

MULHERES OVIMBUNDU E O PODER LOCAL NO BAILUNDO 1880 E 1930*

Renata Jesus da Costa Ehrl  

Instituto Federal de Brasília (IFB)

Neste texto, exploro as relações de poder no Bailundo entre 1880 e 1930, com foco nas autoridades locais, especialmente na figura do *soma*, autoridade suprema de uma comunidade africana,¹ e nas mulheres que desempenhavam funções e cargos de destaque na *ombala*.² Para desenvolver essa análise, utilizo registros dos missionários atuando na região, relatos de viajantes e documentos oficiais da administração portuguesa. A partir desses materiais, procuro compreender como os chefes locais interagiam com as forças externas de poder, além de analisar as percepções dos missionários e administradores sobre a dinâmica política e social do Bailundo. Esse exame permite entender não apenas as influências do colonialismo e das missões, mas também as interações desses agentes com a realidade local.

A interpretação que proponho a partir da leitura dos documentos analisados ao longo do texto indica que não faria muito sentido estudar a função dessas mulheres separadamente do cargo do *soma*. Portanto, este artigo busca entender o espaço ocupado por essas mulheres de maneira

* Agradeço aos(as) revisores(as) e editores(as) pelas valiosas contribuições e pela leitura atenta e criteriosa deste artigo, cujas observações foram fundamentais para seu aprimoramento.

- 1 Regulo. O mesmo que soba, entre os povos de língua quimbundo. O plural de *soma* é *Olosoma*. Daniel Adolphus Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices as Centered around the Principles of Kinship and Psychic Power”, Tese (Doutorado em História), Hartford Seminary Foundation, Kennedy School of Missions, Hartford, 1933, p. 55. Para uma maior compreensão da diferença entre o uso do termo *soma* e *soba* consultar Renata Jesus da Costa, “Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo (1880-1930)” Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2014, .
- 2 *Ombala*: Forma vernácula de *embala*. Povoação residencial do soba. Moradia do soba. Oscar Ribas, *Dicionário de regionalismos angolanos*, Matosinhos: Contemporânea, 1997, p. 217.

articulada. Avaliar o desempenho e a influência desses cargos de forma separada do *soma*, ou dos demais membros que participavam do governo, acabaria por descaracterizar o sentido da forma de organização social da sociedade em questão. Assim, é também essencial explorar como a historiografia tem abordado a construção do poder do *soma* e a inclusão ou exclusão das mulheres nesse contexto.

Como será explicado adiante, a análise da documentação e da historiografia revela que o prestígio dessas mulheres estava intrinsecamente ligado ao poder do *soma*, e vice-versa. Havia, portanto, uma interdependência entre a legitimidade da autoridade, o sucesso da administração dos chefes locais e as atividades desempenhadas por essas mulheres. Elas desempenhavam papéis essenciais nas cerimônias de fertilidade, caça, fogo, chuva e guerra, além de outras atividades na *ombala*. Suas funções incluíam a diplomacia, a preservação da integridade do soberano, o entretenimento dos visitantes e o auxílio e aconselhamento a outras mulheres. Além disso, eram responsáveis pelo preparo e fornecimento de alimentos para o *soma* e seus convidados. Dessa forma, elas ocupavam um papel central na estrutura de governo do Bailundo, semelhante aos conselheiros e outros membros da administração, que frequentemente recebem mais destaque na documentação e na historiografia.

A população do Bailundo integra os povos falantes de umbundu, posteriormente designados como Ovimbundu durante o período das missões religiosas. Bailundo era um dos governos mais poderosos do Planalto Central de Angola.³ Os Ovimbundu, de origem bantu, constituem hoje aproximadamente 40% da população de Angola.⁴ É importante notar que, historicamente, a região falante de umbundu era composta por diferentes formações políticas autônomas, sendo o reino do Bailundo uma delas, não

3 Iracema Dulley, “Chronicles of Bailundo: a fragmentary account in Umbundu of life before and after Portuguese colonial rule”, *Africa*, v. 91, n. 5 (2021), pp. 713-741, 

4 Os principais grupos ovimbundu são: Bailundo, Huambo, Bié, Sele, Sambo, Caconda. Em 1955, a obra *Museu de Angola: Coleção Etnográfica* apontou como principais grupos dos Ovimbundu: Bié, Bailundo, Sambo, Huambo, Ganda, Caconda, Mussele, Amboim (Omomboim), Mussumbe. Ver: Museu de Angola, *Coleção Etnográfica*. Lisboa: Publicações do Museu de Angola, 1955, p. 45.

havendo originalmente uma unidade política que englobasse todos esses povos sob a denominação Ovimbundu.⁵ Atualmente, os Ovimbundu concentram-se na região do Planalto de Benguela, ou Planalto Central, como é conhecido nos dias de hoje. O Bailundo ao lado do Bié foi um dos mais importantes reinos ovimbundu, com destaque para a área do comércio. Além disso, os habitantes do Bailundo são apontados e lembrados como importantes guerreiros e carregadores de mercadorias.⁶

Nesse contexto, as relações de poder no Bailundo ficam mais complexas com a contribuição das mulheres que ocupavam funções e cargos importantes na *ombala*. A pesquisa sobre essa perspectiva foi inicialmente inspirada pela leitura de relatos sobre o *soma* Ekwikwi II (1876–1893), uma figura central na história do Bailundo. A documentação consultada revela a astúcia desse soberano nas relações com os reinos vizinhos, bem como suas estratégias para assegurar a soberania de seu território frente à entrada de novos agentes de poder, incluindo missionários e administradores portugueses. Sua perspicácia dava-se, ainda, pelo número expressivo de armas que possuía, pela sua aproximação ou distanciamento dos missionários de nacionalidades diversas que se instalaram no Bailundo, assim como dos administradores portugueses.⁷ Ela também se apoiava na sua relação com seus *sékulos* (conselheiros), no uso de instrumentos exclusivos dos indivíduos que ocupavam o cargo do *soma* ou na incorporação de insígnias características do colonizador a estes últimos. Ekwikwi II contava, também, com o seu exército permanente, o que era comum entre os Ovimbundu e costumavam atuar nas campanhas contra povos vizinhos, na cobrança de

5 Ver: Linda Marinda Heywood, *Contested Power in Angola, 1840s to the Present*, Rochester: University of Rochester Press, 2000.

6 O Bailundo é hoje um município da província do Huambo, que também é habitada em grande parte pelos Ovimbundu. Portanto, o Bailundo que será abordado nesta reflexão difere consideravelmente do Bailundo atual, tanto em termos de dimensão e organização social quanto na estrutura de governo, entre outros aspectos. Para uma maior compreensão de quem são os Ovimbundu bem como das narrativas sobre sua origem. Ver: Costa, “Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu”.

7 De acordo com Couceiro, Ekwikwi II era temido entre seus vizinhos pela quantidade de armas que possuía. Henrique Mitchell de Paiva Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 16.

taxas das caravanas que passavam pelos territórios sob domínio do *soma* e na captura de gado e escravos.⁸

Em resumo, as narrativas indicam que o Bailundo experimentou um período de progresso durante o governo de Ekwikwi II, em grande parte devido à sua sagacidade política. As narrativas também fazem referência ao número expressivo de esposas desse soberano e, em alguns desses relatos, os nomes dessas mulheres eram acompanhados de breves informações sobre as atividades que elas realizavam. Esse detalhe específico despertou o interesse de conduzir a pesquisa aqui apresentada. Nesse sentido, o objetivo deste texto é o de entender por que, apesar da importância de Ekwikwi II e da visibilidade de suas esposas, a atuação das mulheres na preservação da autoridade do *soma* durante as disputas de poder associadas à colonização do Bailundo não é amplamente mencionada. A proposta é investigar essas lacunas nas narrativas históricas, buscando uma compreensão mais profunda acerca do papel das mulheres no contexto político e social do Bailundo durante esse período.

A análise do envolvimento das mulheres com funções e cargos na *ombala*, reconhecendo-as como portadoras de força, poder, feminilidade e fecundidade, é fundamental para compreendermos sua conexão com a figura do *soma* e a manutenção do poder local. Essa abordagem se alinha às reflexões de pensadoras africanas que buscam superar a oposição entre homens e mulheres, que é característica dos estudos feministas ou de gênero euro-americanos. É importante destacar que a fecundidade das mulheres vai além do ato de gerar vida. Ela abrange também o papel de sustentar e fortalecer o próprio reino, além das estruturas de poder tradicionalmente associadas a figuras masculinas. Essa perspectiva sublinha a interdependência entre mulheres e homens na África, desafiando as narrativas que frequentemente marginalizam as contribuições femininas para a política e a sociedade africanas. Ressalta-se, igualmente, que a ênfase na maternidade não visa reforçar a ideia de que as contribuições femininas devam ser restritas ao papel de cuidadora, mas sim reconhecer que esse papel

8 *Jornal de Benguela*, Benguela, 16 set. 1930. Disponível na Biblioteca Nacional de Portugal.

coexiste com outras formas de poder, protagonismo e participação, tanto no âmbito político quanto econômico. Não se trata de desconsiderar a importância da discussão proposta por Oyèrónké Oyěwùmí,⁹ mas de agregar outros elementos que também possam contribuir para a compreensão das identidades dessas mulheres com funções na *ombala*. Nesse sentido, nos alinhamos com Isabel Casemiro, considerando que, para o caso de Moçambique, “nestes contextos em permanente mudança, as identidades das mulheres são as mais passageiras e transitórias”, a melhor forma de compreender essa efemeridade da identidade feminina é vê-la sob um aspecto relevante, em que essa flexibilidade amplia as possibilidades de acesso ao poder para as mulheres, ao expandir os papéis sociais que elas podem desempenhar.¹⁰

Ao focar no papel ativo das mulheres nas estruturas de poder locais, podemos perceber como sua atuação contribuiu para a manutenção e resistência das tradições do Bailundo frente às pressões externas. Essa abordagem, que reconhece a complexidade das dinâmicas de poder, permite uma visão mais rica e diversa da história, que vai além das narrativas tradicionais dominadas por perspectivas eurocêntricas.

