

**«Nyaneka-Nkhumbi»:**  
**uma *carapuça* que não serve aos Handa,**  
**nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi**

**Rosa Melo**  
Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa

*Partindo da denominação «Nyaneka-Nkhumbi», usada para designar um dado grupo etnolinguístico, no Sul de Angola, este artigo discute aspectos ligados à identidade étnica. Tem como centro de análise o grupo étnico Handa. Apoiando-se nas dinâmicas sociais locais, este artigo, além de resgatar a identidade dos Handa, demonstra a discrepância entre a designação «Nyaneka-Nkhumbi» e a identidade dos próprios actores sociais abrangidos pela mesma; fornece elementos de comparação relativos às interpretações identitárias dos próprios indivíduos (conforme sejam rurais ou urbanos); analisa a relação indivíduo/identidade étnica, bem como as práticas sociais locais que influenciam as dinâmicas de construção das identidades.*

*Taking as a starting point the name «Nyaneka-Nkhumbi», used to designate a specific ethno-linguistic group in Southern Angola, this article discusses aspects linked to ethnic identity. The article focuses on the Handa ethnic group. Based on an analysis of the local social dynamics, the article not only redeems Handa identity, but demonstrates the discrepancy between the label «Nyaneka-Nkhumbi» and the identity of the social actors themselves, who are included in it. The article supplies comparative data concerning the interpretations of identity by the individuals themselves (according to whether they are rural or urban dwelling). It analyses the individual/ethnic identity relationship, as well as social practices which influence the dynamics of construction of the identities.*

# 1. Introdução

Este artigo constitui uma reflexão sobre questões relativas à identidade étnica, focando o caso específico dos Handa. O texto apresenta os resultados preliminares de um estudo cujas motivações emergem de episódios vividos na minha adolescência e que se prendem com o termo «Nyaneka-Nkhumbi»<sup>1</sup>.

Ao longo do meu processo de socialização, foi-me ensinado que o grupo do qual sou originária se designa por Handa, cuja língua, o *oluhanda*, é falada pelos seus detentores quer nos meios rurais, quer urbanos, particularmente nas províncias da Huíla e do Namibe<sup>2</sup>. Entretanto, ao confrontar-me, através da escassa literatura existente sobre as identidades étnicas do Sul de Angola<sup>3</sup>, com o facto de os Handa serem denominados como «Nyaneka-Nkhumbi» – termo composto por nomes de dois outros grupos vizinhos e distintos entre si, a saber, os Nyaneka e os Nkhumbi – suscitou-me alguma perplexidade e curiosidade. Irrompe, daqui, a minha preocupação relativamente às razões do apelativo «Nyaneka-Nkhumbi», este completamente alheio aos Handa, assim como aos Nkhumbi e aos Nyaneka.

A procura de respostas para o quesito levantado tem-me permitido acumular algum material que vem servindo de esteio às minhas argumentações. Se, por um lado, o mesmo me leva a aprofundar o meu conhecimento sobre as minhas «raízes» culturais, isto é, sobre a identidade cultural Handa, permite-me, por outro, considerar a designação «Nyaneka-Nkhumbi», primeiro, como uma (re)criação colonialista, em Angola, que se arrasta até aos dias de hoje; segundo, como um facto que, ao simplificar a complexidade cultural nesse território, impede o conhecimento das distintas identidades sociais, das suas denominações próprias, da sua história, dos seus traços culturais característicos (nomeadamente linguísticos e artísticos) e dos seus usos e costumes; e, terceiro, como um dado conducente à ideia de supremacia de uns grupos, relativamente a outros.

Amalgamados sob tal designação estão, para além dos Handa, dos Nyaneka e dos Nkhumbi, outros grupos identitários, como sejam os Muila, os Ngambwe e os Muso. Identitários, no sentido de que cada um deles possui características distintas marcadas, nomeadamente, por uma estrutura específica (que mantém os seus membros ligados entre si), por uma homogeneidade de atitudes (que consciencializa os seus membros das suas semelhanças e das diferenças, relativamente aos outros), por

---

Desenvolvido no âmbito de um projecto de pesquisa pós-doutoral, o presente trabalho foi elaborado com o patrocínio da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, em Portugal, da qual sou bolsista. Deixo aqui expressos os meus agradecimentos à minha família e aos amigos pelo seu solícito e incomensurável apoio nas pesquisas que deram lugar a este trabalho.

<sup>1</sup> «Nyaneka-Nkhumbi», como se verá mais adiante, é um termo usado para nomear um conjunto de identidades étnicas distintas, no qual estão inseridos os Handa.

<sup>2</sup> O *oluhanda* é falado em casa, nas relações familiares, nos contactos com os vizinhos, nas trocas comerciais, enfim, no dia-a-dia individual ou colectivo. Nos meios urbanos, por condicionalismos vários decorrentes do processo colonial, o *oluhanda* é usado apenas por alguns dos seus detentores.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, ESTERMANN, 1957.

uma especificidade organizativa, pelas suas particularidades linguísticas, pela sua dinâmica, enquanto grupo, e por um espaço no qual se desenvolvem, numa permanente interação com os outros. Sublinhe-se, entretanto, que além de habitarem territórios adjacentes, os mesmos constituem grupos sociais aparentados quer pela via dos usos e costumes (alguns tabus observados em contextos de participação social, determinadas práticas económicas e de cura), quer pela língua, quer ainda por alguns outros traços exteriores da sua cultura, nomeadamente, o estilo de arquitectura e disposições interiores, as formas artísticas e o estilo indumentar. Não obstante, no contexto rural, é ainda hoje possível distingui-los, com alguma precisão, a partir de elementos como a língua, o toucado e o estilo ornamental do corpo.

Por uma série de razões, desde a procura de outras condições de vida até às deslocações forçadas pela guerra civil no país, qualquer um dos grupos mencionados ultrapassa os limites dos espaços rurais para se estender, igualmente, a zonas urbanas. Aqui, em contacto estreito com culturas locais e não só, as suas referências culturais vão-se transformando. Melhor dito, alguns dos seus membros vão sendo aculturados. Nos novos contextos em que se vão integrando são postos em evidência novas referências e novos valores que são, paulatinamente, assimilados. De facto, registam-se, no contexto mencionado, alterações substanciais no seu modo de agir e de pensar, no desempenho dos seus rituais, no estilo indumentar e na arte de pentear<sup>4</sup>; alterações marcadas por uma uniformização dos usos e costumes, tendentes a uma ocidentalização comportamental e cultural. Aponte-se, como exemplo, a existência, em contextos urbanos, de um grupo considerável de pessoas a viverem e a falarem o português; pessoas que, além de terem o português como língua materna, se vestem à europeia, sendo ou não intelectuais, e não seguem os preceitos tradicionais da cultura de origem; gente que, falando mal ou bem o português, não sabe sequer falar a língua dos seus grupos de origem e desconhece a que grupo pertence; indivíduos que além de não saberem falar a língua de origem menosprezam-na, valorizando as línguas ocidentais, nomeadamente o português, o francês e o inglês; enfim, pessoas que vivem no centro de uma confluência de culturas (por um lado as ocidentais, maioritariamente portuguesa) e por outro as tradicionais locais) e de religiões (as ditas tradicionais, que envolvem o culto aos espíritos ancestrais, as chamadas universais, nomeadamente a Católica, e também as sincréticas)<sup>5</sup>.

Com efeito, nesta análise, a minha atenção recai, mormente, sobre algumas das particularidades culturais dos Handa e dos aspectos que, distinguindo-os dos grupos vizinhos, marcam a sua identidade – um aspecto social particularmente forte (cf. Stevens 1983) que, na opinião de Richard Jenkins, constitui «*always a dialectic between similarity and difference*» (JENKINS, 1997: 13). Todavia, neste artigo, a identidade não é tomada apenas na perspectiva das oposições e relatividades. Ela é aqui também entendida:

<sup>4</sup> As escolas, a rádio, a televisão e as igrejas são alguns, de entre muitos, elementos que aceleram o referido processo de aculturação.

