

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 87.**

**PROCESOS DE RECONCILIACIÓN
POSBÉLICA EN ÁFRICA SUBSAHARIANA**

INTRODUCCIÓN

Un reino, dos reyes. Diferentes
legitimidades en Bailundo (Angola)

Fernando Florêncio

Un reino, dos reyes

Diferentes legitimidades en Bailundo (Angola)

Fernando Florêncio

Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Africanos ISCTE

fjpf@ci.uc.pt

RESUMEN

El autor expone la historia y la estructura del reino de M'balundu, uno de los más poderosos de la meseta central de Angola antes de la conquista portuguesa. Durante el periodo colonial, este reino fue integrado en la administración del Estado y, desde entonces, se ha visto condicionado por varios factores externos que han supuesto algunos cambios, como un desfase importante entre su territorio original y la división administrativa del Estado. La independencia y la guerra entre el Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA) y la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA) aumentaron aún más la confusión político-administrativa, como también lo hicieron las zonas donde ninguno de los bandos tenía el control del territorio y las autoridades tradicionales podían ejercer su autoridad casi sin trabas. El hecho de que la sucesión de un rey de M'balundu coincidiera con un cambio de bando de la capital del reino posibilitó que hoy existan dos reyes entronizados, cada uno con una cierta legitimidad tradicional, y cada uno identificado con uno de los dos bandos políticos. Esta situación de dos reyes en un mismo reino es muy ilustrativa de la profunda escisión que caracteriza la vida política actual de Angola.

Palabras clave: Angola, colonialismo, estructura del Estado, conflicto, autoridades tradicionales

La problemática de las autoridades tradicionales y su relación con el Estado angoleño adquirió relevancia en la agenda política estatal desde finales de los años ochenta del siglo XX. Como resultado de las deficiencias en materia de gobernabilidad y legitimidad del Estado-Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA)¹ y de sus elites políticas nacionales, así como de la existencia de una guerra civil desde la independencia del país (1975), que impidió que el territorio estuviera

totalmente controlado por el Estado, las autoridades tradicionales siempre han desempeñado en Angola un papel importante. Se podría afirmar que, hasta que finalizó el conflicto armado en 2002, el territorio angoleño estuvo dividido en tres grandes áreas: el territorio controlado por el Estado-MPLA; la zona ocupada por el movimiento rebelde la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA); así como los territorios no controlados por ninguna de las partes beligerantes, en los que las autoridades tradicionales desarrollaban un papel importante en la reproducción social de las poblaciones. A partir de 1992, el Estado intentó encuadrar a las autoridades tradicionales de manera similar y por las mismas razones que su antecesor, el Estado colonial. No obstante, dicho proceso sólo se implantó a escala estatal a partir de 2002, entonces plenamente bajo el control del Estado-MPLA.

El objetivo de este artículo es presentar el proceso de formación del actual reino de M'Balundu, uno de los principales reinos precoloniales del altiplano central, que ocupa una región clave del territorio angoleño, ya que entre 1994 y 1999 UNITA convirtió a Bailundo en su capital. Durante ese período, el reino desempeñó un papel fundamental y en este trabajo pretendemos reflejar su actual estructura de poder y dinámica interna.

BREVE HISTORIA DE LOS REINOS OVIMBUNDU DEL ALTIPLANO CENTRAL DE ANGOLA

Según José Redinha (1974: 39), las poblaciones que actualmente se denominan ovimbundu² constituyen el mayor grupo etnolingüístico angoleño, al representar aproximadamente una tercera parte del total de la población. Está subdividido en 15 subgrupos, entre los que destacan los denominados huambos, bienes y bailundos. Los ovimbundu ocupan una franja territorial rectangular entre el litoral y el altiplano central de la zona de Huambo y Bié, y sus orígenes no están muy claros. Gladwun Childs (1970: 241)³ se refiere a un héroe fundador Feti y a un mito fundacional según el cual el primer lugar de ocupación de los ovimbundu sería un lugar cercano a la confluencia de los ríos Kunene y Kunyonāmuā. Estas poblaciones poseen un imbricado sistema de parentesco que se expresa en un modelo de doble descendencia: patrilineal (*oluse*) y matrilineal (*oluina*⁴). El *oluse* define en la actualidad el modelo de sucesión política, de este modo, todos los cargos con autoridad y poder, del *sekulo* (pequeño jefe, también denominado jefe de aldea) al *ossoma* (jefe, rey), se transmiten por vía patrilineal. A su vez, el sistema matrilineal, el *oluina*, definía tanto los modos de transmisión de la propiedad como la organización de la vida económica, que incluía las caravanas comerciales. Los clanes matrilineales tenían sus

propios jefes, a través del tío materno (*manji a nyōho*), que ostentaba poderes políticos y religiosos sobre los miembros de su *ossongo* (clan matrilineal [plural, *olossongo*]). Estos jefes también podían ser *macotas* (consejeros) del *ossoma* (ídem: 58-59). Fundamentalmente, los ovimbundu trazaban la descendencia y las relaciones sociales a través del *oluina*, es decir, del sistema matrilineal. Sin embargo, más recientemente, la descendencia y la transmisión de propiedad y del poder político se producen por vía del *oluse*. Algunos autores señalan que este cambio está muy asociado a la influencia de las iglesias, sobre todo las protestantes (ArJaGo, 1999: 44).

