e manifesta falta de unidade entre os três movimentos de libertação, o que, rapidamente, deu lugar a uma guerra civil que só viria a terminar 16 anos depois, com o acordo de Bicesse, em Portugal.

Tal como na grande maioria dos Estados africanos, a resposta de Angola para a sua diversidade de povos foi a adopção de uma política que visasse a homogeneização e a unidade das populações heterogéneas, através de uma limitação das expressões grupais, o que, de imediato, veio a revelar-se desastroso, pois, segundo Jorge (2006), a nação angolana, que emerge de uma encruzilhada de povos, “raças”, culturas e ideias, ainda não se tinha consolidado quando assumiu como principal tarefa a união, o que, fruto da sua complexidade, demandava a redefinição dos contornos da nação e o reconhecimento do direito à diferença de todas as suas componentes.

Logo a seguir à independência, para sanar tais diferenças, o MPLA criou o slogan “*Um só povo, uma só Nação*”, numa clara alusão de tencionar unir os angolanos de norte a sul e do oeste a leste, como uma amostra do seu projecto de erradicar qualquer manifestação de ordem “étnica”, regionalista e racial, que atentasse contra a

²⁷ Não se pode afirmar, com toda a certeza, que a FNLA tivesse tão clara a ideia da centralidade de Luanda.

²⁸ Ser um assimilado significava ter uma cidadania de segunda, um pouco abaixo dos colonizadores, mas com direitos civis muitas vezes iguais a dos cidadãos de primeira, nascidos em Portugal, ao passo que os indígenas, privados de cidadania, eram submetidos ao trabalho forçado, não tinham direito algum e, por isso, sem possibilidades de acesso social.

solidificação da nação. No entender de Martins (2016), os esforços partidários de construir a nação do MPLA assumiram uma direção ideológica muito específica.

Por exemplo, Oliveira (2013:183-184) reconhece, no MPLA, uma contradição no que diz respeito à suposição histórica, que se esconde atrás de reivindicações de universalidade do Estado, de superioridade do núcleo lusófono, urbano e costeiro do Estado em relação à periferia 'primitiva'. O autor explica que o MPLA entende Angola, antes de mais nada, como produto do imperialismo português, e tal como a histórica expansão imperial de Portugal em Angola, algumas partes da sociedade representam Angola mais do que as outras, especialmente Luanda, o ápice do que é “moderno” e “nacional”, assim como da cultura histórica angolana favorecida pelo MPLA.

Isto, de acordo ainda com Oliveira (2013), é apoiado por um padrão não declarado de civilização em que os angolanos urbanos com comportamentos “modernos” são considerados mais angolanos, enquanto aqueles que são, em uma palavra, mais africanos e tipos rurais, acima de tudo, são de menor importância social.

Foi a partir destas noções de tradicional *versus* moderno ou africano *versus* europeizado que, segundo Martins (2017), abriu-se o caminho para as primeiras divisões binárias de inclusão e exclusão na cidadania nacional, preparadas para eclodir com a UNITA desde o início.

Para Curimenha (2018), a possibilidade de unificar as diferenças apenas poderia ser realizável na medida em que existisse um processo de invenção de um novo sujeito que estivesse acima de todo esse antagonismo “étnico”, histórico, linguístico e cultural.

Depois de assumir o poder do Estado, na sequência da independência nacional, o MPLA lançou-se para o caminho da produção do «*homem novo*», fruto de uma nova cultura, através da promoção do conceito de “angolanidade”, como forma de promover uma identidade nacional. Jorge (2006) acrescenta que a necessidade de construir a nação passou a implicar o fim da existência de uma “etnia” dominante e o reconhecimento de que os membros da nação são, simultaneamente, iguais, perante a lei, e diferentes nas suas origens e culturas.

Assim sendo, a construção de uma cultura unitária, homogênea e padronizada, que atendesse a totalidade dos negros e mestiços e uma grande parte dos brancos que tinham com o território angolano laços profundos, que não eram somente sentimentais, surge como principal tarefa a realizar na edificação do principal pilar do Estado, que é o de unir o país (Jorge, 2006). Este desiderato esbarrou na elite do próprio MPLA que se distingue por trajetórias e laços familiares mais do que identidades primordiais que, tendo conquistado o poder do Estado após a independência e com um historial de assimilação durante o período colonial, é o grupo

em que a diferença é mais perceptível entre a população angolana (Martins, 2017). Mas essas diferenças que se queriam dirimir, como mostra Martins, não foram atendidas de forma a promover a inclusão e a participação de todos os grupos, já que o Estado angolano pós-colonial foi incapaz e nem quis libertar e proteger a maioria da sua população, o que se constata no facto desta mesma maioria continuar marginalizada.²⁹

Todo o antagonismo “étnico-racial”, histórico, linguístico e cultural que marcou forte Angola colonial serviu então de rampa para projectar a definição da «angolanidade», um neologismo forjado por nacionalistas angolanos durante a luta de libertação mas que, segundo Jorge (2006:7), aparece inicialmente em um artigo de Fernando Costa Andrade (Nduduma Wé Lepi), para se referir à negritude e a perspectiva do homem-novo que Frantz Fanon menciona como sendo indispensável para um diálogo efectivo entre os homens de África e dos outros continentes, ou, ainda, o homem angolano em luta contra os processos erosivos da alienação.

Nesta perspectiva, refere o autor, a angolanidade, enquanto conceito, acarreta consigo uma dimensão cultural e outra política. No domínio político, a angolanidade torna-se um instrumento para a criação e afirmação da identidade nacional e vai sempre acompanhada de um fundamento cultural, que lhe dá a sua dimensão real.

Esta definição de Jorge (2006) encontra correspondência na explicação dada por Venâncio (1987), que considera a angolanidade um fenómeno cultural totalizante e normativo, cujo substrato sócio-histórico é fornecido pelo colonialismo português, vector de integração das culturas africanas e europeia. Desta forma, conclui o autor, a angolanidade surge irreduzível em relação aos outros dois sistemas (a criouldade e o colonialismo português), sendo entendido, enquanto um fenómeno social ou um sistema cultural, como um simultâneo movimento involutivo e evolutivo.

A estruturação de uma representação do que era ser angolano, depois de alcançada a independência, não se limitou apenas pela definição da angolanidade, pois se estendeu para a insígnia da República, em que o livro aberto, símbolo da educação e cultura, acompanhando o sol nascente, representam a intenção de construir um novo país (Curimenha, 2018).

2.4. Duas repúblicas proclamadas no mesmo dia e no mesmo território

Desde as guerras anti-coloniais, passando pelas negociações para a retirada dos portugueses, até chegar ao tão aguardado dia da proclamação da independência

²⁹O autor considera que esta maioria marginalizada até associa-se aos cidadãos, mas não pertence verdadeiramente. Para ele, ser cidadão é um processo que pode ser iniciado pela primeira tentativa de entrada no ecossistema do MPLA, o guardião e último atribuidor dos direitos de cidadania.

nacional, a história de Angola trilhou sempre um percurso sinuoso e prenhe de controvérsias. O que aconteceu a 11 de Novembro de 1975 só foi mais uma confirmação das clivagens profundas entre os movimentos que lutaram pela libertação nacional (FNLA, MPLA e UNITA).

Antes de detalhar o principal dilema vivido pelos angolanos a 11 de Novembro de 1975, importa recuar um pouco nos seus antecedentes para compreender o período imediatamente a seguir. A 15 de Janeiro de 1975, na região do Algarve (Portugal), o governo português e os dirigentes dos três movimentos nacionalistas angolanos decidiram o processo destinado a descolonizar Angola, com vista à independência, o qual passou a ser designado por “Acordo de Alvor”.

Ao longo das conversações ficaram patentes dois factos aparentemente periféricos mas de enorme importância para entender os rumos que Angola viria a tomar desde Alvor até ao dia definido para proclamação da independência. Referimo-nos, por um lado, ao sentimento de divisão que imperava nas tensas relações entre FNLA, MPLA e UNITA que, ao não ser posto de lado, impediu que estes movimentos de luta de libertação se apresentassem diante das autoridades portuguesas com uma agenda comum e, por outro lado, a postura tendenciosa do governo português que, mesmo entre disfarces, acabava sempre por expor a sua preferência por um dos movimentos.

De acordo com Marques (2013), a facilidade de contacto dos negociadores portugueses com os representantes do MPLA era por demais evidente, suscitando dúvidas desde o início das conversações. No hotel onde estavam as delegações, segundo a autora, os representantes da FNLA foram instalados no primeiro piso, os da UNITA no segundo, os do MPLA no terceiro piso e no quarto piso os portugueses. Esta disposição, propositada, não passou despercebida a Savimbi que a classificou de ardilosa, pois permitia encontros secretos permanentes à margem de possíveis indiscrições, já que os representantes do MPLA estavam a um lance de escada dos portugueses (Marques, 2013). Ainda sobre a parcialidade do governo português, Pinto (2015) aponta o dedo ao Almirante Rosa Coutinho, que entre Outubro de 1974 a Janeiro de 1975 era o alto-comissário da junta governativa de Angola, como tendo condicionado o desfecho dos acordos. Rosa Coutinho favoreceu o MPLA em detrimento da FNLA e UNITA, tendo reconhecido, 20 anos depois, ao declarar que o MPLA era o mais português dos movimentos de libertação nacional.³⁰

Ainda nesta mesma linha de fundamentação, Marques (2013) dá a conhecer que, para o Almirante português, o MPLA era o único movimento representativo do povo

³⁰As alegações do negociador português tinham como fundamento o facto de o MPLA, naquela época, ser constituído, maioritariamente, por crioulos e negros assimilados.

com capacidade para fazer de Angola um grande país. Estas afirmações davam razão a Jonas Savimbi que, desde Alvor, pressentiu que Lisboa tencionava transferir a soberania de Angola para o MPLA, acusando os seus dirigentes mestiços de serem descendentes de colonizadores e que, por esta razão, não personificavam o sofrimento das populações rurais de Angola.

Apesar de todas as suspeições, o passado colonial de Angola foi deixado para trás em Alvor, onde, também, se abriu um novo trilho para os angolanos, que passariam a ver-se como donos e senhores do seu próprio destino. A independência era um objectivo há muito desejado, pelo qual os nacionalistas esperavam ansiosamente, conforme referido por Marques (2013), porém até a data da sua proclamação, a 11 de Novembro de 1975, FNLA, MPLA e UNITA nunca esconderam a sua avidez em prosseguir com a tensão bélica recíproca para a conquista efectiva do poder pela força da violência armada, numa demonstração inequívoca de que o acordo assumido em Alvor era somente uma formalidade que podia servir para cada um deles reivindicar a chamada “legitimidade revolucionária”, o direito à exclusividade, em detrimento de qualquer outro partido político angolano.

Sete semanas depois da assinatura do acordo, os confrontos bélicos iniciaram. O primeiro de vulto ocorreu em Luanda, onde, precisamente a 23 de Março de 1975, a FNLA atacou a sede do MPLA, com pretexto de que o movimento de Neto, auxiliado por tropas portuguesas, queria tomar o poder (Westad, 2010). Em Outubro deste mesmo ano, segundo Pinto (2015), a África do Sul, contando com mercenários portugueses, e em apoio à UNITA, ambos suportados pelos EUA, desencadeou a “operação Savannah” que também visava destronar o MPLA, sendo o segundo confronto antes da independência. A escalada de violência bélica terminou no dia 10 de Novembro, em Kifangondo, arredores de Luanda, onde o MPLA, apoiado por forças cubanas, derrotou a FNLA, apoiada por tropas zairenses.

Foi neste contexto que, na madrugada do dia 11 de Novembro de 1975, o comité central do MPLA, através do seu Presidente, António Agostinho Neto, proclamou, em Luanda, a independência de Angola. A FNLA e a UNITA, que se viram excluídas e ignorados os seus esforços na luta anti-colonial, acusaram o MPLA de ter declarado a independência em seu nome próprio (do seu Comité Central) e não do povo angolano. Por isso, no final do dia 11 de Novembro abarrotaram o estádio de futebol no bairro Cacilhas, nos arredores da cidade do Huambo, onde Jonas Savimbi também proclamou a independência de Angola (Henderson, 1990; Pearce, 2017; Pinto, 2015). Em Luanda foi proclamada a República Popular de Angola e no Huambo a República Democrática de Angola, outro sinal revelador das clivagens entre os movimentos

nacionalistas, motivadas não apenas pela disputa pelo poder mas, também, por orientação ideológica.³¹

Sem ter adquirido impacto internacional, nomeadamente no âmbito da sua legitimação, a República Democrática de Angola fracassou menos de quarenta e oito horas depois do seu anúncio (Guerra, 2009). A proclamação feita no Huambo, segundo este mesmo autor, não adquiriu igual significado que a proclamação feita em Luanda que deu ao MPLA uma substancial vantagem, na medida em que era na capital que simbolicamente Portugal arriara a bandeira.

Pinto (2015) afirma que o Brasil foi o primeiro Estado a reconhecer internacionalmente a República Popular de Angola, no dia 12, seguindo-se a Cuba, URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) e países africanos. O ex-colonizador, Portugal, só o faria quatro meses mais tarde. Igual ventura não teve a República Democrática de Angola, pois nenhum país a reconheceu, apesar da bandeira vermelha e verde do Galo Negro (UNITA) ter permanecido hasteada por mais de um mês, até que o partido de Savimbi depressa se demarcou da coligação, hostilizando a FNLA, alegando que os factores de natureza interna motivaram, em grande medida, a falência da aliança (Savimbi, 1979; Pinto, 2015).

Enquanto isso, a República Popular de Angola, proclamada pelo MPLA, conseguia o reconhecimento da Organização de Unidade Africana e da Organização das Nações Unidas, ao mesmo tempo que a FNLA e a UNITA eram reduzidas à condição de meros rebeldes armados (Marques, 2013; Pinto, 2015). As reacções dos angolanos pela conquista da independência nacional eram difíceis de descrever, pois, conforme referido por Henderson (1990), a efeméride foi recebida das formas mais diversas, consoante as diferentes regiões de Angola e seu apoio aos movimentos. Por conseguinte, em Luanda o 11 de Novembro foi celebrado como o dia da vitória do MPLA sobre os portugueses e os outros movimentos de libertação.

Ainda segundo Henderson (1990), nos centros populacionais do norte de Angola o povo festejou convencido de que a FNLA, dominante entre os Bakongo, integraria o novo governo. A incerteza que reinava entre as populações do norte quanto ao significado da independência manteve-se por mais três meses, até que o MPLA conquistou São Salvador (actual Mbanza Congo), o último reduto da FNLA (1990:396).

No Huambo, diz o historiador Henderson, as celebrações variaram muito segundo as tendências e simpatias políticas de cada cidadão e ainda segundo as informações que lhes iam chegando sobre a situação militar que se vivia. Contudo, foi na província

³¹Há autores que admitem que a FNLA e a UNITA proclamaram separadamente a independência nacional. A primeira o fez em Ambriz, actualmente pertence à província do Bengo, e a segunda na cidade do Huambo.

do Bié onde a independência foi recebida com maior entusiasmo, pois, como explica o autor, aquela região constituía um dos centros de apoio da UNITA e, apesar de não se saber ao certo o que se estava a passar nas outras partes do país, as pessoas sabiam que muitos filhos da terra tinham sido nomeados para cargos públicos, como eram os casos de Eduardo Jonatão Chingunji, director das escolas da missão protestante de Tchissamba, nomeado governador daquele distrito, e Júlio Fausto, professor na mesma escola, nomeado para administrador da Katabola. Tal como no norte, no Bié também era grande a expectativa pela inclusão da UNITA no novo governo.