O contexto histórico da pesquisa, que abrange a chamada “corrida para África”, criou um ambiente propício para analisar a interação entre as autoridades africanas e as forças externas, como os missionários e administradores portugueses que se instalaram nos territórios anteriormente governados pelo *soma*. A presença dessas forças estrangeiras não apenas alterou as estruturas de poder locais, mas também afetou profundamente as relações de gênero e a posição das mulheres na *ombala*. Assim, uma análise que leve em conta essas diversas influências, sem reduzir a complexidade do período, é essencial para compreender tanto a configuração do poder quanto as implicações sociais e políticas que surgiram em um contexto de intensa transformação.

9 Oyèrónké Oyěwùmí, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

10 Isabel Maria Cortesão Casimiro, *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*, Maputo: Promédia, 2004, p. 38.

A presença de administradores portugueses e missionários no Bailundo representava uma ameaça direta à autoridade do *soma* e às funções desempenhadas pelas mulheres na *ombala*, que eram essenciais para a manutenção do poder local.¹¹ As disputas de poder durante o período colonial impactaram o prestígio dessas mulheres e promoveram mudanças na estrutura de governo de suas comunidades. Esse processo ilustra uma das complexas formas de opressão enfrentadas pelas mulheres africanas, que frequentemente tiveram suas identidades e experiências homogeneizadas. Tais ponderações estão alinhadas com as ideias de Bibi Bakare-Yusuf, que enfatiza a importância de identificar e questionar como as instituições políticas, culturais, religiosas e econômicas moldam e restringem as liberdades femininas.¹²

Nesse sentido, a historiografia e documentos oficiais frequentemente destacam os diversos recursos que o *soma* utilizava para consolidar seu poder, como indumentárias específicas (fardas e mantos),¹³ sua conexão com o sagrado, o suporte de conselheiros e a proteção militar. No entanto, ela frequentemente deixa de mencionar as mulheres que desempenham funções importantes na *ombala*. Geralmente, a presença dessas mulheres não é reconhecida pela relevância de suas atividades; em vez disso, são lembradas por integrarem arranjos familiares que diferem do modelo nuclear ocidental, o que intrigava e, muitas vezes, incomodava os colonizadores. Esses arranjos refletem uma estrutura social onde o papel feminino na vai além da esfera doméstica, envolvendo também contribuições no âmbito do poder e da ritualidade locais.

Nesse contexto, é importante destacar que, embora existam diversos estudos sobre as dinâmicas de poder em sociedades africanas, muitas

11 Para uma maior compreensão da discussão sobre autoridade local do *soma*, consultar: Costa, “Colonialismo e gênero entre os ovimbundu”.

12 Bibi Bakare-Yusuf, “Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence”, *Feminist África*, v. 2 (2003), p. 8

13 Alguns estudos assinalam que chefes locais assinavam os tratados de vassalagem pensando nos presentes que poderiam receber. René Pélissier, *História das campanhas de Angola: resistência e revoltas (1845-1941)*, Lisboa: Editora Estampa, 1986, pp. 173-174; Gervase Clarence-Smith. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa: Terramar, 1985, p. 30.

pesquisas sobre o governo do Bailundo, em particular, não abordam, ou o fazem de forma superficial, o papel das mulheres com funções e cargos na *ombala*. Muitas vezes, essas mulheres são apenas mencionadas ou ignoradas nas análises sobre o soberano e a estrutura de poder local. Este trabalho, portanto, busca incluir discussões sobre as mulheres que ocupavam posições de destaque no governo do Bailundo, ressaltando seu papel na estrutura política local. Para isso, foram mapeados, nas fontes e na historiografia, indícios que sustentam a hipótese de que embora essas mulheres tenham sido negligenciadas nas análises coloniais sobre poder, aquelas com títulos e funções oficiais gozavam de prestígio e influência. Suas atividades não apenas envolviam aspectos administrativos, mas também estavam entrelaçadas com outras práticas que compunham a forma de poder exercida pelo *soma*, contribuindo para a manutenção do sistema sociopolítico.

Os ofícios das mulheres ovimbundo nas fontes

Na documentação sobre o Bailundo presente no fundo de documentação avulsa (caixas) do Arquivo Nacional de Angola, há informações sobre questões econômicas, missões e outros aspectos da história da região. As mulheres geralmente aparecem nas estatísticas de trabalhadores contratados, em registros de trabalho ou em listas de hospitais. Além disso, algumas vezes são mencionadas em documentos relacionados ao Bailundo, embora provenientes de outras regiões. A ausência de registros mais específicos sobre essas mulheres na documentação considerada oficial pode justificar sua presença discreta na historiografia. Assim, o presente texto se destaca ao contribuir com mais uma peça para a compreensão do papel que as mulheres desempenharam nos períodos de opressão, luta e resistência no contexto colonial.

Para aprofundar o entendimento sobre as experiências dessas mulheres, os estudos da historiadora Linda Heywood e de Luisa Mastrobuono, entre outros acadêmicos, têm sido fundamentais. Embora não tenham se concentrado

exclusivamente nas mulheres ovimbundu, esses trabalhos abordaram questões relacionadas a elas, contribuindo para aprofundar o entendimento sobre as experiências dessas mulheres e como o colonialismo contribuiu para a intensificação de sua jornada de trabalho.¹⁴ Heywood, em sua análise, explora como as transformações políticas, sociais e econômicas (que ela denominou de “revolução comercial”), juntamente com a atuação dos missionários protestantes e a adoção do cristianismo por muitos ovimbundu, entre 1880 e 1926, impactaram a vida das mulheres.¹⁵ Sua pesquisa é fundamentada em relatos missionários e cartas enviadas por religiosos canadenses que atuaram no Planalto de Benguela. Já Mastrobuono, com um recorte temporal que vai de 1850 a 1940, foca na intensificação do trabalho e na exploração das mulheres com a chegada do colonialismo. Ela questiona as formas de resistência ou adaptação dessas mulheres ao processo colonial e à “política indígena”, que afetou profundamente suas condições de trabalho.¹⁶

Embora não tenha encontrado informações específicas sobre mulheres que ocupavam cargos ou funções na *ombala*, na documentação

14 Linda Marinda Heywood, “Ovimbundu Women and Social Change, 1880-1926” in Maria Emília Madeira Santos (org.), *A África e a Instalação do Sistema Colonial (ca. 1885 – ca. 1930)* (Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga e Instituto de Investigação Científica Tropical, 2000), pp. 441-453. Luisa Mastrobuono, “Ovimbundu Women and Coercive Labour Systems, 1850-1940: From Still Life to Moving Picture”, Dissertação (Mestrado em História), University of Toronto, Toronto, 1992, p. 119, .

15 A maneira como os ovimbundu se apropriam dos preceitos cristãos e dos costumes ocidentais se relaciona com a reflexão de Roger Chartier sobre o significado do termo “apropriação”, que ele descreve como o ato de “fazer algo com o que se recebe”. Para Chartier, essa apropriação não é passiva; ela envolve uma interação dinâmica entre os elementos recebidos e os contextos locais. Nesse sentido, ele combina duas abordagens: a etimológica, defendida por Foucault, e a hermenêutica, que é a perspectiva de Paul Ricoeur. Isso significa que, além do conhecimento histórico e social de onde surgem essas apropriações, é fundamental entender os objetivos e os interesses dos envolvidos no processo. Dessa forma, embora as apropriações possam ser desiguais, elas não resultam na subordinação de uma das partes. Essa visão está em consonância com a análise de Henriques sobre a forma como os africanos, ao entrarem em contato com elementos culturais ocidentais, também reconfiguram e transformam essas influências. Roger Chartier, *Cultura escrita, literatura e história: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*, Porto Alegre: Artmed, 2001, p. 115; Isabel Castro Henriques. *Percursos da modernidade em Angola: dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX*, Lisboa: IICT e ICP, 1997.

16 Heywood, “Ovimbundu Women and Social Change”; Mastrobuono, “Ovimbundu Women and Coercive”, p. 119.

consultada a presença feminina no governo não é algo exclusivo do Bailundo. Em várias regiões de Angola e do continente africano, há registros de formas de empoderamento feminino. Esse poder esteve frequentemente ligado, como apontam outros estudos sobre mulheres da elite africana – como no caso das “rainhas-mães” – a um parente masculino, com quem essas mulheres mantinham laços sanguíneos ou de casamento. No entanto, a reflexão proposta neste estudo traz duas características que ampliam as abordagens existentes sobre a relação entre as mulheres da elite local e o poder régio.¹⁷

Em muitas das fontes europeias publicadas que tratam do Bailundo, especialmente nas narrativas missionárias, é possível observar com mais clareza a presença de atividades realizadas por mulheres que desempenhavam funções ou ocupavam cargos na *ombala*, o que limita a compreensão do papel feminino nas estruturas políticas locais. As narrativas dos missionários protestantes, veiculadas na revista “The Missionary”, não discorrem sobre as atividades realizadas pelas mulheres.¹⁸ Já o padre Enersto Lecomte também não discorreu sobre os cargos exercidos pelas mulheres na *ombala*.¹⁹

As mulheres com ofícios na *ombala* também são mencionadas nos relatos de viajantes, como exemplificado pelo *Relatório de Viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*, de Paiva Couceiro. Nesse relatório, Paiva Couceiro descreve as funções das principais mulheres do *soma* do

17 Ronald Cohen, “Rex and Regina: the Queen Mother in Africa”, *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 1 (1977), pp. 14-30; John K. Thornton, “Elite women in the kingdom of Kongo: Historical perspectives on women’s political power”, *Journal of African History*, n. 47 (2006), pp. 437-460, ; Sandra T. Barnes, “Gender and the politics of support and protection in precolonial West Africa”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 810, n. 1 (1997), pp. 1-18, ; Vanessa dos Santos Oliveira, “Donas, pretas livres e escravas em Luanda (Séc. XIX)”, *Estudos Ibero-Americanos*, v. 44, n. 3 (2018), pp. 447-456, .