Según Douglas Wheeler y Diana Christensen (1973: 55), los reinos ovimbundu, que serían aproximadamente unos 22 a principios del siglo XX, empezaron a formarse durante el siglo XVII, como resultado de la integración de grupos de poblaciones imbangala o jaga, que se desplazaron desde el norte y nordeste del altiplano y se mezclaron con poblaciones que ya residían en la región. Según Neto (1997), estas poblaciones imbangala estaban relacionadas con los lunda y los luba, y su fusión con las poblaciones del altiplano dio lugar a los precursores de los actuales ovimbundu. Los 22 reinos ovimbundu presentaban diferentes tipos de constitución e importancia política y social, y en su mayoría estaban constituidos únicamente por una *ombalá*⁵ (unidad sociopolítica que reunía a varios conjuntos de pequeñas aldeas) liderada por el *ossoma* o soberano. Cada conjunto de pequeñas aldeas se denominaba *etambu*, y tenía a su frente a un *sekulo* o jefe de aldea, por lo general miembro del clan real del *ossoma*, por vía patrilineal. El *ossoma* ostentaba el máximo poder, desde el punto de vista político y religioso, y contaba con la colaboración de un conjunto de consejeros, los *macotas*, constituido por sus *sekulo*, por otros miembros del linaje real del *ossoma* y por ancianos prominentes del reino. Los reinos más importantes fueron los de Bié, Bailundo y Huambo⁶ que, tanto por su dimensión (estaban constituidos por numerosos conjuntos de *olumbalá*) como por su situación geográfica, dominaban prácticamente la totalidad del altiplano central y el comercio de caravanas con el interior del continente. Varios *olossama* (plural de *embala*), menos importantes, eran miembros de los *olossongo* reales de Bié, Bailundo y Huambo, y dependían, desde el punto de vista político y religioso, de estos soberanos (ídem: 58-59).

EL REINO DE M'BALUNDU

El reino de M'Balundu es el mayor y uno de los más importantes de los reinos ovimbundu. Según Gladwyn Childs (1970: 246), este reino llegó a incorporar a reinos que no eran ovimbundu y a extender su dominio hasta el río Kuanza. A lo largo de su historia, el reino de M'Balundu ha sufrido una serie de profundas influencias

y transformaciones, sobre todo a partir de la dominación colonial portuguesa y, más concretamente, a partir de 1902, fecha de la última sublevación de los bailundos contra la dominación colonial. A partir de esa época, el reino perdió su independencia y fue sometido progresivamente a la lógica políticoadministrativa colonial, de la que conviene destacar dos aspectos: la subordinación de sus estructuras políticas al poder administrativo colonial, así como la progresiva reducción de la base territorial del reino. En el período precolonial (entendido como el período anterior a 1902), la *ofeka* (nación en umbundu) de M'Balundu ocupaba una amplia región del altiplano central, a partir de su centro fundacional, la montaña de Halavala⁷. A partir de 1902, la base territorial de la *ofeka* se redujo progresivamente, y se vio sujeta a la lógica de las divisiones administrativas coloniales hasta quedar confinada a sus límites actuales, que corresponden, a grandes rasgos, al actual municipio de Bailundo y algunas regiones de los municipios colindantes.

Según la historia local oral, el reino de M'Balundu fue fundado, probablemente en el siglo XVI, por un cazador llamado Katiavala, procedente de la región de Sumbe o Seles, en la actual provincia de Kwanza Sul. Según la historia narrada por Ekuikui IV, actual *soma inene*⁸:

“(...) Antes del inicio del reinado, ya existían Umbulu y Katiavala, así como sus familias. Fue en el tiempo en el que no se conocía la raza blanca. Y mucho menos las armas, la escopeta. Vivían sólo como gente, pueblo. (...) Entonces él [Katiavala] descendía de la familia del rey, hasta el momento de la colonización portuguesa. (...) El reinado de Katiavala procede de Seles, provincia de Kwanza Sul, de donde venían todos estos reyes. Socossange era el padre de Katiavala. Se instalaron en estas tierras debido a la caza, buscaban animales. Desde Seles hacia aquí, se instalaron en una *ombala* denominada Ngonga. En aquel tiempo, conseguían mucha caza, cazaban y vendían, y criaban ganado bovino. Los pastores de este ganado eran Katiavala y el *soba* Ndalo. Entonces la alimentación era sólo a base de carne de buey. (...) Katiavala no era un *soba*, no, era pastor. En esa época los pastores tenían esa necesidad de comer carne de buey. En estas circunstancias, los dos pastores idearon un método para poder abatir una cabeza [de ganado]. Afilaron una vara y la introdujeron en el ano de un buey. Al tirar de ese palo, las menudencias del vientre tapan automáticamente el ano, impiden la evacuación y hacen que fermente la barriga del animal, que muere. Entonces, aquéllos que querían comer la carne quedaron satisfechos, pero el dueño del animal se enfadó. Utilizaron este método dos veces. El dueño de los animales se entristeció, ya que no descubría la enfermedad que estaba matando a su ganado. Pero había un espía que fue a decirle que los responsables de aquella situación eran los propios hijos de la casa [Katiavala y Ndalo]. Entonces, el dueño de los bueyes [Socassange, padre de Katiavala