2.5. Conotações “étnicas” da guerra civil

A guerra civil é um evento incontornável na história moderna de Angola enquanto país independente, por causa da sua duração de aproximadamente 30 anos, durante os quais o potencial económico e social necessário para o desenvolvimento do país foi completamente dilacerado.³² Dois conjuntos claros de concorrentes pelo controle do Estado surgiram em 1976. De um lado estavam os partidários do MPLA, que queriam usar o Estado autocraticamente para impor a sua visão socialista à população; do outro lado, os partidários da UNITA, cujos líderes, tendo sido expulsos do centro e do sul de Angola que reivindicavam, e não vendo possibilidade de compromisso, iniciaram uma guerra civil para arrancar o controlo do estado ao MPLA (Heywood, 2002).

Sustentada por um legado colonial que havia latentemente estabelecido uma paisagem cultural, regional e “eticamente” divisionista sobre a qual o poder político podia ser contestado, a guerra civil angolana veio a evoluir em torno de uma disputa binária exclusiva da nação, sob dois projectos políticos distintos, capazes de exercer poder social (Martins, 2017). Com seus devastadores efeitos na cidadania, os modelos políticos de poder e exclusão que se foram sedimentando ao longo de séculos no plano interno, resultaram numa disputa pelo controlo do estado entre diferentes elites com projectos nacionalistas distintos, durante a última fase do domínio colonial e nos primeiros anos do período pós-colonial, em que o conflito encerrava, de facto, uma dimensão “étnica” (Oliveira, 2015:25).

Tal dimensão “étnica” da guerra civil em Angola mais não fez do que acentuar a fragmentação da população, um pouco à imagem do cenário vivido durante o domínio colonial, moldado pelo Estatuto do indigenato, uma legislação que, essencialmente, dividiu os povos entre assimilados (aqueles que gozavam de cidadania) e indígenas/nativos (a maioria da população), criando profundas diferenças que ainda hoje são relevantes (Santos, 2019; Martins, 2017)

³²A guerra decorreu entre 1975 a 2002, com um interregno de 17 meses, entre Junho de 1991 a Outubro de 1992, após a assinatura dos primeiros acordos de paz, que permitiram a realização, em Setembro de 1992, das primeiras eleições gerais. Após a divulgação dos resultados, amplamente contestados pela UNITA, o país voltou a mergulhar na guerra.

Considerado pelas Nações Unidas, em 1993, como «a pior guerra do mundo», o conflito armado provocou uma catástrofe humanitária nunca antes vista. Chaves (2008) afirma que Angola figurou no top dos países do mundo com maior número de órfãos, viúvas, deficientes físicos, refugiados internos e externos e elevada insegurança alimentar. Tal é a importância que a historiografia atribui ao conflito armado civil que Péclard (2008) considera ser uma das principais matrizes da história moderna de Angola, sendo, por isso, indissociável à formação do Estado angolano pós-colonial, não só porque o país alcançou a independência depois de 13 anos de guerra colonial (1961-1974), mas porque a continuação da guerra após a independência marcou profundamente a economia política dos poderes angolanos.

Foi durante e através da guerra que os dois blocos armados que se enfrentaram foram formados e estruturados. De um lado, segundo Péclard (2008), estava um Estado hiper-centralizado e autoritário, cuja força residia no partido, o MPLA, transmissor de poder e canal de abastecimento para a vasta rede clientelista da qual a nomenclatura do petróleo constitui o coração, com um exército forte e experiente e de uma presidência que se fortaleceu com a guerra, enquanto do outro lado estava um movimento "rebelde" inteiramente focado na conquista do poder para si e para "seu povo", e que, graças à guerra, "etniza" o seu discurso e sua base social deslizando para uma gestão totalitária.

Oliveira (2015) refere que uma das consequências da guerra pós-colonial foi a tomada do país por «dois partidos únicos» que, de modo autoritário, dirigiam duas sociedades diferentes. De um lado a do MPLA, extremamente circunscrita, na sua maioria urbana, habitada por milhões de angolanos, dominada pelo próprio partido único e presidida por José Eduardo dos Santos, e de outro lado a sociedade da UNITA, muito insular, constituída por bolsas do mundo rural, onde centenas de milhares de pessoas viviam sob o controlo directo da UNITA, cujas ambições governativas a levaram a comportar-se como um estado que, até finais da década de 1990, foi um mundo à parte, dotado de uma imaginação política e de valores próprios. Angola mal tinha saído da celebração da sua independência quando, de repente, entrou para a guerra civil cujas causas também estão associadas com a falência do cumprimento do acordo assinado com o governo português para a descolonização do país.

Segundo Pearce (2017), poder-se-ia pensar que a independência de Angola assinala a data em que o conflito armado deixou de ser uma luta contra o colonialismo

e se tornou uma guerra civil, como é convencionalmente definida, opondo o estado angolano e os angolanos que se opunham a este mesmo estado. Henderson (1990) salienta que, após o 11 de Novembro de 1975, os angolanos tiveram de se adaptar a uma independência que lhes levou à guerra, à violência, a mais fome, mais doenças e cada vez mais poder e influência das forças estrangeiras presentes no país. Esta é a mesma conclusão de Kakulo e Morais (2015), segundo os quais a independência resultou em três décadas de um dos conflitos civis mais violentos, mais sangrentos e mais longos da história pós-segunda guerra mundial, com uma cifra de consequências e mazelas tão assustadoras, sobretudo no povo inocente e simples, como tem sido sempre a lógica da guerra.

Sobretudo a partir do final da década de 1980, o governo manteve-se ausente da vida de muitos angolanos, à excepção do papel cruel das unidades militares saqueadoras. Quanto à UNITA, a reivindicação de uma «identidade de estado», e o facto de ter impedido que o MPLA criasse um firme baluarte nas zonas rurais, o seu controlo real de uma camada da população e a sua popularidade junto de outras criaram uma quase paridade entre as duas forças, em que o estado do MPLA era menos do que um estado na verdadeira acepção do termo e a insurreição da UNITA era mais do que uma insurreição (Oliveira, 2015:41).³³

Os autores que se debruçaram sobre a guerra civil (Santos, 2019; Oliveira, 2015; Pinto, 2015; Marques, 2013; Wheeler e Péliesser, 2011; Mateus e Mateus, 2011; Chaves, 2008; Henderson, 1990) não hesitam em assumir que a mesma poderia ter sido evitada, caso os movimentos de libertação colocassem de lado as suas diferenças e cumprissem com o que foi acordado em Alvor, durante as negociações para a descolonização do país. Diferente destes movimentos, a população esperava que a independência inaugurasse uma era de reconciliação e construção da identidade nacional, uma era de erguer uma nação nova entre a herança dos antepassados e o discernimento da experiência e, do convívio com os colonizadores, uma nova página já pós-colonial, porém a falta de entendimento entre os três movimentos de libertação nacional trouxe aos angolanos o revés da nova nação livre.

Sublinha-se que a guerra civil angolana chegou a ter conotações “étnicas” muito fortes, já que os dois grandes beligerantes, MPLA e UNITA, em teoria representavam dois povos (Ambundu e Ovimbundu). Talvez seja por esta razão que algumas vezes se quer dar relevo ao carácter “étnico” do conflito em prejuízo das causas profundas associadas ao surgimento das elites políticas angolanas, nos primórdios do nacionalismo (Oliveira, 2015; Santos, 2019).

³³Para este autor, a UNITA representava, durante a guerra civil, uma sociedade alternativa.

Um aspecto que reforça esta conotação “étnica” da guerra civil angolana tem a ver com o assassinato, tortura e perseguição dos Ovimbundu que viviam em Luanda no período em que as forças do MPLA desalojaram a UNITA da capital do país, em Julho de 1975 (Pinto, 2015; Roque, 1993). Episódio similar, mas de maiores proporções, voltou a registar-se, também em Luanda, depois das primeiras eleições que o país realizou em Setembro de 1992.³⁴

Ao descrever a violência pós-eleitoral nas províncias de Luanda e Malanje, Roque (1993:144) classifica tais acontecimentos de «*limpeza étnica*», já que as milícias populares, armadas para o efeito pelo Governo, tinham como alvo da sua barbárie os Ovimbundu. A escalada de violência instalada em Luanda, a seguir a divulgação dos resultados eleitorais, gerou uma verdadeira “caça as bruxas” que visou, nitidamente, pessoas do planalto central e algumas poucas do norte, em operações que não tinham nada de espontâneo (Muekalia, 2010).

Os assassinatos, perseguições e torturas dos Ovimbundu em 1992 obrigaram Savimbi a assumir abertamente, e pela primeira vez, a bandeira “étnica” da UNITA.³⁵ Em Luanda, segundo Roque (1993), estima-se terem sido mortos, queimados em contentores e enterrados semi-vivos em valas ou abatidos nas ruas entre 15 mil a 20 mil Ovimbundu, enquanto em Malanje e Icolo-Bengo a “*limpeza étnica*” resultou em mais de quatro mil vítimas mortais.

Estes eventos, que se juntam a um outro ocorrido no norte do país, em 1961, perpetrado pela UPA contra os Ovimbundu, são muitas vezes referenciados para justificar, de forma inequívoca, a conotação “étnica” da guerra civil angolana e o vínculo imediato que se procura estabelecer entre os Ovimbundu e a UNITA.

Na verdade, a compreensão deste estigma “étnico” do conflito armado angolano é um debate dilatado e com muitas repercussões na literatura dedicada à guerra civil angolana, mas que nem sempre encontra linhas de convergência. Martins (2015) identifica dois grupos de autores com posicionamentos opostos, nomeadamente dos mais antigos que defendem a centralidade da “etnia” e dos mais recentes que minimizam a importância da “etnia” como um factor determinante da guerra civil e, por isso, se focam em elementos alternativos que melhor informam as abordagens menos essencialistas, ou seja, lutas de poder da elite, formas de desigualdade, memória

³⁴A 31 de Outubro de 1992, em Luanda, as forças especiais do Governo começaram o extermínio cirúrgico. Dirigentes da UNITA, incluindo o vice-presidente, Jeremias Kalandula Chitunda, o chefe da representação da UNITA na Comissão Conjunta Político Militar, Elias Salupeto Pena, e o secretário-geral, Adolosi Mango Paulo Alicerces, foram brutalmente assassinados, tendo sido os dois últimos capturados vivos e torturados até a morte (Roque, 1993:144).

³⁵Somos Ovimbundu. Vivemos 300 anos sob humilhação do norte, dos Van-Dúnem e outros (...) Os Ovimbundu estão 100% atrás de mim e estou preparado para morrer por eles (...) Não podemos viver debaixo dos mulatos e dos kimbundu (Anstee, 1996).

popular e a interação geográfica entre pessoas e movimentos em um contexto de guerra.

Combinar estas diferentes abordagens é, segundo ainda Martins (2015), uma tarefa complicada, podendo, muito bem, ser impossível determinar as motivações exatas que levaram os angolanos a aderir a qualquer movimento. Contudo, a “etnia” tem um papel central no escrutínio da filiação política e da lealdade, mas um papel importante na medida em que se pode dizer que o apoio de um partido deriva em medida significativa de um grupo “étnico” específico. Parte da confusão em torno dos pontos fortes e fracos do argumento “étnico” deriva exactamente de mal-entendidos comuns sobre a interação entre grupo “étnico” e partido político, sendo que o projeto “etno-nacionalista” da UPNA, mais tarde UPA/FNLA, terá sido o gatilho da “etnicização” da política ou da politização do tribalismo dentro de uma sociedade já consciente de suas animosidades “étnicas”, mas impreparada para navegar as suas tensões políticas, que redundaram em episódios de extrema violência (Martins, 2015).

Capítulo III – Mobilização nacionalista entre os Ovimbundu

A história dos Ovimbundu fornece valiosas pistas para uma melhor compreensão deste povo na actualidade, tendo em conta os acontecimentos que marcaram profundamente a memória colectiva, dos quais resultaram transfigurações que atingiram, inclusive, o modo de vida e de organização das sociedades Ovimbundu. É certo que quando os portugueses criaram em Benguela, no século XVI, o entreposto e a rota de passagem para mercadorias, as pessoas que habitavam os territórios pertencentes aos Ovimbundu não se viam como fazendo parte de um mesmo povo, unido essencialmente pela língua. Entretanto, este facto é referenciado na historiografia contemporânea como sendo o início das relações entre os Ovimbundu e os exploradores portugueses.

Por largos anos, conforme referem Wheeler e Pélissier (2011), as populações do planalto central mantiveram ótimas relações comerciais com os portugueses, a ponto de assumirem a responsabilidade de ditar e controlar as rotas por onde circulavam os exploradores.

O último quartel do século XIX é também um marco impossível de contornar na história dos Ovimbundu, pois é neste período que o planalto central se transforma em terreno fértil para a implantação de igrejas protestantes (Henderson, 1990) cuja contribuição, ainda que reconhecida na historiografia contemporânea, também provocou os seus infortúnios.

Contudo, Martins (2021) admite que a fixação destas igrejas afigura-se como um momento de grande viragem na história dos Ovimbundu, tendo se repercutido na

formação da sua identidade moderna. Foi a partir das escolas protestantes que os Ovimbundu se aproximaram dos padrões de vida europeia e passaram a desaprovar ainda mais a presença dos colonizadores.

O facto de os Ovimbundu serem os últimos dos três grandes povos de Angola a serem subjugados pelos portugueses enobrece a sua tenacidade nas lutas contra a ocupação dos seus territórios. A revolta do Bailundo e a batalha de Kandumbo, ambas em 1902, foram os derradeiros acontecimentos marcantes da resistência do planalto central.

A história política dos Ovimbundu fica muito associada ao aparecimento da UNITA, em 1966, quando Jonas Savimbi abandona a FNLA, por considerar que os Ovimbundu não eram tidos em conta neste movimento. Este não foi, porém, o único motivo, pois o líder fundador da UNITA se apegava em uma interpretação sua da história para realçar que o povo do qual é membro foi o mais explorado e excluído em Angola durante o período colonial (Pearce, 2017; Martins, 2015). Tratou-se, pois, de uma narrativa de grande persuasão, baseada na ideia de que os Ovimbundu estavam a ser escravizados nas plantações de café, nas minas e na pesca, vítimas de um contrato de trabalho imposto pelo regime colonial.

É neste contexto, segundo Martins (2015), que Jonas Savimbi atribui à UNITA o papel de corrigir o que ele próprio designou por “*erros da história*” e se afirmar como um movimento nacionalista de libertação dos Ovimbundu da opressão colonial e lutar contra a discriminação deste povo.

3.1. A igreja protestante como trampolim para a tomada de consciência

Em Angola, a ocupação territorial das igrejas protestantes foi feita tendo em conta a fragmentação geográfica, social e “étnica” do território nacional (Péclard, 1998). Isso talvez explique a repartição das mesmas pelos maiores grupos “étnicos” do país (Ovimbundu, Ambundu e Bakongo), ficando cada um destes grupos com uma confissão religiosa diferente.

Mais do que a sua missão de apresentar uma divindade desconhecida pelos povos locais, importa realçar o peso das missões protestantes (Baptista, Congregacional e Metodista) no surgimento de elites letradas entre a população rural, na época rotulada por “indígena”, o que viria a se revelar decisivo no curso posterior da história política de Angola, através da participação destas novas elites na formação de movimentos de libertação nacional.

