

## Questões contemporâneas em Angola: a língua umbundu como resistência anticolonial no Reino do Bailundo

### Contemporary questions in Angola: The Umbundu language as anti-colonial resistance in the Kingdom of Bailundo

#### **Santa Julia da Silva**

Iniversidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS);  
Doutora em Antropologia (UNICAMP).  
E-mail: [giuliasilva@gmail.com](mailto:giuliasilva@gmail.com)

#### **Resumo**

No Planalto Central de Angola, a língua umbundu ocupa um espaço político e cultural significativo no debate, que visa estabelecer os contornos da identidade nacional. Este artigo discute duas nuances em torno dessa língua e de seus falantes. Em primeiro plano, retoma um tema caro aos protocolos do fazer etnográfico: a importância de dominar a língua do “outro” e os mecanismos que equilibram as relações de poder na situação da pesquisa de campo. Em segundo lugar, o texto propõe uma reflexão sobre as formas de resistência e afirmação cultural. A língua umbundu emerge como parte de um conjunto de práticas e narrativas que tentam afirmar uma história e uma cultura diferente daquela legada pela colonização portuguesa. Os dados apresentados resultam de uma pesquisa para tese de doutorado realizada nos anos de 2018 e 2019 no Município/Reino do Bailundo, província de Huambo, Angola. As conclusões indicam que nessa região predomina uma condição bilíngue entre a língua portuguesa, como língua oficial que abre a interação do povo do Bailundo com o mundo, e a língua umbundu, como estratégia deliberada para produzir um fechamento ao externo e ao indesejável. Portanto, é sobre essa estratégia e suas ambivalências que este artigo se trata.

**Palavras-chaves:** Língua nacional. Reino do Bailundo. Anticolonialismo.

#### **Abstract**

In the Central Plateau of Angola, the Umbundu language occupies a significant political and cultural space in the debate, which aims to establish the contours of national identity. This article discusses

two nuances surrounding this language and its speakers. In the foreground, it returns to a theme dear to the protocols of ethnographic practice: The importance of mastering the language of the “other” and the mechanisms that balance power relations in the situation of field research. Secondly, the text proposes a reflection on the forms of resistance and cultural affirmation. The Umbundu language emerges as part of a set of practices and narratives that attempt to affirm a history and culture different from that bequeathed by Portuguese colonization. The data presented are the result of a research for a doctoral thesis carried out in 2018 and 2019 in the Municipality/Kingdom of Bailundo, Huambo province, Angola. The conclusions indicate that in this region there is a predominance of a bilingual condition between the Portuguese language, as the official language that opens the interaction of the Bailundo people with the world, and the Umbundu language, as a deliberate strategy to produce a closure to the external and the undesirable. Therefore, it is about this strategy and its ambivalences that this article is about.

**Keywords:** National language. Kingdom of Bailundo. Anti-colonialism.

## Introdução

No Planalto Central de Angola,<sup>1</sup> a língua umbundu ocupa um espaço político e cultural significativo no debate, que visa estabelecer os contornos da identidade local. As línguas nacionais têm um papel importante como parte das características que definem as múltiplas identidades do país. A língua umbundu opera como parte fundadora de um *ethos* cultural. Este artigo discute duas nuances em torno dessa língua e de seus falantes nessa região. Em primeiro lugar, a questão linguística retoma um tema caro aos protocolos do fazer etnográfico: a importância de conhecer a língua do “outro” como possibilidade de estabelecer as condições de produção do

---

<sup>1</sup>O Planalto Central de Angola, do ponto de vista histórico, corresponde ao que em outrora foi denominado como Planalto de Bié pelos colonizadores portugueses, sede de um dos grandes reinos africanos subjugados nos séculos XVIII e XIX pelo poder colonial. Atualmente, além da Província de Bié, o planalto central de Angola é formado pelas Províncias de Huambo, Benguela e Kwanza Sul. Para além de uma abordagem geográfica, essa região comporta dimensões histórica, política e econômica com características muito distintas daquelas praticadas em Luanda e no seu entorno.

conhecimento antropológico. Neste contexto, para o fazer da antropologia, o domínio da língua se incorpora como parte dos dispositivos de poder e das assimetrias que se estabelecem na relação de pesquisa de campo. Em segundo lugar, este artigo sugere que a “questão linguística” possa ser vista também como parte de um conjunto de ferramentas, através das quais os povos africanos fizeram e fazem suas formas de resistência e de afirmação cultural.

Os dados que norteiam este artigo são resultados da pesquisa realizada nos anos de 2018 e 2019 no Município/Reino do Bailundo, localizado na Província de Huambo, Angola. Nessa região predomina uma condição bilíngue entre a língua portuguesa, como língua “oficial”, através da qual as pessoas se conectam com o mundo, e a língua umbundu, que por vezes é acionada como estratégia que produz as mediações necessárias entre o global e o local. Esta última é de especial interesse aos propósitos das atividades de pesquisa. Para a escrita deste texto visto meu diário com especial atenção para as notas de campo naquelas situações em que a língua adquiriu destaque seja na realização de eventos, seja na intersubjetividade estabelecida. O artigo circunscreve a língua umbundu ao Reino do Bailundo por que a pesquisa se deu nesse âmbito, mas alerta que o debate em torno das línguas nacionais diz respeito a todo país, bem como ao presente africano para todas as regiões e países que tiveram que lidar com o enraizamento das línguas europeias a partir do século XVIII. Para o caso Angolano temos para além da língua umbundu um portfólio denso de outras línguas, classificadas internamente como línguas nacionais. Acredita-se que seja justamente no conjunto destas outras línguas e no modo que elas são acionadas que o umbundu ganha lugar de destaque.