y de Ndalo] se enfureció tanto con los pastores que Katiavala y el *soba* Ndalo huyeron. (...) En ese momento, en la montaña donde nos encontramos [montaña sagrada de Halavala, donde se hallan las tumbas de Katiavala y de Ekuikui II], ya se ubicaba Umbulu Tchingala. Katiavala pensó que tenía que venir aquí para presentarse al rey (...) y, al dirigirse a esta gente, aquí ya existía una camada joven entre estas gentes, fue bien recibido, porque era un visitante. Le preguntaron de dónde venía y él dijo que de la *ombala* Ngonga, y volvían a preguntarle: ‘¿qué vas a hacer?’, y él les decía que era cazador y que se encontraba en aquella montaña de Sambo, bien recibido, y le dijeron ‘entonces, quédate donde estás. Nosotros por aquí también tenemos nuestros cazadores y nos quedamos aquí’. En aquella época, Katiavala siempre que cazaba un animal sacaba un muslo y se lo enviaba a Umbulu Tchingala. Era un regalo a los reyes que se encontraban aquí. También los cazadores de aquí, cuando mataban se acordaban del regalo que hacía Katiavala y también llevaban un presente. A Katiavala le ofrecieron una de las patas [el miembro posterior de una pieza de caza]. Éste quedó poco satisfecho y recordó que siempre que él mataba a un animal llevaba a esa familia un muslo así que, ¿cómo es que, a la inversa, en vez de llevarle un muslo le llevaban una pata? Para él supuso una ofensa. Entonces, Katiavala generó una oportunidad cuando aquí se planeó una cacería. Al quedar aquí sólo mujeres y niños, Katiavala subió hasta esa montaña con su escopeta. Las casas eran de revoque y él, que recogió algunos manojos de revoque, disparó la escopeta; como en esa época la población no conocía las armas, todos se asustaron bastante. Prendió fuego a los manojos de revoque y, continuación, alguien fue a buscar a los que estaban cazando para contarles que Katiavala había incendiado la aldea. Algunos cazadores suspendieron la caza y vinieron a ver los daños. Katiavala, al darse cuenta de que los habitantes estaban yendo a su encuentro, hizo un segundo disparo y avivó las llamas, puso más revoque y las llamas fueron aumentando. Los que venían a su encuentro huyeron y no llegaron. Fue cuando Katiavala subió hasta aquí a la montaña [se instaló], saliendo de donde estaba. Así comenzó el reinado”. (Ebai: 2004-2)

En esta región había originalmente cinco aldeas (*kimbu* en umbundo): Halavala, Tchilapa, Ngola, Ndulu y Viyé. Cada *kimbu* estaba organizada en torno a grupos de parientes, era políticamente independiente de las otras y no tenía una organización política central. Fue Katiavala el que, al dominarlas, dio una unidad política a estas *kimbu* i fundó el reino M’Balundu; se hizo entronizar con el título de Katiavala I. De acuerdo con el relato que hemos expuesto, Katiavala dominó a esas poblaciones por el hecho de disponer de una ventaja tecnológica-militar, esto es, una escopeta, un *canhângulo*³. Con la creación del reino de M’Balundu, Katiavala introdujo dos principios fundamentales: la centralización política de las aldeas y la introducción de un hecho cultural nuevo,

que todavía en la actualidad es una seña de la identidad cultural de M'Balundo, el culto a los reyes, a través de dos vías diferentes: el culto a los cráneos reales, conservados en los *etambu*, y el culto a los cuerpos, conservados en los *akokotos*¹⁰. Siguiendo con el relato del *soma inene* Ekuikui IV:

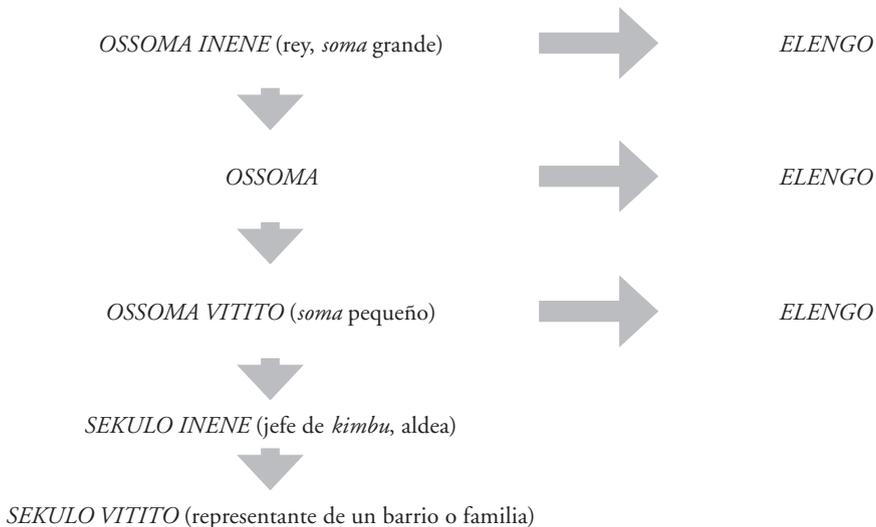
“Después de instalarse aquí en la montaña, Katiavala mandó llamar a los jefes de esas cinco aldeas para que vinieran a verlo. Con su escopeta al hombro, Katiavala recibió a las visitas y les dijo que, a partir de ese momento, no quería oír ninguna sentencia en esas aldeas sin que fuese resuelta sólo por sus manos. Cuando pensó en fundar su propio reino, mandó llamar a su padre y, después, de nuevo a los *soma* de esas cinco aldeas. Cuando estaban todos reunidos, Katiavala dijo ‘a partir de hoy se inicia mi reinado’ (...) y mandó cavar un agujero ordenando que se metieran en él las cabezas de un gallo, un cabrito, un cerdo, un perro, un buey y la de una persona. El reinado se inició con esta costumbre (...) Katiavala ordenó a sus hombres que cogiesen a un hombre, que lo aislasen, y trajeran su cabeza y dejaran el cuerpo abandonado. Por tratarse de una orden de Katiavala, sus hombres fueron al campo y trajeron la cabeza y la pusieron en ese agujero. Katiavala ordenó que se tapara el agujero y en ese lugar plantó un árbol que se llama olumbi, que crece rápidamente”. (Ídem: 2004-2)