18 Obra de Lecomte incorporada ao texto: Padre Ernesto Lecomte, *Catecismo da doutrina cristã em português e bundo, Bailundo*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1939.

19 Membro da missão católica do Espírito Santo (que, em 1889, tornou-se superior da Missão do Bié e de Bailundo, incluindo sua filial em Caconda), conquistou o respeito de portugueses por seu trabalho como evangelizador, mesmo sendo francês.

Bailundo Ekwikwi II (1876-1893).²⁰ O registro, embora superficial, reflete o fato de que essas mulheres ocupavam, na época, posições de poder em sua comunidade, o que ajuda a explicar a atenção que receberam, ainda que de forma limitada, por parte do colonizador.

Dentre as obras mencionadas, a de Hastings, que discuto a seguir, se destaca por oferecer uma análise mais detalhada das funções das mulheres na *ombala*, proporcionando uma compreensão mais aprofundada sobre o papel feminino nessa estrutura social. Hastings nasceu na Jamaica em 1882 e mudou-se para os Estados Unidos em 1907, onde estudou na Universidade de Chicago. Em 1916, iniciou sua trajetória na África como missionário, trabalhando com a American Board Commissioners for Foreign Missions (ABCFM). Ele atuou especialmente na região do Bailundo, em Angola, em duas fases: a primeira entre 1916 e 1923 e a segunda entre 1925 e 1932. Suas experiências e reflexões foram moldadas por sua formação religiosa e sua prática missionária.²¹

No entanto, menções, embora breves, dos missionários sobre as mulheres com funções e cargos nas comunidades destacam a importância de suas atividades no contexto sociocultural local. A presença delas, especialmente nas narrativas missionárias, se explica pela intersecção de suas funções com as dos missionários, que, assim como elas, atuavam na intermediação do sobrenatural, entrelaçando práticas religiosas e rituais.

A obra do missionário Armando Simões, escrita em 2011, traz indícios de mudanças e permanências nas atividades realizadas pelas mulheres com cargos na *ombala*. A obra desse escritor é permeada por referências do cristianismo, principalmente quando se refere a *Suku* (Deus entre os Ovimbundu).

20 Henrique Mitchell de Paiva Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 21.

21 É importante lembrar que a documentação dos missionários, como a de Hastings, por exemplo, foi produzida com o objetivo de atender às expectativas de seus impérios ou denominações religiosas. E na maioria das vezes cumpriam a função de informar seus países de origem sobre a organização cultural, espacial, econômica e social dos povos que pretendiam subjugar. Assim sendo, dados mais específicos do universo cultural passavam despercebidos considerando que aos olhos do colonizador poderia não ser relevante para a dominação da comunidade observada.

Também podem ser identificados na obra outros valores introduzidos pelo colonialismo, o que pode ser evidenciado na seguinte declaração: “como eu era branco (mestiço especial), não me complicaram, visto que esta Congregação respeitava sempre os brancos”.²² Ele era mestiço, um lugar tido como diferente na sociedade colonial. Alguns souberam integrar esse viés, de maneira que mantiveram o conhecimento da sua tradição africana, mas outros não. É o que pode ter ocorrido com Simões.

As narrativas de Couceiro, Hastings, Hauenstein e Pinheiro também trazem registros sobre as funções e cargos ocupados por mulheres na *ombala*.²³ Devido ao período e às diferentes origens desses autores, as informações nelas contidas se complementam e permitem traçar um quadro mais completo da atuação política feminina. Um resumo dos nomes dos ofícios desempenhados pelas mulheres na *ombala*, construído a partir da leitura desses autores, pode ser visto na Tabela 1. Como se pode observar, com exceção de Hauenstein, os autores assinalam que as mulheres com cargos/funções importantes eram esposas do *soma*. Hauenstein, por sua vez, afirma que somente a *Inakulu* e *Ciwo Cepembe* estavam ligadas ao *soma* por matrimônio.

Os cargos ocupados pelas mulheres na *ombala* são enumerados a seguir, conforme aparecem nas narrativas consultadas. Hastings e Couceiro identificam e classificam os cargos de acordo com o grau de importância atribuído por eles.²⁴ Pinheiro e Simões, por sua vez, se comprometem a mencionar as funções exercidas por mulheres na *ombala* que julgam mais

22 Armando Ribeiro Simões, *Kalumbonjambonja: o homem que casou com uma alma do outro mundo*, Portugal: Empresa do Diário do Minho, 2011, p. 100.

23 Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*; Wilfrid Dyson Hambly, *The Ovimbundu of Angola*, Chicago: Field Museum Press, 1934; Alfred Hauenstein, “La royauté chez les Ovimbundu” in Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia (org.), *Angola, os símbolos do poder na sociedade tradicional* (Coimbra, Centro de Estudos africanos, 1983), pp. 67-79. Adélio Correia Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais dos ovimbundus”, *Cenáculo*, v. 27 (1968), p. 27.

24 Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*; Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”.

relevantes.²⁵ Dentro dessa perspectiva, foi possível elaborar a seguinte tabela com os nomes dos cargos ocupados por mulheres na *ombala*.

Tabela 1: Nomes dos ofícios desempenhados por mulheres na ombala do Bailundo²⁶

Hasting (1933)	Couceiro (1892)	Pinheiro (1967)	Simões (2011)
<i>Inikulu</i>	<i>Inaculo ou Chi-papa</i>	<i>Inakulu</i>	<i>Inakulu</i>
<i>Chipembe</i>	<i>Chinachipembe</i>	<i>Chiwi-chepembe</i>	<i>Chiwichepembe</i>
<i>Bavela</i>	<i>Chinofira</i>	<i>Balavela</i>	<i>Mvavela</i>
<i>Namakama</i>	<i>Quanza ou Né'subi</i>	<i>Sia</i>	<i>Siya</i>
<i>Kapitango</i>	<i>Quipuco</i>		
<i>Muesaka Yosoma</i>	<i>Chia</i>		
<i>Dumbila</i>	<i>Barabella</i>		
<i>Siya</i>			
<i>Quanza</i>			
<i>Chipuku Covita</i>			

Fontes: Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”; Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*; Pinheiro, “Aspectos religiosos”; Simões, *Kalumbonjambonja*.

Como pode ser observado na tabela acima, nem todas as atividades desempenhadas pelas mulheres são acompanhadas de descrições detalhadas. No entanto, compreender as tarefas realizadas por aquelas que ocupavam cargos na *ombala* é uma forma de compreender a relevância de seu papel na manutenção do poder dos Ovimbundu. Além disso, a apresentação dessas funções, bem como das diferentes formas de grafá-las, visa ilustrar semelhanças e diferenças entre os papéis dessas mulheres nas diversas comunidades ao longo do tempo.

25 Simões, *Kalumbonjambonja*; Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais”.

26 A disposição das funções obedece a uma ordem estabelecida pelos autores, bem como as grafias das mesmas.

Essas considerações alinham-se com as reflexões de Bibi Bakare-Yusuf, que afirma que as identidades e ações das mulheres são moldadas por suas interações com o mundo. Podemos observar que a persistência dessas mulheres em suas atividades revela suas experiências, contextos e resistência, mesmo diante das limitações impostas pela interação com colonizadores e missionários, ou pelas dinâmicas sociais de suas comunidades.²⁷

Nas Tabelas 1, acima, e 2, a ser apresentada a seguir, optou-se por manter a forma de escrita adotada por cada autor para denominar as funções dessas mulheres. Isso se justifica especialmente pelo fato de que, em algumas situações, um mesmo nome poderia se referir a uma função desempenhada tanto por homens quanto por mulheres. De forma complementar, não há uniformidade nas descrições dos ofícios dessas mulheres. As informações sobre a mulher que ocupa o cargo de *Inakulu*, frequentemente mencionada na produção escrita, e a grafia dessa palavra, variam consideravelmente, como pode ser observado na Tabela 2.

Tabela 2: Títulos e resumo das tarefas das mulheres com funções/cargos entre os Ovimbundu

Hasting (1933)	Couceiro (1892)	Pinheiro (1967)	Simões (2011)
1 - Inikulu (“mãe dos velhos” = ini – mãe dos / kulu: dos velhos). É a rainha. Não é necessariamente a primeira esposa do <i>soma</i>. Na ausência do soberano é ela quem preside os casos. Geralmente, é escolhida na região de onde veio a família real. Nenhuma outra mulher pode sentar-se na cadeira da rainha, e quando ela toma seu assento todos devem bater palmas, exceto o <i>soma</i>.	1ª <i>Inaculo</i> ou <i>Chipapa</i>: Primeira esposa – Rainha/ A Inaculo juntamente com um <i>sékulo</i> (velho) assumia o lugar do <i>soma</i> quando este estava ausente.	<i>Inakulu</i> (INA – mãe – UKU-LU, velha): a mulher de maior “Status”.	<i>Inakulu</i>: É a Rainha. A primeira Mulher com quem o <i>soma</i> se casou muito antes de ser entronizado. Governa a Casa Real. Supervisiona o Muesaka que é o cozinheiro do <i>soba</i>.