Nos primeiros meses após a minha chegada ao local me dediquei ao estudo da língua umbundu. Entre os moradores da cidade, onde a língua nacional ocupava um lugar de equilíbrio com a língua portuguesa, meu interesse pelo aprendizado da língua era sinalizado como algo desnecessário. Assim, deboches e boicotes fizeram parte de um processo que visava estimular a minha desistência desse empreendimento. O breve diálogo na sequência exemplifica uma dessas situações constrangedoras pelas quais passei e é reflexo do meu contexto de pesquisa de campo, nas vezes em que o domínio da língua local era mobilizado como possibilidade de ser pronunciada por uma pessoa estrangeira.

- Interlocutora: Sabe falar umbundu?
- Pesquisadora: Estou estudando, mas ainda não aprendi...
- Interlocutora: Então, como você vai viver aqui, filha alheia?
- Pesquisadora: Eu estou me esforçando para aprender!
- Interlocutora (riso de satisfação): Você não precisa aprender a falar umbundu, você precisa só aprender a saudar!
- Pesquisadora: (silêncio).
- Interlocutora: Umbundu é uma língua difícil! (informação verbal)<sup>2</sup>

À medida em que avançava a minha presença no local, fui percebendo que havia adentrado em um campo muito sensível naquilo que era permitido a uma pessoa estrangeira por lá. A minha condição de pesquisadora negra quiçá tinha me propiciado alguns privilégios, mas dominar a língua das minhas interlocutoras e dos meus interlocutores não estava nesse pacote de benefícios, pois falar umbundu é parte constituinte das possibilidades de as pessoas daquele lugar serem quem são.

As autorrepresentações de si, bem como a orgulhosa condição de falante de umbundu ocorreram acompanhadas de um conjunto de deslizamentos semânticos, os quais ora afirmavam as transformações produzidas pela experiência colonial, ora recolocavam uma série de dispositivos anticoloniais. Os trechos do diálogo sintetizam uma hipótese proposta, segundo a qual a língua umbundu se apresenta como um dos principais elementos de resistência aos efeitos da experiência colonial no Bailundo.

Tenciono apresentar essa questão através de pequenas nuances envolvendo a pesquisa e a minha presença entre angolanos na condição de pessoa não falante da língua umbundu ou de qualquer outra língua nacional. Durante o período em que eu vivi no Bailundo, havia um reconhecimento de uma ancestralidade comum, a partir daquilo que a minha corporalidade informava às pessoas<sup>3</sup>. Minhas interlocutoras e meus interlocutores precisavam lidar com a seguinte questão: eu não era uma pessoa branca, mas era completamente exógena ao local. Esse lugar de ambiguidade da pesquisa não é exatamente uma novidade na trajetória da antropologia, mas na minha situação ele ampliava sua complexidade, porque demandava um deslocamento do meu lugar de “objeto” para sujeito da produção antropológica. Essa questão se

---

<sup>2</sup>Diálogo entre a pesquisadora e uma interlocutora falante de umbundu, na ocasião da pesquisa de campo no Reino de Bailundo, em abril de 2018.

<sup>3</sup>Eu me autorrepresento como uma pesquisadora oriunda da diáspora negra e implicada em uma antropologia periférica, aqui entendida como aquele fazer reflexivo da experiência e do lugar ocupado nas relações de poder.

reveste de importância quando buscamos pensar que nossos “campos de pesquisa” poderiam ser capazes de produzir alteridades menos violentas, mais dialógicas, pautadas pela ética e por uma horizontalidade das relações entre sujeitos envolvidos, como possibilidade intrínseca de produção antropológica.

Ciente que a etnografia não é uma prática esvaziada das relações de poder, ao longo da pesquisa passei a considerar a possibilidade que o fato de eu não dominar a língua umbundu pudesse levar à reflexão sobre as condições e as possibilidades de estabelecer uma simetria na situação de pesquisa. Se a etnografia pressupõe muitas perguntas, se a minha longa presença naquele lugar era algo difícil de as pessoas compreenderem o sentido, elas por sua vez tinham em seu domínio uma ferramenta poderosa. Não sem motivo, o protocolo de pesquisa de Malinowski (1976) nos alerta para a importância de compreender a língua do “nativo”, entretanto, já dispomos de um *corpus* de autocrítica que nos possibilita refletir em favor de alteridades menos radicais ou, até mesmo, do tempo coetâneo como propõe Fabian (2013).

Compreender o local que as línguas nacionais ocupam na contemporaneidade dos países da África Austral implica considerar o longo processo de ocupação colonial, como é o caso de Angola, e uma gama de relações de poder e dominação. É necessário pensar também no domínio que a língua do colonizador operou tanto na relação entre colonizados e colonizadores quanto nas hierarquias sociais que se constituíram no interior dos respectivos territórios.

Sugere-se que a questão da língua é uma problemática importada dos estados nacionais europeus para as nações independentes na África. Estado, território e língua compuseram parte da modernidade na Europa ocidental.