<sup>5</sup> Note-se que algumas das pessoas mencionadas não nasceram sequer nos meios urbanos.

(i) como a identificação do indivíduo com uma determinada colectividade culturalmente definida;

(ii) como a consciência que um indivíduo possui de pertencer a uma comunidade cultural particular<sup>6</sup> (cf. HUTCHINSON & SMITH, 1996);

(iii) como algo (sejam atributo, coisa ou entidade) que um indivíduo ou um grupo de indivíduos traz em si mesmo ou faz de si mesmo e que está sujeito a desenvolver-se ou a perder-se (cf. TONKIN et al., 1996).

Daí destacar os traços nos quais se evidenciam semelhanças dos Handa com os demais grupos vizinhos, bem como os aspectos manifestos pelos próprios Handa para se distinguirem e se categorizarem como grupo.

Algumas vezes amplo, outras vezes mais estreito, o sentido de identidade, peculiar a todas as sociedades (cf. Luc de HEUSH, 2001), está igualmente presente nas diferentes comunidades africanas (cf. HASTINGS, 1997), razão porque se distinguem umas das outras. Não obstante, a identidade, e no caso particular deste estudo, a identidade étnica está longe de ser estanque, imutável. Como um produto social – que tem como pressuposto uma comunidade de aspectos que vai desde a língua aos costumes, passando pelos ancestrais, origens e mitos – a identidade étnica é algo de flexível e dinâmico, processual e histórico (cf. STEVENS, 1983; HASTINGS, 1997; Luc de HEUSH, 2000). E, embora vivida como algo «natural» pelos que nela nascem, ela pode alterar-se em função de diversos factores, nomeadamente a colonização, a guerra, a migração, a política e o intercâmbio cultural entre grupos vizinhos.

Referi, já, que a língua, bem como determinadas práticas sociais e culturais dos Handa, Muila, Nkhumbi, Nyaneka e Ngambwe, entre outros grupos, fornecem, ainda hoje, evidências de singularidade e, no final, de identidade dos mesmos. Não obstante, é sobretudo na consciência étnica que coloco a tónica para discutir a identidade dos *vahanda*, dado o incremento da estandardização comportamental em curso, nas zonas urbanas, por força da aculturação.

## 2. Breves considerações conceptuais

As questões de etnicidade<sup>7</sup> mereceram particular destaque dos investigadores sociais, por volta dos anos oitenta e noventa do século XX. Mas já desde a década de sessenta que a Antropologia Social se ocupa delas, com alguma notoriedade. Não

<sup>6</sup> Tal como a etnicidade, a identidade não só pode ser colectiva e individual, como também pode ser exteriorizada no processo de identificação social e interiorizada na auto-identificação pessoal (cf. JENKINS, 1997).

<sup>7</sup> Etnicidade é um termo que foi usado, em primeira-mão, em 1953 pelo sociólogo David Riesman (cf. ERIKSEN, 1993). No contexto antropológico, o termo refere-se a «*aspects of relationships between groups which consider themselves and are regarded by others, as being culturally distinctive*» (ERIKSEN, 1993: 4 e 1996: 28).

obstante despertar o interesse pela análise da forma como as pessoas definem as suas relações étnicas ou as percebem, a abordagem desta disciplina científica tem facilitado a compreensão daquilo que as pessoas pensam e falam de si mesmas, do grupo de que fazem parte e dos outros; tem permitido clarificar o significado que as pessoas atribuem ao facto de se ser membro de um grupo social determinado e tem dado a observar as semelhanças e dissemelhanças existentes entre os diversos grupos identitários (cf. ERIKSEN, 1993).

Hodiernamente, é comum o uso de expressões como etnia, guerras étnicas, grupos étnicos e etnicidade; não tanto por constituírem uma preocupação exclusiva das ciências sociais, mas, particularmente, pela acção difusiva dos meios de comunicação massiva. A razão disto pode, quiçá, explicar-se, pelo facto de o fenómeno étnico, outrora «encapotado», no ocidente, estar agora desprovido de camuflagem, revelando-se, ele mesmo, como um elemento presente nas relações sociais, em contextos ocidentais<sup>8</sup>. Mas, pode também explicar-se, pelas mudanças geopolíticas pós-coloniais – facto que terá proporcionado aos não ocidentais um conhecimento, relativamente mais amplo, do «outro» (ocidental); pela convivência, mais ou menos prolongada, dos não ocidentais na Europa, conforme sejam estudantes, imigrantes, diplomatas, turistas, beneficiários de juntas médicas; pelo seu grau de desenvolvimento intelectual, granjeado quer no ocidente, quer nos seus respectivos países; pelos cruzamentos inter-culturais e inter-raciais efectuados, por via do matrimónio, sobretudo fora dos territórios não ocidentais.

Etnia é um termo derivado do grego «ethnos» para designar povo, nação, equivalendo, este último, à tribo<sup>9</sup> (cf. AMSELLE, 1985; TAYLOR, 1991; CASHMORE, [1984] 1996; TONKIN et al., 1996; HUTCHINSON & SMITH, 1996). Durante muito tempo, foi de uso exclusivamente eclesiástico. Neste contexto, e por oposição aos cristãos, o termo designava os povos pagãos ou gentios que eram chamados de nações e povos, na linguagem secular (cf. TAYLOR, 1991 e HUTCHINSON & SMITH, 1996). Passou, posteriormente, a ser usado pelos colonizadores, para classificar sociedades africanas, ameríndias e asiáticas, isto é, sociedades com características específicas: diferentes e «inferiores» às europeias, «sem história», pré-industriais (cf. AMSELLE, 1985), «arcaicas», «não

<sup>8</sup> Em contextos não ocidentais, nomeadamente em África, por uma questão de ideologia colonial, da suposta supremacia rática do homem branco e da necessidade que tinham os colonizadores de se instalarem, estes, além de depreciarem e minorarem os grupos étnicos aí encontrados, levaram os africanos, através de certas práticas (como a destruição das instituições tradicionais locais e dos amuletos usados nos cultos aos antepassados), a crerem na inexistência do fenómeno étnico (e não só) na Europa. Para mais observações sobre este tipo de consideração, ver Ronald Atkinson (1994), Leroy Vail (1989) e Jean-loup Amselle (1985).

<sup>9</sup> Na antiga Grécia o termo etnia era usado de diferentes modos: «*In Homer we hear of ethnos hetairon, a band of friends, ethnos Lukion, a tribe of Lycians, and ethnos melisson orbornithon, a swarm of bees or birds*» (HUTCHINSON & SMITH, 1996: 4). Apesar desta variabilidade, acrescentam John Hutchinson e Anthony Smith, os múltiplos exemplos da aplicação do termo dão ideia de existência de um dado número de pessoas ou animais que além de possuírem características culturais e biológicas comuns vivem e actuam de forma concertada. É de sublinhar, entretanto, que no contexto acima mencionado, o termo etnia era usado pelos gregos para se referirem a outros povos, ligados a determinados grupos que, por sua vez, eram diferentes dos seus. Daí a tendência de caracterizarem os não gregos como sendo bárbaros e como *ethnea* uma vez que os próprios gregos se designavam por *genos Hellenon* (cf. HUTCHINSON & SMITH, 1996).

civilizadas». Ou seja, respondendo às exigências do enquadramento administrativo e intelectual do processo colonial (cf. TAYLOR, 1991), o vocábulo etnia passa a incorporar uma outra dinâmica, ao ser usado para identificar as populações conquistadas e «pô-las no seu devido lugar» (TAYLOR, 1991: 242); para as fraccionar e as fixar numa definição homogénea de território e cultura (cf. AMSELLE, 1985); e para denegrir os sistemas e as instituições tradicionais.