Segundo Martins (2015), a Sociedade Missionária Baptista do Reino Unido da Grã-Bretanha criou a sua missão no norte de Angola (São Salvador, actual Mbanza Kongo) em 1878, onde trabalhou com o povo Bakongo, e em 1885 os missionários da

Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos da América chegaram a Luanda e seu interior, onde trabalharam com o povo Ambundu.

Henderson (1990:75) dá a conhecer que, ainda no último quartel do século XIX, houve quatro agências missionárias protestantes no planalto central (Junta Americana de Comissários para Missões Estrangeiras, Congregational Foreign Missionary Society of British North América, Irmãos de Plymouth e Mission Philafricaine en Angola), responsáveis por implantarem missões no Tchilume (Bailundo, 1881), Kamundongo (Bié, 1884), Kwandjulula (Bié, 1884), Tchissamba (Bié, 1888), Kalukembe (Huíla, 1897).³⁶ Tais missões protestantes, a exemplo das católicas, também impeliram mudanças sociais e culturais mais amplas, uma vez que cada uma delas, controlando uma rede de capelas-escolas, exercia controlo sobre um certo número de aldeias, redefinindo o mapa eclesiástico e a vida das pessoas que teriam novos rumos e distâncias entre elas e a missão a que pertenciam (Neto, 2012).

A fixação de igrejas protestantes no território Ovimbundu considera-se, pois, como um momento de grande virada na história deste grupo, tendo se repercutido na formação da identidade “étnica” moderna, embora estas denominações religiosas não tivessem sido recebidas de bom grado pelas autoridades coloniais, que as acusava de promover a cultura e as línguas locais, num período em que Portugal estava engajado em suprimir as línguas nativas em benefício da expansão da língua portuguesa (Martins, 2015; Neves, 2007). Também acusadas de instigar sublevações contra o regime colonial, pelas privações que sujeitava o povo, entre os feitos notáveis dos protestantes no planalto central constam a tradução do Novo Testamento da Bíblia Sagrada para a língua Umbundu, a compilação de gramáticas, vocabulários e dicionários da língua local (Dulley, 2017).

Nas missões protestantes, a religião e a instrução eram exercidas com base nas línguas vernaculares, o que tornou menos elitista o acesso à instrução e à educação. Mais ainda, eram concedidas bolsas de estudos para alunos no estrangeiro a expensas das missões ou conforme as possibilidades das famílias (Luís, 2021).

Wheeler e René (2011:124) afirmam que, para os Ovimbundu, a chegada das missões protestantes no último quartel do século XIX significou maiores oportunidades de acesso à religião, educação, medicamentos e bens materiais do que alguma vez se tinha visto sob o regime católico. Paralelamente a estas benesses, as missões ajudaram o estado colonial a manter controlo sobre os colonizados, promovendo a disciplina e o respeito pelas autoridades políticas, mas também foram espaços de

³⁶Tchilume, Kamundongo, Tchissamba (Igreja Evangélica Congregacional de Angola), Kwandjulula (Igreja Evangélica dos Irmãos em Angola), Kalukembe (Igreja Evangélica Sinodal de Angola).

segregação racial, pois na situação colonial o homem branco tinha poder e autoridade (Neto, 2012). Numa breve descrição sobre as missões, Henderson (1990) se refere a elas como tendo sido o “cume de uma hierarquia”, desmistificando a ideia de que eram apenas centros de uma comunidade que criou laços eclesiais.

Os missionários protestantes, por exemplo, não queriam que todos os aspectos “modernos” da sua própria civilização fossem transmitidos aos Ovimbundu, conforme observou Peclard (2005), defendendo, por isso, uma visão da vida rural diferente da já arruinada pela industrialização e urbanização na Europa e na América do Norte. Ainda assim, pessoas que tivessem frequentado estas missões eram vistas como mais familiarizadas com a cultura europeia e dada preferência em trabalhos que envolvam proximidade com os europeus, desde administrativos auxiliares a empregadas domésticas (Neto, 2012).

No tocante ao acesso dos Ovimbundu a uma divindade nova, apregoada pelas missões protestantes, Martins (2015) reconhece que a matriz religiosa e moral do povo do planalto central já estava bem assente quando as missões protestantistas se fixaram no seu território, e, além do mais, se coadunava com a forma de vida já estabelecida.

Para ele, o objectivo destas missões era criar um novo reino de Deus, um projecto que, rapidamente evoluiu para substituir e remodelar os costumes locais, desagregar e desestruturar costumes e sociedades já existentes, através da assimilação do modo de vida ocidental, tendo redefinido o que era considerado certo e errado, aceite e pecaminoso, atrasado e esclarecido. Para atrair as pessoas à pregação da palavra de Deus, as missões protestantes investiram na criação de escolas e postos de saúde e os Ovimbundu rapidamente assumiram que frequentar missões era um meio de se tornarem “modernos”, muito motivados pelos vários benefícios materiais que aí podiam aceder (Martins, 2015:36).

A preferência do protestantismo no planalto central, que se tornou terreno fértil para implantação de igrejas, é explicada por Henderson (1990) ao apontar, como factores determinantes, a homogeneidade do grupo e o facto de as suas aldeias serem densamente povoadas, compostas por 10 a 50 habitações, que abrigavam entre 100 a 1000 pessoas. Sobre esta mesma preferência das missões protestantes pelo território Ovimbundu, Wheeler e René (2011) afirmam que tal resultou de um plano para ocupar os vazios deixados pela igreja católica que, três séculos depois de chegar a Angola, a sua acção continuava essencialmente confinada às zonas urbanas de Luanda e Benguela, excluindo da sua missão evangelizadora as zonas rurais.

Para compreender este argumento, Wheeler e René descrevem que, no planalto central, os protestantes depararam-se com pouca autoridade colonial, exígua

influência católica e grande quantidade de pessoas largamente intocadas pelas ideias ocidentais, influenciados apenas pelas suas velhas relações comerciais com os portugueses, cujo contacto se caracterizava pelo alcoolismo, tráfico de escravizados, escravatura e extorsão e não pelo catolicismo e cultura portuguesa (2011:125).

Embora não estivessem isentas de alguns dos pecados do regime colonial, as missões protestantes serviram de trampolim para a tomada de consciência das populações acerca da situação de marginalização e discriminação a que estavam votados (Luís, 2021). Martins faz uma larga descrição sobre as missões religiosas no planalto central e demonstra como elas, no caso em concreto as protestantes, desempenharam um papel crucial na emancipação do povo e se tornaram intimamente ligadas à luta de libertação, ao salientar ter sido o desejo de alcançar um moderno estatuto social e ter acesso a bens modernos que fez brotar um grau de consciência política entre a nova elite intelectual Ovimbundu (2015:64).

Um exemplo disso é a criação, no primeiro quartel do século XX, da missão do Ndoni (1914) que se viria a tornar na mais importante de todas, por causa das muitas actividades assistenciais, escolares e religiosas, tendo sido o embrião que mais tarde deu lugar à formação das elites intelectuais modernas Ovimbundu (Martins, 2015; Henderson, 1990).

O que era para ser mais uma entre as muitas missões protestantes, o Ndoni, no município do Katchiungo, na província do Huambo, se transformou, em 1957, em centro administrativo, sendo, na percepção de Martins (2015:66), a demonstração mais central da emancipação cultural e política do povo Ovimbundu. Fruto de um acordo feito entre várias missões protestantes da região, para que os alunos que concluíssem o ensino fundamental pudessem continuar seus estudos, Ndoni, muitas vezes referido pelas autoridades coloniais como “*o ninho de subversão nacionalista*”, foi o passo maior na formação de um grupo quase exclusivo de elite “étnica”, politicamente consciente, orientada para a emancipação africana (Martins, 2015).

Considerado o centro das missões congregacionais no domínio da educação, o Ndoni era composto pelo Instituto Currie, a Escola Técnica Secundária e a Escola Means, esta última destinada para meninas, segundo conta Hederson (1990). Mais do que um importante ponto de passagem, essas instituições de ensino tornaram-se o destino de muitos alunos formados pelos protestantes e criaram elites intelectuais capazes de navegar pelo mundo tradicional e moderno com extrema facilidade, cuja influência se tornou mais forte quando conseguiam reclamar descendência das linhagens reais do período pré-colonial (Martins, 2021).

Alguns dos descendentes dessas linhagens reais, na segunda ou terceira geração, viriam a preencher as fileiras dos movimentos nacionalistas, muitos

ocupando cargos de chefia (Péclard, 1998:370; Martins, 2015:67). Entre os primeiros graduados do Ndongi figuravam Loth Malheiro Savimbi e Jessé Chipenda, cujos filhos (Jonas Malheiro Savimbi e Daniel Chipenda) viriam a ter um papel notável na luta anti-colonial e no crescimento do nacionalismo Ovimbundu moderno (Heywood, 2002).

3.2. O despontar de um nacionalismo ancorado na africanidade

As diferentes vertentes do nacionalismo angolano estão associadas a elites regionais cultas e educadas, mas com visões de identidade nacional também elas diferentes, dado o carácter fragmentado que as deu origem (Pearce, 2017; Messiant, 1989; Heywood, 2002). Os nacionalistas Ovimbundu diferenciavam-se, muito, dos Bakongo, que se mobilizaram desde cedo em torno da UPNA, e dos Ambundu, que tiveram um papel fundamental no seio do MLPA.³⁷

Sobre estas diferenças do nacionalismo identificadas a partir de critérios “etno-regionais”, é salutar mencionar a constatação feita por Martins (2021), ao defender que o nacionalismo surgido nas terras altas do centro angolano se distinguia do Bakongo e Ambundu por privilegiar a manutenção forte dos laços que os ligava às populações rurais camponesas, ressaltando o facto das elites intelectuais se comunicarem com esta camada da sociedade por meio da língua vernácula. Apesar de os Ovimbundu possuírem algumas elites modernas, os seus esforços para se revoltarem contra o domínio português foram largamente infrutíferos antes de 1961, o que denota o pouco impacto que teve sobre a população, em comparação ao que ocorreu entre os Bakongo e Ambundu (Wheeler e Pélissier, 2011:243).

Tanto no trabalho de Wheeler e Pélissier (2011) como no de Martins (2015) constata-se que, antes de 1961, emergiram ao redor de pequenos núcleos de estudantes, formados nas missões religiosas, sociedades secretas que se tinham expressado acerca do que poderia ser considerado sentimentos nacionalistas e anti-coloniais, embora nenhum deles tenha sobrevivido. Os autores citam, como exemplo de grupos exclusivamente Ovimbundu, o Avante no Bié, o Ohio no Lobito e o Olonguende no Bailundo, três grupos distintos que serviram como fóruns de divulgação e popularização de sentimentos nacionalistas criados por 60 jovens associados ao Instituto Ndongi, de gestão protestante, como reacção ao Estado. A estes juntam-se a Organização Cultural dos Angolanos, a União das Populações do Sul de Angola, o Comité Secreto Revolucionário do Sul de Angola e a Juventude Cristã de Angola, sendo que esta última, em particular, representou uma tentativa mais

³⁷Apesar destas diferenças, não se pode falar de nacionalismo dos “grupos étnicos” ou de “etno-nacionalismo”, já que, à excepção da UPNA/UPA, nenhuma “etnia” exibiu um nacionalismo virado para o seu grupo, mas sim um nacionalismo virado para a libertação de Angola.

ampla de algum tipo de organização política ou social, ambas expressando, pelo menos em sua designação, abordagens “pan-étnicas”.³⁸

Para Wheeler e Pélissier a influência do nacionalismo Ovimbundu na luta anti-colonial passou a ser sentida vários anos após a eclosão da violência, em 1961, quando os sobreviventes das células clandestinas se juntaram à esfera do modernista e pan-angolano MPLA e outros reúnem-se aos seus pares Ovimbundu e transformam-se, gradualmente, num ramo de nacionalismo Ovimbundu comparável ao do Kongo (2011:243).

Diferente dos grupos que, antes de 1961, tentaram reunir e discutir política, mas sem um ideal “étnico” ou nacionalista preponderante, está a UNITA, surgida em 1966, depois de Savimbi ter rompido com a FNLA em 1964, a quem acusava de ter preferências pelos Bakongo, descurar os interesses dos migrantes do planalto central que trabalhavam nos cafezais no norte do país, de nepotismo e desinteresse em fazer a guerra dentro de Angola (Martins, 2015; Pearce, 2017).

Sociologicamente, como referido por Wheeler e Pélissier (2011:234), o nacionalismo africano representava uma revolta dos servos contra os senhores brancos e é este o pretexto de Savimbi quando decide criar a UNITA para se juntar aos já existentes movimentos de libertação nacional (FNLA e MPLA). Mesmo surgindo como líder de um movimento capaz de congregar no seu seio outros povos de Angola, o que Savimbi e a elite Ovimbundu procuravam, com a UNITA, era abrir uma frente que lhes permitisse entrar nas suas próprias áreas “etno-regionais” (Martins, 2021). Partindo desta premissa, Savimbi começou a adaptar e traduzir como poderia ser uma vertente “sul” de cidadania numa Angola independente, com os seus valores centrais na africanidade, língua, tradição, igualdade, liberdade e promoção da pessoa angolana, tendo sido ele o apelador à moralidade e ao ressentimento “sul” para contestar a liderança política do MPLA, denunciando as novas formas de desigualdade que, supostamente, iria implementar, principalmente a exploração do povo do sul pelo povo do norte (Martins, 2021). Conforme descrito ainda por Martins (2017), foi Savimbi quem, certamente, começou a elaborar o mito da construção da nação que roubou aspectos significativos da experiência e imaginação “sul” para contextualizar uma Angola profundamente contrária à do MPLA.

Para Pearce (2017) a UNITA continuou, desde a sua fundação até 1974, a ser vista como um movimento do planalto central e não tanto um movimento no planalto central, pelo facto de ter sido criado nas matas do Moxico, de onde conduzia as suas

³⁸Entre os protestantes que se destacaram nestes grupos, de acordo com Wheeler e Pélissier (2011), estavam Júlio Afonso, Belo Chipenda (Organização Cultural dos Angolanos) e João Chisseva (Juventude Cristã de Angola).

operações, bem distante do seu feudo político. Há, entretanto, pesquisadores da história dos movimentos nacionalistas angolanos que se afastam desta etiqueta da UNITA ser um movimento dos Ovimbundu, invocando o facto de ter sido constituído por uma elite plural, nas origens e formação académica dos seus integrantes, ainda que o seu expoente máximo (Jonas Savimbi) se valesse da sua ascendência (Byam, 1997; Messiant, 1989; Pélissier, 1978; Marcum, 1969).

3.3. A UNITA e os Ovimbundu

Um dos temas centrais da narrativa de Savimbi para mobilizar os Ovimbundu era o de apresentar a UNITA como um movimento de guerrilha rural, cujos objectivos coincidiam com os das populações do campesinato no Planalto Central, ao contrário do MPLA cuja liderança, dizia Savimbi, era alheia a Angola (Pearce, 2017). Tendo como principal trunfo seu o apelo “étnico”, no planalto central a UNITA enunciou com maior vigor as suas reivindicações fundadas na questão da identidade (Wheeler e Pélissier, 2011:318; Pearce, 2017:44).

Para dar folgo à causa da UNITA, o seu líder contava uma interpretação da história realçando que os Ovimbundu foram os mais explorados e excluídos em Angola durante o período colonial (Pearce, 2017; Martins, 2015). Este discurso fortemente persuasivo de Savimbi, através de reconstruções da história e reinvenções do passado para que este se adapte às necessidades presentes, baseava-se na ideia de que os Ovimbundu estavam a ser escravizados nas plantações de café, nas minas e na pesca, vítimas de um contrato de trabalho imposto pelo regime colonial, apresentando-se, assim, como alguém disposto a corrigir o que ele próprio designou de «erros da história».