Em Angola, historicamente, a língua portuguesa foi um importante instrumento de poder. O Estatuto do Indigenato, lei vigente em Angola e Moçambique entre os anos de 1926 e 1961,<sup>4</sup> dentre outras práticas de violência e dominação cultural, exigia como pré-requisito para se tornar um novo assimilado<sup>5</sup> o domínio da

---

<sup>4</sup>Embora o tempo colonial vivido por Angola e Moçambique seja semelhante, devemos considerar que as respostas apresentadas por cada um desses países são diferentes.

<sup>5</sup>Os novos assimilados foram angolanos de regiões fora de Luanda, que conseguiram o bilhete de assimilado entre os anos de 1926 e 1961; já os “indígenas” são os nativos angolanos na nomenclatura legislativa portuguesa (Nascimento, 2013 p. 16-24).

língua portuguesa. Cabe salientar que apenas as elites predominantemente urbanas tinham acesso à educação formal e ao domínio da leitura e da escrita da língua do colonizador. É dentro desse contexto histórico que as desigualdades foram se estabelecendo e se agravando entre diferentes grupos e regiões do país. Assim, o sistema colonizador estabeleceu duas ordens de sujeitos e cidadãos: uma representada por aqueles que possuíam o domínio da língua portuguesa, considerados cidadãos portugueses, e outra ordem composta pelos não assimilados, não cidadãos. Estes últimos, por sua vez, estavam sujeitos a uma série de restrições e de imposições, sendo a submissão ao trabalho forçado aquela que melhor representava a violência colonial. É dentro desse arcabouço jurídico que o desejo de muitas famílias passou a ser de que seus filhos ascendessem à condição de sujeitos, novos assimilados e, desse modo, pudessem almejar algum nível de autonomia.

Diante da violência colonial que construiu dicotomias opressivas entre cidade e mato, entre assimilados e não assimilados, novos assimilados e indígenas e entre civilizados e selvagens, é que observamos o domínio da língua portuguesa e a negação das línguas maternas desses povos, ocupando o imaginário da época. Na contemporaneidade, ainda podemos perceber os seus efeitos. No passado, a fluência oral e escrita da língua portuguesa era alvo de desejo, ainda que inacessível, de ampla maioria da população; hoje se observa um movimento semelhante pelo domínio da língua umbundu.

Nesses termos, o meu desejo manifesto de aprender a língua representava um risco não calculado. Aqui cabe lembrar que minhas interlocutoras e meus interlocutores estavam cientes de que havia algo que me distinguiu dos pesquisadores e das pesquisadoras que outrora estiveram por lá, via de regra pessoas brancas, europeias, que estabeleciam diálogos restritos às esferas de poder local.

Há algumas décadas, a antropologia experimentou a crise da representação e nos deparamos com muitos questionamentos quanto à possibilidade de falar em nome dos outros. Esse debate não excluiu a necessidade de uma comunicação eficiente, como premissa para as relações dialógicas necessárias ao fazer da antropologia.

## **1 A questão das línguas em Angola**

Na perspectiva histórica, a questão relacionada à língua atravessa diferentes tempos e espaços, permanecendo ainda como tema relevante para a sociologia de formação dos Estados africanos modernos. Para o caso de Angola, país com uma enorme diversidade de línguas e uma colonização de longa duração, a manutenção da língua portuguesa como língua oficial atualiza cotidianamente as questões em torno de uma possível morte das chamadas línguas nacionais. No mosaico de grupos que ocupam o território (*umbundu, ambundu, bakongo, tchokwe, nganguela, kwanhama* e outros), é possível identificar uma discursividade em torno de fronteiras territoriais e culturais, sendo a língua o elemento organizador ante o caos produzido pela experiência colonial. Angola se tornou independente com o lema de “um só povo, uma só nação”. Escapa à abrangência deste artigo o debate sobre as possíveis heranças dos Estados coloniais na África, mas é possível adotar a perspectiva de Anderson (2008) e as suas “comunidades imaginadas”, a fim de dar corpo e sentido ao nacionalismo angolano.

Os dados do censo de 2014 (INE, 2017) em Angola indicam uma população composta de 25.789.024 milhões de habitantes, sendo que 37% desses vivem em zonas rurais. O recenseamento também apontou que, para cada cem habitantes do país, há trinta pessoas não falantes da língua portuguesa. No entanto, para o caso do Reino do Bailundo, esses dados talvez possam estar subnotificados. O alto índice de indivíduos que responderam ao censo como não falantes da língua portuguesa dialoga com situações de campo em que algumas pessoas se recusaram a conversar em língua portuguesa, demandando tradução, mais como um ato político e menos como capacidade de se comunicar de fato em língua portuguesa.

## **2 O Reino do Bailundo**

O município do Bailundo, sede do reino de mesmo nome, localiza-se ao norte da província de Huambo no Planalto Central de Angola e dista, aproximadamente, 600 km de Luanda. As narrativas históricas sobre a formação do reino antecedem a ocupação portuguesa no antigo Planalto do Byé. As fontes mais abundantes datam a partir do século XVII e são aquelas alicerçadas nas narrativas orais e nos relatos produzidos por administradores coloniais, missionários, comerciantes e viajantes

européus. A formação do Reino do Bailundo conforma uma narrativa de deslocamentos migratórios de grupos de pastores e caçadores próximos à montanha Halavala<sup>6</sup> e de conflitos internos que levaram à autoentronização do primeiro chefe, que unificou as aldeias locais sobre o seu domínio. Katiavala é apresentado como o primeiro soberano de relevância histórica no Bailundo. Considerando o processo de ocupação colonial concentrado na região litorânea, pode-se apontar que naquela época a região do planalto estava envolvida basicamente com viajantes interessados no comércio de mercadorias e no tráfico de pessoas, tema completamente silenciado nas narrativas locais sobre a formação do reino<sup>7</sup>.