Uma consequência desta situação é a desarticulação das relações entre sociedades locais, bem como a constituição de grupos identitários, anteriormente inexistentes. No caso de Angola, por exemplo, até as denominações socialmente construídas e que emergiram do contacto que os diversos grupos étnicos estabeleciam entre si, como *ovanano*<sup>10</sup> («os de cima») e *ovakwamatwi*<sup>11</sup> («os de orelhas grandes» ou «os de ouvidos aguçados») foram tomadas pelos europeus como denominações próprias, constando algumas delas nos mapas etnográficos<sup>12</sup>.

Tal como hoje se apresenta, no contexto científico, o termo etnia designa um dado conjunto de pessoas caracterizado por uma unidade linguística, cultural (por exemplo religião e costumes) e territorial<sup>13</sup> (cf. AMSELLE, 1985 e TAYLOR, 1991); um conjunto no qual as pessoas partilham, ainda que latentemente, uma origem, memórias históricas, valores, interesses e experiências comuns (cf. CASHMORE, 1996); se auto-identificam e são identificadas pelos outros através de um nome; formam um grupo de interacção e comunicação; manifestam uma consciência de pertença comum e reclamam uma unicidade de descendência. Como exemplos de grupos assim constituídos estão, nas províncias da Huila e do Namibe (sobre as quais versa este estudo), os Muila, os Nkhumbi, os Ngambwe, os Ndongwena e os Nyaneka, distintos entre si, mas agrupados sob a designação comum e estereotipada de «Nyaneka-Nkhumbi».

Retenha-se, contudo, que não obstante o conteúdo da sua definição, as «etnias» não se mantêm isoladas umas das outras. Elas estabelecem, entre si, diversos tipos de relações, emergindo algumas delas de atribuições de estatutos étnicos<sup>14</sup>. Por conseguinte, as distinções étnicas não dependem da ausência de mobilidade, de contacto, de informação, de interacção social e de aceitação. Elas podem persistir, não obstan-

<sup>10</sup> Termo para designar os Umbundu.

<sup>11</sup> Termo que designa um pequeno grupo étnico estabelecido na província do Kunene (Sul de Angola), junto aos Ndongwena e Nkhumbi.

<sup>12</sup> Com o aportuguesamento das palavras em línguas nacionais, o termo *ovakwamatwi* foi comumente grafado como «cuamatos» (ver, por exemplo, Ferreira Diniz (1918) e Carlos Estermann (1971). No singular, o mesmo vocábulo é usado como topónimo, na província do Kunene.

<sup>13</sup> Não se trata necessariamente de uma ocupação física do espaço territorial. Inclui-se aqui a ligação simbólica com a terra ancestral, o que acontece não só com os indivíduos na diáspora (cf. Hutchinson & Smith, 1996), mas também com aqueles que (como no caso de Angola) rumaram dos meios rurais para os urbanos.

<sup>14</sup> O poder económico parece estar na base das atribuições de estatutos étnicos nas relações entre os grupos. Em Angola, por exemplo, pode-se observar que os grupos étnicos Bantu (nomeadamente os Handa, Muila e Nkhumbi) cujo modo de produção, nos meios rurais, assenta sobretudo na agricultura e na pastorícia, manifestam um *status* relativamente superior na relação que estabelecem com os não Bantu, isto é, com os Boximanes (também denominados por *vakwankhala*) e com os Vakwisi. Além dos traços físicos destes últimos (tomados como elementos de distinção), não é raro aqueles depreciarem determinadas práticas sociais e culturais típicas destes grupos.

te o contacto e a interdependência (cf. BARTH, 1981). Nesta conformidade, optei, neste estudo, pelo uso da expressão «grupo étnico», em vez de «etnia». Não só por ser, hodiernamente, mais usada, mas também por sugerir, ela mesma, a existência de contactos e interrelacionamentos (cf. ERIKSON, 1993; BARTH, 1996), afastando hipóteses de isolamento dos grupos em causa.

As mais diversas sociedades africanas possuem vocábulos e noções próprias de identidade e de grupo (cf. AMSELLE, 1985). A noção *shiya*, que entre os bambará-malinke corresponde a raça e a grupo étnico (cf. AMSELLE, 1985), é um exemplo revelador de tal facto. À semelhança dos bambará-malinke, constatam-se, entre os Handa, exemplos reveladores de existência destes termos que, além de os definir, enquanto grupo, os distingue dos demais. Neste grupo, o vocábulo «eanda» (ou *omaanda*, no plural) designa o conjunto de denominações de origem vegetal ou animal que caracteriza a pertença de um indivíduo a um determinado grupo de pessoas aparentadas por via de um animal ou de uma planta, usados como símbolos identitários.

Ou seja, sob a ideia de possuírem uma descendência comum, determinado grupo de pessoas manifesta a sua pertença a uma dada *eanda*. Ligadas pela mesma *eanda*, as pessoas estreitam laços entre si, comungam das responsabilidades inerentes a esses laços, asseguram a sua mobilidade, liberdade e condição social, reforçam a sua condição enquanto pessoas, partilham os mitos de origem da *eanda* e da relação entre as *omaanda* (plural de *eanda*) e mitigam as consequências provenientes de condições sociais adversas, como a penúria.

Do mesmo modo, conceitos como *ombunda*<sup>15</sup>, exprimem a noção de consanguinidade ou a pertença de um grupo de indivíduos à linhagem materna. A ideia de grupo identitário com uma mesma referência territorial, com os mesmos valores, usos e costumes, com a mesma descendência e consciência de pertença ao grupo está subjacente no termo *omuhanda* ou *muhanda* (dos Handa), onde o prefixo «omu» ou «mu» exprime a ideia de ser, de pertencer<sup>16</sup>.

Apesar da importância que se atribui à partilha cultural, nos estudos sobre etnicidade, resulta mais significativo, no presente trabalho, considerá-la mais como um resultado ou uma implicação, como sugere Fredrik Barth, do que como uma característica essencial da organização dos grupos étnicos (cf. BARTH, 1981). De contrário, assegura o autor, a classificação de pessoas como membros de um grupo étnico fica circunscrita aos traços particulares que os mesmos exibem, expõem e podem ser objectivamente julgados pelos outros, vinculando «*a prejudged view-point both on (...) the nature of continuity in time of such units and (...) the locus of the factors which determine the form of the units*» (BARTH, 1981: 201).

<sup>15</sup> Para referências mais detalhadas sobre a *eanda* e *ombunda*, ver MELO (2001 e 2005).

<sup>16</sup> Uma tal noção, revelando-se como uma categoria identitária, aparece, igualmente, como um meio de resistência e de afirmação dos diversos grupos sociais.



A reflectirem o meio ecológico ou as circunstâncias externas nas quais os grupos se instalaram (cf. BARTH, 1981), é natural que alguns dos traços culturais de grupos vizinhos como os Handa, os Nkhumbi, os Muila, os Ngambwe e outros sejam semelhantes e até se confundam. Entretanto, para abordar a questão da identidade étnica de qualquer destes grupos é arriscado, insuficiente e tendencioso centrar a atenção apenas nos efeitos das circunstâncias ecológicas sobre o comportamento dos seus membros.