Engana-se quem pensa que a tática usada por Savimbi era invenção sua, pois, naquela época, era uma prática bem sedimentada nos líderes africanos que buscavam apoio de grupos para chegar ao poder. Conforme sublinhado por Ferreira (2005), reconstituir temas passados que expressam as características e situação de uma determinada comunidade (“étnica”, religiosa, etc), tais como a marginalização, a exploração ou a perda de privilégios mobiliza sentimentos de obrigação, solidariedade, apoio e coesão intra-grupal, sendo que a forma como o passado é interpretado fornece uma base de ação para atingir um determinado objectivo.

Segundo Martins (2015:7), este foco na rectificação desta injustiça histórica já acusa a UNITA de tentar algumas formas de representação “étnica”, porém, a adesão em massa dos Ovimbundu à UNITA veio apenas entre 1974 e 1976, quando as elites do grupo, influenciadas pelas capacidades linguísticas de Savimbi e o seu amplo conhecimento da tradição, decidiram juntar-se ao movimento, criando uma enorme onda de apego que trouxe muitos Ovimbundu para a UNITA. A estes factores junta-se,

de acordo com Messiant (1994), a violência exercida sobre as pessoas para aderirem à UNITA.

Antes de Abril de 1974, Savimbi dirigia um movimento de guerrilha, no leste de Angola, mas logo que a UNITA conseguiu operar aberta e legalmente não tardou a reunir um grupo de seguidores entre a população culta e educada das cidades e missões, cuja socialização política ocorrera fora da UNITA, mas que viam nela a concretização política de um nacionalismo enraizado no planalto central (Pearce, 2017:103). De acordo com Melícias (2017), por mais que o partido de Savimbi tenha se declarado oficialmente contra o tribalismo (nacionalismo unitário), a partir do respeito e da perpetuação de uma identidade de contacto com o tradicionalismo dos povos do interior, a UNITA manteve sempre, literalmente, duas linhas discursivas nacionais distintas, uma no papel e outra em suas ações, sendo que, dentro do aspecto de ação pragmática, o movimento de Savimbi visou criar uma nova ideia de nação a partir do patrocínio da união de antigas identidades “étnicas” presentes no centro-sul do país. Tal conjugação de povos em uma unidade nacional só poderia ser realizada, na percepção de Savimbi, com base no fomento ideológico de alguns pontos de identificação mútua entre as “etnias” e a UNITA.

Um breve recuo à genealogia de Savimbi, cujo pai (Loth Malheiro Savimbi) foi um dos primeiros chefes africanos de estação dos Caminhos-de-Ferro de Benguela (CFB) e, mais importante, director da missão protestante de Chillesso, permite encontrar a força que o inspirava.³⁹ Há, porém, dissonâncias quanto à verdadeira posição socioeconómica da família Savimbi durante a infância e adolescência do futuro presidente fundador da UNITA.

Saldanha e Vinícius (1977:15) referem-se ao pai de Savimbi como um modesto operário do CFB, diferente, por exemplo, de Bridgland (1988: 37) que coloca Loth Savimbi como encarregado máximo de uma estação ferroviária, com direito a um motorista branco. Certamente, comparada com a restante população Ovimbundu da povoação de Munhango e arredores, a família Savimbi gozava de inúmeras benesses financeiras, embora a ida de Jonas Savimbi à Europa para concluir os estudos tenha sido suportada pela igreja protestante.

O trabalho de seu pai, em contacto directo com os missionários norte-americanos deve ter sido de grande importância para a formação, não só das primeiras visões de mundo de Savimbi, mas como também de seu carácter. Melícias (2017) afirma que o exemplo de oratória dado nos sermões dos missionários protestantes e de seu pai,

³⁹ Nasceu a 3 de Agosto de 1934 em Munhango, Bié. A sua mãe era Helena Mbundu Sakato.

que era pastor, fizeram, sem sombra de dúvida, parte da construção do ethos do carismático líder da UNITA, sendo que os discursos que seriam proferidos, em um futuro não muito distante, herdaram algo muito importante do convívio com missionários e pastores protestantes. A maneira como Jonas Savimbi iria cativar multidões em seus comícios não parece estar longe do universo de sentimentos que um missionário ou pastor protestante causa em seu rebanho de fiéis (Melícias, 2017). O seu avó, Sakaita Savimbi, era figura de prestígio e autoridade tradicional, que tinha sido despojado dos seus poderes e de grande parte das suas terras pelos colonizadores, em virtude de ter lutado no levantamento do Bailundo, em 1902, tendo sido a participação de Sakaita Savimbi na revolta do Bailundo que inspirava Jonas Malheiro Savimbi (Henderson *s/d:108*).

Valendo-se do heroísmo do seu antepassado, que lhe dá prestígio e honras para fundar um movimento de libertação, a UNITA de Savimbi reivindica, na sua gênese, a responsabilidade de movimento de libertação ao lado da FNLA e do MPLA sem perder de vista o carácter “étnico” do movimento (Bridgland, 1988). Além do seu avô, Jonas Savimbi inspira-se (em nome dos Ovimbundu) em duas outras figuras. A primeira é o seu pai que, embora pastor, não deixou de ser descrito, pelas consequências de índole política (prisão) que sofreu no fim da sua vida, como personificação da «essência da luta dos Ovimbundu» (Bridgland, 1988). A outra fonte de inspiração é Daniel Ekundi, amigo de Loth, pai de Jonas Savimbi, um dos primeiros Ovimbundu que, em 1920, tinha sido autorizado a deixar o interior de Angola e a frequentar uma escola secundária em Luanda, o que lhe vale, nas palavras de Bridgland (1988:31), o epíteto de ser «um dos primeiros nacionalistas negros angolanos da era moderna».

Defensor dos Ovimbundu e contestatário do regime colonial, Ekundi, preso em Luanda e na Baía dos Tigres, durante 10 anos, deixa marcas para os povos do planalto central de Angola, principalmente para Jonas Savimbi, visto ter sido «o primeiro negro da Angola central a ser preso por crimes políticos».

Mesmo com estas motivações todas, Pearce refere que, a seguir a independência de Angola, as normas e prioridades da UNITA reproduziram as do Estado colonial urbano (2017:91). Segundo Martins, depois de 1992 o ideal de que a UNITA representava honra e virtude na luta contra a desigualdade e discriminação que cativou tantos Ovimbundu nos primeiros anos foi substituído por uma desilusão com o partido, principalmente devido ao seu controle social através de métodos violentos e repressivos (2015:185).

Durante grande parte da década de 1990, as próprias divisões históricas e sociais que polarizaram a sociedade angolana desde o período colonial continuaram a ressurgir, com uma grande diferença. Contrariamente aos desejos de Savimbi de

representar os Ovimbundu contra a “humilhação do norte”, os massacres de 1992 não conseguiram aumentar o apoio político voluntário de base “étnica” à UNITA (Martins, 2021). A contínua repressão e violência interna e, sobretudo, o regresso à guerra após as eleições, criaram uma cisão entre a UNITA e os Ovimbundu que a seguiram. O ano de 1992 é um momento de ruptura, com base no pressuposto de que, daí para frente, a UNITA desistiu de procurar o consenso entre civis e virou-se contra a população do planalto central, que outrora a apoiara (Pearce 2017:191).

Capítulo IV – A construção de identidades deturpadas aos Ovimbundu

Ao longo de toda a história moderna de Angola os povos Ovimbundu foram, quase sempre, atacados na sua identidade, mediante qualquer forma de deturpação, expressa em actos ou palavras, sobre quem eles são. Como se de uma fórmula sumária se tratasse, tais ataques à identidade dos Ovimbundu nada teve de inocente, pois significaram o afastamento destes do poder político e, também, dos recursos do próprio Estado que, como admite Martins (2017), são a frente e única porta de entrada da economia do país.

A deturpação da identidade dos povos do planalto central teve como pilar o colonialismo, que, aproveitando-se da ocupação dos territórios Ovimbundu, converteu a população local em mão-de-obra para tudo quanto fosse trabalho físico forçado, tendo daí em diante vinculado a identidade deste povo à predisposição para qualquer tipo de trabalho onde a força e a resistência física são insubstituíveis. Tratou-se, pois, de um estereótipo sobejamente divulgado pelo regime colonial e cujos resquícios ainda estão presentes na sociedade angolana, quase meio século depois do fim da colonização.

Aos Ovimbundu tentou-se, a partir da colonização, construir uma identidade inferiorizante, capaz de os distinguir de outros povos, essencialmente os vizinhos Ambundu a norte. Para isso contou bastante a acção realizada pelo colonialismo português, ao difundir a ideia de maior aptidão dos indivíduos do planalto central para o trabalho contratado. Embora seja certo que esta noção extrapola o real, além de o distorcer, ela foi absorvida por outros povos de Angola (Bittencourt, 1999).

É assim que surgiram com muita força os vitupérios «Bailundo», «sulano» e «trabalhador leal» para identificar os Ovimbundu. Entretanto, durante os anos de conflito armado uma nova identidade, carregada de preconceito político, foi atribuída ao povo do planalto central, que passou a ser identificado, também, como «kwatcha» (Martins, 2015).⁴⁰

Todas estas construções identitárias sociais e políticas, que conspurcam a real identidade Ovimbundu, serviram, segundo Martins (2021), de instrumento de exclusão na sua forma extrema. Por serem verdadeiros estereótipos, perduram na sociedade

angolana, já que, como dito no capítulo I, os estereótipos tornam-se parte integrante da cultura e são difíceis de eliminar, mesmo quando são distorções grosseiras da realidade.

Outra razão para que tais distorções se mantivessem na sociedade angolana é a concentração do MPLA no território Ambundu, um partido que proclamou a independência e que se mantém no poder (Bittencourt, 1997). Destes pressupostos reside a fonte da actual posição social que os Ovimbundu ocupam, em que a sua condição de maioria numérica é inversamente proporcional em termos de representação nas estruturas da sociedade, remetendo-os à condição de excluídos.

Para Martins (2017), as dinâmicas de inclusão ou marginalização em Angola são extremamente complexas, uma vez que nem o Estado nem a cidadania são perpetuamente inacessíveis, mas as fronteiras são meticulosamente e estruturalmente monitorizadas pelo partido-Estado, o MPLA, metamorfoseando-se num *gatekeeper*. A explicação do autor é que, em Angola, os marginalizados podem ser facilmente incluídos, e vice-versa, dependendo da sua posição geral em relação ao aparato do regime, ou seja, se surge ou não a oportunidade de criar um vínculo de clientela. É nesta perspectiva que Martins alude que a inclusão em Angola é um privilégio sociopolítico e não um direito universal.

Os principais autores citados na introdução deste trabalho (Martins, 2021; Melnysyn, 2017; Pearce, 2017; Péclard, 2015; Neto, 2012 e Heywood, 2000) dão conta que a relação entre os povos do Planalto Central e o poder instituído após a independência nacional tenha sido construída sob a égide do preconceito identitário assente na atribuição de identidades subalternas. A crença de que um Ovimbundu está mais disposto ao trabalho pesado e que possui elevado senso de submissão influenciou a criação de representações sociais negativas, seja de inferioridade ou de subalternidade.

4.1. Um problema actual com passado longínquo

A convivência entre as diferentes identidades sociais e “étnicas” em Angola nunca foi tão pacífica, um facto, aliás, explorado pela colonização para enfraquecer os povos nativos perante a investida colonial, derivando daí, por exemplo, classificações pouco

⁴⁰Um vocábulo na língua dos Ovimbundu usado como palavra de ordem nos eventos da UNITA.

abonatórias e, nalguns casos, reveladoras de ignorância (Melo, 2004). É por esta razão que o período de colonização, sobretudo na segunda metade do século XX, foi propício para a produção de discursos que viriam a se constituir na pedra de toque para a construção de identidades embaraçosas para a população do planalto central (Martins, 2021; Melnysyn, 2017).

Bittencourt (1997) culpa o estado colonial português que, perseguindo a dominação do território, enxertou e amplificou algumas querelas que se agudizaram ao longo do colonialismo e foram responsáveis por estereotipar determinados povos no imaginário local. Um exemplo disso, refere o historiador, é a ideia reinante quanto à maior ou menor propensão ao trabalho dos Ovimbundu e Ambundu, os dois maiores povos de Angola.

Os Ovimbundu, segundo o entendimento dos colonizadores, eram indivíduos dispostos ao trabalho, seja ele pesado ou não, de preferência vinculado ao campo e às tradições africanas, enquanto os Ambundu estariam mais ligados às funções administrativas nas cidades e aos modismos ocidentais (Bittencourt, 1997). Este mito, amplamente propagandeado pelo regime colonial, resulta, por um lado, da menor exposição dos Ovimbundu à modernidade ocidental, contrariamente aos Ambundu cuja relação com o colonizador é muito anterior e, por outro lado, ao facto de o planalto central, devido ao seu potencial agrícola, ter sido fortemente ligado à agricultura intensiva, no seguimento de uma estratégia definida pelas autoridades coloniais. Depois de os portugueses terem conquistado a maior parte dos reinos Ovimbundu, com expedições militares entre 1890 a 1902, Wheeler e Pélissier (2011) dão a conhecer que a população do planalto central passou a ser forçada a deslocar-se para outras regiões, dentro e fora de fronteiras, como mão-de-obra. Isso acontece por causa da espoliação das suas terras e da necessidade de ganharem dinheiro para pagamento do imposto ao estado colonial.⁴¹

Movidos pela confluência da modernidade europeia e o capitalismo, os Ovimbundu assumiram-se proeminentes em contextos de trabalho migrante, incutido por especificidades sociais, económicas e configurações políticas da época, em que a tributação e o trabalho coercivo eram o móbil para forçar a população a trabalhar para o regime que lhes afligia sofrimento e com o qual se mostravam revoltados (Martins, 2015).

Enquanto uns Ovimbundu eram enviados para os cafezais no Uíge, Kwanza-Norte e Kwanza-Sul, outros iam parar à indústria piscatória em Benguela e às explorações

⁴¹Diferente dos Bakongo e parte dos Ambundu, os Ovimbundu só começaram a perder as suas terras muito mais tarde, depois da grande vaga de colonos, isto é a partir de 1940.

mineiras da África do Sul e Rodésia (território que deu lugar, a sul, o Zimbabwe, e, a norte, a Zâmbia). Ainda não se sabe ao certo o número de Ovimbundu afectados neste processo de grandes vagas de mão-de-obra masculina que imperou entre 1912 a 1974. Por exemplo, Pössinger (1973) calcula que, entre 1960 a 1970, para as plantações de café anualmente eram enviados, sob o regime de contrato, cerca de 80 a 100 mil indivíduos, enquanto para as indústrias piscatórias de Benguela e outras diversas em Luanda a cifra rondava os 20 mil, por cada ano. Às vésperas da independência, segundo Neto (2012), cerca de 120 mil trabalhadores deixavam o planalto central todos os anos para as plantações de café, para a pesca costeira e para a exploração diamantífera no leste de Angola.

Estes números não se afastam muito dos apresentados por Heywood (2002), pois, segundo ela, em 1961 os cafezais e outras propriedades agrícolas eram mantidas por 78 mil migrantes Ovimbundu, cifra que em 1965 ascendeu para 100 mil. A este contingente de trabalhadores migrantes, na sua maioria da actual região do Huambo, juntam-se ainda os cerca de 35 mil recrutados para trabalhar nas minas da Namíbia, África do Sul e Rodésia.