Cabe ressaltar que no presente, os limites do Reino do Bailundo confortam os limites do próprio município de forma bastante diferente do que outrora pode ter sido a região ocupada pelo Reino que coexistia com outros reinos. Há que se registrar também que nos debates político e histórico sobre a vida em tempos atuais não há consenso estabelecido em torno das autoridades tradicionais, há um grupo grande de intelectuais que os exaltam por entendê-los como parte da autenticidade africana e aqueles que os veem como reminiscência de atraso político e para os quais a constituição angolana não designou outro papel, senão aqueles de representantes da sociedade civil.

Nesse escopo das críticas destacamos Maria da Conceição Neto (2002); (2017), ela é a principal historiadora do Planalto do Bié e quem em artigos e congressos vem defendendo a tese de que no Estado angolano não existe mais espaço para as autoridades tradicionais. Partindo de uma perspectiva diversa daquela abordada por Conceição Neto, Mamdani (1998) também vai identificar tais autoridades como legado do Estado, do colonialismo tardio na África.

Provisoriamente é possível dividir a presença portuguesa em Angola em três momentos. O primeiro, de longa duração, iniciou-se com a chegada de Diogo Cão no século XV e perdurou até 1895. O final da Conferência de Berlim inaugurou o segundo

---

<sup>6</sup>A montanha Halavala é o local onde outrora se localizava a ombala, local de moradia dos reis mortos e do rei vivo, juntamente com seus conselheiros e, também, é espaço de vida política dos modos de vida considerados tradicionais. É na ombala que se realiza o tribunal tradicional.

<sup>7</sup>Durante o trabalho de campo, por várias vezes, as pessoas faziam menção à minha relação com Angola nos seguintes termos: “teus avós saíram daqui!”, “bem-vinda à terra dos nossos avós!”, “bem-vinda às tuas origens!”, “filha alheia!”. Eles nunca mencionaram qualquer tópico que pudesse relacionar a condição dos “nossos avós” como pessoas escravizadas. Era como se houvesse uma combinação em favor do silêncio que nos envolvia sobre esse aspecto histórico.

momento. Portugal decidiu intensificar os seus projetos imperialistas no continente africano, através da fundação de vilas e cidades, da subjugação das autoridades tradicionais e também do processo de evangelização. O terceiro momento se iniciou com o estado novo de Antônio de Oliveira Salazar (1933 a1974) quando houve a criação das províncias ultramarinas em 1951. Historicamente, o território do Bailundo está marcado pela presença das missões católicas e protestantes, como assinalam as pesquisas de Dulley (2010) e Costa (2014). Durante o trabalho de campo, pude conhecer os locais de tais missões e as narrativas criadas sobre elas, que ainda são muito vivas e presentes, principalmente entre pessoas que estudaram nas escolas missionárias.

No final da Segunda Guerra Mundial, as nações europeias – traumatizadas por suas próprias experiências, associadas às tensões provocadas pelos movimentos de libertação das colônias africanas – perceberam que a autodeterminação dos povos africanos era um caminho histórico inevitável. Contrária a esse movimento, a ditadura de Antônio Salazar tentou renovar suas estratégias de dominação e controle nas suas duas principais colônias africanas, Angola e Moçambique, resultando na intensificação dos conflitos e no terceiro período, que alguns historiadores denominam de colonialismo tardio ou tardo-colonial.

As narrativas correntes sobre o Reino do Bailundo enfatizam a figura do rei Katiavala como o seu fundador ainda no século XVII e, na sequência, apresentam um longo vazio narrativo, que é rompido pelo aparecimento da figura do rei Ekuikui II entre os anos de 1876 e 1896. Esse período também reflete a fase de maior expressão do reino. O poder de seu exército, a força econômica, o número de esposas e de filhos, fizeram de Ekuikui II o personagem mais importante da história colonial na região e da própria continuidade do reino. A sua morte assinalou o declínio do reino e o avanço do domínio português. Em 1902 eclodiu a Revolta do Bailundo, que marcou dois anos de conflitos e exigiu das tropas portuguesas um esforço significativo para conter os focos de resistência em favor da soberania do reino. Em 1904, Portugal conseguiu a assinatura do termo de “avassalamento” do rei e, a seguir, fundou a vila Teixeira da Silva.

Atualmente, o município/Reino do Bailundo possui 573 aldeias e uma população de 282.150 habitantes. Paralelo ao sistema de administração moderna, há

um conjunto de 622 autoridades tradicionais, assim distribuídas: 1 rei, 13 sobas grandes, 51 adjuntos do soba e 478 sekulus<sup>8</sup>. Há um total de 79 ombalas. Essa complexa estrutura das autoridades tradicionais está no cerne de alguns debates sobre os modernos Estados da África Austral. Mamdani (1998), Florêncio (2011) e Sungo (2015) são intelectuais que procuraram lidar com a questão da intersecção dessas autoridades com os Estados pós-coloniais<sup>9</sup>.