Al fundar el reino, Katiavala introdujo también el nombre del mismo a partir de una costumbre local anterior a él, a la que denominaban *ombalundu*, que consistía en que los hombres de esa región se pintaban una raya negra desde la frente hasta la punta de la nariz. Katiavala habría asociado esta costumbre local al *mbalundu*, topo real que tiene una raya semejante, pero blanca, y denominó *M'Balundu* a esta tierra. Según el relato de Augusto Katchipololo:

“(…) una vez que el reinado estuvo en fase de crecimiento, apareció un ratón al que se llamó topo, en umbundu *onete*, que tenía una señal en la frente. Katiavala agarró al topo y le pegó en la frente, en el pecho y en el pescuezo, recordando el símbolo de los Umbulu Tchingala que vivían aquí; eran ellos los que vivían aquí, eran ellos los que tenían la tradición de una señal negra que iba de la frente a la nariz. Aquella señal era la que tenía el nombre de M'Balundu. A partir de ahí, Katiavala encontró que el nombre de Halavala sería designado como M'Balundu. El significado de M'Balundu es el siguiente: ‘aunque esté todo cubierto, con un sombrero, buenas ropas, zapatos... tengo todo tapado menos la frente, que es difícil de esconder’. M'Balundu es una cosa que todos ven. Y es así como surgió el nombre de M'Balundu, que excluyó de una vez por todas el nombre de Halavala” (Ídem: 2004-2).

LA ESTRUCTURA DE PODER EN EL REINO DE M'BALUNDU

La actual estructura de poder tradicional en el reino de M'Balundu se ha mantenido relativamente estable, por lo que respecta a su forma, desde el período precolonial. Dicha estructura engloba un número significativo de jerarquías y de figuras de poder que, en su conjunto, encuadran lo que se denomina autoridades tradicionales. De forma esquemática, la estructura de poder tradicional se expresa según el esquema siguiente¹¹:



El título de *inene* termina entendiéndose muchas veces desde un punto de vista relativo y no en sentido sustantivo. Así, el rey, que es considerado el *ossoma olossoma*, literalmente “el soma de los somas”, es el *ossoma inene* para el conjunto de la *ofeka*, del reino, del mismo modo que los *olossoma* que se encuentran en el escalafón inferior al rey son *ossoma inene* para sus subordinados, y que el *sekulo* de la *kimbu*, de la aldea, es el *sekulo inene* para todos los miembros de la *kimbu*. El proceso de sucesión en los cargos de *ossoma inene* y *ossoma* es hereditario, pero a lo largo de la historia ha experimentado alteraciones progresivas. En el período precolonial, el proceso de sucesión era fundamentalmente matrilineal. El soberano escogía en vida a su sucesor que, por lo general, era el hijo primogénito de la mayor de las hermanas. Aun así, el soberano podía elegir otras opciones, como por ejemplo un hermano, o incluso un tío, hermano de la madre. Sin embargo, desde el período del comercio de caravanas el sistema se fue transformando¹², y pasó progresivamente a ser un sistema patrilineal. En la actualidad, el sistema es predomi-

nantemente patrilineal, ya que la elección recae en uno de los hijos del *ossoma* fallecido, aunque existen fuertes elementos de bilateralidad, puesto que los hijos de las hermanas no están totalmente excluidos de la sucesión. En raras excepciones, el sistema tradicional de sucesión permite que se nombre al esposo de una hermana del *ossoma* fallecido. En este caso, el elegido recibe el título de *bandanga*, y en la práctica gobierna en nombre de la esposa. En cualquiera de los casos, la sucesión recae siempre en un miembro del *kukululu* (linaje) real, y todos los *olossoma* del reino pertenecen al mismo *kukululu* del *soma inene*.

Al igual que ocurre con otros contextos etnográficos¹³, en el proceso de sucesión entran en juego un conjunto de factores determinantes: la consulta del *ocimbanda*¹⁴ a los espíritus de los *olossoma* fallecidos, la intervención del *mwekalia*—uno de los miembros principales del *elengo* o consejo—, que designa al futuro sucesor, y la aprobación final del *elengo*. A su vez, el cargo de *sékulo*, al contrario que los *olossoma*, no se hereda sino que es un cargo elegido por los ancianos de la *kimbu*. Según el actual rey Ekuikui IV, “el poder del *sékulo* no está sujeto a una elección, sino que ocurre lo siguiente: en una aldea las personas se conocen y eligen a alguien con capacidad para disciplinar a esa aldea. Pero no es hereditario (...) cuando muere un *sékulo*, los más ancianos de la aldea se reúnen y nombran a otro” (Ídem: 2004-2). En el caso Ndau de Mozambique, entre otros, existen variantes regionales significativas en el sistema de sucesión. Así, por ejemplo, en la *ombala* de Lunge, según el *ossoma* Adolfo Chitoma¹⁵, la sucesión no puede recaer en uno de los hijos del *ossoma* fallecido, sino que debe pasar a una de las casas reales, *epata lionjo* (familia de la casa), de uno de sus hermanos, en una especie de “sistema de alternancia de casas reales”.