Como descrito por Bittencourt, a participação dos Ovimbundu em trabalhos forçados e nas explorações agrícolas dos portugueses serviu para encorajar as primeiras manifestações de representações sociais pejorativas que favoreceram a construção de crenças inferiorizadoras. Expressões como *“Bailundo”*, *“Sulano”* e *“Falso/Traidor”* apareceram rapidamente neste contexto como únicos meios de identificação dos Ovimbundu, independentemente da origem em concreto.

“Bailundo”, embora se refira a um território dos Ovimbundu, é um impropério herdado da colonização, quando as populações do planalto central eram recrutadas para trabalhar em empresas privadas associadas ao patrono «branco» ou ao estado colonial, o que deixou uma marca na opinião que muitos têm deste povo, acusando-o de nunca se rebelar, ser humilde e passivo, ao mesmo tempo que implica diferentes processos de modernização europeia (Martins, 2015:12; Birmingham, 2002:139).⁴² Outra semântica que se esconde sobre a alcunha “Bailundo” aponta para a predisposição de alguém para o trabalho forçado, neste sentido, os Ovimbundu passaram a ser rotulados como sendo pessoas que se dedicam ao trabalho forçado. Melo (2004) confirma que, entre os angolanos, “Bailundo” ainda é sinónimo de pessoas desprezíveis, subservientes e ignorantes.

O “sulano” surge como um termo infame e reducionista, que desacredita os Ovimbundu, pois, como dito por Kandjimbo (2013), a contingência de ser originário do

⁴²Bailundo é um dos 11 municípios da província do Huambo.

sul induz a que sejam associadas outras semânticas de suspeição que assumem lugar de ajuizador das proficiências. Tal adjectivação, que não corresponde exactamente com a localização geográfica no contexto territorial, uma vez que o planalto central se estende mais pela região centro, é uma consequência dos Ovimbundu situarem-se a sul da capital do país, habitada pelos Ambundu.

Tal como “Bailundo”, também procede de uma denotação preconceituosa, amplamente divulgada nas arenas sociais, principalmente no período da guerra civil. Diferentes autores (Messiant, 2006; Brinkman, 2003; Bittencourt, 2000; 2010) apontam que o povo do Sul de Angola era visto como o outro que suscitava estranheza e, dentro dessa perspectiva, o sulano foi pensado como o sujeito diferente, inferior, de difícil personalidade, instinto selvagem e vivia no outro lado das regiões bárbaras e menos civilizadas, aquele que é rebelde.

“Falso ou traidor” são dois estereótipos usados para identificar os Ovimbundu, também herdados dos longos anos de colonização. Segundo Martins (2015), a presença maciça dos Ovimbundu nas explorações agrícolas dos colonizadores no norte de Angola, numa altura em que se combatia o regime colonial, foi entendida como um acto de traição/falsidade. O massacre de milhares de Ovimbundu, a 15 de Março de 1961, nos ataques realizados pela UPA, no norte de Angola, não foram motivados apenas por tribalismo, mas, também, baseados na ideia de que os Ovimbundu estavam a colaborar com os portugueses (Martins, 2015:146).

Outro facto que favoreceu o reforço do epíteto de traidor é a participação pouco expressiva dos Ovimbundu na luta contra o Estado colonial português. Péclard (2015) confirma que, diferente do que ocorreu no território dos Ambundu e Bakongo, a região do Planalto Central não foi um teatro de revoltas contra o colonialismo português, iniciadas em 1961, não tendo ocorrido uma participação significativa das sociedades desta região na luta pela independência, nem tão pouco a emergência de um movimento nacionalista semelhante ao MPLA ou a UPNA/UPA/FNLA.

Bahu (2013), no entanto, afirma que os rótulos “traidor”, “falso” e “cobarde” foram aplicados aos Ovimbundu por serem o povo que mais aceitava o trabalho por contrato, imposto pelos colonizadores, quando os outros o rejeitavam como forma de resistência à continuação da presença portuguesa em Angola. Segundo o autor, o trabalho por contrato era visto, por muitos Ovimbundu, como a única alternativa de conseguirem pagar o imposto geral mínimo ao Estado português, para evitar que fossem parar ao trabalho forçado (escravizados).

Esta larga adesão dos Ovimbundu ao trabalho contratado é explicada por Bittencourt (1999) como consequência da densidade populacional. O autor afirma que todos os povos de Angola sofriam tal recrutamento, embora os Ovimbundu se

destacassem, pois possuíam uma densidade demográfica maior e a penetração europeia na sua região ocorreu de forma concentrada em inícios do século XX, retirando-lhes terras agricultáveis na segunda metade deste mesmo século.

A presença colonizadora portuguesa gerou uma decadência na estrutura socioeconómica das sociedades Ovimbundu, cujo ponto visível foi a pobreza generalizada, provocada pela perda de terras agricultáveis que submeteu a população a uma condição de elevada insegurança alimentar, ao trabalho por contrato e forçado. Este período associa-se fortemente ao surgimento do trabalho migrante masculino que, por sua vez, provocou desintegração familiar, já que os homens iam trabalhar em outras regiões, privando as esposas e filhos do seu amparo.

A propósito, Martins considera ter sido o empobrecimento, a perda de terras, a degradação dos solos naturais e o desemprego as razões para os Ovimbundu realizar trabalho migrante, uma imposição do colonialismo, principalmente quando se considera o desejo de imitar os europeus e a ocupação desses, voltada para o comércio e trabalho administrativo, contrariamente à agricultura familiar que começava a ser vista como uma ocupação servil. Trabalhadores migrantes assalariados eram capazes de possuir bens que os indivíduos que se dedicavam à agricultura tradicional simplesmente não conseguiam (2015:118).

Na mesma época em que “Bailundo”, “sulano”, “falso/traidor” serviam de marcadores identitários dos Ovimbundu, surgiram, na sociedade angolana, duas novas alcunhas para os Ovimbundu, embora sem a mesma reverberação que as primeiras. Trata-se de «trabalhador leal», numa clara referência à ausência de revoltas nas fazendas onde os Ovimbundu trabalhavam, e «Baía», equivalente a Bailundo, mas exclusivo aos Ovimbundu nascidos nas cidades costeiras de Benguela e Lobito.

“Trabalhador leal” está intrinsecamente ligado à humildade e submissão deste povo. Estes dois traços típicos, ainda presentes entre os Ovimbundu na sua relação com outros povos, são passíveis de uma refutação, já que os Ovimbundu subjugarão os Nganguela para alimentar o tráfico de escravos.

À medida que se espalhava e se fortalecia no imaginário da população estas narrativas de atribuição de identidade aos do Planalto Central, assomava com muita força o discurso normalizador do “*sujeito ideal*”, como designou Curiminha (2018). Para este historiador, o sujeito legítimo é apresentado como aquele que se inscreve no campo do verdadeiro. Logo, o discurso que se formula determina o *nortenho* como tipo de sujeito elevado, em posição de primazia, localizado no centro-norte de Angola (nas províncias de Luanda, Bengo, Malanje e Kwanza-Norte), tendo como língua o Kimbundu, considerada relevante no cenário angolano, por ser a língua tradicional da capital.

Nestes estereótipos (Bailundo, sulano, falso/traidor, trabalhador leal e Baía) se descobrem as fronteiras entre a inclusão e exclusão, agravadas anos depois quando a sociedade apropriou-se das narrativas discriminatórias. Mesmo sendo contrárias às perspectivas reais, Martins (2015) reconhece que tais conotações identitárias serviam como factores limitantes para integração social, política e económica e reforçaram a própria percepção dos Ovimbundu sobre a sua condição de excluídos.

4.2. A fatídica repercussão da guerra

A construção do inimigo, em qualquer guerra, insere-se num amplo processo que envolve uma política de pertença, através da qual se ergue uma fronteira entre “nós e eles” (Brinkman, 2003). Esta afirmação, inserida no estudo sobre a relação da guerra com a questão da identidade angolana, dá-nos as pistas necessárias para compreender de que forma a guerra em Angola se repercutiu negativamente na identidade dos Ovimbundu.

Segundo Pearce (2017) a UNITA alcançou certo controlo hegemónico sob os territórios Ovimbundu, permeando a separação entre estes e o resto do país sob domínio do MPLA (Governo). O governo, e em particular os militares, rotulava as pessoas com base no local onde elas se encontravam, de tal maneira que anulava qualquer possibilidade de escolha política por parte do indivíduo em causa (Pearce, 2017:134).

Oliveira (2015) lembra que ao longo do conflito que opôs o MPLA e a UNITA, o povo controlado pela UNITA era conhecido como «primitivos do mato» cujo comportamento e cultura são mais «africanos» e próprios de uma condição social inferior, diferente do povo do MPLA, tido como o exemplo perfeito do que é moderno e nacional e representativo da cultura histórica angolana.

Como corolário do panorama de guerra civil, foram atribuídos estereótipos “etno-políticos” aos Ovimbundu, aplicados de forma pejorativa, que aprofundaram o sentimento de marginalização e fizeram com que a relação dos Ovimbundu com a sociedade angolana, em geral, fosse ditada por conotações identitárias negativas e politicamente carregadas, com pouca referência a aspectos “étnicos” reais, cultura ou mesmo tradição (Martins, 2015:4).

A questão da identidade política, segundo Pearce (2017), é por demais complexa, na medida em que apenas leva em conta o local onde as pessoas se encontram, ignorando, por completo, a convicção destas pessoas numa causa política e a tomada de consciência destas mesmas pessoas. Para Martins (2015), em Angola a população está associada aos partidos políticos por escolha ou imposição pela percepção, referindo ter sido esta atitude muito rígida aceita pelos militantes de ambos os partidos nas eleições de 1992, baseada em divisões históricas e sociais, que aprofundaram

ainda mais a polarização da sociedade após o período colonial.

Acima de tudo, como bem explicado por Martins (2015), essas conotações “etno-políticas” parecem ser actos de memória pública, por invocação inconsciente de eventos vistos ou não vistos, reais ou fabricados associados aos Ovimbundu, associação esta que se faz primeiro equiparando todos os Ovimbundu à UNITA, e simplesmente relembrando histórias ou acontecimentos envolvendo este partido político.

Ainda segundo Martins, para quem as construções identitárias serviram de meio de exclusão em sua forma extrema, a guerra civil fez emergir a conotação “*kwatcha*”, a única que incluía tanto atribuições de identidade sócio-políticas dentro e fora do planalto central, com base em critérios “etno-regionais” (2015:12). Trata-se, pois, de uma expressão na língua Umbundu, cuja tradução para o português pode ser “*despertou*”, “*amanheceu*” e “*o dia clareou*”.

Foi amplamente utilizada pela UNITA durante a guerra de guerrilha como meio de mobilização e de 'despertar' as pessoas para a luta em curso, especialmente contra o 'imperialismo russo e cubano'. As pessoas seriam chamadas de 'kwachas', quer fossem militares das FALA, membros da UNITA, ou simplesmente pessoas do planalto central, uma referência que perdura até hoje (Martins, 2015:12).

Admitindo que o povo Ovimbundu comum parece ter uma posição inferior numa espécie de 'hierarquia' de acesso ao Estado, a frente e a única porta da economia nacional, Martins (2015) acrescenta que, diferente das etiquetas “Bailundo” ou “Sulano”, “*Kwatcha*” tem uma referência política bem contida. No caso dos primeiros estereótipos, passa-se a ideia de atraso, falta de modernidade ou pessoas que estão dispostas a trabalhar por nada, nunca se rebelam ou nunca protestam, termos muito usados no passado para trabalhadores braçais, muitas vezes na agricultura, que é considerada uma ocupação servil.

Por ter sido uma das regiões mais desenvolvidas do estado colonial e de grande importância simbólica e económica para o MPLA e a UNITA, o planalto central foi testemunha e parte activa numa disputa particularmente intensa e prolongada pelo poder político e militar, desencadeada mal a revolução portuguesa abriu o caminho para a independência de Angola, sendo que as identidades atribuídas à população do planalto central tendem a perpetuar a generalização de que todos os Ovimbundu estão tipicamente ligados à UNITA, o lado inimigo e perdedor do conflito (Pearce, 2017: 44; Martins, 2015:15).

Capítulo V – Resultados e discussões

O presente capítulo debruçar-se-á sobre a apresentação dos resultados e análise dos mesmos, uma vez que a premissa fundamental deste trabalho assenta na compreensão do sentimento de marginalização que se formou entre os Ovimbundu, essencialmente no período pós-guerra civil em Angola, assim como perceber de que modo a manipulação da identidade deste povo do planalto central, por meio da politização e estigmatização social, tem embaraçado a inclusão dos Ovimbundu no concerto da diversidade de povos em Angola. Os resultados a apresentar e analisar foram obtidos através dos relatos dos entrevistados, de acordo com uma análise qualitativa.

A recolha dos dados incidiu em indivíduos Ovimbundu, de ambos os sexos, nascidos nas províncias do Huambo, Bié e Benguela, e residentes em Angola, Portugal e Brasil, com idades acima dos 20 anos, bem como escolaridade, simpatia partidária e ocupação profissional distintas, que voluntariamente aceitaram fazer parte da amostra deste estudo, cujo instrumento de colheita dos dados foi igual para cada um dos entrevistados.

Considerando os objectivos perseguidos por este estudo, foram definidas, dentro do guião de entrevista estruturada, duas dimensões/categorias de análise que são a identidade e a exclusão. As entrevistas foram feitas entre Maio e Junho de 2022, por correio electrónico, WhatsApp e chamada telefónica, respeitando-se, porém, a disponibilidade dos respondentes após tomarem contacto com as perguntas, ou seja, ninguém aceitou responder imediatamente sem antes analisar as perguntas.

Mesmo assim, alguns não responderam, embora tenham reiterado por diversas ocasiões a sua disponibilidade. Tal situação concorreu negativamente para que a amostra não apresentasse, na sua composição final, uma paridade em determinadas variáveis, como género e local de nascimento dos entrevistados.

Sendo assim, nos próximos pontos deste capítulo serão apresentados os resultados obtidos da presente pesquisa obedecendo a seguinte ordem: a) caracterização sócio-demográfica da amostra; e b) discussão dos resultados, segundo as categorias de análise definidas para o efeito.

5.1. Caracterização sócio-demográfica dos entrevistados

O presente estudo foi realizado em 15 indivíduos Ovimbundu, de ambos os sexos, cujas idades variam entre os 26 e 60 anos de idade (ver tabela 1 em anexos). Desta cifra de entrevistados, os homens aparecem em grande número (oito), representando 53,3 por cento, contra 46,7 por cento de mulheres (sete).

Quanto à faixa etária, 33,3 por cento dos respondentes do questionário está entre os 34 e 41 anos, 26,6 por cento tem entre os 26 e os 33 anos, a mesma percentagem

dos que têm idade entre os 42 aos 49 e 13,33 por cento tem idade acima dos 50 anos. A maioria dos entrevistados (66,66 por cento) vive em Angola e os restantes em Portugal (20 por cento) e Brasil (13,3 por cento).

Em termos de escolaridade, a amostra se distribui em 40 por cento de indivíduos com licenciatura feita, 13,3 por cento a frequentar o mestrado, idêntica cifra de estudantes de doutorado e de licenciatura. Entrevistados com o bacharelato concluído, mestrado e ensino médio representam, cada um deles, 6,66 por cento do total da amostra. Os residentes em Angola, com excepção de um que é músico e empreendedor, são funcionários públicos, também conhecidos por trabalhadores do Estado, enquanto os residentes no estrangeiro trabalham para empresas privadas, com excepção de dois missionários católicos.