Embora a língua portuguesa seja o idioma oficial, para muitas crianças que vivem nas aldeias, o contato efetivo com o idioma português acontece no processo de alfabetização<sup>10</sup>. Estima-se que o grupo de pessoas falantes de umbundu em Angola represente 40% da população do país, a qual vive majoritariamente nas províncias de Huambo, Bié e Benguela, mas há falantes de umbundu em outras províncias, especialmente em Luanda, Huíla e Namibe. Considerando a acentuada movimentação dentro do território angolano durante o conflito bélico, é possível sugerir que a língua umbundu está presente em todo o país.

No mosaico cultural de Angola, os falantes de umbundu reclamam para si a qualificação de grupo, cujas tradições estão melhor “preservadas” no âmbito do território nacional. Atualmente, o Reino do Bailundo disputa com outros reinos da região em narrativas de legitimidade e autenticidade nas quais a língua é um elemento nesse processo; eles argumentam que somente no Bailundo fala-se o “umbundu verdadeiro”. Em 2012, foi entronizado Armino Francisco Kalupeteca como rei Ekuikui V e segundo as suas próprias palavras, ele era o representante de todo o povo umbundu<sup>11</sup>. Segundo a narrativa, o rei é a autoridade tradicional máxima que opera como mediador ou juiz para alguns conflitos, como: a distribuição de terras,

---

<sup>8</sup>Sobas e sekulus são autoridades tradicionais que coexistem junto às estruturas modernas do Estado angolano. Eles desempenham papéis importantes dentro de suas comunidades e colaboram com as estruturas governamentais.

<sup>9</sup>Pós-colonial refere-se ao período histórico na sequência das independências das colônias africanas.

<sup>10</sup>Se esse aspecto for cotejado com o percentual de crianças que estão fora do sistema educacional, a questão amplia os seus contornos.

<sup>11</sup> Em 2021, o Reino atravessou uma crise sem precedentes e Ekuikui V foi deposto do cargo. Ainda ficou pendente um retorno ao local, para que efetivamente seja possível compreender como ocorreu a sucessão.

os conflitos matrimoniais, os julgamentos dos casos de acusação de feitiçaria ou roubo, e outros. A sua autoridade é simultaneamente política, jurídica e sagrada<sup>12</sup>.

No Reino do Bailundo, diferentemente do que acontece em outras partes de Angola, especialmente nas regiões de extensa urbanização, como é o caso da província de Luanda, a condição bilíngue permanece e as pessoas transitam habilmente entre as duas línguas – umbundu e português –, ao menos nos contextos observados. Entre as crianças e os jovens da cidade ou das aldeias, há uma marca acentuada do uso da língua umbundu. Nas cidades, a língua portuguesa se sobressai como primeira língua; enquanto nas aldeias rurais, essa situação se inverte. O acesso à escola marca um período de universalização da língua portuguesa. Obviamente essa é uma experiência diferente para as crianças acostumadas a prevalência de uma ou outra língua no espaço familiar, mas é certo que todos têm contato com as duas línguas. Durante a pesquisa de campo, conversei com muitas crianças e jovens que se apresentavam como não falantes da língua portuguesa, que diziam compreender apenas o umbundu. Com o passar do tempo, observei que muitas dessas crianças e jovens eram falantes da língua nacional, diferentemente do que afirmavam.

A condição bilíngue do Bailundo, que em si representa um ganho do ponto de vista de uma diversidade cultural, na prática pode ser também um elemento controverso por conta de uma herança colonial, que historicamente associou o domínio da língua do colonizador como elemento civilizatório. Acredito que a negação da condição de falante da língua local seja parte de um conjunto de discursividades existentes em torno do lugar das tradições na vida contemporânea de Angola. Tal fato pode ser interpretado à luz das suas próprias inspirações de modernidade e da provisoriedade da identificação, como parte do mundo global.

A transição da oralidade para a escrita da língua umbundu está diretamente relacionada à presença de missionários americanos, canadenses e suíços naquela região. Os primeiros missionários chegaram ao Reino do Bailundo em 1881, durante o reinado de Ekuikui II, ainda na fase anterior ao processo de fundação da vila

---

<sup>12</sup>Atualmente, só o tribunal tradicional ocupa de forma efetiva o espaço, como sugere a narrativa. Para além dessa situação, nem todos os vivos vivem na ombala, que também não constitui o local de descanso de todos os mortos.

Teixeira da Silva. Publicar em língua local era parte da política de evangelização de forma geral, ainda mais em umbundu, uma língua que representava um grande contingente de almas, as quais se destinava a missão congregacional. Com o passar do tempo e o enraizamento das missões religiosas no Planalto Central de Angola, ocorreu a formação de sujeitos com domínio e fluência em ambas as línguas. São exatamente essas pessoas que estavam mais bem preparadas para a experiência em jogo, de lidar com os espaços de poder, a partir da situação do domínio linguístico.