La lista de los *ossoma inene*, es decir, de los soberanos del reino de M’Balundo, desde su fundación hasta la actualidad, es la siguiente¹⁶:

1. Katiavala I (en torno a 1700) [Childs, 1970: 245]
2. Jahulo I (en torno a 1720) [Ídem: 245]
3. Somandulo (s.f)
4. Tchingi I (1774-1776)
5. Tchingi II (Tchiliva Banbangulu, 1778)
6. Ekuikui I (1780)
7. Numa I (s.f)
8. Hundungulu I (s.f)
9. Tchissende I (s.f)
10. Junjulu (s.f)
11. Ngungi (s.f)
12. Chivukuvuku Chama (Tchongonga, s.f)
13. Utondosi (1818-1832)
14. Bungi (1833-1842)

15. Bongue (1842-1861)
16. Tchissende II (1816-1869)
17. Vassovava (1869-1872)
18. Katiavala II, (1872-1875)
19. Ekongolihombo (1875-1876)
20. Ekuikui II (1876-1890) *
21. Numa II (1890-1892) **
22. Moma (1895-1896)
23. Kangovi (1897-1898)
24. Hundungulu II (1898-1900)
25. Kalandula (1900-1902)
26. Mutu-Ya-Kevela (1902-1903) ***
27. Tchissende III (1904-1911)
28. Kandimba Jahulu (1911-1935)
29. Mussitu (1935-1938)
30. Tchindele (1938-1948)
31. Filipe Kapoko (1948-1970)
32. Félix Numa (1970-1982)
33. Tchongolola (José Maria Pessela, 1982-1985)
34. Ekuikui III (Manuel da Costa, 1985-1996)
35. Ekuikui IV (Augusto Katchitopololo, 2002-) ****

Notas: * Falleció en 1893. ** Estas fechas no parecen correctas, o bien hubo un vacío entre 1892 y 1895. *** No fue rey, sino virrey. **** Cuando falleció Ekuikui III, el municipio de Bailundo estaba ocupado por UNITA, y se nombró rey a Utondossi II que, sin embargo, según algunas informaciones no llegó ser entronizado. Cuando UNITA abandonó el municipio, en 1999, el rey Utondossi II acompañó la retirada del movimiento. El actual rey, Ekuikui IV, es miembro del Comité Central del MPLA y llegó al municipio en 2001, siendo entronizado en 2002.

El *ossoma inene* y los *olossoma* cuentan con la ayuda de una especie de consejo, o *elengo*¹⁷. El *elengo* está compuesto por un amplio conjunto de consejeros, cada uno con atribuciones específicas, deberes y responsabilidades. A pesar de que la composición del *elengo* varía de una *ombala* a otra, por lo general está compuesto por los siguientes miembros¹⁸:

- *Mwekalia* (figura mayor del *elengo*, puede proponer el nombramiento y la destitución del *ossoma*, puede sustituirlo en determinadas circunstancias)
- *Epalanga* (ayudante, puede ser un hermano del *ossoma* y vivir en la *ombala*)
- *Kaley* (se ocupa de las preocupaciones y cuestiones planteadas por la población, las cuales presenta al *ossoma*)
- *Nganbole* (desempeña un papel importante en los juicios, ya que él es quien pronuncia la “última palabra” o la “sentencia final”)

- *Komandanti* (consejero, sin papel específico)
- Tchilala* (coordina el embellecimiento y la limpieza de los *etambu*, se ocupa de las visitas de la *ombala*)
- *Tchikola* (auxiliar del *Tchilala*)
- *Tchikakula* (es el responsable de recaudar las multas pagadas en los juicios tradicionales y de guardarlas en la *ombala*)
- *Kesendje* (recibe a las visitas en la *ombala*)
- *Henjengo* (actúa como policía en los juicios tradicionales)
- *Utchilā* (especie de “animador” del *ossoma*)
- *Ndalu* (responsable de mantener el fuego sagrado de la *ombala*)
- *Tchitonga* (responsable de mantener el *ondjango*, especie de “casa de los hombres” de la *ombala*)
- *Chindako* (consejero, sin papel específico)
- *Kassoma* (consejero; sin papel específico; normalmente un hermano del *ossoma*)
- *Sassoma* (lo mismo que el *Kassoma*)
- *Mwetchalo* (guardacostas de la *ossoma*)
- *Nunume* (recibe las órdenes del *ossoma*)
- *Sunguhanga* (en los juicios tradicionales designa a las milicias responsables de detener al inculpado)