27 Bakare-Yusuf, “Além do determinismo”.

Hasting (1933)	Couceiro (1892)	Pinheiro (1967)	Simões (2011)
2 - Chipembe (“Mock”, zombar). Esta mulher esta próxima da posição da rainha. Contudo, ela nasce livre enquanto a rainha pode nascer escrava, ou ser comprada, ou ser dada como medida de paz. Chipembe guarda a rainha e ajuda no entretenimento dos convidados da corte.	2ª <i>Chinachipembe</i>: sem informação.	<i>Chiwi-chepembe</i>: a que toma conta da cozinha	<i>Chiwichepembe</i>: Sem informação.
3 - <i>Bavela</i>: é a principal assistente da Chipembe e pode sucedê-la.	3ª <i>Chinofira</i>: Guarda remédios e magias de guerra	<i>Balavela</i>: a que servia os convidados	<i>Mvavela</i>: sem informação.
4 - <i>Namakama</i> (mãe da cama). É a amiga e conselheira das esposas mais jovens do chefe. Ela também é intermediária entre o chefe, e suas mulheres mais jovens.	4ª <i>Quanza</i> ou <i>Nésubi</i>: Guarda de magia de caça.	<i>Sia</i>: a esposa mais nova, que acompanhava o marido nas suas viagens.	<i>Siya</i>: Trata-se, geralmente, de uma mulher raptada quando jovem. Ela tem como função carregar a esteira do soba.
5 - <i>Kapitango</i> (“líder”) cuida da cozinha. Fiscaliza a disponibilidade de alimentos. Fiscaliza a entrada e saída das mulheres do palácio.	5ª <i>Quipuco</i>: Guarda de magia de caça.		
6 - <i>Muesaka Yosoma</i> (“Provedor chefe” - <i>muesaka</i> = aquele que alimenta, <i>osama</i> = o chefe) é a cozinheira do chefe. O chefe só pode comer aquilo que é preparado por uma pessoa, em razão de certos tabus.	6ª <i>Chia</i>: sem informação.		

Hasting (1933)	Couceiro (1892)	Pinheiro (1967)	Simões (2011)
7 - <i>Dumbila</i> (“Refuge” – refúgio): esta mulher guarda a pedra do refúgio onde sentam aqueles que estão em perigo.	7ª <i>Barabella</i> : sem informação.		
8 - <i>Siya</i> : é a jovem que ajuda a ascender novos fogos e a preparar o banho matinal do chefe.			
9 - <i>Quanza</i> : é a menina que deve ter sempre uma cuia cerimonial da bebida não fermentada para a caça. Usa sobre os ombros um pano de chita e sobre o peito uma cruz feita de tecido de algodão vermelho e branco. Ela deve Guardar todos os instrumentos de caça.			
10 - <i>Chipuku Covita</i> (“Divindade da guerra” – Chipuko = um demônio / covita = da guerra) e <i>Quanza</i> trabalham juntas. <i>Siya</i> , <i>Quanza</i> e <i>Chipuko Covita</i> iniciam suas funções enquanto ainda são crianças. Durante a cerimônia para o espírito de kandundu acredita-se que ele se apodera do corpo da <i>Siya</i> e que o espírito de <i>Huvi</i> do corpo de <i>Quanza</i> . Enquanto o espírito de <i>Chipuku</i> em <i>Chipuku Chovita</i> . Elas são sacerdotisas.			

Fontes: Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”; Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo e as terras do Mucusso*; Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais dos ovimbundus”; Simões, *Kalumbonjambonja*.

Pela tabela 2 é possível perceber que algumas dessas mulheres com cargos na *ombala* assumiram a função enquanto ainda eram crianças, ou são mencionadas como uma mulher ainda em tenra idade, como a jovem responsável por acender o fogo sagrado.

Contudo, o que chama atenção é o fato de haver cargos ocupados exclusivamente por mulheres para cuidar dos instrumentos de caça, dos elementos sagrados relacionados à guerra, da cuia cerimonial de caça, da esteira onde o *soma* deveria sentar-se, do tambor capturado do Bié e da pedra “refúgio”. Esses são exemplos de como os Ovimbundu atribuíam importância às pessoas responsáveis por esses instrumentos, considerando a relevância que tinham para a sociedade. Afinal, essas mulheres foram escolhidas para assumir a missão de guardar e manusear objetos cuja proteção dizia respeito ao bem-estar de toda a comunidade. Como expresso em uma das poucas fontes escrita em umbundu, entre 1903 e 1930, sobre o poder das mulheres: “aqui entre os umbundu as mulheres têm muito poder, os homens têm pouco. O delas é exagerado”.²⁸

As mulheres com cargos e funções na *ombala*, responsáveis pela alimentação do soberano, pelo transporte de sua esteira, e por atividades relacionadas à consagração da chuva, à caça, à manutenção do fogo sagrado (*Siya*) e à agricultura (*Inakulu*), desempenhavam um papel fundamental. Além delas, havia aquelas encarregadas de aconselhar e intermediar a relação entre o *soma* e suas esposas (*Namakama*), ou de proteger os membros da comunidade que precisavam de ajuda (*Dumbila*). Também existiam funções diretamente ligadas ao espaço político, desempenhadas por mulheres que interagem com as pessoas com as quais o *soma* mantinha relações amigáveis ou diplomáticas (*Sia*).

Embora a maneira como as atividades sejam apresentadas pelos autores citados possa sugerir ou levar à crença de existir uma rivalidade entre essas mulheres, é prudente considerar que a concorrência talvez não refletisse suas experiências e funções, no que diz respeito ao governo local.

28 Dulley, “Chronicles of Bailundo”, p. 88

As disputas por espaço de poder, não podem ser compreendidas unicamente como confrontos entre os ovimbundu e os colonizadores, nem tampouco como conflitos internos já dados entre os membros da comunidade local. É necessário reconhecer que a presença colonial alterou os modos pelos quais as relações de poder eram constituídas, disputadas e reinterpretadas dentro da própria sociedade ovimbundu. A atuação das mulheres com funções na *ombala* ou no *soma* ganhava sentido em diálogo, tensão ou parceria com outros membros do governo do Bailundo, e também sob o impacto contínuo da intervenção colonial.²⁹ Isso não implica ignorar os conflitos internos com seus pares ou com os homens da comunidade, mas sim, compreender que tais tensões também foram reconfiguradas pela presença colonial.

Deriva da leitura das fontes que na *ombala* as residências dessas mulheres eram alocadas de acordo com a relevância de suas atividades.³⁰ Contudo, essa importância não significava necessariamente uma disputa por poder entre mulheres (o que também podia ocorrer), mas pode ser vista como sinal de respeito pelo cargo.

Uma leitura a partir da lógica da organização social dos Ovimbundu sugere que as mulheres com cargos na *ombala* se destacavam das outras de suas comunidades porque estavam próximas ao *soma* e por assumirem responsabilidades na *ombala*. Trata-se, portanto, de um grupo específico de mulheres, não refletindo, portanto, a totalidade da realidade das mulheres ovimbundu, inclusive porque existem diferenças entre as atividades desempenhadas por mulheres no Bailundo e em Caluquembe, por exemplo, que também era habitada pelos Ovimbundu.³¹

Segundo a historiografia sobre Angola, a colonização ampliou as diferenças entre homens e mulheres, o que pode ter contribuído para que as

29 Clenora Hudson-Weems, “Mulherismo Africana: Uma Visão Geral” in União dos coletivos pan-africanistas (org.), *Epistemologias do Renascimento Africano: Coleção Pensamento Preto* (São Paulo: Editora Filhos da África, 2019), pp. 157-174.

30 Para maiores informações sobre essa discussão, consultar Costa, “Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu”.

31 Para maiores informações sobre essa discussão, consultar Costa, “Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu”, pp. 147-148.

produções escritas sobre e pelas Ovimbundu sejam escassas.³² Essa carência de experiências femininas nos relatos deixados, sobretudo, pelo homem branco europeu, acostumado a silenciar as mulheres brancas, não reflete as vivências das mulheres em grande parte das sociedades africanas.³³

Nota-se a sobrevivência nas narrativas escritas no período posterior ao abordado neste trabalho da função e prestígio apenas da primeira esposa do chefe local como pode ser observado na tabela abaixo:

Tabela 3: Títulos e resumo das tarefas das mulheres com funções/cargos na ombala

Hambly (1934)	Edwards (1956)	Childs (1949)	Blanchod (1951)
Depois de escolher sua primeira esposa na linhagem real, o rei pode casar com uma mulher comum. A primeira esposa não se ofende com a introdução das demais esposas, pois com a presença de novas esposas ela tem seu trabalho reduzido. Além disso, é a principal esposa de um homem rico. Em Ngalangi observou que a esposa principal de seu entrevistado estava adornada com um tecido, cujo valor era maior do que o usado pelas outras mulheres.	De acordo com esse autor, a primeira esposa de seu entrevistado não se tornou <i>Inakuku</i> (rainha), como era costume porque temia a visita dos espíritos das ex-rainhas que tradicionalmente era recebido pelas titulares deste cargo.	A função especial da rainha era a agricultura e sua cozinha era santificada por sacrifícios para garantir o fornecimento de alimentos para a população das terras governadas pelo <i>soma</i> . As sementes eram distribuídas para toda comunidade.	“A grande mulher” não é uma favorita que deva o seu império à mocidade afrodisíaca e à beleza, essa aliada do diabo. É a primeira das esposas e tratada com respeito pelo lugar que ocupa. Exerce influência sobre o marido, e sobre as novas esposas. Desfruta de imunidades especiais, dirige a casa, trabalha pouco, e raramente carrega com fardos.

Fontes: Hambly, *The Ovimbundu of Angola*; Eunice Ribeiro Durham, “The Ovimbundu under Two Sovereignties: A Study of Social Control and Social Change among a People of Angola”, *Revista de Antropologia*, v. 11, n. 1-2 (1963), pp. 142-144, ; Gladwyn Murray Childs, *Umbundu Kinship and Character*, London: Oxford University Press, 1949; Fred Blanchod, “Prendas de Casamento” in Fred Blanchod, *Os estranhos costumes do continente negro*, 2ª ed. (Porto: Livraria Tavares Martins, 1951), pp. 199-213.