Minha presença no Reino do Bailundo, querendo transitar por esse caminho, mobilizava uma memória histórica. Como estrangeira, eu deveria ser recebida com desconfiança e apreensão, mas, na condição de pesquisadora oriunda da diáspora negra, talvez pudesse ser incluída no universo que a língua umbundu fechava. Por vezes, isso criava situações, como a que aconteceu quando fui assistir a uma reunião entre o administrador de uma comuna e as autoridades tradicionais do local. Eu havia sido “convidada” para a reunião pela vice-administradora, trinta dias antes. Esse convite era, na verdade, uma aposta de que eu não voltaria à comuna. No dia da referida reunião, voltei à comuna, mas a autora do convite não estava presente. Quando cheguei ao local, a minha presença causou um alvoroço, porque o administrador comunal alegava não ter sido informado de minha visita. As minhas explicações foram insuficientes para criar uma relação de confiabilidade. Ainda assim, ele concordou com a minha presença, mas quando chegou o momento de fazer a leitura dos relatórios apresentados por cada uma das autoridades tradicionais – escritos em língua portuguesa –, a ideia foi abandonada em favor de uma leitura na língua umbundu. Desta forma, ele acreditava poder limitar e restringir o meu acesso aos temas que estavam sendo tratados.

Partindo do meu lugar de diáspora alinhado com a antropologia, sustento que nenhum sistema de dominação e poder será pleno. As brechas estão contidas no interior dos processos. A relação do Reino do Bailundo com as missões religiosas encarnadas no cotidiano das pessoas nos desafia a rever os nossos discursos generalizantes sobre práticas totalizantes. Mbembe nos alerta para o fato de que “nenhuma sociedade histórica existe sem a dimensão fundadora do sagrado” (Mbembe, 2013, p. 21); em uma posição crítica às produções intelectuais sobre o

cristianismo na África, ele sinaliza para uma subestimação do religioso tratado na esfera de uma “consciência alienada”. Ele prossegue dizendo que:

Aqui, como em qualquer outra parte do mundo, e ao mesmo nível das demais “instâncias”, o fator religioso faz parte de uma dimensão constitutiva da vida. Deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos (Mbembe, 2013, p. 21).

Ao trazer o religioso para pensar as formas contemporâneas dos significados que a língua desempenha no presente, entendo que, dada a história do local, a adesão às religiões protestantes se tornou constituinte de parte das estratégias adotadas para a valorização da língua umbundu. Se, como aponta Mbembe, as religiões cristãs nunca foram hegemônicas nos termos que desejaram na África, é possível pensar em uma agência local, isto é, nas apropriações e posterior ressignificação pelos “colonizados” das ferramentas outrora usadas como elemento de dominação.

Na primeira semana que passei no Reino do Bailundo, viajei para uma aldeia acompanhada de um grupo de diretores da IECA (Igreja Evangélica Congregacional em Angola) para participar de uma visita de apresentação da nova diretoria municipal. Durante boa parte do evento, o pastor que conduzia os trabalhos se preocupou em falar primeiro em língua umbundu e, logo após, em português, como parte dos cuidados para que eu pudesse acompanhar. Em um dado momento da pregação no culto, quando estava bastante empolgado, ele olhou em minha direção e disse: “Agora eu vou falar na minha língua! Porque tem partes da Bíblia que só é possível compreender em umbundu”. A associação que a verdadeira Bíblia é aquela em língua umbundu é recorrente entre fiéis das diferentes igrejas do Reino do Bailundo; paradoxalmente, apenas uma minoria tem acesso a essa verdade.

Estamos cientes de que o texto etnográfico deve abandonar a ideia de tradução cultural. A etnografia não é uma tradução. Dentro dessa perspectiva, interroguei-me: Qual era o lugar e a importância da língua no trabalho da pesquisa de campo? Se eu me tornasse uma falante da língua umbundu, que tipo de relação eu passaria a constituir naquele meio?

Eu estava imersa em um contexto bilíngue no qual compartilhava com minhas interlocutoras e meus interlocutores uma língua em comum, respeitando as nuances

entre o português do sul do Brasil e aquele do Planalto Central de Angola, o que nos proporcionava uma comunicação razoável. Entretanto, estava colocada na nossa relação uma alteridade. Nestes termos, para a antropologia que eu aspirava produzir com aquele grupo, eu estava ciente de que o alcance da minha interlocução estaria mediado por aquilo que eles me permitissem acessar.

O espanto pela presença de uma brasileira naquele lugar gerava entre as pessoas um sentimento de desconfiança que era de uma ordem de fora da antropologia. Havia a possibilidade de eu não ser quem eu dizia que era e também havia a possibilidade de eu ser quem eu afirmava ser e, por pressuposto, em ambas as situações eu era incapaz de compreender a dinâmica local. Eram nas sutilezas que o agenciamento das pessoas operava. Por vezes me diziam que era fundamental eu aprender a língua umbundu; em outras vezes, criavam barreiras para que eu não soubesse do que efetivamente estavam conversando entre si. No meu cotidiano de pesquisa, era comum uma roda de conversa em língua portuguesa evoluir subitamente para a língua umbundu, passando a ignorar, sem constrangimentos, a minha presença. Isso era muito recorrente no diálogo com outras mulheres.

No segundo mês de pesquisa, eu comecei a ter aulas de língua umbundu e, tempos depois, o professor contou que ele era frequentemente questionado por seus amigos quanto ao fato de estar dando aula para mim. Aos olhos dos demais, eu estava explorando-o. Não era uma exploração no sentido econômico, mas sim em termos simbólicos sobre algo que deveria ser uma “reserva” daquele povo. Quando o professor me contou sobre essa percepção e, principalmente, quando ouvi dele a palavra “exploração”, instalou-se em mim um momento de crise interna. Interroguei-me, amparada pela ética, sobre qual era o meu limite na questão linguística do fazer antropológico.