Os membros de cada um dos grupos, à excepção, no maior das vezes, daqueles que estão fora do seu meio de origem, ressaltam os seus valores fundamentais (como a sujeição aos rituais, a reciprocidade e o espírito de camaradagem e de grupo) e exibem sinais exteriores, como o estilo do penteado, das tatuagens e da imagem dos dentes (postulados como emblemas exteriores cf. ROOSENS, 1989) que os identificam (como membros de um determinado grupo, classe etária ou género) e os diferenciam. Como membros de uma cultura, estão em constante interacção entre si e com os outros, facto que impõe certas mudanças, nomeadamente comportamentais, indumentares, ideológicas e linguísticas. Com efeito, independentemente do *status* social, do lugar que habitem, das práticas que desenvolvam e dos traços culturais que apresentem é importante considerar o seu sentimento e consciência de pertença, bem como os limites subjectivos e auto-construídos que os permitem identificar-se e distinguir-se dos outros. Neste contexto, os etnónimos com os quais os mesmos se auto-identificam, bem como as suas noções de identidade e de grupo possuem particular relevância.

Não obstante, em África, nem sempre tais elementos, a saber, a consciência étnica dos actores sociais, a sua ideologia de grupo, os etnónimos auto-atribuídos, bem como os limites elaborados de separação e distinção, foram tidos em consideração pelos estudiosos e pelas entidades coloniais, na classificação étnica dos grupos encontrados. Motivados, nalguns casos, por uma ideologia colonial (de superioridade da raça branca, de imposição dos interesses coloniais, de assimilação das populações encontradas (cf. DINIZ, 1924; REBELO, 1971; HENRIQUES, 1997) ou partindo de pontos de vista preconceituosos sobre as populações africanas (como o de serem feiticistas e indolentes) e, noutros casos, valendo-se apenas da observação das práticas sociais dos actores sociais influenciados pelas circunstâncias ambientais, os agentes coloniais criaram *ex nihilo* identidades étnicas (como é o caso dos «Bété» da Côte d'Ivoire, cf. AMSELLE, 1985), redistribuíram os espaços territoriais, transpuseram a semântica dos etnónimos usados pelos próprios grupos (por exemplo, *humbi*, em vez de *nkhumbi*<sup>17</sup>), desarticularam relações entre as sociedades locais e transformaram topónimos em identidades étnicas. As reflexões que se seguem mostram outros exemplos da extensão deste fenómeno, em Angola.

<sup>17</sup> Nkhumbi é a designação de um dos grupos étnicos, no Sul de Angola.

### 3. Aspectos estruturais dos Handa como grupo social

Grande parte da população angolana é composta por inúmeros grupos étnicos Bantu e não Bantu. Os Bantu constituem o seu maior contingente, e para além dos Handa, dos Nyaneka, dos Helelo, dos Nkhumbi e dos Muila, existem outros, igualmente Bantu, como os Bakongo, os Kimbundu, os Cokwe, os Umbundu e os Ngangela. Os não Bantu são constituídos pelos Bochimanos e pelos Kwisi que, embora reduzidos em número (cf. VASCONCELLOS, [1896] 1903), parecem ser, efectivamente, os autóctones. Porquanto, já aí habitavam aquando da invasão dos Bantu, tendo sido molestados tanto por estes, como pelos europeus no decurso da penetração portuguesa, em Angola (cf. ESTERMANN, 1983).

Tal como sucedeu noutras regiões de África e, particularmente, de Angola, os Bantu que habitam a região Sul deste país também se fraccionaram em diversos grupos étnicos que se distinguem entre si pela sua indumentária, pela língua, pelas suas formas artísticas, pelo toucado, pelos sinais infligidos no corpo, pelos etnónimos e pelas manifestações de consciência identitária. São eles os Handa, os Nkhumbi, os Muila, os Nyaneka, entre outros. Não obstante, torna-se, ainda assim, bastante difícil delimitar e caracterizar todos os grupos aí existentes – alguns dos quais já em vias de extinção – sobretudo tendo em conta a escassez de estudos sobre a etnografia de Angola (cf. ESTERMANN, 1983).

Os Handa (ou *vahanda*), grupo étnico em estudo, ocupam uma área territorial que vai desde o Noroeste de Cipungu, passando por Kakula, com prolongamentos espaciais interrompidos até à região da Lola; estendem-se, igualmente, até Kamukuiyu, com prolongamentos também a Oeste de Congoloi; e, desde a sede administrativa de Cipungu, confinam com a área ocupada pelos Nyaneka (cf. ESTERMANN, 1957). Todo este espaço territorial constitui a área tradicional dos Handa – abrangida pela actual província da Huila e por uma pequena parte da província do Namibe – uma área extensamente rural, onde os seus traços culturais se mantêm ainda conservados, relativamente aos meios urbanos, e de onde partiram vários dos seus membros para outros pontos do país.

Apoiados no critério geográfico (o que se depreende das denominações usadas na caracterização do grupo), estudiosos como Carlos Estermann discriminaram os *vahanda* em pequenos grupos, nomeadamente Handa da Mupa, Handa de Cipungu e Cilenge Handa (ou Cilenge Humbi). Entretanto, pautada em termos de localidade, uma tal individualização – quiçá substanciada em noções preconceituosas da época, de que os africanos se identificam com as «tribos» e são naturalmente tribais<sup>18</sup> (cf.

<sup>18</sup> A ideia da natureza tribal dos africanos e a da ausência deste fenómeno entre os europeus era, na opinião de Ronald Atkinson, um «cardinal Tenet» (ATKINSON, 1994: 12) de grande parte dos agentes coloniais, em África.



víduos ou famílias, conforme se localizem nos municípios de Cipungu ou de Cilenge, respectivamente. Não obstante a tónica destes termos assentar na localização, consideram que os mesmos são usados sem prejuízo da integridade do grupo e do sentimento de pertença dos seus membros. Estes sentem-se e identificam-se, em primeiro lugar, como *vahanda*, antes de serem *vacilenge* ou *vacipungu*. Aliás, se o termo *vacilenge* designa os de Cilenge, convém notar que o município de Cilenge, para além de acomodar os *vahanda*, alberga também pessoas de outros grupos étnicos, como os Muso e os Umbundu. O mesmo acontece com o município de Cipungu, onde os Handa partilham o território, por exemplo, com os Nyaneka.

Com efeito, os vocábulos «*olucipungu*» e «*olucilenge*», comumente usados para discriminar linguisticamente os *vahanda* entre si, conforme se localizem em Cipungu ou em Cilenge, respectivamente, não designam uma língua, como tal. Constituem designativos de variações linguísticas do *oluhanda* e derivam não de formações identitárias em si (como é o termo *oluhanda*), mas sim de topónimos (Cipungu e Cilenge). Além de revelarem a existência de inter-relações dos Handa com grupos vizinhos, em diferentes contextos sociais (como nas práticas comerciais) e geográficos dos quais emergem, tais variações linguísticas revelam a existência de fluidez no *oluhanda*, o que vem a sublinhar a noção de flexibilidade quer das línguas (particularmente as não escritas) quer dos contornos dos grupos étnicos.

## 4. «*Nyaneka-Nkhumbi*», uma identidade forjada

---

### 4.1. Os grupos incorporados nessa designação

Como já foi mencionado, o espaço angolano alberga uma vasta multiplicidade de grupos étnicos. Só a circundar o grosso do efectivo dos Handa encontram-se os Nkhumbi, no extremo Sul Oriental, os Ngambwe e Muila, na parte Sul e Ocidental, respectivamente, os Cilenge Muso, na região Norte e Ocidental e os Umbundu e Ngangela, a Norte e Nordeste, respectivamente. Entretanto, nessa região austral do país, estes não são os únicos grupos existentes. Localizam-se, igualmente, os Ndimba, os Kwanyama e os Kuvale, entre outros grupos.