Apesar das notáveis diferenças sócio-demográficas supra-mencionadas, há imensas convergências no essencial das respostas, embora também predominem certas dissonâncias. Será, pois, com base a estas linhas que se cruzam e se separam que os resultados desta pesquisa serão analisados, de forma a dar melhor sentido e profundidade ao fenómeno em estudo.

5.2. Discussão dos resultados

Optamos por agrupar as 11 perguntas feitas aos entrevistados em categorias distintas, mas todas elas apontando para o objectivo norteador desta pesquisa (*Descrever as diferentes percepções dos Ovimbundu sobre a sua exclusão na sociedade angolana entre 2002 a 2022*). Nesta conformidade, as quatro perguntas iniciais referem-se a identidades, as três seguintes fazem menção à inclusão dos Ovimbundu, as outras três incidem sobre estereótipos e discriminação e, por último, a derradeira questão aborda a marginalização dos Ovimbundu.

Destas categorias assomaram três pontos de análise, nomeadamente; 1) Exclusão social – derivado das questões sobre inclusão e exclusão-; 2) Politização identitária - fruto das respostas à questão “Que estereótipos (adjectivos) mais ouve associados aos Ovimbundu?; -3) Auto-identificação dos Ovimbundu e o olhar dos “outros” - que surge da questão “Quais seriam, para si, os traços identitários dos Ovimbundu?”.

Ora, tal como veremos a seguir, o ponto 1 é o mais explorado pelos entrevistados embora com perspectivas diferentes, o que denuncia uma certa familiaridade dos mesmos. Trata-se claramente do tópico onde os entrevistados concentraram mais contributos para a análise.

5.2.1. Exclusão social

Tal como referido no capítulo I, não há uma definição concorde sobre o que é exclusão social, por tratar-se de um conceito com vários sentidos possíveis de aplicação, embora todos eles evoquem a noção de marginalização, ou seja, o oposto da inclusão social.

A análise que se segue procura as percepções de exclusão social dos entrevistados para enquadrá-las de acordo com a literatura sobre o tema em questão. Impõe-se, antes de mais, contextualizar Angola no âmbito da exclusão social dos Ovimbundu, um problema reiteradas vezes manifestado por membros deste grupo, embora Martins (2017) considere, praticamente, que todo o angolano que não seja politicamente ou economicamente relevante possa ser incluído ou excluído, independente da sua origem ou descendência.

Vale a pena lembrar que, após os acordos de paz de 2002, Angola lançou-se ao ingente desafio de promover a reconciliação nacional, um processo que implicava não apenas o perdão mas, também, o respeito e aceitação das diferenças que se enrijeceram ao longo dos anos de guerra civil, em que boa parte da população estava excluída, inclusive de ter acesso ao registo de nascimento por estar do “outro lado das fronteiras do governo”.⁴³ Para Martins (2017), o controlo político e a centralização do poder, apenas possíveis nos anos do pós-guerra, foram fundamentais para a emergência do tipo de regime vigente em Angola, com consequências perniciosas para a cidadania.

O planalto central, território Ovimbundu, era rotulado de trincheira da UNITA e, como tal, a sua população estava excluída, embora não na sua totalidade, uma vez que o Governo controlava as principais zonas urbanas e algumas peri-urbanas. Este quadro de exclusão social dos Ovimbundu foi, definitivamente, ultrapassado com a paz, mas há ainda muitos resquícios do passado que não abonam ao processo de reconciliação nacional e de inclusão plena dos Ovimbundu.

O caso mais saliente disso mesmo se deu em 2011, em plena Assembleia da República, durante a ronda negocial para aprovação do pacote legislativo eleitoral. Em sinal de protesto, os deputados da UNITA abandonaram o plenário, uma atitude que incitou os deputados do MPLA a chamarem-nos “sulanos”, em coro e com vozes bem audíveis para que estes fossem embora e não mais voltassem à Casa das Leis. Foi, certamente, uma cena flagrante de tribalismo que destapou a frágil cobertura do

⁴³A expressão “outro lado” era usada, durante a guerra civil, para se referir aos territórios ocupados pela UNITA.

discurso hegemónico que mascara as feridas em cicatrização e as mazelas em que vivem os angolanos (António, 2015).

A respeito da inclusão dos Ovimbundu, as respostas dos nossos entrevistados não deixam dúvida de estar-se perante uma situação que revela o quão difícil e tortuoso é o processo de reconciliação em Angola, apesar de serem notórios os sinais tendentes à mudança do quadro.

“Houve, em alguns aspectos, melhorias na inclusão dos Ovimbundu depois da paz, mas em outros, mais chaves e decisivos para o país, os Ovimbundu continuam excluídos. Na capital do país (Luanda) assumir-se Ovimbundu é garantia certa para perder qualquer aspiração e expectativa profissional” (Lino Mbembwa, natural do Huambo e residente em Peniche, Portugal).

“Embora dentro do partido no poder (MPLA) se procure ultrapassar o problema da inclusão dos Ovimbundu, o que nós vemos é que os chamados sulanos galgam com muito mais sacrifícios para os altos cargos do país, mas, ainda assim, poucos lá chegam. A exclusão dos Ovimbundu é uma realidade concreta que mostra que Angola ainda não realizou o seu projecto político assumido depois da independência: De Cabinda ao Cunene um só povo, uma só nação”. A unidade nacional ainda é uma miragem, infelizmente” (Mário Ndaxala, natural de Benguela, residente na Huíla).

“No período da guerra pós-colonial, dadas as circunstâncias pelas quais os partidos políticos surgiram, houve, claramente, uma distribuição dos mesmos pelas origens etnolinguísticas dos seus líderes ou protagonistas. Com isso, em territórios antagónicos, guerras fratricidas, acompanhadas de algum genocídio explícito, criaram condições para que o pós-guerra reservasse espaço para a discriminação e outras atitudes de exclusão. No entanto, entendo terem sido comportamentos que ao longo do tempo têm desaparecido, ainda que persistem para espaços muito concretos. É uma exclusão eivada do sentimentalismo político partidário. Por isso, de extrema discriminação entre os povos, sem exclusividade dos grupos etnolinguísticos” (Josué Lissumbissa, natural do Huambo e residente em Luanda, capital do país).

“Mudaram-se as narrativas mas mantiveram-se os princípios de exclusão étnica trazidos da época colonial. Os pontos de ascensão dos Ovimbundu foram sempre por conveniência do regime do MPLA, por força da lógica infeliz que ainda vivemos de um partido-Estado. A imposição do discurso que associa os Ovimbundu à UNITA limita qualquer oportunidade de ascensão destes” (Bento Vatutuva, natural do Bié e residente em Lisboa, Portugal).

“A inclusão dos Ovimbundu em Angola, concretamente no pós-guerra, desculpe que o diga, é de fantochada, pois no verdadeiro sentido da palavra não existe, em Angola, inclusão de outros povos. Não existe inclusão dos Ovimbundu como de outros grupos, é claro que a situação dos Ovimbundu é a mais grave (Anselma Sukumunla, natural do Huambo e residente no Porto, Portugal).

“É inegável que depois da guerra a inclusão do Ovimbundu melhorou. Há uma certa abertura, embora a questão política interfira muito. Temos um factor limitante, que é nos associar à UNITA. Por isso, a um Ovimbundu exige-se muito mais, pois construiu-se uma narrativa de que somos da UNITA, somos analfabetos e burros. Sem competência para governar. O que acontece em Angola é uma cópia do racismo só que de negro para negro” (Valeriana Etekelikuavó, natural de Benguela e residente no Huambo).

“A inclusão dos Ovimbundu é a maior luta. Depois do período pós-guerra, com a morte do Savimbi, líder da UNITA que mais defendia o povo Ovimbundu, começou-se com o processo de exclusão do Ovimbundu no plano nacional. O Ovimbundu é tido como inimigo e adversário da pátria. Ser Ovimbundu é ser visto como sendo alguém da UNITA e alguém da UNITA é visto como alguém que quer atrapalhar o progresso do país. Então não há inclusão dos Ovimbundu e nós lamentamos muito (Sérgio Unandissolé, natural de Benguela e residente em Luanda, capital do país).

Esta exclusão dos Ovimbundu, a que os entrevistados fazem menção, em alguns casos é reforçada pelos mesmos com exemplos que estes tenham tomado conhecimento. Mas é também assinalada com um suposto favorecimento dos

Ambundu em comparação aos outros povos.

“Quando eu era seminarista em Luanda, certo dia fui visitar o meu tio, médico no hospital militar. Depois de me apresentar na recepção do hospital sobre a minha identidade Ovimbundu a reação de quem me atendeu foi de enorme espanto, tendo imediatamente comunicado ao chefe do hospital que o médico fulano, no caso o meu tio, é Bailundo. Criou-se ali um desconforto que o próprio meu tio, diante dos colegas e do chefe, teve que mentir que ele tinha nascido em Luanda” (Lino Mbembwa, natural do Huambo e residente em Peniche, Portugal).

“Já ouvi falar de muitos Ovimbundu que em Luanda eram sempre preteridos, inclusive por pessoas menos capazes. Um primo meu, por exemplo, depois de terminar a licenciatura e o mestrado em Lisboa, regressou a Angola tendo decidido fixar residência em Luanda. Tendo em conta o seu currículo escolar, foi aceite como associado num renomado escritório de advocacia, mas tão logo souberam que era sulano o dispensaram sob pretexto de que os clientes poderiam pensar que ele era da UNITA” (Bento Vatutuva, natural do Bié e residente em Lisboa, Portugal).

“Sou músico há quase 10 anos e há quatro decidi passar a cantar apenas em Umbundu, para incentivar os Ovimbundu residentes na capital a valorizarem e a preservar a sua língua. Desde então as minhas músicas deixaram de ser tocadas nas rádios, em Luanda. Conheço outros músicos, de Benguela e Huambo, que cantam em Umbundu mas as músicas não tocam em Luanda. Um dos quais, inclusive, lhe foi dito que tinha que traduzir as músicas se quisesse que estas fossem tocadas. As mesmas rádios, incluindo a pública, passam músicas em Kimbundu, Kikongo, Tchokwé, línguas nacionais, e em Lingala, da República Democrática do Congo” (Sérgio Unandissole, natural de Benguela e residente em Luanda, capital do país).

“Para um Ovimbundu ser reconhecido por mérito próprio tem que assumir-se Kaluanda (forma vulgar de se referir a quem nasceu em Luanda), de contrário continua a se contentar na base. Basta ver que os

bairros mais degradados de Luanda são habitados por Ovimbundu que são, também, os que exercem ocupações mais precárias, prova disto são os roboteiros (nome vulgar dado aos carregadores de mercadorias com carro de mão)". (Stela Ukwetu, nasceu no Huambo e vive em Luanda, capital do país).

"Infelizmente a paz não encerrou o capítulo da marginalização dos Ovimbundu perante os privilégios dos Ambundu. Os Kaluanda são donos de tudo, depois seguem-se os bakongo". O país inteiro é dominado pelos Kaluanda e foi sempre assim desde a independência. O Ovimbundu que quiser ocupar um cargo de relevo no país sabe o que tem de fazer, que é negar as suas origens" (Anselma Sukumunla, nasceu no Huambo e vive no Porto, Portugal).

É possível admitir que, do ponto de vista formal, há inclusão de todos os povos em Angola, algo que vem expresso na Constituição da República, segundo a qual ninguém pode ser prejudicado ou privado de qualquer direito em razão da sua ascendência, "etnia" ou local de nascimento (Artigo 23, do Capítulo I). Contudo, ao analisarmos as respostas obtidas durante a entrevista, facilmente podemos concluir que a praxe das relações de mobilidade social ascendente em Angola ainda é marcada por um quadro de exclusão social, que é mais saliente na capital, onde a "etnicidade" informa a identidade dos excluídos.

Para os entrevistados, a questão central reside na pouca representatividade dos Ovimbundu nos lugares de poder e decisão, mas, além disso, na continuada associação que se faz à UNITA, aumentando significativamente o risco de exclusão social. Outro aspecto importante da exclusão social admitido pelos entrevistados é a assimetria de oportunidades e de vida melhor no planalto central o que força os Ovimbundu a emigrar para a capital do país onde a discriminação e os estereótipos são obstáculos diários na busca por afirmação.

Esta noção de exclusão social referida pelos entrevistados, consubstanciada no percurso que estes fazem dentro de um sistema de hierarquia social, corresponde a um dos vários sentidos assumidos pela literatura dedicada a esta matéria. Contudo, considerando a multidimensionalidade do conceito "exclusão", como sublinham Capucha (2016), Giddens (2013), Costa (2012) e Castel (1995) o fenómeno referido pelos entrevistados está estritamente ligado ao controlo político e a centralização do poder, dois factores que, segundo Martins (2017) determinam que indivíduos podem estar dentro ou fora.

Por outras palavras, a inclusão ou exclusão em Angola oscila consoante as susceptibilidades do ecossistema político dominante, não tendo como critério único a “etnicidade” que apenas serve de marcador que informa a identidade dos indivíduos na condição de excluídos.

5.2.2. Politização identitária

A “etnicidade” em Angola, enquanto processo de estruturação cultural e identitária, é inseparável de um outro processo de estruturação, este político, no campo estatal. Por conseguinte, as pertenças “étnicas” fazem parte, por definição, daquilo que Bayart (1989) designou por “universo de significações partilhadas”, que é o Estado. Isso decorre do facto de que, em África, o poder político e organizacional institucional colonial e pós-colonial tiveram um efeito sobre o quadro de evolução das identidades “étnicas” (Ferreira 2005:40).

Ao olharmos para a realidade objectiva de Angola após a criação do Estado-Nação, com a independência do país a 11 de Novembro de 1975, fica evidente que o Estado, apesar de ter chamado para si a incumbência de gerir a pluralidade de povos, nunca se mostrou à altura de actuar com a neutralidade que dele se espera. Este é um velho dilema das sociedades africanas, onde a captura do controlo do Estado centralizado por um povo (grupo “étnico”) redundou na “etnização” do poder estatal, um processo que conduziu para a marginalização de outros povos e, conseqüentemente, acendeu tensões.⁴⁴

É o que dizem os nossos entrevistados, alguns dos quais salientam que o colonialismo implementou, em Angola, uma política de exclusão de povos, por recorrer a uns grupos para desempenharem papéis na política colonial e desenvolverem interesses próprios, enquanto outros grupos progressivamente eram tornados desprivilegiados. Esta política de exclusão identitária, dizem eles, foi reproduzida informalmente nas primeiras décadas de independência e por isso silenciosamente ainda reverbera.

“Houve estereótipos vindos da própria colonização. Claro que os estudos ultramarinos (feitos em Portugal) em termos de Antropologia criaram classes, fazendo também com que alguns povos, como os Ovimbundu, fossem considerados subalternos em comparação aos povos Ambundu” (Venceslau Upongo, natural e residente no Bié).

⁴⁴No caso angolano, não se pode ser demasiadamente taxativo no tocante à “etnização” do poder estatal, uma vez que a génese do Estado e dos movimentos sociais que o compõe foi muito mais complexa que uma “etnização” do poder.

“Há uma certa tendência de ligar os Ovimbundu a tudo que não é bom e, também, com a UNITA, pelo que a sua inclusão depende deste factor. O MPLA e a UNITA procuram conviver na diferença, tendo em conta o projecto de reconciliação nacional, mas quando os nervos estão ao rubro quem tem o poder (MPLA) recorre imediatamente ao tribalismo e regionalismo presente nas palavras os do sul, que significa atrasado, e kwachas, que significa confusionista” (Mário Ndaxala, natural de Benguela e residente na Huíla).