32 Philip Havik, “Dinâmicas e Assimetrias Afro-Atlânticas: a agência feminina e representações em mudança na Guiné (séculos XIX e XX)” in Selma Pantoja (org.), *Identidades, Memórias e Histórias em Terras Africanas* (Brasília/Luanda: [s.n.], 2006), pp. 59-78; Mastrobuono, “Ovimbundu Women and Coercive Labour Systems”; Michelle Perrot, *As mulheres ou os silêncios da história*, Bauru/São Paulo: EDUSC, 2005, pp. 9-31. É importante registrar que as pesquisas atuais que tratam dos estudos sobre mulheres africanas questionam essa perspectiva, visto que a disputa entre homens e mulheres é mais comum nas pesquisas sobre relações de gênero existentes no ocidente.

33 Hudson-Weems, “Mulherismo Africana”.

Apesar de a tabela mostrar uma realidade mais recente, a disputa de poder com a presença do cristianismo e do processo de colonização de modo geral se fez sentir na perda de espaço vivenciada pelas mulheres com funções/cargos na *ombala* desde os primeiros contatos, visto que com exceção da primeira esposa as funções exercidas pelas outras mulheres não aparecem na documentação dita oficial ou são muitas vezes citadas e não descritas em outras narrativas.

Práticas femininas e dinâmicas de poder no Bailundo

A contribuição das discussões apresentadas nos tópicos anteriores consiste em reunir as narrativas e descrições que mencionam os cargos ocupados por mulheres na *ombala*, além de iniciar uma reflexão sobre a importância da participação feminina nas disputas pelo poder ao longo do processo colonial. O diálogo com diferentes narrativas, espaços e tempos históricos, iniciado entre 1888 e 1930, revela que, apesar de muitas vezes não terem suas funções explicitamente mencionadas, as mulheres com papéis na *ombala* – que envolviam um número significativo de mulheres – resistiram e sobreviveram ao longo do tempo.

O fato de Blanchod mencionar em sua narrativa, datada de 1951, que a “grande mulher” exercia influência sobre o marido e sobre as novas esposas, indica que ainda havia mais de uma mulher ligada ao *soma*. No entanto, ao revisitar esse passado mais recente, observa-se que a menção às funções femininas foi progressivamente marginalizada, dando espaço apenas à figura de *Inakulu*, que passou a ser apontada como a representação exclusiva do matrimônio e função feminina na *ombala*. Isso sugere que, ao longo do tempo, houve uma simplificação e diminuição da visibilidade das diversas mulheres que, de fato, exerciam influência nas esferas de poder local. Esse fenômeno pode ser confirmado por eventos mais recentes, como a atividade televisada no primeiro semestre de 2017, quando a Rainha Joaquina Kassueca, esposa de Ekwikwi V, esteve ao lado do seu marido

em uma festividade na *ombala* do Bailundo de boas-vindas e bênçãos para o então candidato à presidência da república de Angola, João Lourenço, e sua esposa, Ana Dias Lourenço.³⁴ O evento foi transmitido pela televisão angolana e teve como objetivo demonstrar respeito ao poder tradicional.

Na ocasião, a Rainha Joaquina Kassueca e Ekwikwi V representavam fragmentos de uma forma de governo dos povos ovimbundu, que outrora rivalizaram com membros da administração portuguesa e missionários pela perpetuação do poder tradicional na região do Bailundo, já que o poder entre os Ovimbundu, como acontecia entre a maioria dos povos africanos, não se concentrava nas mãos de um único indivíduo. Ele reunia muitas pessoas ou grupos de pessoas que desempenhavam funções bem específicas na administração do reino.

O governo no Bailundo, por exemplo, era composto por quatro grupos. No primeiro, estava o *soma*, que era a autoridade máxima entre os Ovimbundu. Seu poder estava associado aos seus ancestrais e abarcava a esfera política, jurídica, econômica e religiosa. Ele era visto como um representante de seus antecessores, e os espíritos dos antigos *olosoma* eram as principais divindades desses povos.

Mas o *soma* não exercia suas tarefas de forma arbitrária ou absoluta. Ele era auxiliado pelos mais velhos (seus conselheiros), que formavam o segundo grupo, por suas mulheres oficiais (terceiro grupo) e por mensageiros e funcionários gerais do governo (quarto grupo). Havia ainda uma subdivisão interna nesses grupos, que atribuía aos seus respectivos integrantes funções bem específicas. Todas essas pessoas responsáveis pela administração viviam na *ombala*, que era o centro político e sagrado desses povos. Portanto, as mulheres com funções na *ombala* desempenhavam suas tarefas na capital, mas o prestígio delas certamente não se limitava a esse espaço. Ele se estendia até onde chegasse a autoridade do *soma*, considerando que elas desempenhavam atividades que contribuíam para o sucesso do governo do reino.³⁵

34 Ekwikwi V (Armando F. Kalupeteca) foi chefe local do Bailundo e permaneceu no poder de 2012 até sua morte, em 2021.

35 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”.

A solenidade descrita no início desta seção fez referência apenas à Rainha Joaquina Kassueca. De acordo com Fernando Florêncio, que realizou estudo de campo durante o reinado de Ekwikwi IV, avó de Ekwikwi V, que por sua vez era casado com a Rainha Joaquina, certos nomes e funções de esposas reais não estavam mais em uso durante o reinado desse soberano, e apenas a *Inakulu*, a *Siya*, a *Mbavela* e a *Chiwi-Chipembe* foram referidas por ele.³⁶ Mas, como dito, esse nem sempre foi o cenário da organização social e política dos povos do Bailundo.

No passado, a Rainha Joaquina Kassueca era chamada *Inakulu*, e a função da mulher que ocupava esse cargo é a mais lembrada pela historiografia. Embora não haja consenso, para alguns autores a *Inakulu* foi a primeira mulher com quem o *soma* se casou e, portanto, possuía vantagens em relação àquelas que chegavam depois.

No modelo mais recorrente de casamento ocidental, por exemplo, o que se prega, que é diferente da prática, é que a família seja formada por homem (marido), mulher (esposa) e filhos. Logo, se a *Inakulu* é apontada como a mulher principal pela historiografia ela foi, também, a escolhida para ser lembrada e reconhecida como Rainha em referência ao que existia na Europa.

Além das divergências em relação ao fato de a *Inakulu* ter sido ou não a primeira mulher com quem o *soma* contrai matrimônio, há controvérsias, ainda, sobre a origem da mulher que ocupava esse cargo. Ela poderia ser escolhida dentro da linhagem tradicional para que seus filhos pudessem conhecer a origem materna, podendo recusar-se a assumir a função de *Inakulu*; ou poderia, ainda, ser de origem escrava. Lembrando que, em algumas práticas da chamada “escravidão africana”, não haveria impedimentos para que os escravizados fossem incorporados à família.³⁷

36 Florêncio menciona *Nangandala*, que não aparece nas obras de Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*; Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”; Simões, *Kalumbonjambonja*; Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais”. Ver: Fernando Florêncio, “No Reino da Toupeira. Autoridades Tradicionais do M’balundo e o Estado Angolano” in Fernando Florêncio et al. (Orgs.), *Vozes do universo rural. Reescrevendo o estado em África* (Lisboa: Centro de Estudos Internacionais, 2010), pp. 79-175.

37 Para uma análise sobre as especificidades da escravidão em África, consultar: Mariana Pinho Candido, “O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era

No entanto, ao assumir esse cargo, independentemente de sua origem, a *Inakulu* possuía adornos diferenciados, desempenhava trabalhos mais leves e tinha influência sobre as demais mulheres ou sobre o *soma*. As principais atividades da *Inakulu* na *ombala* eram cuidar das sementes que seriam distribuídas para plantio entre a comunidade e conduzir ritos de fertilidade.³⁸ Ela era responsável, ainda, por supervisionar o *Muesaka*, que cozinhou para o *soma*. A *Muesaka Yosoma* ocupava o sexto lugar na lista de ocupações de mulheres com funções/cargos na *ombala*, tal qual elaborada por Hastings, e era responsável pela alimentação do soberano que só se nutria de refeições preparadas pelo mesmo indivíduo.³⁹ Simões, por sua vez, assinala que havia um cargo exercido por um homem, o *Muesaka*, cozinheiro do *soma*.⁴⁰ E era incumbência da *Inakulu* supervisionar seu trabalho com o intuito de garantir a integridade do soberano da *ombala*.⁴¹ Desse modo, o cargo da *Chipembe* estava próximo ao da *Inakulu* e sua responsabilidade era ajudar no entretenimento dos convidados da *ombala*⁴² ou cuidar da cozinha.⁴³ A montagem de um quadro mais preciso das atividades desempenhadas pela mulher que ocupava esse cargo, bem como da *Chia* e *Barabella*,⁴⁴ ou qualquer outro além da *Inakulu*, é complexo, pois muitas vezes as funções são citadas, mas não são acompanhados de descrições e possuem pequenas alterações em suas grafias.

Já a função da *Bavela* aparece na terceira posição em grau de importância, de acordo com classificação de Hastings. Ela é apontada

do comércio transatlântico”, *Afro-Ásia*, n. 47 (2013), pp. 239-268, ; Selma Pantoja, *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, Brasília: Thesaurus Editora, 2000.

38 Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*, p. 20.

39 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, p. 67.

40 Simões, *Kalumbonjambonja*.

41 Embora a narrativa de Simões seja baseada em suas memórias, data de um período recente e, portanto, exerce a função de fazer um contraponto com os cargos das mulheres com tarefas na *ombala* no passado e presente.

42 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, pp. 67-68.

43 Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais dos ovimbundus”.