Perante tamanha complexidade e diversidade cultural; diante da imensidão do país (Angola); envoltos em preconceitos coloniais de discriminação dos africanos; e confrontados com o sonho de se enriquecerem, de dominarem as populações encontradas (HENRIQUES, 1997), de as assimilar (cf. DINIS, 1924) e de as civilizar, os agentes coloniais executaram estratégias para a prossecução dos projectos coloniais. Tais estratégias passavam, não só, pelo conhecimento dos grupos locais, isto é, pelo domínio da língua, dos usos e costumes e dos seus sistemas de autoridade (cf. HENRIQUES, 1997), mas também por destruir as grandes chefaturas, por enfraquecer as unidades

políticas e reconstruí-las a seu modo (cf. CLARENCE-SMITH, 1989), por submeter as populações à autoridade colonial, por puni-las em caso de recusa, por determinar diferentes formas de acesso das mesmas aos recursos, por potenciar querelas entre os grupos étnicos, por acentuar diferenças entre eles, por conotá-los com noções preconceituosas, como tribos e etnias. É neste contexto que estudiosos e agentes coloniais agruparam diferentes grupos étnicos em conjuntos mais amplos, os quais foram designados como grupos etnolinguísticos. Mas, isto foi delineado em detrimento das identidades próprias dos grupos em causa, da significação emocional que elas têm para os seus membros, dos sentimentos e do conhecimento de pertença manifestos pelos indivíduos a determinados grupos étnicos.

Embora factores como a vizinhança, a economia, os traços da cultura material e o modo de organização do sistema social possam ter sido tomados em linha de conta na classificação da população angolana, o factor linguístico, conforme se depreende do Atlas de Portugal Ultramarino, editado pelo Ministério das Colónias em 1948, terá sido o critério fundamental para o estudo e a classificação da população angolana. Emergem daqui os designados «Nyaneka-Nkhumbi», os «Lunda-Cokwe», os «Helelo», os «Ovambo», entre outros, cada um dos quais envolvendo um número variado de grupos étnicos<sup>20</sup>.

No que diz respeito à composição dos «Nyaneka-Nkhumbi», observam-se algumas discrepâncias, nas opiniões de autores como, José Redinha, Carlos Estermann e Mário Milheiros<sup>21</sup>. Enquanto José Redinha classifica os «Nyaneka-Nkhumbi» como um conjunto que integra os Muila, os Ngambwe, os Nkhumbi, os Ndongwena, os Hinga, os Kwankwa, os Handa da Mupa, os Handa de Cipungu, os Cipungu e os Cilenge Humbi (cf. REDINHA, 1962: 18), Carlos Estermann considera que sob o mencionado apelativo estão associados dois ramos populacionais distintos, a saber, os Nyaneka e os Nkhumbi. No seu entender, os Nyaneka abrangem os Muila e os Ngambwe, enquanto que os Nkhumbi encerram grupos mais diversificados como os Ndongwena, os Hinga, os Khwankhwa, os Handa da Mupa, os Handa do Cipungu, os Cipungu, os Cilenge Humbi e os Cilenge Muso (cf. ESTERMANN, 1957 e 1983).

Outros estudiosos como Mário Milheiros também se referem à composição dos «Nyaneka-Nkhumbi», nos seus trabalhos (cf. MILHEIROS, 1967). Contudo, muitas dessas referências ou não fogem grandemente do estabelecido por Carlos Estermann, exceptuando algumas diferenças gráficas ou, como faz Mendes Corrêa, apoiado nos resultados do censo de 1940, distinguem os Nkhumbi como um grupo composto por quatro pequenos grupos: os *ovankhumbi*, *ovahanda*, *ovakapelongo* e *ovamulondo* (cf. CORRÊA, 1943). De notar que o esboço linguístico contido na obra intitulada

<sup>20</sup> A divisão etno-linguística da população angolana resume-se a um exercício teórico que terá suscitado alguma perplexidade junto de homens de terreno, como Carlos Estermann, razão pela qual terá sido alvo de algumas críticas da parte deste (cf. ESTERMAN, 1957).

<sup>21</sup> Este tipo de confusão é, igualmente, detectável nos mapas etnográficos do Sudeste do Zaire, nos quais «different authors delimiting the «tribes» at more or less the same time invariably report different findings. Some of these names refer to regions, hence to the people inhabiting those regions» (ROBERTS, 1989: 193).

Agronomia Angolana, publicada em 1953, separa os Lunyaneka (Nyaneka) dos Lukumbi (Nkhumbi) e incorpora, nos primeiros, os Muila, os Gambwe (Ngambwe) e Tyilengue–muso (Cilenge Muso) e, nos últimos, os Nkumbi (Nkhumbi), os Donguana (Ndongwena), os Hinga, os Mulondo, os Handa, os Tyipingo (Cipungu) e os Tyilengue-humbi (Cilenge Humbi).

Não obstante, constata-se que hodiernamente, em Angola, constitui prática corrente o uso comum das designações dos grupos etno-linguísticos para se referir aos grupos étnicos, ou (como explicitarei mais adiante), a atribuição da língua de um grupo étnico ao grupo etno-linguístico<sup>22</sup>. Ou seja, denotam-se equívocos que levam a confundir grupos étnicos com grupos etno-linguísticos. Alguns desses equívocos são manifestos, por exemplo, durante as missas, em diversas paróquias das províncias da Huila e Namibe. Nestes locais, é frequente os missionários católicos anunciarem o processamento das leituras das homilias ou das epístolas, em língua dita «Nyaneka-Nkhumbi».

Outros equívocos constata-se no empreendimento de programas radiofónicos, por exemplo, na província do Namibe, em língua dita «Nyaneka-Nkhumbi». Outros, ainda, levaram em 2000, à criação, no Lubango, de uma associação cívica e eclesial, não governamental, apartidária, independente e de carácter humanitário – a Associação Nyaneka-Nkhumbi (cf. S.A. 2002).

A origem da ambiguidade quer terminológica («Nyaneka-Nkhumbi»), quer de conteúdo (composição), bem como das discrepâncias, já mencionadas, entre os autores, poderá estar na complexidade da cultura de cada um dos grupos étnicos em causa; na falta de uniformidade no estabelecimento dos elementos de classificação dos grupos mencionados; no menosprezo, da parte dos estudiosos, dos sentimentos identitários manifestos pelos membros desses grupos; na ignorância das línguas dos referidos grupos ou na falta de conhecimento profundo e de precisão, dos estudiosos, na apreensão dos traços culturais que os caracterizam, bem como na falha de selecção ou na aplicação dos critérios usados para a definição do perfil de cada um deles<sup>23</sup>.

Refira-se, entretanto, que embora nas missas e em certos programas radiofónicos se anuncie o «Nyaneka-Nkhumbi» como língua de leitura das epístolas e de trabalho, respectivamente, na prática, a realidade discursiva revela-se de modo diferente. Ou melhor, o uso da palavra é, na realidade, feito ou em Olunyaneka (língua dos Nyaneka) ou em Olunkhumbi (língua dos Nkhumbi) ou em Oluhanda (língua dos Handa), o que traduz, enfim, um paradoxo.

Relativamente à Associação Nyaneka-Nkhumbi, note-se que ela é constituída por pessoas originárias de grupos étnicos distintos, embora integrados nos designados

<sup>22</sup> Retenha-se, entretanto, que só uma parte das pessoas (escolarizadas, missionadas, urbanizadas e interessadas) se dá conta das classificações etnolingüísticas atribuídas aos grupos étnicos. O resto é completamente alheia.

<sup>23</sup> Ronald Atkinson lembra que «*though Africans are all supposedly members of distinct units* [as quais se designam por grupos étnicos], *it has proven very difficult to agree about what criteria might be used to identify these* [grupos]» (ATKINSON, 1994: 13).