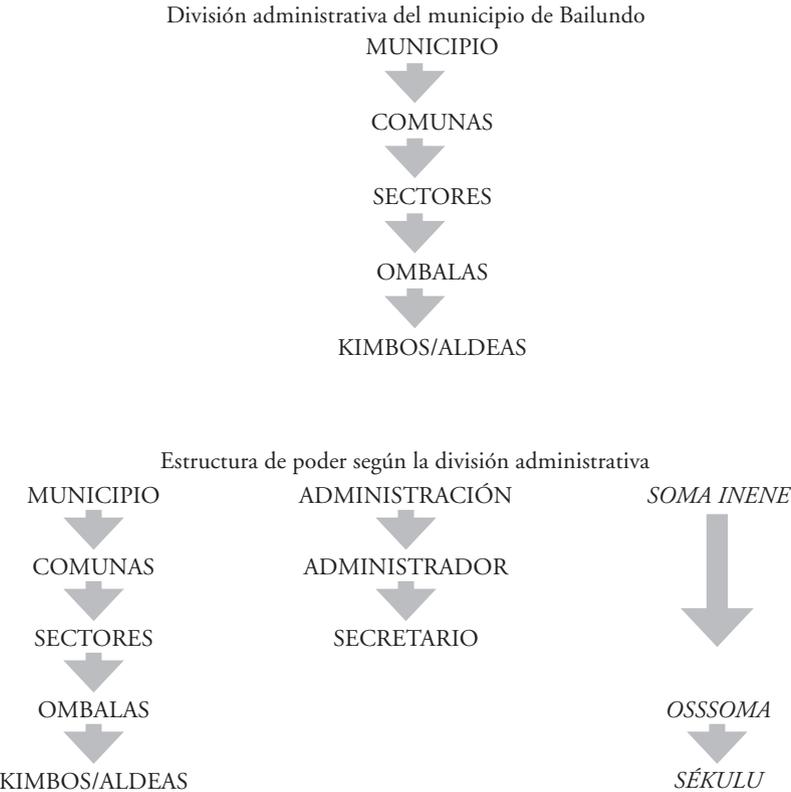
El poder del *ossoma inene* encarna el liderazgo de la estructura de poder que, sin embargo, debe repartirse y redistribuirse en diferentes jerarquías y figuras inmediatamente inferiores, en concreto, en los miembros del *elengo*, como una especie de delegación de poderes en cascada, que controla tendencias autocráticas de los soberanos y establece un proceso de *political accountability* entre los diferentes titulares de dichos poderes, según la expresión de John Lonsdale (1986: 136), quien defiende que “*l’accountability* organiza a individuos poderosos, obligándolos a ser colectivamente responsables para la aceptación social de su poder”. Desde una perspectiva más amplia del poder político del soberano, éste se caracteriza por el entroncamiento de varios componentes: la fuerza de la tradición y el libre arbitrio del soberano, a quien la tradición otorga legitimidad de decisión y define al mismo tiempo los límites de sus ordenanzas, así como su carisma personal (Weber, 1944: 181). Esto significa que el soberano está legitimado para distribuir, ordenar o castigar, según su propia voluntad personal. Pero también se caracteriza por su papel y lugar mágico-religioso. En palabras de Georges Balandier (1987: 105), “los soberanos son los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses”. En este sentido, la sacralización del poder político del soberano constituye un aspecto importante de su legitimidad, pues la continuidad reproductiva de los hombres y de las cosas se garantiza gracias a su lugar de representación y mediación con sus divinidades, que el soberano ocupa y maneja.

Linda Heywood (1998: 149) refuerza esta idea, muy común en las ideologías tradicionales africanas sobre el poder político, defendiendo que la ideología tradicional del poder político *ovimbundu* supone una especie de equilibrio entre dos tendencias contradictorias: “una noción referente a un principio constitucional, que define el poder como un equilibrio entre el elemento consultivo (el rey herrero o el concepto de portavoz), y el elemento autoritario (el concepto del rey cazador); y otra noción alusiva a lo sobrenatural, expresada como magia y brujería”. En realidad, esta afirmación de la autora sitúa la figura del soberano entre la concepción del rey conquistador/cazador, normalmente el fundador, como Katiavala, y la figura del rey reproductor y consolidador del reino, en el caso de M’Balundo perfectamente identificado con la figura del *ossoma inene* Ekuikui II, que reinó entre 1876 y 1890, y que simboliza la fertilidad y la prosperidad del comercio (Neto, 1994)¹⁹. No obstante, Linda Heywood (ídem: 152) defiende que el concepto de soberano que prevaleció entre los ovimbundu en general, tanto a finales del siglo XIX como durante las primeras décadas del siglo XX, era la del rey-conquistador-cazador, ya que en opinión de esta autora “los jefes *ovimbundu* parecían confiar en la imagen del cazador para apoyar sus demandas de liderazgo”²⁰. El soberano, *ossoma olossoma*, como figura superior de la jerarquía encarna en su persona los poderes supremos: jurídico, legislativo, ejecutivo, militar y, muy en particular, los poderes mágico-religiosos. Su figura es especialmente venerada y temida, como representante vivo de la línea de los *olossoma* fallecidos. Representa esa continuidad de la naturaleza primordial del poder de los antepasados en la *ofeka*, y la continuidad reproductiva de la sociedad.

La segunda gran figura del poder político tradicional, en el seno del *elengo*, es el *mwekalia*. No todos los autores están de acuerdo. Por ejemplo, Fola Soremekun (1965: 9) defiende que la segunda figura de la corte es el *epalanga*, que puede ser un sobrino o un hermano del *ossoma*. Sin embargo, en cierto sentido el *mwekalia* tiene un poder mayor que el del *ossoma inene*, ya que puede destituirlo, o al menos proponer su destitución al consejo del *elengo*. Por otra parte, el *mwekalia*, además de ser el principal consejero del *ossoma inene*, es quien propone el nombramiento del sucesor en el momento del proceso de sucesión, como afirma el rey Ekuikui IV (Ebai: 2004-2), “el *mwekalia* es muy importante porque, en caso de muerte de un *soma*, es quien se responsabiliza de organizar el funeral y puede nombrar o proponer al futuro *soma*, o a alguien que lo sustituya”. Las mujeres también desempeñan un papel importante en la estructura de poder tradicional. La primera esposa del *ossoma inene*, la *inakulo*, ostenta un papel de gran relevancia política como consejera, al menos de manera informal. El *ossoma inene* tiene además otras esposas, que desarrollan tareas específicas, pero sin relevancia política, como puede ser la *nangandala*, cuya función principal es la de transportar las pertenencias del *ossoma*²¹; la *siya*, que acompaña al *ossoma inene* en todas sus actividades; la *mbaravela* y la *chiwi-chipembe*, cuyas funciones principales son la preparación de comidas en la *ombala* y alojar a los visitantes.