Pensar a questão da língua umbundu como uma forma de problematizar minha própria presença em campo difere, em boa medida, das abordagens gerais recorrentes sobre as línguas africanas no âmbito dos Estados pós-coloniais. O debate frequente é sobre a adoção e a permanência do inglês, do francês e do português como línguas de governo. É inequívoca a relevância deste debate; neste sentido, Appiah (1997) analisa os impasses nesses países apontando tanto as dificuldades de ordem prática para o abandono das línguas estrangeiras quanto o apego dessa classe que herdou o Estado

colonial pela continuidade do umbundu como língua nacional. A sua posição indica uma certa flexibilidade e abre para um deslizamento de sentidos, e também para uma tarefa da ordem da reflexão e da produção por parte dos intelectuais “eurofonos”.

Podemos reconhecer que a verdade não é propriedade de nenhuma cultura; devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos. Mas para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas; e saber se as verdades que retiramos do Ocidente serão ou não dignas de crédito depende, em grande medida, de como conseguimos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as ideias que correm ao nosso encontro, vindas de outros mundos (Appiah, 1997, p. 21).

Então, a “questão da língua” é, sem sombra de dúvida, um debate da África pós-colonial, que adquiriu diferentes contornos a depender do perfil da colonização que a região enfrentou. No caso de Angola, essas marcações se explicitam na dimensão regional. A questão da língua umbundu, como eu a compreendo no Reino do Bailundo, é diferente do quadro que é encontrado em algumas regiões de Luanda, por exemplo, onde o kimbundu é usado com bem menos frequência. Conheci um casal em Luanda, em que cada um deles vinha de um grupo cultural distinto: o homem é falante de umbundu, e a mulher, de kimbundu. Perguntei como ficavam as duas línguas com relação aos filhos e o pai respondeu que estava ensinando umbundu a eles, e considerava de responsabilidade da mãe fazer o mesmo com relação à sua própria língua, mas, segundo ele, isso não estava acontecendo.

Esse caso particular sinaliza algumas questões que estão no horizonte do que desejo apontar, que é o apego das pessoas dessa região à preservação da vivacidade da sua língua. Mas é óbvio que esse ensinar a língua não faria sentido se essas crianças estivessem no Reino do Bailundo, onde, mesmo que a língua portuguesa fosse a “língua de casa”, ainda assim, elas aprenderiam a transitar pela língua umbundu, porque escutam suas mães, tias e avós conversarem entre si, visto que elas são de uma geração que não fica à vontade com a língua portuguesa. Todas as conversas domésticas entre essas pessoas ocorrem na língua nacional – termo usado para se referir às línguas originárias de Angola – e, dessa forma, se dá o aprendizado das crianças.

Também não se trata de colocar a língua portuguesa como algo externo à vida do Reino do Bailundo, afinal ela participa como língua oficial, que dá acesso aos

espaços de poder na esfera nacional. É nesse cruzamento entre o oficial e o tradicional que estão os dilemas – ao meu ver, falsos – para o caso dessa região em torno da questão da língua. A realidade pós-colonial do lugar está ancorada em um grupo cultural bilíngue – falantes de português e umbundu – e em um sistema educacional monolíngue de alfabetização apenas em língua portuguesa. Essa política do Estado angolano vai de encontro à riqueza que as crianças trazem de casa para a escola, ou seja, a familiaridade com os dois idiomas. Esse fato acaba gerando dúvidas sobre onde elas devem alocar esse conhecimento prévio. Isso explica, possivelmente, porque elas me diziam que só compreendiam a língua portuguesa, mas não sabiam falar.

### **Considerações finais**

“Teu trabalho é sobre raiz!”, sentenciou um amigo brasileiro com quem eu conversei on-line quando já estava em Angola. Eu ponderava com ele que, por um lado, pesavam-me as expectativas criadas quando decidi fazer pesquisa em Angola, por outro me sentia recompensada pelo privilégio de ter chegado naquele lugar tão preñado de sentidos para a minha existência e pelo tanto de reverberação que o Bailundo me provocara. Experiência que estava dentro e fora da própria antropologia. Reconhecia o imperativo do compromisso etnográfico que me levava para aquele lugar. O Reino do Bailundo mobilizava um conjunto de sentimentos e subjetividades através de imagens, memórias, cheiros, sabores e sentidos, os quais remetiam à minha experiência, à minha vivência familiar. Minha primeira reação foi de uma ilegitimidade para produzir uma etnografia sobre o local. Os primeiros meses de permanência em campo estiveram fortemente marcados por dúvidas, por um sentimento de que a minha permanência como pesquisadora se configurava em uma apropriação indevida sobre os modos de vida daquele povo. Dentro dessa perspectiva, encontrava-se a questão da língua. Para quem eu escrevo? Minha pergunta inicialmente partia de uma noção de conflito, de uma ideia de incompatibilidade entre sentimentos produzidos pela condição de diáspora e o compromisso com a escrita etnográfica. Essa escrita pressupõe o desafio de descrever aquilo que se apresenta aos

nossos olhos, bem como de registrar as respostas às perguntas que dirigimos aos nossos interlocutores.