«Nyaneka-Nkhumbi»<sup>24</sup>. Não obstante pugnam por uma identidade única dita «Nyaneka-Nkhumbi», quando confrontados, nomeadamente, com a disparidade das suas identidades étnicas, bem como com a diversidade das línguas correspondentes, muitas dessas pessoas acabam por reconhecer a diversidade de identidades de que se caracteriza o grupo mencionado. Contudo, procuram (umas de forma consciente e outras por indução) transpor esses limites étnicos, apelando para os «Nyaneka-Nkhumbi» como uma identidade mais ampla, mais abrangente e pretensamente unificadora.

Conforme sugestão de um dos meus interlocutores (membro fundador da associação mencionada), sob a designação «Nyaneka-Nkhumbi» prende-se o desejo inequívoco dos membros da associação de fortalecimento e crescimento dos grupos abrangidos por esta denominação<sup>25</sup>, independentemente das razões que estejam por detrás da mesma. Isto, com vista a contornar a dispersão e fechamento desses grupos, a evitar a sua sujeição ao isolamento, à alheação e ao desconhecimento (como ainda se observa e se observou durante o período colonial), a fugir da discriminação étnica, a posicionar-se em igualdade de circunstâncias com os demais grupos, na relação entre si, nas reivindicações sociais, políticas e económicas, no país, e a obter, como os outros, iguais benefícios, no espaço angolano.

*«Se alguém clamar só pela língua ou pela cultura Nyaneka perde porque os Nyaneka são poucos. Se o fizer só pelos vankhumbi ou pelos vahanda também perde porque são grupos pequenos. Sózinhos não têm força. O melhor é estarmos unidos, aliás, a cultura desses grupos é muito parecida. Apesar das diferenças, mais vale falarmos de língua e cultura Nyaneka-Nkhumbi, o que nos torna mais fortes em termos de número e de extensão territorial. Se, por um lado, essa unidade dá peso às nossas reivindicações permite-nos, por outro lado, fazer frente a grupos grandes como os ovimbundu e outros»* (A.T., entrevista, 2003).

A acção dos membros da associação supra-mencionada manifesta-se, por exemplo, nas celebrações ditas de *efuko*<sup>26</sup> no seio da Igreja Católica (nas províncias da Huíla e do Namibe). Tem, igualmente, sido expressa nas discussões relativas à implementação do ensino das línguas nacionais de Angola nas escolas.

## 4.2. Particularidades da língua

A língua é um factor importante de formação e manifestação de identidade. Além de veículo de comunicação, de expressão e de conceptualização, ela é um factor de distinção étnica e símbolo de etnicidade (cf. HAMESO, 1997; HASTINGS, 1997). No caso em análise, o factor linguístico, pelas suas características (típicas das línguas Bantu), fornece importantes pontos de convergência entre os Handa, Nkhumbi, Muila,

<sup>24</sup> De entre os fundadores, destaca-se o facto de serem todos letrados, católicos e urbanizados.

<sup>25</sup> Um fortalecimento na base do lema de que a união faz a força.

<sup>26</sup> *Efuko* é a designação do ritual de iniciação feminina entre os Handa. Sobre este ritual e também sobre a sua celebração no seio da Igreja Católica, ver MELO, 2001 e 2005.

Ngambwe e Nyaneka. No entanto, a língua de cada um dos grupos mencionados revela, por si mesma, simultaneamente, uma certa disparidade entre si. Enquanto os primeiros falam o oluhanda, os outros falam, respectivamente, o *olunghumbi*, o *olumuila*, o *olungambwe* e o *olunyaneka*, sendo estas auto-denominações linguísticas dos mesmos expressas no seu quotidiano.

Com diferentes graus de variabilidade, note-se que tal semelhança e dissemelhança, patente na cultura dos grupos referenciados, se estende, igualmente, na de outros grupos dispersos no país. Ou seja, além de estarem assentes nas línguas supra designadas, as afinidades e as diferenças mencionadas repercutem-se, do mesmo modo, noutras línguas, igualmente Bantu, faladas noutras regiões do país (por exemplo, o *ibinda* e o *umbundu*) e não só. Essa complexidade funcional das línguas faladas pelos grupos designados explica-se pelo enredo de que se caracterizam as suas relações históricas, políticas, culturais e económicas, desde os tempos mais recuados. Ou seja, não obstante existirem afinidades linguísticas entre o *oluhanda* e, por exemplo, o *olumuila*, ou entre aquele e o *olunyaneka*, essas línguas não são uma e mesma coisa. Cada uma delas emerge de um espaço étnico particular, ou seja de um «ethnic home» (como diria Seyoum Hameso) diferenciado: «*Just like the ethnic homes of English, French, Russian and chinese languages are England, France, Russia and China, so African languages occupy their own ethnic space*» (HAMESO, 1997: 24).

Constituindo os Handa, os Nkhumbi, os Muila, os Ngambwe e os Nyaneka identidades étnicas distintas e, de certo modo<sup>27</sup>, demarcadas cultural e territorialmente, cada uma delas toma a língua do outro como estrangeira e alheia. Qualquer manifestação de unicidade ou homogeneidade é sentida como um absurdo, particularmente pelos mais velhos, causando algum desconforto e perplexidade ao serem confrontados directamente com essas classificações.

### 4.3. Traços identitários ainda visíveis, pela observação

Não obstante habitarem territórios adjacentes, entre os grupos integrados nos «Nyaneka-Nkhumbi» percebem-se, além das diferenças linguísticas, de sentimentos e de consciência de pertença, outras dissemelhanças, designadamente, no seu agir social; em determinados traços exteriores como a indumentária, os penteados<sup>28</sup> e os tipos de tatuagem; na forma de realização dos rituais; enfim, em muitos outros traços reveladores da sua cultura e da sua identidade, enquanto grupo. Um exemplo revelador dessas diferenças é a existência de *ombelo*<sup>29</sup>, entre os *vahanda*, inerente à prossecução de rituais de iniciação feminina. O *ombelo* é um elemento ausente nos grupos vizinhos como os Muila, Nkhumbi e Nyaneka.

<sup>27</sup> Digo de certo modo por existirem elementos culturais que são comuns a todos esses grupos mencionados e por haver uma flexibilidade em termos de limites quer espaciais, quer étnicos.

<sup>28</sup> Ver MELO (2001 e 2005).

<sup>29</sup> Designação do edifício central onde se desenrola o ritual de *efuko*. Termo que, entre os Handa, denomina o poder de presidir cerimónias de *efuko*.



Um outro exemplo merecedor de destaque prende-se com o *ocoto* – um lugar destinado ao homem como chefe de família. Está situado no recinto do conjunto residencial, ao ar livre, isto é, sem cobertura. É neste lugar que, entre os Handa, o *mwene weumbo*<sup>30</sup> chefia e preside às mais diversas cerimónias tradicionais. Enquanto os Handa constroem o *ocoto*, usando troncos de árvore em forma de U e direccionando a abertura deste para o nascente do Sol, os Muila, Nyaneka e Ngambwe constróem-no de pedra, havendo elementos adicionais e simbolismos particulares que o diferenciam igualmente, do *ocoto* dos Handa<sup>31</sup>. Os Muso, por exemplo, também constroem o seu *ocoto* de pedra e, ao contrário dos Handa, o mesmo está voltado para o poente, simbolizando a relação que estabelecem com as suas origens.