“O grande adversário do partido no poder foi e ainda é a UNITA que, por sua vez, é associada aos Ovimbundu, logo fica fácil perceber o quadro ao qual os Ovimbundu estão votados. Portanto, é de conveniência do MPLA que nenhum Ovimbundu se destaque. O MPLA sempre mostrou ser um partido dos Ambundu e isto fica reforçado nas nomeações para cargos públicos onde os Ambundu estão sempre no topo” (Sérgio Unandissole, natural de Benguela e residente em Luanda, capital do país).

“Temos que fazer uma ruptura com a herança de discriminação dos anos de colonização e da guerra civil. Desconstruindo todos estereótipos que teimam em fazer de nós um povo subalterno. Para tal é preciso começar a introduzir esta problemática no debate público a fim de encontrarmos as melhores respostas”, (Cristina Kopitule, natural do Bié e a residir em São Paulo, no Brasil).

O que podemos depreender das respostas dos nossos entrevistados é a existência, de facto, de uma politização identitária, onde o grupo que capturou o Estado age em favor de interesses sectários, transformando a “etnicidade” naquilo que alguns teóricos denominam por “tribalismo político”. Todavia, ainda que se admita que em Angola, a exemplo do que ainda é usual noutros países do continente, o factor “étnico” tenha sido facilmente instrumentalizado para o alcance do poder, a identificação com determinado grupo não pressupõe, necessariamente, a existência de uma ação política baseada neste factor.

Como já foi descrito no capítulo anterior, é verdade que a construção da identidade dos Ovimbundu foi feita de elementos que constituem embaraço à sua inclusão por ampliarem a estereotipação e a marginalização. Estas conotações negativas tendem, de algum modo, reforçar o “cosmopolitismo” associado ao MPLA

cujas elites são Ambundu.

No quadro do tal “tribalismo político”, conforme referiram os nossos entrevistados, a identidade “étnica” é, sem dúvidas, factor saliente.

“Enquanto continuarmos a ser governados pelo partido dos Ambundu (MPLA) a exclusão vai continuar. O tratamento que o governo do MPLA dá aos outros grupos étnicos faz lembrar o racismo e a escravatura colonial” (Valeriana Etekelikuavó, natural de Benguela e residente no Huambo).

“Do ponto de vista social não existe um bloqueio, pois os membros dos grupos se relacionam amistosamente, este bloqueio é politizado e promovido pela elite governante contra os Ovimbundu. A meu ver a sociedade angolana não está imbuída neste espírito de exclusão dos Ovimbundu” (Bento Vatutuva, natural do Bié e residente em Lisboa, Portugal).

“Penso que a discriminação decorre de um aproveitamento político, essencialmente estimulada pelo partido no poder. Facto muito explorado pelo maior partido da oposição, como forma de preservação do eleitorado. Na prática, observando as relações humanas, o critério etnolinguístico parece-nos ser a última opção de escolha. Claro que para as novas gerações, este aspecto tem desaparecido do mapa das abordagens” (Josué Lissumbissa, natural do Huambo e residente em Luanda, capital do país).

5.2.3. A auto-identificação dos Ovimbundu e o olhar “dos outros”

A identidade de um indivíduo, grupo ou povo é um fenómeno muito complexo de definir, pois implica, sempre, a observação reflexiva do “eu” em contraponto com a observação dos “outros”. Este é um processo que ocorre ao nível do pensamento social, situado no quadrante definido pelo público e pelo colectivo, em oposição ao individual e ao privado, respectivamente.

Assim, ao analisarmos a identidade dos Ovimbundu percebemos que esta varia, e muito, conforme os sujeitos produtores da informação, ou seja, a partir do olhar apenas de dentro (dos membros do grupo) temos uma identidade completamente diferente da que se obtém a partir da percepção dos que não fazem parte do grupo.

Neste caso, os Ovimbundu arrogam a identidade que eles próprios produzem sobre si mesmo e aqui não se trata, pois, de uma atitude exclusiva deste grupo, pois é inerente à natureza humana querer para si o que lhe convém. Desta forma, as referências feitas pelos “outros” relacionadas com a identidade do grupo são apenas estereótipos que não definem o grupo, pois, na essência, constituem percepções erradas existentes e geradoras de fenómenos discriminatórios. Porém, algumas identidades se tornam dominantes ao longo do tempo por serem continuamente reafirmadas pelas instituições sociais e pelas práticas culturais.

Na opinião de alguns dos entrevistados, a caracterização identitária baseada no olhar dos “outros” se fundamenta em processos de estereotipagem em forma depreciativa a fim de colocar os Ovimbundu às margens da sociedade angolana.

“Há uma narrativa que se generalizou que, infelizmente, nos identifica como burros, analfabetos, falsos e atrasados. Actualmente quando se quer discriminar e marginalizar alguém o associam a nós (Ovimbundu) mesmo não pertencendo ao grupo. Isso significa que quando te dizem que és Ovimbundu não estão a referir-se à sua origem, estão a insultar-te” (Valeriana Etekelikuavó, natural de Benguela e residente na cidade do Huambo).

“A nível cultural os Ovimbundu são tidos como boelos (jargão usado em Angola para se referir a uma pessoa atrasada). Ser considerado sulano, como também nos chamam, é o mesmo que ser boelo. Também é comum se referirem a nós como o povo da UNITA” (Sérgio Unandissole, natural de Benguela e residente em Luanda, capital do país).

“Somos tratados por sulano, que significa pessoa com uma mentalidade atrasada” (Valentina Ondukoyahe, natural de Benguela e residente no Huambo).

“Quando estamos na capital do país somos os sulanos, os kwatchas, os bailundos ou ilundu. Mas quando estamos em outras províncias propriamente do sul ou leste do país somos os munanó (expressão que significa “os de cima”). É um pejorativo da era das caravanas que partiam do planalto central em busca de escravos” (Lino Mbembwa, natural do Huambo e residente em Peniche, Portugal).

“Para indicação de cargos políticos/governativos nos rotulam de traidores, como forma de exclusão. Somos preferidos apenas para o trabalho escravo, que requer elevada resistência física e força. É comum os outros se dirigirem a nós com termos como bailundos, intrigistas e povo burro” (Josué Lissumbissa, natural do Huambo e residente em Luanda, capital do país).

Contrariamente ao que os Ovimbundu ouvem dos “outros” sobre si, em que os estereótipos dominam as narrativas identitárias, há uma tendência de unanimidade no tocante à auto-estima para se referir à identidade deste povo. Ou seja, a auto-estima associada à identidade constitui, para os Ovimbundu, elemento objectivo, real ou simbólico capaz de se sobrepôr à força negativa das identidades atribuídas de fora. Esta auto-estima acompanha os membros do grupo e se consolida através de processos dinâmicos e adaptativos de reprodução, transmitindo-se ao longo de gerações.

A Teoria da Identidade Social advoga que aquilo que os indivíduos pensam que são, enquanto grupo social, determina a forma como encaram o mundo, enquanto o comportamento em relação ao outro é condicionado pela representação que possuímos dele, a qual interfere na forma como interpretamos a realidade e nas respostas que encontramos para as diversas situações.

Segundo os entrevistados:

“Os Ovimbundu são batalhadores, por causa da sua condição de marginalização. É um povo que arrisca, que gosta de fazer as coisas com perfeição. Dá sempre o melhor de si, esforçando-se mais que os outros para ter reconhecimento. Independente disto, é solidário e hospitaleiro” (Anselma Sukumunla, natural do Huambo e residente no Porto, Portugal).

“Os Ovimbundu se caracterizam pela sua hospitalidade, acolhimento e passividade. Somos um povo muito aberto aos outros, ainda que depois estes nos dominem por causa da nossa excessiva passividade. Também somos dedicados ao trabalho e com vocação na busca do conhecimento, daí termos a fama de sermos os que mais estudam” (Artur Fekayamanle, natural do Bié e residente na cidade do Huambo).

“Os principais traços identitários dos Ovimbundu assentam, essencialmente, na observância das questões inerentes à moral e a ética. Nota-se que, diferente de outros povos, estamos mais preocupados com o ser bom cidadão e não ao apego aos bens materiais” (José Wandjolissa, natural e residente no Huambo).

“Somos solidários naturalmente. Dinâmicos no carácter e socialmente de trato fácil, diria eu que é uma marca registada, além de que na nossa essência está a preservação de valores humanos” (Augusta Ekoleló, natural do Huambo e residente em Belo Horizonte, Brasil).

Os valores morais trespassam todas as respostas dos entrevistados como sendo, a par da língua, a espinha dorsal do marcador identitário dos Ovimbundu. Não se trata, portanto, de uma alusão inocente, antes pelo contrário exalta outro sinalizador diferenciador deste povo que é a fé cristã.

Isto acontece porque o território dos Ovimbundu, como admitido por Henderson (1990), se tornou terreno fértil para implantação de igrejas cristãs protestantes no último quartel do século XIX, um processo que continuou no século seguinte. Depois de ser o berço das igrejas Congregacional, dos Irmãos e Sinodal, no século XIX, os Ovimbundu viram nascer dentro das suas fronteiras, concretamente na província do Huambo, outras denominações religiosas cristãs que, tal como as anteriores, conquistaram o país. Trata-se da Adventista do 7º dia (1924), Convenção Baptista de Angola (1927) e, mais tarde, a Cheia da palavra de Deus (1958) e Fé Apostólica (1960). A todas estas junta-se a Igreja Católica, cuja presença é muito anterior as protestantes, embora no começo se tenha confinado às zonas urbanas.

A essência da mensagem destas confissões religiosas, que se tornaram verdadeiras atracções para os Ovimbundu da época, se fundamenta na moral cristã, constituída por um vasto conjunto de princípios que orientam o comportamento dos indivíduos para o que é bom e definem a vida em sociedade, de forma harmoniosa e justa. Obviamente, a construção identitária dos povos do planalto central legou muito da moral cristã e quando se efectua uma comparação com outros povos de Angola isso fica claro e não dá lugar para grandes contestações.

Considerações finais

O tema a que nos propomos abordar nesta dissertação (*Na penumbra da exclusão: Conexões ao legado das identidades embaraçosas dos Ovimbundu*) emana de uma narrativa hegemónica no planalto central de Angola que aponta para a exclusão dos Ovimbundu nos lugares de poder e decisão nas diversas esferas institucionais da estrutura social angolana. A fim de compreendermos a problemática em causa, foi definida a seguinte pergunta de investigação: De que forma os Ovimbundu se sentem excluídos social e politicamente em Angola?

Foi a partir desta pergunta que se formulou o roteiro da pesquisa, cujos objectivos foram a) aferir as diferentes percepções dos Ovimbundu sobre a sua exclusão na sociedade angolana, no período pós-guerra (2002 a 2022), b) explorar a construção de identidades discriminatórias sobre os Ovimbundu. Para tal, socorremo-nos da metodologia qualitativa, privilegiando a entrevista estruturada como técnica de recolha de dados empíricos para responder as inquietações de partida.

Antes mesmo de apresentarmos as conclusões, nos é conveniente expor duas limitações deste estudo. A primeira é baseada na ausência de indicadores reactivos à presença dos Ovimbundu nas estruturas de poder e decisão. Esta limitação decorre da grande dificuldade de se obter tais dados, os únicos que conseguimos são dos membros do Governo (Ministros e secretários de Estado), não sendo, por isso, significativos para responder as perguntas de partida.⁴⁵

A segunda limitação refere-se à inexistência, no guião de entrevistas, de perguntas que procuram avaliar a forma desigual ou não como esta exclusão se materializa entre os Ovimbundu, tendo em conta, sobretudo, a grande heterogeneidade deste povo. Superar esta limitação demandaria alargar a amostra e equilibrá-la na variável origem, o que, nas condições em que se desenvolveu este trabalho, se tornaria muito mais difícil ainda.

Expostos os limites, interessa realçar que os dados analisados indicam que os Ovimbundu estão excluídos dos lugares de poder na sociedade angolana. Por outras

⁴⁵Ao fim do mandato saído das eleições de 2017, do Governo era formado por 21 ministros, dos quais 11 Ambundu e cinco Ovimbundu, e 31 Secretários de Estado, entre eles 16 Ambundu e nove Ovimbundu. A lista de ministros incluía ainda três Bakongo, um Tchokwe e um Ovaheló (de fora ficaram os Ovanyaneka-Nkhumbi, Ovanganguela, Ovambó, Ovandongua, Khoisan e Vátwa), enquanto nos secretários de Estado constavam dois Bakongo e quatro Tchokwé (de fora ficaram Ovaheló, Ovanyaneka-Nkhumbi, Ovanganguela, Ovambó, Ovandongua, Khoisan e Vátwa). O Presidente da República é Ovimbundu e o vice-presidente Ambundu. Dos quatro Ministros de Estado três são Ambundu e um Ovimbundu.

palavras, o que os entrevistados afirmam é que aos Ovimbundu o acesso a posições de relevo nas estruturas da sociedade é vedado por causa da sua identidade “étnica”.

Contudo, esta é uma conclusão que não deve ser dissociada da questão política, com todo o seu histórico trazido da época de afirmação dos movimentos nacionalistas. Ainda assim, também não é uma situação estacionária, podendo variar de acordo com as vontades de quem controla o poder. Nas actuais circunstâncias, em que o MPLA detém o controlo político do Estado e centraliza o poder, os Ovimbundu acabam por ser “um pouco vítimas” da sua história política, marcadamente ligada à UNITA, que guerreou com o MPLA pela conquista do poder. Digo “um pouco vítimas” pois alguns Ovimbundu têm estado a alcançar lugares de prestígio na sociedade que antes eram inacessíveis a eles, sobretudo na estrutura do partido no poder e do próprio governo, assim como nos órgãos de defesa e soberania do Estado.

Sendo certo de que a exclusão social, entendida sob o ponto de vista da Sociologia, é o resultado de uma escassa coesão social total, reduzi-la a factos individuais ou a agregações de situações distorce a visão real que se pode ter do fenómeno. É por esta razão que refutamos, neste trabalho, a narrativa da exclusão dos Ovimbundu.

Entretanto, esta abordagem acima assumida não inválida, de modo algum, a necessidade de tornar os espaços de poder e decisão mais plurais, atendendo a heterogeneidade de povos em Angola, já que a fraca representatividade dos mesmos nestes espaços é vista como o espelho de uma política informal de exclusão baseada na identidade “étnica”, onde, como aludido pelos entrevistados, há uma predilecção pelos Ovimbundu, considerados a elite metropolitana nacional.

Quanto à manipulação da identidade, entendem os entrevistados que tal situação ainda é um fardo pesado de carregar, pois, segundo eles, a real identidade Ovimbundu tende a enfraquecer ante a atribuição de outras identidades assentes em estereótipos sociopolíticos. Esta é uma realidade muitas vezes usada para argumentar a favor da “penumbra” da exclusão sobre os Ovimbundu, por causa da discriminação a que estão sujeitos, pois os estereótipos com os quais se lhes tenta identificar constituem formas subjectivas que permitem a rejeição na ausência de condições objectivas.

A construção da identidade, como visto no capítulo I, é algo muito complexo, pois resulta, por um lado, da auto-reflexão do indivíduo e, por outro lado, do olhar dos outros sobre o mesmo indivíduo. Neste caso, embora o olhar dos “outros” sobre os Ovimbundu se traduza em distorções grosseiras da realidade, a identidade atribuída por indivíduos externos ao grupo se tem tornado dominante pela sua continuada enunciação.