LAS AUTORIDADES TRADICIONALES DE M’BALUNDU Y EL ESTADO LOCAL

Actualmente, el municipio de Bailundo forma parte de la provincia de Huambo, y la villa-capital, la villa de Bailundo, se encuentra a unos 75 km de la ciudad de Huambo. El municipio tiene una superficie de 7.065 kilómetros cuadrados, con una población estimada de unos 243.349 habitantes. Desde el punto de vista administrativo, el municipio²² de Bailundo se subdivide en seis “comunas” (comuna capital, Lunge, Luvemba, Bimbe, Hengue y Cuhulu); 64 *ombalas*; 555 *kimbo*/aldeas; 70 poblaciones²³. Por ejemplo, en el caso de la comuna de Luvemba, que en el período colonial era un *posto administrativo* del distrito de Bailundo, creado en 1956, existen en la actualidad 17 *ombalas*, con 17 *olossoma*, de los cuales tres son considerados “grandes”: Chijamba (que gobierna 18 aldeas/*kimbu*), Chiculupungu (13 aldeas), Janjo (12 aldeas). (Ebai: 2004-3)



Fuente: Según los datos recogidos en la entrevista con la administradora del municipio, Doña Beatriz, el 19.08.2004 (Ebai: 2004-1).

Esta concepción de la relación entre la división administrativa y las estructuras de poder estatal, así como las autoridades tradicionales, vehiculada por la propia administración estatal municipal, en 2004, denota una profunda confusión conceptual y de prácticas. Se mezclan en un mismo modelo administrativo dos estructuras, la tradicional y la estatal, sin encuadramiento legal alguno que soporte esta concepción, y sin que quede claro si se trata de una concepción monista, dirigida a partir de la Administración y en la cual las autoridades tradicionales están subordinadas, o si, por el contrario, se trata de una concepción dualista, en la cual las autoridades tradicionales gozan de autonomía. En cualquiera de los casos, a nivel discursivo, y según la interpretación de la propia administradora municipal, el rey de Bailundo, el *ossoma inene* Ekuikui IV, se encontraría en un nivel similar al de la Administración y gobernaría a sus subordinados de forma autónoma. Esta confusión conceptual se enfrenta también, sin duda, a un problema práctico, a saber, que los límites territoriales reconocidos en la actualidad al reino de M'Balundo no coinciden con los límites del municipio, ya que el reino engloba también áreas de los municipios de Mungo, Lounduimbale y Tchicala-Tcholoanga, así como de la provincia de Huambo, ejerciendo algunos *olossoma* su dominio en dichos municipios que, sin embargo, dependen del *ossoma inene* Ekuikui IV. En este sentido, puede afirmarse que, al contrario de lo que se ha defendido en los informes producidos por el Ministerio de Administración del Territorio (MAT) o para éste, el área de jurisdicción de las autoridades tradicionales de Bailundo se extiende mucho más allá de los límites territoriales municipales, lo que genera evidentes problemas de articulación del estado local (municipal) y las autoridades tradicionales. Un problema que se agrava debido a la inexistencia de legislación nacional en relación con esta materia. En este caso, el rey Ekuikui VI, en la práctica, y para determinados asuntos, debe lidiar con cuatro administraciones municipales diferentes, y cuatro administradores municipales diferentes.

Sin embargo, el reino se encuentra enmarcado “informalmente” en el área de la administración municipal de Bailundo. En este sentido, la Administración estableció, a partir de 2004, una serie de encuentros formales mensuales con el *ossoma inene*, y los *olossoma* más importantes, jefes de un número significativo de *ombalas*, a los que la Administración, a semejanza del Estado colonial, denomina *sobas* grandes. El rey forma también parte integral del Consejo Municipal, que asimismo está compuesto por el administrador, los jefes de sección de la Administración, el representante de la Iglesia Evangélica Congregacionista de Angola (IECA) y de la Iglesia católica, el primer secretario municipal del MPLA y por otras entidades invitadas.

Este tipo de articulación también se reproduce a escala comunal, ya que se trata de una especie de emanación de la forma de articulación municipal. En el caso de la comuna de Luvemba, la administración comunal se reúne cada 15 días (los días 15 y 30 de cada mes) con los *olossoma* de la comuna. Es también en el ámbito comunal donde más se

percibe esta ambigüedad entre la división administrativa y la división del partido en el poder, el MPLA. Por ejemplo, en el caso de Luvemba, el MPLA tiene, en cada *embala*, un comité de sector, con un secretario de sector y comités de acción a escala de las aldeas, con un secretario de aldea. Según el vicedirector de la comuna, Craveiro Lopes, a pesar de esta superposición de divisiones y de responsables, no existen grandes conflictos entre los secretarios de sector y los *olossoma*, ni entre los secretarios de aldea y los *olossékulu*. No obstante, reconoce que, en ocasiones, la administración utiliza a los secretarios como intermediarios ante las autoridades tradicionales, y que ello sitúa a éstas en una especie de relación de subordinación respecto a los secretarios (Ebai: 2004-3). También genera una enorme ambigüedad entre la Administración, las autoridades tradicionales y el partido MPLA, ya que los secretarios, al tratarse de una estructura partidaria, terminan desempeñando ese doble papel ante las autoridades tradicionales. Y, aunque no se produzcan conflictos abiertos, existe una enorme superposición de funciones entre los secretarios y los *olossoma* y *olossékulu*, así como divisiones de tratamiento, sobre todo a nivel de remuneraciones. Las autoridades tradicionales de M'Balundu reciben una remuneración mensual, que el MAT definió a escala nacional, y que asciende a 8.000 kwanzas, en el caso de los *sobas* grandes, y a 4.000 kwanzas, en el caso de los *olossékulu*. Por lo que respecta a los secretarios de sector y de aldea, no perciben ningún tipo de remuneración ni subsidio.