#### 4.4. O sentimento identitário impõe limites

Outro aspecto a considerar nesta análise, e que marca a individualidade de cada um dos grupos mencionados, é o sentimento manifesto pelas pessoas de pertencerem ou não a este ou àquele grupo. Um tal sentimento, o de pertença étnica, existe na mente dos indivíduos que se revêem como membros de um determinado grupo. Aliás, só assim se pode entender a manifestação de pertença ao grupo por parte de indivíduos que, sem saberem falar a sua língua de origem, habitam em zonas urbanas, são letrados e falam línguas estrangeiras; são europeizados e não cumprem com os preceitos tradicionais.

O sentimento étnico e a consciência de pertença étnica são elementos que hodiernamente permitem, mais do que outros, distinguir mais desembaraçadamente um *muhandu* universitário de um *munkhumbi* do mesmo nível académico, exceptuando, às vezes, quando existem sotaques – impostos pelos resquícios da influência da língua de origem. Mas, é mais factível a distinção entre um *muhandu* e um *munkhumbi* rurais (nomeadamente pela indumentária, pelos penteados, pelas tatuagens e pela língua) do que urbanos, no seio dos quais, motivado por uma série de factores, o esbatimento dos traços culturais é cada vez mais acentuado.

Não é raro um *muhandu* rural conhecer os limites e as marcas da sua identidade e sentir-se diferente dos *ovamuila*, dos *ovankhumbi* e dos *ovanyaneka*. Contudo, na perspectiva de Fredrik Barth, os estranhos ao grupo podem detectar nele mais semelhanças com os grupos vizinhos mencionados do que ele próprio é capaz de perceber (cf. BARTH, 1981). Note-se, entretanto, que mesmo quando um *muhandu* percebe que é diferente de um outro *muhandu*, não obstante possuírem a mesma identidade social, sente-se mais parecido com este do que com um Muila ou Nyaneka. De entre as várias razões está o sentimento étnico que faz deles *vahanda*. É este sentimento identitá-

<sup>30</sup> Tradução literal: dono do conjunto residencial.

<sup>31</sup> Referências sobre o *ocoto*, sua importância, simbolismo e funções na cultura Handa estão detalhadamente analisadas num outro trabalho; ver MELO (2001 e 2005).

rio que leva determinadas pessoas, nos meios urbanos (onde a confrontação étnica é mais notória e os indivíduos estão mais à mercê das influências dos meios de comunicação massiva e das escolas), a questionarem a essência da expressão «Nyaneka-Nkhumbi», a rejeitarem o termo quando se auto-identificam e, inclusivamente, a sentirem-se intrigados com o mesmo. Algumas delas acabam por tomá-la como insultuosa, por considerarem que ela posterga as demais identidades nela integradas; outras, têm-na como uma tentativa de opor e subjugar grupos sociais, colocando-se os Nyaneka e os Nkhumbi em posição de destaque, relativamente aos Handa, Muila, Ngambwe, etc.; e outras ainda, tentam encontrar, por si mesmas, uma resposta para a justificação do termo<sup>32</sup>.

## 5. «Nyaneka-Nkhumbi», uma «carapuça» que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi

Referi, nas linhas acima, que é ainda hoje observável, em Angola, uma confusão relativamente ao termo «Nyaneka-Nkhumbi». O facto de não ter havido interesse notável quer da administração colonial, quer dos estudiosos já mencionados em corrigir ou retrabalhar a problemática emergente deste conceito ou afins, incluindo o repensar e a reelaboração dos mapas étnicos que apresentam praticamente os mesmos traços desde os anos 18 do século XX; havendo, nos referidos mapas, designações de grupos a partir de termos socialmente construídos pelos vizinhos para os denominar; tendo em atenção o facto de, em África, as «*false historical assumptions about "naturally tribal" Africans combined comfortably with practical administrative convenience*» (ATKINSON, 1994: 15), não parece de somenos importância considerar, também, tal confusão como consequência de uma estratégia da administração colonial para confundir, enfraquecer e dominar os pequenos grupos étnicos existentes e dispersos pelo território.

Sejam quais forem as razões que estiveram na base da designação «Nyaneka-Nkhumbi», o certo é que a confusão se vem aprofundando, a ponto de, hoje, mesmo em Angola, se pensar nos «Nyaneka-Nkhumbi» como grupo étnico e como língua. Nyaneka-Nkhumbi não existe nem no primeiro caso (como grupo), nem no segundo (como língua). Também não é uma expressão socialmente construída pelos gru-

<sup>32</sup> Numa conversa com alguns dos meus interlocutores, no Namibe (Angola), na sequência de uma entrevista radiofónica que concedi à Radio local, em Agosto de 2002, sobre a problemática em análise, foi-me manifesta, através de uma pergunta, a preocupação com a questão numérica dos grupos em referência. Questionava-se se a expressão «Nyaneka-Nkhumbi» não impunha a subordinação dos grupos nele incorporados, com base na pretensão da superioridade numérica dos Nyaneka ou dos Nkhumbi. Ao que consta, sublinhe-se, não existe, em Angola, nenhum registo de um censo populacional por grupo étnico (cf. MELO, 2001 e 2005), o que torna especulativo qualquer dado avançado neste sentido.

pos vizinhos nem uma auto-denominação dos grupos nele enquadrados. É uma expressão que resulta de um arranjo empreendido por estudiosos europeus (facto que se repete noutras regiões do país, nomeadamente, Cabinda, Lunda e Kunene) e constitui uma representação colonial dos diversos grupos abrangidos por esta designação. Uma representação que existe apenas na mente dos estudiosos europeus que a criaram, dos missionários que a difundem nas práticas ritualísticas no seio da Igreja, de alguns dirigentes políticos e governativos que permitem a sua promoção através dos meios de comunicação massiva e, também, de alguns nativos falantes e leitores da língua portuguesa. Uma representação que, fluindo no discurso de alguns missionários, dos agentes da administração colonial e daqueles que, mesmo sendo nacionais, são leigos nessa matéria, «distorce» a identidade dos Handa e os «dilui» em dois outros grupos, a saber, os Nyaneka e os Nkhumbi<sup>33</sup>. Uma representação que, formando-se nas cabeças dos estranhos à cultura e ao grupo mencionado, como, inclusivamente, na de alguns *vahanda* europeizados, e ditos «assimilados», os impede de identificar cada um dos grupos envolvidos, de perceber os contornos dessa diversidade cultural, de compreender a história de Angola.

Por paradoxal que pareça, é de sublinhar o facto de, em Angola, as dinâmicas sociais, no seu curso, irem propiciando a criação de novas e outras identidades étnicas, bem como o despontar de novos sentimentos identitários, podendo haver já, neste país, quem se possa sentir, por exemplo, «Nyaneka-Nkhumbi».

Para alguns dos meus interlocutores urbanizados, a sua origem étnica não possui significado nenhum, nem relevância nas suas vidas. Eles praticamente nunca se afirmam etnicamente. Sentem-se, ainda que sem saber explicar, simplesmente angolanos. Embora este sentimento nacionalista possa emergir, particularmente, da interacção natural das pessoas (em busca do seu sentido de vida ou de *status* social), do contacto com culturas ocidentais e da elevação do nível de escolaridade dos diferentes actores sociais, é de reter que o mesmo foi reforçado com a guerra que abalou o país, por mais de duas décadas<sup>34</sup>. Num tal contexto, além de se terem multiplicado os cruzamentos étnicos, foi evidenciada a salvaguarda dos interesses comuns das pessoas, independentemente da origem, o que veio a ofuscar, de algum modo, as implicações de ordem étnica. A acção de alguns missionários católicos na perpetuação do termo «Nyaneka-Nkhumbi», ainda que seja para denominar uma língua inexistente e que

<sup>33</sup> A deturpação, a manipulação e a criação de representações étnicas por parte dos colonialistas fizeram parte de estratégias coloniais noutros pontos de África (cf. ATKINSON, 1994; VAIL, 1989a), nomeadamente o Uganda. Coniventes com políticas coloniais de «dividir para reinar», e na perspectiva de especificar os grupos étnicos dentro, unicamente, do contexto de uma sociologia colonial, os antropólogos europeus atribuíram falsas identidades às mesmas (VAIL, 1989b).