44 Ambas aparecem na descrição de Couceiro, mas não são acompanhadas de descrição. Ver: Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*.

como principal assistente da *Chipembe*, podendo sucedê-la.⁴⁵ Em outra fonte, a função *Balavela* é descrita como aquela que servia aos convidados.⁴⁶ O cargo da *Mvavela*, nome cuja grafia é s com a de *Bavela*, citada por Hastings, é mencionada por Simões, mas não há informações sobre seus afazeres.⁴⁷

No relato de viagem de Couceiro, a *Chinofira*, responsável por guardar remédios e mágicas de guerra, aparece em terceiro lugar. Essa ocupação era seguida pela *Quanza ou Né'subi*, incumbida de guardar a magia de caça.⁴⁸ Observa-se que a *Quanza* é citada por Hastings como uma menina que deveria ter sempre uma cuia cerimonial da bebida não fermentada para a caça e proteger todos os instrumentos de caça. Ela aparece na nona colocação da distribuição dos cargos das mulheres feita por Hastings: “Quanza (“Cachorro do Caçador”) é a garota que sempre deve levar uma cabaça cerimonial de cerveja não fermentada para a caçada. Ela então usa sobre os ombros uma pele de chita e, sobre o peito, um emblema em forma de cruz feito de tecido de algodão vermelho e branco. Ela deve guardar todos os instrumentos de caça quando o grupo retorna à aldeia”.⁴⁹

Seu trabalho estava interligado à sobrevivência física da comunidade, pois assim como a *Inakulu*, dizia respeito à alimentação, juntamente com a permanência de aspectos socioculturais. As atividades espirituais contribuem para reforçar a ideia de que seus papéis eram essenciais nas decisões comunitárias.

A crença de que esses instrumentos e vestimentas possuíam um caráter sagrado, e por isso deveriam ser manuseados apenas por um grupo seletivo, fazia parte das relações espirituais entre os Ovimbundu e a transcendência. Esses princípios estavam desalinhados com a doutrina cristã, conforme documentada em português/umbundu pelo padre Lecomte,

45 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, pp. 67-68.

46 Pinheiro, “Aspectos religiosos, políticos e sociais dos ovimbundus”.

47 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, pp. 67-68; Simões, *Kalumbonjambonja*.

48 Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*, p. 20

49 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, tradução da autora.

mais de duas décadas antes da pesquisa de Hastings.⁵⁰ Segundo o trabalho de Lecomte, “peca-se contra o dever de adoração devida a Deus, por idolatria, prestando às criaturas o culto que só é devido a Deus; por superstição, atribuindo a certos objetos ou a certas práticas uma força ou eficácia, que Deus lhe não ligou”.⁵¹

O traço do uso da cruz de tecido vermelho no peito, pela *Quanza*, é carregado de simbolismo. Ele realça a incorporação de um símbolo do catolicismo aos elementos que garantiam poder às pessoas que compunham o governo do Bailundo. Portanto, a presença da cruz como parte da vestimenta da *Quanza* sinalizava para uma compreensão da necessidade de agregar este elemento que remetia/remete ao universo sagrado do colonizador, e que também rivalizava com seu próprio universo sagrado, mas que, por sua vez, estava entrelaçado aos aspectos da vida cotidiana e a forma de governo.

Lecomte procurou fazer uma diferenciação exaltadora do cristianismo entre os objetos usados pelos cristãos e os utilizados pelos africanos, alegando que “uma cruz, uma medalha ou um escapulário” que usualmente um cristão portava, tinha sido “benzido” por “Deus”. Por outro lado, afirma que “os amuletos dos gentios não têm valor algum”.

A intervenção do cristianismo na capital ovimbundu durante o governo de Ekwikwi II, cuja administração abarca o período de estudo, não acontecia de maneira aleatória. Quanto à disseminação das ideias cristãs na *ombala* do Bailundo no final do século XIX, conforme o relato do padre Lecomte e as anotações do missionário Woodside,⁵² ela estava localizada nas áreas ao redor da *ombala*. Mesmo “em fases posteriores, de adesão massiva ao Cristianismo, era claro para todos que o soma de uma embala grande não podia ser cristão, pois isto o impediria de cumprir os ritos necessários à sua função de chefe tradicional”.⁵³ Daí a importância da

50 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, p. 11; Lecomte, *Catecismo da doutrina cristã*.

51 Lecomte, *Catecismo da doutrina cristã*, p. 62.

52 Lecomte, *Catecismo da doutrina cristã*, pp. 140 e 142.

53 Maria Conceição Neto. “As missões no Planalto Central: fragmentos de um percurso”, *Jango*, v. 1, n. 3 (1992), pp. 2-25.

percepção sobre a incorporação da cruz como parte das práticas sagradas destinadas à caça⁵⁴ ou da cruz localizada próximo à residência da *Quanza*.⁵⁵

Segundo Souza, a cruz entendida como instrumento máximo do mártir de Cristo foi adotada por membros da elite do Congo e também pela Rainha Nzinga de Angola, partir de concepções próprias.⁵⁶ Acredita-se que a cruz talvez possa ter sido introduzida antes mesmo da chegada dos missionários católicos, visto que há indícios da presença da cruz em ritos adivinhatórios ovimbundu, tatuagens corporais, cestas e penteados.⁵⁷

Na quarta posição da lista elaborada por Hastings aparece a *Namakama*, tomada como a amiga e conselheira das mulheres mais jovens. Ela atuava, ainda, como intermediária entre o *soma* e as outras mulheres com cargos na *ombala*. O cargo da *Kapitango* aparece em quinto lugar e sua função era cuidar da cozinha e garantir que houvesse alimentos suficientes. Além disso, fiscalizava a entrada e saída das mulheres do palácio. Nessa perspectiva, sua atividade complementava a da *Namakama*, que era responsável por mediar e guiar a relação entre o *soma* e as demais mulheres com cargo na *ombala*. Na sétima colocação estava o cargo da *Dumbila*, destinado a guardar a pedra do refúgio, onde sentavam-se as pessoas que estavam em perigo.⁵⁸ No oitavo lugar estava a *Siya*, denominada como uma jovem que ajudava a acender novos fogos e a preparar o banho matinal do *soma*. De acordo com Couceiro, ela iniciava suas atividades ainda criança e era responsável por carregar a esteira do *soma* durante suas viagens.⁵⁹

A *Chipuku Covita* é descrita como uma divindade da guerra e ocupava a décima posição. Ela trabalhava junto com a *Quanza* e, assim como a *Quanza*

54 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, p. 67.

55 Couceiro, *Relatório da viagem*, p. 20.

56 Marina de Mello Souza, “Evangelização e poder na região do Congo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII”, *Congresso Internacional O Espaço Atlântico De Antigo Regime: Poderes e Sociedades*, ☐

57 Alfred Hauenstein, *Examen de motifs décoratifs chez les Ovimbundu et Tchokwe d'Angola*, Coimbra: Universidade de Coimbra, Instituto de Antropologia, 1988, p. 85.

58 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”.

59 Couceiro, *Relatório da viagem entre Bailundo*, p. 20.

e *Siya*, eram como sacerdotisas e, por isso, iniciavam suas atividades ainda na infância. As atividades dessas três últimas mulheres estavam relacionadas às práticas condenadas pelo cristianismo, pois “acredita-se que, na cerimônia de instalação, o espírito de Kandundu entra em Ito Siya, o espírito de Huvi em Quanza e o espírito de Chipuku em Chipuku Chovita. Essas três mulheres, por serem possuídas por espíritos, não devem ter filhos. Elas são sacerdotisas”.⁶⁰ E na perspectiva do missionário Lecomte, por exemplo, “invocar os mortos e principalmente oferecer-lhes sacrifícios, é o culto prestado ao demônio e não a Deus”.⁶¹ Contudo, suas atividades sobreviviam na *ombala*, contribuindo para a manutenção do poder local e no funcionamento da organização social, ao mesmo tempo em que desafiavam e competiam com a autoridade dos missionários.

Embora as informações sobre os cargos desempenhados por essas mulheres sejam escassas e rasas na documentação consultada, elas servem como ilustrações dos argumentos aqui apresentados. Mesmo com os poucos dados fornecidos, pode-se inferir a centralidade de suas atividades no processo de resistência e continuidade dos mecanismos de poder das autoridades locais.

Relações de poder entre as mulheres na ombala e os missionários

No caso do Bailundo, como em outras regiões do continente, o enfrentamento entre as soberanias locais e o colonialismo foi constante. Os chefes do Bailundo também criaram estratégias próprias para conservarem sua soberania diante das novas formas de organização e instituições que estavam sendo introduzidas na região pelo colonialismo entre o final do século XIX e início do XX. Foi com o propósito de preservarem sua posição que os *olosoma* procuraram, por exemplo, manter o posto de mediação entre a

60 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”, pp. 68, tradução da autora.

61 Lecomte, *Catecismo da doutrina cristã*, p. 62.

população das comunidades que governavam e a força externa portuguesa, pois essa interposição, ao mesmo tempo em que lhes outorgava poder diante dos portugueses, legitimava sua autoridade nas comunidades que lideravam.⁶² Foi essa constatação que apontou para o fato de que, no centro do poder do Bailundo, a *ombala*, os chefes da região, auxiliados pelas mulheres com funções e demais membros do governo, persistiam na condução de cerimônias e costumes locais, das quais essas mulheres com títulos participavam, uma vez que tais rituais rememoravam seu poder político e sagrado.

Ainda que para o período de estudo os cargos das mulheres na *ombala* fosse importante, é pertinente reconhecer que nos dias de hoje as funções desempenhadas por elas foram transformadas em razão dos novos modelos de administração adotados pelas nações africanas como um todo. Além disso, o próprio poder do *soma* foi alterado com a introdução das relações coloniais e do cristianismo.