As conclusões deste trabalho interpelam-nos para um debate mais profundo a respeito da gestão da pluralidade de povos que conformam Angola, a fim de se combater os estridentes remanescentes de divisão que os movimentos de luta de libertação legaram ao período que se seguiu à independência nacional. Neste aspecto, o contexto de Angola é análogo ao da generalidade dos Estados africanos que, à altura da descolonização, não tinham uma unidade coerente e funcional, tendo havido, assim, uma primeira fase em que o imperativo de construção nacional levou muitos líderes a rejeitarem e ignorarem o carácter “multiétnico” das suas sociedades.

Também foi possível comprovar que a negação da identidade Ovimbundu nos documentos de identificação, através da troca do local de nascimento e omissão de nomes em língua Umbundu, ainda é frequente entre os que querem escapar da conotação negativa gerada pelos estereótipos. Não se trata, pois, de uma prática inventada pelos povos do planalto central, pois é intrínseco aos humanos quando o grupo a que pertencem possui uma identidade social considerada negativa ou que está ameaçada naquele momento.

Outro aspecto que ficou evidente ao longo deste trabalho é o facto de os Ovimbundu possuírem características que os torna um grupo minoritário (estão em desvantagem no acesso ao poder, sofrem preconceito, estigma e discriminação) o que os faz sentir-se excluídos. Há também o risco grande destas narrativas de exclusão no imaginário dos Ovimbundu (por causa da menor representatividade em oposição à sua condição de povo mais numeroso) poder vir a favorecer a incorporação de um sentimento de auto-exclusão, uma dimensão que remete para a fractura dos laços com a sociedade angolana.

Referências bibliográficas

- Aapengnuo, Clement Mweyang (2010) - Interpretação Errónea dos Conflitos Étnicos em África. Resumo de segurança de África, n.4/April.
- Almeida, Miguel Vale de (2004) – Outros destinos. Ensaios sobre antropologia e cidadania. Porto: Campo das letras.
- Amâncio, Ligia (2002). Identidade social e relações intergrupais. In J. Vala & M. B.Monteiro (Ed.), Psicologia Social. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (5ªed.).
- Amselle, Jean-Loup (1999) - Au coeur de l'éthnie. Paris: La Découverte.
- _____ (2017) - Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: Amselle, _____ Jean-Loup; M'bokolo, Elikia (Org.). No Centro da Etnia: etnias, tribalismo e Estado na África. Editora Vozes: Petrópolis, 2017. Coleção África e os Africanos.
- Anstee, Margaret (1996) - Orphan of the Cold War: The inside story of the collapse of the Angolan peace process, Palgrave Macmillan.
- António, Nelson Domingos (2015) – Transição pela transação: Uma análise da democratização em Angola. PoloBooks, Rio de Janeiro, Brasil.
- Bahu, Hélder Pedro Alicerces (2013) – Os quadros angolanos em Portugal -Integração e retorno. Edições Colibri, Lisboa (Portugal).
- Barth, Fredrik (1969) – «Grupos étnicos e suas fronteiras». In. Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart; Trad. Elcio Fernandes - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. Teorias da etnicidade.
- Bayart, Jean-François (1989) – L'État en Afrique: La politique du ventre. Librairie Arthème Fayard, Paris.
- Birmingham, David (2002) - Angola. In Chabal, Patrick, et al. A history of postcolonial/ lusophone Africa. London: Hurst and Company.
- Bittencourt, Marcelo (2010) - Tradições e Modernidades. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 129-144.
- _____ (2008) - «Modernidade e atraso na luta de libertação angolana». In: Reis, Daniel Aarão; Rolland, Denis (Org.). Modernidades Alternativas. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 277-294.
- _____ (2000) – «A história contemporânea de Angola: seus achados e suas armadilhas». In. Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Actas do II seminário internacional sobre a história de Angola (4 a 9 de Agosto de 1997). Luanda, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000: 161-185.

- _____ (1999) – Dos Jornais às armas: Trajectórias da contestação angolana. Veja e Autor, 1ª edição.
- Bourdieu, Pierre Félix (1980), “Structures, habitus, pratiques”, em *Le sens pratique*, Paris, Lés Éditions de Minuit, p.87-109.
- Byam, Paul C. (1997) - *New wine in a very old bottle: Canadian protestant missionaries as facilitators of development in Central Angola (1886-1961)*, Ottawa, University of Ottawa.
- Bridgland, Fred (1988) - *Jonas Savimbi: uma chave para a África*. Trad. Cila Tavares da Veiga; rev. Lúcia Helena Reis, Higinio Nunes. Lisboa, Perspectivas & Realidades.
- Brinkman, Inge (2003) - *War and Identity in Angola Two Case-Studies*. Lusotopie, Bordeaux.
- Castel, Robert (1995) – *Les Métamorphoses de la Question Sociale: une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Capucha, Luís (2016) – *Perfis de exclusão social em Portugal*. In *Sociedade em Debate* (Org).
- Cohen, Abner (1974) – “Introduction: The lesson of Ethnicity” (ed), *Urban Ethnicity*, London, Tavistock Publications, IX-XXIV.
- Costa, António Firmino Da (2012) – *Desigualdades sociais contemporâneas*. Ed. Mundos Sociais, Lisboa.
- Costa, Renata Jesus da (2014) - *Colonialismo e género entre os Ovimbundu: Relações de poder no Bailundo (1880-1930)*. Tese de doutoramento em História, Universidade de Brasília (Brasil).
- Curimemba, Marcelino Mendes (2018) – «Cultura e nacionalismo em choque: A construção histórica do sujeito angolano». In. *Rev. Hist. UEG - Porangatu*, v.7, n.2, p. 168-181, jul./dez.
- Chabal, Patrick (2002) - *A history of postcolonial Lusophone Africa*. London: Hurst and Company.
- Chaves, Mateus Justino (2008) – *O papel reconciliador da igreja no pós-guerra civil em Angola*. Anápolis: Transcultural, 2008.
- Childs, G. M. (1970) - *The chronology of the Ovimbundu kingdoms*. *The Journal of African History*, I 1(2), 241-248.
- Dulley, Iracelma (2010) - *Deus é feiticeiro – Prática e disputa nas missões Católicas em Angola colonial*. Ed. ANNABLUME.
- _____ (2017) - *Missões Protestantes no Planalto Central angolano: Continuidades e descontinuidades*. Disponível em: <http://ufscar.academia.edu/IracemaDulley>. Acesso: 20 de Janeiro 2022.

- Ferreira, Patrícia Magalhães (2005) – Identidades étnicas, poder e violência em África: O conflito no Burundi. Ed. Instituto de Português de Apoio ao Desenvolvimento.
- Fiske, Tufts Susan (1998) – Stereotyping, prejudice, and discrimination. In D.T. Gilbert, S. T Fiske and G.Lindzey (Ed). The Handbook of Social Psychology. New York: Mc Graw-Hill, 4ªed.
- Giddens, Anthony (2009) – Sociologia. Trad. Alexandra Figueiredo et al, 9ª Ed. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian (Lisboa).
- Guerra, João Paulo (2009) - Descolonização portuguesa, o regresso das caravelas, Alfragide – Sociedade Editorial, Lda, 1ª Ed.
- Hall, Stuart (2003) - Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- Hambly, Wilfred D. (1934) - The Ovimbundu of Angola. Chicago: Field Museum Press.
- Hayes, Nicky (1993) - Principles of Social Psychology. U.K: Psychology Press.
- Henderson, Lawrence W. (1990) – A igreja em Angola. Um rio com várias correntes. Trad. Margarida Martiniano Palma, Ed.Além-Mar.
- _____ (s/d: 108) - Angola: Five centuries of conflict. London, Cornell University Press; Wheeler e Pélissier, op. cit., p.128.
- Heywood, Linda (2000) – Contested power in Angola: 1840 to the present. Rochester, NI. P124.
- Jenkins, Richard (1996) – Social Identity. 2ª Ed. Londres, Routledge.
- Jorge, Manuel (2006) - «Nação, Identidade e Unidade Nacional em Angola». Latitudes. France nº28.
- Kakulo, Firmino; Morais, Beto de (2015) – Angola: Uma história, uma perspectiva. Ed.Propaganda-PD (Italy).
- Kandjimbo, Luís (2013) – Ideogramas de Ngandji: Ensaio de leituras e paráfrases (Coleção Kilunji). Triangularte Editora.
- Lippmann, Walter (1922) – Public Opinion. New York: Harcourt Brace.
- Luís, João Baptista Gime (2021) - Elites independentistas e nacionalismo no século XX. Angola (1956-1975). Tese de doutoramento em História: Mudança e Continuidade num Mundo Global.
- Maffesoli, Michel (2001) – O imaginário é uma realidade. Revista Famecos. Mídia, cultura e tecnologia, nº15, Agosto.
- Malumbu, Moisés (2005) - Os Ovimbundu de Angola: Tradição, economia e cultura organizativa. Roma: Edizioni Vivere.
- Marcum, John (1969) - The Angola revolution: the anatomy of an explosion (1950-1962), Cambridge, Mit Press, vol. I.
- _____ (1978) - The Angola revolution: Exile Politics and Guerrilla Warfare

- (1962-1976), Cambridge, MA, vol. II.
- Marques, Alexandra (2013) – Segredos da descolonização de Angola. Publicações Don Quixote.
- Martins, Vasco (2021) – Colonialism, Ethnicity and War in Angola. Routledge, London and New York.
- _____ (2015) – Ovimbundu identity attributions in post-war Angola. Routledge, London and New York.
- _____ (2016) – Politics of power and hierarchies of citizenship in Angola. Routledge, London and New York.
- Mateus, Dalila Cabrita; Mateus, Álvaro (2011) – Angola 61. Guerra colonial: Causas e consequências. O 4 de Fevereiro e o 15 de Março. Texto Editores, Lda.
- Matumona, Muanamosi (2011) - «A ideia de Nação em África: Etnia ou Estado moderno?» (Disponível em: <http://estudosculturais.com/congressos/europe-nations/pdf/0088.pdf>). Acesso em: 01 de Janeiro de 2022).
- Melícias, Tomás Diel (2017) - O feitiço do moderno: Jonas Savimbi e seus projetos de nação angolana (1966-1988). Dissertação de Mestrado em História na escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Melo, Rosa (2004) – “Os Handa: Reflexões sobre uma identidade étnica do sul de Angola”. Lisboa, caderno de estudos africanos, no *prelo*.
- Melnysyn, Shana (2019) - «Mbailundu remembered: Colonial traces in post-civil war Angola». *Kronos*, 45(1), 140–153. <https://doi.org/10.17159/2309-9585/2019/v45a10>.
- Messiant, Christine (2006) - L'Angola Colonial, Histoire et Société: les prémisses du mouvement nationaliste. Basel: P. Schlettwein Publishing.
- _____ (1994) - Angola, les voies de l'éthnisation et de la décomposition. Lusotopie.
- _____ (1989) - «Luanda, 1945-1961: Colonisés, société coloniale et engagement nationaliste», in Michel Cahen e Christine Messiant (dir.), Bourgs et villes de l'Afrique lusophone, Paris, Harmattan.
- Muekalia, Jardo (2010) – Angola - A segunda revolução: Memórias da luta pela democracia. Sextante Editora.
- Nascimento, Washington Santos (2013). Gentes do Mato: os “novos assimilados” em Luanda (1926-1961). São Paulo: USP, 2013. 235 f. Tese Doutorado em História – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- Neto, Maria da Conceição (1997) – «Hospedes incómodos: Portugueses e americanos no Bailundo no último quartel do século». In Actas do seminário. Encontro de povos e culturas em Angola (org).

- _____ (2012) - In town and out of town: A social history of Huambo (Angola) 1902-1961. PhD thesis in History, London, School of Oriental and African Studies, University of London.
- Neves, Tony (2007) "As igrejas e o nacionalismo em Angola", *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, v. 6, n. 13-14 p.
- Oakes, Penelope J., Haslam, S. Alexander. & Turner, John C (1994) – *Stereotyping and social reality*. Massachusetts: Blackwell.
- Oliveira, Ricardo Soares de (2015) – *Magnífica e miserável: Angola desde a guerra civil*. Trad. Susana Sousa e Silva, Ed. Tinta da China. Lisboa (Portugal).
- _____ (2013) – "O governo está aqui!" Post-war state-making in the Angolan periphery. *Politique Africain*
- Pearce, Justin (2017) – *A guerra civil em Angola (1975-2002)*. Trad. Susana Sousa e Silva, Ed. Tinta da China.
- Péclard, Didier (2015) - *Les incertitudes de la nation en Angola. Aux racines sociales de l'UNITA*. Paris, Kartala.
- _____ (2008) - Les chemins de la « reconversion autoritaire » en Angola. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2008-2-page-5.htm>, acessado a 2 de jan de 2022.
- _____ (2005) - 'Etat colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola, 1920-1975: Aux racines sociales de l'UNITA', PhD Thesis, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- _____ (1998) - Religion and Politics in Angola: The Church, the Colonial State and the Emergence of Angolan Nationalism (1940-1961)", *Journal of Religion in Africa*, v. 28, n. 2 p. 172.
- Péllissier, René (1997) - *Les guerres grises: Résistance et révolte en Angola (1845-1941)*. Ed. Pellissier, 1997, Montamets.
- _____ (1978) - *La colonie du Minotaure: nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, R. Péllissier.
- Persell, Caroline Hodges (1990) - *Understanding society*. New York, Harper and Row Publisher.
- Pinto, Alberto Oliveira (2015) – *História de Angola. Da pré-história ao início do século XXI*. Mercado de letra editores, Lda.
- Pössinger, Hermann (1973) – *Interrelations between economic and social change in rural Africa: The case of the Ovimbundu of Angola*. In Heimer, F-W (ed). *Social change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag.

- Prodanov, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de (2013) – Metodologia do trabalho científico: Métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho académico. 2a edição. Editora Feevale.
- Redinha, José (1974) - Etnias e culturas de Angola. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.
- Roque, Fátima (1993) – Angola: Em nome da esperança. Bertrand Editora, Lda.
- Saldanha, Maria João; Vinícius, Marco (1977) - Jonas Savimbi: Um desafio à ditadura comunista em Angola. Lisboa: Armasilde.
- Santos, Alexandra (2019) – Angola imaginada: Nação, guerra e utopia na ficção de Pepetela (1971-1996). Imprensa de Ciências sociais, Universidade de Lisboa, Portugal.
- Savimbi, Jonas Malheiro (1979) – Angola. A resistência em busca de uma nova nação. A.P.R-R. Saraiva de Carvalho. Lisboa, Codex.
- Sousa, André Franco de (1998) – Angola: O apertado caminho da dignidade.
- Tajfel, Henry (1972) – «La categorization social». In Serge Moscovici (Ed). Introduction a la Psychologie Sociale. Vol I. Paris.
- Therborn, Göran (2006) - “Meaning, mechanisms, patterns, and forces: an introduction”, em Göran Therborn (org.), Inequalities of the World, Londres, Verso, pp. 1-58.
- Vaz, Nuno (2005) – Identidade étnica e etnicidade: Uma análise do tecido social do Ruanda. Ed. Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento.
- Venâncio, José Carlos (1987) - Uma Perspectiva Etnológica da Literatura Angolana. Ulmeiro, Lisboa.
- Westad, Odd Arne (2010) - The Global Cold War, Cambridge University, 7ª ed.
- Woodward, Kathryn (2000) - «Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual» In Silva, Tomaz. T. (org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis : Vozes, 2000.
- Wheeler, Douglas; Pélissier, René (2011) – História de Angola. Trad. Pedro Gaspar Serras Pereira. Ed.Tinta da China.