<sup>34</sup> A concentração de pessoas nos centros urbanos, a ausência de contactos de muitas delas com as zonas rurais e/ou de origem (tornadas, praticamente, palco de guerra ao longo da guerra civil), os complexos étnicos (emergidos do colonialismo), o desconhecimento das origens étnicas (entendido no quadro do assimilacionismo) a falta de estímulos que valorizem as culturas locais, a quase ausência de estudos, no país (particularmente, no período pós-colonial), que visem desconstruir, nomeadamente, os rótulos identitários criados com o colonialismo são alguns dos vectores que alimentam e vão vincando o sentimento de distância, relativamente às origens étnicas.

se pretende ser a de uma identidade étnica também forjada, isto é, os «Nyaneka-Nkhumbi» (abrangendo uma multiplicidade de identidades étnicas) contribui, consciente ou inconscientemente, para o desenvolvimento do sentimento nacionalista, o de ser angolano. O denominar-se «Nyaneka-Nkhumbi», como já alguns em Angola o fazem, mesmo que por ignorância, permite entender a susceptibilidade de manipulação a que as identidades étnicas estão sujeitas (cf. Luc de HEUSH, 2000).

Entretanto, segundo testemunhos, nos momentos críticos de guerra, e diante da eminência de serem assassinadas, algumas pessoas chegaram a ocultar a sua própria identidade, assumindo outras como estratégia de protecção pessoal e familiar<sup>35</sup>.

Constatações como estas permitem, igualmente, sublinhar o carácter dinâmico da identidade, neste caso particular, da identidade étnica. Esta que, parafraseando Richard Stevens, nunca se estabelece como algo definitivamente acabado, mas cuja dinâmica, perpassando no decurso da vida de um indivíduo, envolve quer uma «*function of direct experience of the self [quer] the world and perception of the reactions of others to the self*» (STEVENS, 1983: 62).

## Bibliografia

- Jean-Loup AMSELLE (1985), «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique», Jean-loup AMSELLE & Elikia MBOKOLO (dirs), *Au Coeur de L’Ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, Editions la Decouvert, 11-48.
- Ronald R. ATKINSON (1994), *The Roots of Ethnicity. The Origins of the Acholi of Uganda Before 1800*, The ethnohistory series, University of Pennsylvania Press.
- Fredrik BARTH (1981), *Process and Form in Social Life, Selected essays of Fredrik Barth*, v. 1, Adam Kuper (ed.), London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul.
- Fredrik BARTH (1996), «Ethnic Groups and Boundaries», in John Hutchinson & Anthony Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford e New York, Oxford University Press, 75-82.
- Ellis CASHMORE ([1984]1996), «Etnicity», Ellis Cashmore, at al., *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Routledge Books, London and New York, 119-125.
- Gervase CLARENCE-SMITH (1989), «Le problème ethnique en Angola», in Jean-Pierre CHRÉTIEN & Gérard PRUNIER (eds.), *Les Ethnies ont une Histoire*, Paris, éditions Kartala, 405-415.
- Anthony P. COHEN ([1985] 1993), *The Symbolic Construction of Community*, London, Routledge.

<sup>35</sup> A título de exemplo, diga-se que, em Angola, em tempo de guerra, se a assumpção da identidade étnica *umbundu* algumas vezes favoreceu determinadas pessoas, noutras criou alguns embaraços, levando-as mesmo à morte.

- A. A. Mendes CORRÊA (1943), *Raças do Império*, Porto, Editora Portucalense.
- José de Oliveira Ferreira DINIZ (1918), *Populações Indígenas de Angola*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- José de Oliveira Ferreira DINIZ (1924), *Missão Civilizadora do Estado nas Colónias Africanas*, Lisboa, Centro Tipográfico Colonial.
- Thomas Hylland ERIKSON (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press.
- Thomas Hylland ERIKSON (1996), «Ethnicity, Race, Class and Nation», in John HUTCHINSON & Anthony SMITH (eds.), *Ethnicity*, Oxford e New York, Oxford University Press, 28-31.
- Carlos ESTERMANN (1957), *Etnografia do Sudoeste de Angola, Grupo Étnico Nhaneka-Humbe*, vol. II, Memórias Série Antropológica e Etnológica s. 1., Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar.
- Carlos ESTERMANN (1971), *A Vida económica dos Bantos do Sul de Angola*, Luanda, Junta Provincial de Povoamento de Angola.
- Carlos ESTERMANN (1983), *Etnografia de Angola. (Sudoeste e Centro)*, Colectânea de artigos dispersos, vol. 1, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Seyoum Y. HAMESO (1997), *Ethnicity In Africa. Towards a Positive Approach*, London, TSC Publications.
- Adrian HASTINGS (1997), *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Isabel Castro HENRIQUES (1977), *Percursos da Modernidade em Angola. Dinâmicas Comerciais e Transformações Sociais no Século XIX*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical e Instituto de Cooperação Portuguesa.
- John HUTCHINSON & Anthony SMITH (1996), «Introduction», in John HUTCHINSON & Anthony SMITH (eds.), *Ethnicity*, Oxford e New York, Oxford University Press, 3-14.
- Richard JENKINS (1997), *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, SAGE Publications.
- Luc de HEUSCH (2000), «L'etnie. The Vicissitudes of a Concept», in *Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 8, part 2, 99-115.
- Rosa Maria Amélia João MELO (2001), *Efuko. Ritual de Iniciação Feminina entre os Handa (Angola)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, ISCTE.
- Rosa MELO (2005), *De Menina a Mulher. Iniciação feminina entre os Handa no Sul de Angola*, Lisboa, Ela por Ela.
- Mário MILHEIROS (1967), *Notas de Etnografia Angolana*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola.
- José REDINHA (1962), *Distribuição Étnica de Angola*, Imprensa Nacional de Angola, Luanda, Edição do C. I. T. A.
- José REDINHA ([1962] 1974), *Distribuição Étnica de Angola*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, Centro de Investigação e Turismo de Angola.

- Allen F. ROBERTS (1989), «History, Ethnicity and Change in the “Christian Kingdom” of Southeastern Zaire», in Leroy VAIL (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, James Carley, University of California Press, 193-214.
- Eugeen E. ROOSENS (1989), *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, SAGE publications, *Frontiers of Anthropology*, vol. 5.
- S. A. (1953), *Agronomia Angolana* n.º 7, Luanda, Repartição Central dos Serviços de Agricultura de Angola.
- S. A. (2002), «Estatutos da Associação de Solidariedade Nyaneke-Humbi», texto fotocopiado, Angola, Roma.
- Sergey SOKOLOVSKII & Valery TISHKOV (1996), «Ethnicity», in Alan BARNARD & Jonathan SPENCER (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York, Routledge, 190-192.
- Richard STEVENS (1983), *Erik Erikson. An Introduction*, UK, The Open University Press.
- A. C. TAYLOR, (1991), «Ethnie», in Pierre BONTE & Michel IZARD (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 242-244.
- Elisabeth TONKIN et al. (1996), «History and Ethnicity», in John HUTCHINSON & Anthony SMITH (ed.), *Ethnicity*, Oxford e New York, Oxford University Press, 18-24.
- Leroy VAIL (1989a), «Preface», in Leroy VAIL (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, James Carley Lda, University of California Press, ix-xii.
- Leroy VAIL (1989b), «Ethnicity in Southern African History», in Leroy VAIL (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, James Carley Lda, University of California Press, 1-19.