Embora os *olosoma* tenham sido afetados pela repressão da prática da poligamia e de práticas religiosas locais pela doutrina cristã, bem como pela intervenção da administração colonial na escolha dos chefes locais e nas atividades que realizavam, suas formas de liderança foram em grande medida ressignificadas dentro das formas de poder introduzidas pelos portugueses – e mesmo hoje, nas discussões sobre o papel das autoridades tradicionais no país. Em 1980, essas autoridades locais começaram a ocupar vazios sociais deixados pelo Estado. Já na década de 1990, o próprio Estado angolano optou por reincorporar essas figuras à administração pública de forma deliberada. Atualmente, muitas delas recebem salários, uniformes e jipes do Estado. No entanto, essas autoridades já não correspondem aos padrões do passado – em alguns casos, trata-se, inclusive, de cargos inteiramente criados pelo Estado, sem vínculos diretos com as formas tradicionais de autoridade.⁶³

62 A exemplo de Ekwikwi II, que aparece em fontes como: Ofício do Governador de Benguela, de 15 mai. 1890, dirigido ao Governador geral, sobre o auxílio prestado pelo Soba do Bailundo a Teixeira da Silva e Paiva Couceiro; Delgado, *Ao sul do Cuanza*, p. 627.

63 Alain Souto Remy, “As ‘autoridades tradicionais’ angolanas”, *Rediep – Revista do Direito de Língua Portuguesa*, v. 1, n. 13 (2016), pp. 7-21; Florêncio, “No Reino da Toupeira”.

Quanto às mulheres, por conseguinte, suas funções foram impactadas ao longo do processo colonial, sobretudo nas interações com os missionários, nas quais práticas religiosas distintas entraram em contato tensionando e mudando os papéis tradicionais realizados por elas.⁶⁴ Portanto, colocar as práticas sagradas exercidas por elas na clandestinidade foi um recurso utilizado pelos missionários para garantir monopólio sobre esse aspecto da vida cultural, o que era útil também ao colonialismo, visto que, como afirmou Balandier, a religião, a arte e a língua são “sistemas simbólicos” de poder.⁶⁵ A recorrente ausência de descrições mais detalhadas sobre as atividades dessas mulheres pode indicar que suas tarefas não poderiam ser narradas ou, ainda que simplesmente não despertaram interesse no observador. Embora as fontes do período, e mesmo parte da historiografia, mencionem os cargos por elas ocupados, raramente explicam em que consistiam concretamente suas atribuições.⁶⁶

É preciso lembrar, ainda, que o poder do soberano incluía reunir o maior número de pessoas sob seu domínio. Nesse sentido, como mencionado, as missões competiram com as mulheres com funções/cargos na *ombala* e com as autoridades masculinas. Isso ocorria por meio do processo de

64 Segundo Allen, o colonialismo atuou, sobretudo, por meio das missões religiosas, no sentido de enfraquecer, destruir ou colocar na clandestinidade os espaços tradicionais de poder das mulheres. Importa registrar que Allen foca, sobretudo, a ação da administração colonial. Contudo, considero que é possível estender sua reflexão à doutrina cristã, uma vez que nas terras pretendidas pelos portugueses, as missões influenciaram muito mais o cotidiano das populações africanas do que os representantes da administração portuguesa. Ver: Judith van Allen, “‘Sitting on a Man’: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women”, *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, v. 6, n. 2 (1972), pp. 165-181, [DOI](#).

65 Georges Balandier, “A noção de situação colonial”, *Cadernos de Campo*, v. 3, n. 3 (1993), pp. 107-131, [DOI](#); Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

66 O historiador português José Horta apresenta uma discussão importante sobre os silêncios nas fontes produzidos por oficiais e comerciantes cabo-verdianos a respeito dos *Lançados* e *Tangomaus* (intermediários do tráfico de escravos na África). Resumidamente, esse autor considera esses silêncios como estratégias para esconder a permanência de informações que eram correntes nos textos dos jesuítas portugueses. Ver: José da Silva Horta, “A ‘Guiné do Cabo Verde’” in José da Silva Horta, *A “Guiné do Cabo Verde” Produção textual e representações (1578-1484)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010), pp. 26-77.

conversão da população local que passava a não ser controlada apenas pelo *soma* e seus colaboradores, mas também pelos missionários que instigavam os possíveis convertidos contra oficiais e praças portugueses. Wesley Stover, por exemplo, afirmou em língua local aos portugueses que “o chefe local nada ali mandava e que se quisesse carregadores os mandasse pedir a ele”.⁶⁷

Decretos coloniais como a Ata Geral da Conferência de Berlim (1884-1885), o Ato antiescravagista de 1890, realizado em Bruxelas, e o Convênio com a Grã-Bretanha, de 1891, permitiram a entrada de missões de qualquer nacionalidade ou culto em colônias africanas de portuguesas.⁶⁸ Inicialmente, a entrada ilimitada das missões em território africano foi vista como um braço importante no processo de colonização, uma vez que ajudaria na crença europeia de “civilizar” os povos africanos, no comércio e na supressão do tráfico de escravos.⁶⁹ Paiva Couceiro, por exemplo, não demonstrava interesse em missões que ensinassem apenas o evangelho. O trabalho, na perspectiva europeia, era visto como um componente importante introduzido pelas missões. Com o tempo, essa entrada irrestrita das missões cristãs em suas colônias passou a ser encarada como um problema pela administração portuguesa. Os membros das missões, principalmente protestantes de outras nacionalidades, começaram a rivalizar em autoridade com os administradores portugueses.⁷⁰

Assim, enquanto a administração colonial portuguesa buscava fazer com que a população local reconhecesse a sua autoridade, membros das missões incentivavam a população a fugir e a agredir as autoridades portuguesas, o que revela que os religiosos tinham mais influência do que a administração colonial, que supostamente já havia dominado o Bailundo

67 Arquivo Nacional de Angola (ANA), Luanda, cx. 3831, estante 64, *Expulsão do missionário Stover de Angola*, fls. 17-73.

68 Joaquim Alves Correia, *Civilizando Angola e Congo: os Missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português*, Braga: Tip. Sousa Cruz, 1922, p. 93.

69 “Ata Geral da Conferência de Berlim”, [↗](#).

70 Maria da Conceição Neto, “Grandes projectos e tristes realidades – Aspectos da colonização do Planalto Central angolano c. 1900 – c. 1931” in Maria Emília Madeira Santos (org.), *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 – c. 1930)* (Lisboa: Actas, 2000), pp. 513-552.

e as autoridades locais desde 1902.⁷¹ O agravante, para os portugueses, estava no fato de as missões em questão serem de origem protestante. Faz-se importante lembrar que as desavenças entre a administração portuguesa e os membros das igrejas católicas e protestantes remontam à Conferência de Berlim, visto que já não viam com bons olhos a quantidade expressiva de missionários estrangeiros em suas possessões territoriais. Mas a intensificação veio com o advento da República em Portugal e atingiu o ápice com o Estatuto Missionário de 1941.⁷²

Além disso, ao perceberem que o processo de catequização nem sempre alcançava os resultados esperados, especialmente entre os adultos, que provavelmente incluíam as autoridades locais, os missionários passaram a focar na evangelização das crianças. Segundo a percepção dos membros das missões, as crianças deveriam ser o alvo principal da doutrinação e o isolamento das mesmas nas escolas missionárias agiria como um recurso importante para afastá-las do convívio com seus costumes locais.⁷³

Há indícios de que, em 1778, um padre de identidade desconhecida tenha realizado o batismo do *soma* do Bailundo.⁷⁴ Contudo, a primeira celebração cristã formal conhecida ocorreu apenas em 1881, quando missionários protestantes, provavelmente membros da primeira missão a se estabelecer no Bailundo em 1880, introduziram o cristianismo na região.⁷⁵ Esses missionários americanos, cujo destino final era o Bié, foram impedidos de prosseguir sua viagem pelo *soma* Ekwikwi II. O *soma* os recebeu no Bailundo, não apenas como um ato de acolhimento religioso,

71 ANA, cx. 3831, estante 64, *Expulsão do missionário Stover de Angola*.

72 Maria da Conceição Neto, “In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola), 1902-1961” Tese (Doutorado em Historia), University of London, London, 2012, pp. 181-183, 

73 *Missão de Angola e Congo*, n. 2, ano 2, 1922, p. 43.

74 Ralph Delgado, *Ao sul do Cuanza: ocupação e aproveitamento do antigo reino de Benguela*, Lisboa: Imprensa Beleza, 1944, p. 389.

75 American Board Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) foi a primeira missão que se instalou no Bailundo.

mas com a intenção de impedir que a região do Bié ganhasse influência superior à sua.⁷⁶

Em termos de receptividade ao cristianismo, os Ovimbundu se destacaram entre os povos de Angola, especialmente se comparados aos Kwanhama (ou Cuanhama), que habitavam a província do Cunene, no Sul, e o Planalto Central (antigo Planalto de Benguela). Essa maior abertura dos Ovimbundu às influências cristãs pode ser entendida como uma estratégia de “distinção”, uma forma de alcançar notoriedade e afirmar sua posição frente a outros grupos étnicos da região. Ou seja, como defendeu Iracema Dullely, tratava-se de uma estratégia para conquistar notoriedade, tanto em relação aos outros povos quanto diante dos portugueses.⁷⁷ Essa estratégia não se restringia aos Ovimbundu, ocorrendo em diferentes contextos em Angola. Falen, por exemplo, também a identificou na região do Benin, onde estar sob a influência do cristianismo, naquele contexto, não significava apenas a conversão religiosa.⁷⁸ A adesão ao cristianismo implicava transformações mais amplas nas estruturas sociais e nas formas de pertencimento como a adoção dos hábitos e costumes ocidentais, considerados pelos portugueses como requisitos indispensáveis para alcançar o status de “assimilados”. Portanto, o cristianismo funcionava como uma ferramenta de reorganização de identidades, relações de gênero e estruturas familiares. Além disso, essa adoção era vista como um meio para acessar as rotas comerciais e participar das negociações com os europeus.⁷⁹ Mais do

76 Maria Conceição Neto. “Comércio, religião e política no sertão de Benguela: o Bailundo de Ekvikwi II (1876-1893)”, *Fontes & Estudos*, v. 1 (1994), pp. 101-118.