A questão da língua acionava a condição de diáspora e, de forma imediata, era preciso realizar, a um só tempo, os trânsitos entre uma “África inventada ou imaginada”, com a qual eu estava conectada, e o Reino do Bailundo, parte do continente africano que me recebeu e acolheu, não como invenção ou imaginação, mas como parte de um processo histórico marcado por disjunções, rupturas e continuidades. A língua umbundu e as fronteiras estabelecidas me possibilitaram pensar sobre uma outra África, menos imaginada. Meu “iletramento” era um fator que diminuía a minha autoridade naquele meio, o que em si não era uma novidade, tampouco algo negativo, mas me provocava a pensar a questão da língua na pesquisa de campo como dado. Se por um lado eu, como sujeito diaspórico, entrava em conflito com meu próprio fazer, por vezes também me questionava qual outro caminho poderia seguir para trabalhar esse entrelaçamento, senão a própria antropologia.

A partir das minhas observações no Reino do Bailundo, sugiro a possibilidade de uma coexistência de fendas e estratégias, através das quais grupos que não estão dentro do governo ou dos espaços decisórios operam resistências micro localizadas. Isso vale para a relação com o Estado, com pessoas externas e com as antropólogas e os antropólogos. Se tais fendas não são suficientes para modificar o equilíbrio de forças dentro do país, as línguas nacionais seguem como espaço fundamental da significação da vida e dos modos de estar no mundo, no Reino do Bailundo. Nestes termos, a língua umbundu assume possivelmente o papel de agência anticolonial.

O Reino do Bailundo e as suas autoridades tradicionais não possuem inserção dentro do espaço político para fazer valer as suas aspirações. Elas estão localizadas no espaço cultural do país, a língua umbundu e as outras línguas nacionais também estão nesse mesmo lugar. Em um país onde a vida política segue polarizada entre dois grupos desde a independência, por vezes, o discurso em torno de uma cultura tradicional é acionado com o propósito de atender às demandas que não são nem da ordem da cultura e nem da tradição. Acredito que no Reino Bailundo, as pessoas tenham a percepção do quanto estão distantes daqueles que ditam a vida no país. E, por estarem fora dos espaços de poder, se apegam aquilo que está ao seu alcance e que nenhum processo histórico arrebatou.

Em que pesem todos os esforços, essa resistência não reverbera dentro do Estado angolano, no âmbito das políticas públicas, especialmente nas políticas de educação, em que o multilinguismo ainda é uma realidade distante. Há um vasto grupo de crianças que tem seu primeiro contato com a língua portuguesa em seu primeiro dia aula e que constrói uma polarização entre a língua que se fala em casa e a língua que se aprende na escola. Essa experiência, que não passa despercebida pelas pessoas e pelas instituições locais, mas que faz com que se sintam incapazes de produzir ações que possam mudar essa realidade. O que se vê é que são fartos e longos discursos que verbalizam um medo pelo desaparecimento daquilo que é “nosso”, que engloba muitas coisas, incluindo a língua umbundu.

## Bibliografia

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPIAH, K. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

COSTA, R. J. *Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu* relações de poder no Bailundo (1880-1930). 2014. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: [\\_<http://repositorio.unb.br/handle/10482/17291>](http://repositorio.unb.br/handle/10482/17291). Acesso em: 25 nov. 2015.

DULLEY, I. *Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*. São Paulo: Annablume, 2010.

FLORÊNCIO, F. Pluralismo jurídico e Estado local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. *Antropologia Portuguesa*, n. 28, p. 95-134, 2011. Disponível em: [<https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/6290/1/AP28%282%29.pdf>](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/6290/1/AP28%282%29.pdf). Acesso em: 3 set. 2018.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MAMDANI, M. *Ciudadano y súbdito: África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

MBEMBE A. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013. (1 ed., Paris: Karthala, 1988).

NASCIMENTO, W. S. *Gentes do Mato: os “novos assimilados” em Luanda (1926-1961)*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em:

<[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-15012014-104601/publico/2013\\_WashingtonSantosNascimento\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-15012014-104601/publico/2013_WashingtonSantosNascimento_VCorr.pdf)>. Acesso em: 07 mar. 2020.

NETO, C. M. De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 33, p. 107-129, jan.-jun. 2017. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cea/2206#quotation>>. Acesso em: 12 jan. 2024.

NETO, C. M. Respeitar o passado – e não regressar ao passado: contribuição ao debate sobre a Autoridade Tradicional em Angola. *I Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional*. Luanda, 20-22 mar. 2002

RESULTADOS DEFINITIVOS: *Recenseamento geral da população e habitação – 2014*. Luanda, Angola: Instituto Nacional de Estatística Gabinete Central do Censo Subcomissão de Difusão de Resultados, 2017.

SUNGO, M. L. M. *O reino do Mbalundu: identidade e soberania política no contexto do Estado nacional angolano atual*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/169521/339577.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 7 mar. 2020.

**Recebido em:** setembro de 2023

**Aceito em:** janeiro de 2024

#### COMO REFERENCIAR

SILVA, Santa Julia da. Questões contemporâneas em Angola: a língua umbundu como resistência anticolonial no Reino do Bailundo. *Latitude*, Maceió, v. 18, n. 1, p. 65-82, 2024.