77 Iracema Dullely, “Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os ‘Ovimbundu’ e os ‘Kwanhama’ de Angola”, *Mulemba*, v. 5, n. 9 (2015), pp. 185-202, [DOI](#).

78 Douglas J Falen, “Polygyny and Christian Marriage in Africa: the case of Benin”, *African Studies Review*, v. 51, n. 2 (2008), pp. 51-74, [DOI](#).

79 Contudo, é importante ressaltar que, segundo muitos estudiosos, alcançar o estatuto de “assimilado” era um processo difícil e pouco acessível. Aida Freudenthal. “Angola” in António Henrique Rodrigo de Oliveira Marques (org.), *O Império Africano: 1890-1930*, 9ª ed. (Lisboa: Editorial Estampa, 2001), pp. 259-467; Alberto de Oliveira Pinto, “Colonização, Colonialismo e Anticolonialismo em Angola” in Alberto de Oliveira Pinto (org.), *Cabinda e as construções de sua história (1783-1887)* (Lisboa: Dinalivro, 2006), pp. 33-91; Ana Cristina Fonseca Nogueira da Silva,

que uma simples conversão religiosa, tratava-se de uma ferramenta política e econômica, por meio da qual determinados grupos locais buscavam ampliar sua capacidade de negociação e fortalecer posições de vantagem nas dinâmicas coloniais.

Na tabela 4 abaixo tem-se uma percepção do possível alcance da atuação das missões católicas em 1896.

Tabela 4: Atuação das missões católicas no Bailundo em 1896

Missionários	3
Auxiliares	3
Alunos da Escola da Missão	80
Escolas rurais	125
Alunos das escolas rurais	13150
Batismos anuais	1500
Famílias cristãs	1285

Fonte: *Missão de Angola e Congo*, n. 3, ano 4 (1924), p 43.

Em 1896 a região do Bailundo recebeu missionários católicos, auxiliares, realizou batismos e fundou escolas, mas nenhum casamento foi celebrado, como pode ser observado na Tabela 4. Seria importante, também, mapear, de forma numérica, o alcance do cristianismo católico na área do Bailundo, a fim de compreender o impacto que as missões tiveram nas estruturas internas da região. Assim, as informações apresentadas a seguir referem-se à doutrina católica, com ênfase na atuação da Congregação do Espírito Santo. Vale ressaltar que a população total do Bailundo, de 1915 a 1916, por exemplo, era de 146.718, entre nativos, mestiços e europeus.⁸⁰

“Fotografando o mundo colonial africano: Moçambique, 1929”, *Varia História*, v. 25, n. 41 (2009), pp. 107-128, .

80 ANA, Luanda, cx. 5645, mc; *Bailundo Circunscrição Civil Relatório do Administrador*, 1915-1916, fl. 44. A escrita dos nomes da região obedece ao conteúdo do relatório

Portanto, a quantidade de convertidos pode ser considerada baixa para o período mencionado, o que talvez explique o desejo dos missionários em manter o foco nas crianças. Mesmo assim, os dados sinalizam para a disputa de poder que caracterizou o momento da colonização da região do Bailundo.

Enigmaticamente, o artigo 6º do capítulo I da Ata Geral da Conferência de Berlim discorre sobre a “liberdade de consciência e tolerância religiosa são expressamente garantidas aos aborígenes como aos nacionais e aos estrangeiros”. Na prática, contudo, assistiu-se a uma desenfreada imposição do cristianismo e da cultura do colonizador nas comunidades locais.

Considerações finais

Com o objetivo de refletir sobre o papel desempenhado por mulheres com cargos e funções relevantes na *ombala* do Bailundo entre 1880 e 1930, esta análise dialogou tanto com as obras produzidas por missionários, viajantes e pela administração colonial portuguesa quanto com narrativas de períodos mais recentes, como a obra de Simões, publicada em 2011, e a festividade de boas-vindas na *ombala* do Bailundo transmitida pela TV angolana em 2017. Podemos “reencontrar as diferentes cenas” nas quais as mulheres desempenhavam funções de prestígio na capital do Bailundo. Essa abordagem também permitiu perceber a evolução de seus “papéis distintos” ao longo do tempo, identificar as permanências e, sobretudo, “definir o ponto de sua lacuna” provocada pela ação colonial.

Além disso, ao avaliar a agência histórica das mulheres ovimbundu com funções na *ombala*, o texto buscou ir além das discussões eurocêntricas sobre gênero e a história das mulheres, à luz das perspectivas de pesquisadoras como Oyèrónké Oyewùmí, e das reflexões sobre mulherismo na

do administrador do concelho. De acordo com o relatório os postos do Bimbe e de Quiaca passaram de militares para civil em 1915.

África.⁸¹ Essa abordagem propõe uma visão mais integrada das experiências das mulheres africanas, levando em conta o contexto cultural e histórico em que se inserem, suas tradições e práticas sociais, bem como os desafios contemporâneos que enfrentam. Nesse sentido, a reflexão sobre as mulheres com cargos importantes na *ombala* do Bailundo se alinha a essa proposta, ao destacar o papel dessas mulheres na manutenção e no fortalecimento das tradições culturais e sociais de suas comunidades. Apontamos ao longo deste texto para a necessidade de questionar o papel social da mulher como mera “reprodutora”. A exemplo disso, Hastings é incisivo em afirmar que a *Inakulu, Siya, Quanza e Chipuku Chovita* não poderiam ser mães e assumiram suas funções quando ainda eram crianças.⁸²

Problematizamos no artigo as representações ocidentais acerca do casamento. Como vimos, o imaginário social ocidental com frequência, associa o casamento formação de um familiar nuclear, na qual a mulher é posicionada como esposa e mãe. Essa concepção, entretanto, é marcada por um viés etnocêntrico que desconsidera os diferentes tipos de arranjos familiares e de experiências de gêneros existentes nas várias sociedades. Como observa Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí em sua análise das estruturas sociais iorubás, o modelo ocidental de casamento não apenas se mostra inadequado para descrever essas realidades, como impõe categorias e experiências externas a suas realidades.⁸³ Essa discussão é importante para as reflexões sobre as mulheres ligadas ao *soma* por relação de casamento ou não porque revela como as categorias ocidentais de família, gênero e sexualidade – especialmente as que vinculam o valor social das mulheres ao casamento – não são universais, mas construções históricas e culturais específicas.

Contudo, a perspectiva de mulher que defendo nesta pesquisa – a partir da análise do caso ovimbundo – difere da apresentada por Oyěwùmí, pois não se trata de enaltecer a maternidade feminina como uma característica que as diferencia ou as exalta em relação à concepção ocidental de

81 Oyěwùmí, *A invenção das mulheres*; Hudson-Weems, “Mulherismo Africano”.

82 Hastings, “Ovimbundu Customs and Practices”.

83 Oyěwùmí, *A invenção das mulheres*.

mulher, mas de tentar identificar a importância do papel social e cultural de suas atividades na estrutura do poder local, em especial no período colonial, sem cair na armadilha de reduzi-las ao foco das instituições religiosas, econômicas, políticas e sociais, como sugere Amadiume.⁸⁴

As dificuldades encontradas durante o processo de construção das reflexões sobre mulheres com cargos na *ombala* do Bailundo são múltiplas. Dentre outras, pode-se destacar o trabalho com fontes produzidas por agentes externos; nosso desconhecimento do Umbundu, o que dificulta a apreensão do significado de muitas palavras ou termos que aparecem na documentação; a escassez de registros produzidos pelas ovimbundu; a falta de atenção de autores das fontes às tarefas dessas mulheres nos registros oficiais.

Considerando essas dificuldades, este estudo está longe de esgotar as possibilidades de análise sobre o papel político e histórico dessas mulheres. O acesso a mais registros sobre o Bailundo talvez possa esclarecer futuramente a função das mulheres que ocupavam cargos na *ombala*.

Recebido em 18 abr. 2024

Aprovado em 17. jun. 2024

doi: 0.9771/aa.v0i71.60720

84 Ifi Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, London: Zed Books, 1997; Oyèrónké Oyěwùmí, “Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies”, *Signs*, v. 25, n. 4 (2000), pp. 1217-1234, [DOI](#).

O presente texto discute as relações de poder no Bailundo, uma região de Angola, com foco nas autoridades locais da *ombala* especialmente na figura do *soma* (autoridade suprema masculina) e das mulheres que exercem funções e cargos nesta comunidade. O contexto histórico em que este trabalho se insere engloba o período da chamada “corrida para África”, entre 1880 e 1930, que se configurou como um momento de mudanças no cotidiano dos povos africanos em geral. Considerando estas circunstâncias, avalie nos registros de missionários, em relatos de viajantes e em documentos oficiais da administração Portuguesa, de que maneira se delinearam as relações de poder entre a forma de governo local e os agentes agregadores de poder que se instalaram no Bailundo a partir da colonização do Planalto de Benguela, entre o final do século XIX e início do século XX. A contribuição desta reflexão é a inclusão das mulheres com funções/cargos na *ombala* nas discussões sobre as relações de poder no Bailundo.

Mulheres Ovimbundu | Relações de Poder | *Ombala* | Cargos Tradicionais

OVIMBUNDU WOMEN AND LOCAL POWER IN BAILUNDO 1880 AND 1930

This text discusses power relations in Bailundo, a region of Angola, focusing on local ombala authorities, especially the soma (the supreme male authority) and the women who hold roles and positions in this community. The historical context in which this work is set encompasses the period of the so-called “scramble for Africa”, between 1880 and 1930, which was a time of change in the daily lives of African people in general. Considering these circumstances, I evaluate in the records of missionaries, accounts of travelers, and official documents of the Portuguese administration, how the power relations were outlined between the local form of government and the power aggregating agents that settled in Bailundo after the colonization of the Benguela Plateau, between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The contribution of this reflection is the inclusion of women with roles/positions in the ombala in the discussions on power relations in Bailundo.

Ovimbundu Women | Power Relations | *Ombala* | Traditional Roles