Un último punto importante, en la actualidad, es el retorno en 2005 del anterior *ossoma inene* de M'Balundu, Utondossi II, que en cierto modo ha generado una situación muy ambigua. Utondossi II fue entronizado como *soma inene* de M'Balundu en 1996. Hasta entonces, había reinado en la *ombala* real Manuel da Costa, con el título de Ekuikui III, que había sido entronizado en 1985. Cuando Ekuikui III falleció, en 1996, el municipio de Bailundo ya estaba ocupado por las fuerzas de UNITA. En ese momento se planteó la cuestión de la sustitución del *soma inene*, y se eligió, siguiendo el principio de la sucesión por vía matrilineal, a un sobrino suyo, hijo de una hermana, que fue entronizado con el título de Utondossi II²⁴. Éste reinó hasta 1999, durante el período en que la zona estuvo ocupada por UNITA. Sin embargo, ese año, el movimiento rebelde tuvo que abandonar la región debido a la ofensiva militar gubernamental, y Utondossi II, así como una parte de su *elengo* e incluso la población en general, también abandonaron el municipio. La región fue ocupada por las fuerzas gubernamentales y, en 2001, al finalizar la guerra civil, Augusto Katchitopololo regresó al municipio. Era el *ossoma* de la *ombala* de Chijamba, en la comuna de Luvemba, hasta 1994, pero abandonó el municipio cuando éste fue ocupado por UNITA y tuvo que refugiarse primero en Benguela y posteriormente en Luanda, donde permaneció hasta el final de la guerra civil. En su refugio de Luanda, Augusto Katchitopololo desarrolló una actividad política relevante y llegó a ser miembro del Comité Central del MPLA. Al regresar al municipio de Bailundo, Katchitopololo sería nombrado *ossoma inene* de M'Balundu, en 2002, y entronizado en 2004 con el título de Ekuikui IV.

Esta situación suscitó cierto alboroto, aunque podría decirse que sordo²⁵, entre una parte de la población del municipio y una parte de la estructura de poder tradicional, *oblossoma* y *oblossékulus*, seguidores del partido UNITA, y entre los activistas de esta misma formación política, que no atribuyen ninguna legitimidad al actual *soma inene* Ekuikui IV, porque defienden que se trata de una imposición del Estado-MPLA, ya sea por tratarse de un miembro del Comité Central del partido en el poder, ya sea para reforzar el control del partido sobre las autoridades tradicionales del reino. Esta situación se agravó ligeramente en 2005, ya que el anterior *ossoma inene*, Utondossi II, había regresado a Bailundo. Éste aún sigue manteniendo una fuerte legitimidad, sobre todo entre los sectores de la población y las autoridades tradicionales partidarias de UNITA. Sin embargo, formalmente, incluso para el Estado, el legítimo titular del trono es Ekuikui IV, y es él quien gobierna la estructura de poder tradicional. Por otra parte, y aparentemente, no sólo la población sino también las propias autoridades tradicionales están divididas en cuanto a la legitimidad de los dos soberanos. Así, en Bailundo se vive una situación muy ambigua e incluso de gran conflicto y antagonismo en el seno de la estructura de poder²⁶, con dos fuentes de legitimidad diferenciadas y distintas, poniéndose incluso en tela de juicio la legitimidad del actual *ossoma inene*. Los partidarios de Utondossi II defienden incluso que Augusto Katchiopololo nunca podía haber sido *ossoma inene*, ya que no procede de la línea matrilineal del anterior *ossoma inene*, Ekuikui III, al contrario de lo que ocurre con Utondossi II, que sí tiene legitimidad por esa vía. Pero la “historia” es más complicada, ya que la legitimidad de Ekuikui IV no puede ser cuestionada de este modo. En realidad, el actual *ossoma inene* de M’Balundu tiene toda la legitimidad en el cargo. Augusto Katchiopololo había sido *ossoma* de la *ombala* de Chijamba. En 1990, el *elengo* del entonces *ossoma inene* Ekuikui III se reunió y eligió a Augusto Katchiopololo como sucesor del *ossoma inene*. Este proceso de escoger el sucesor en vida del rey reinante es habitual, sobre todo cuando el *ossoma inene* reinante tiene ya cierta edad. De este modo se anticipa la elección, y el propio rey tiene la última palabra en el nombramiento de su sucesor, a fin de evitar conflictos entre candidatos.

Así, el *ossoma* de Chijamba fue elegido para suceder al *ossoma inene*, cumpliendo todos los requisitos necesarios a la sucesión, ya que procedía de la línea patrilineal de Ekuikui III, era hijo de un tío del rey y, como se ha demostrado anteriormente, desde por lo menos el final del siglo XIX la sucesión en los cargos de poder puede contemplar cualquiera de las líneas familiares, por vía patrilineal o por vía matrilineal. Augusto Katchiopololo pasó entonces a ejercer las funciones de “ayudante” de Ekuikui III, esperando al fallecimiento de éste para ser entronizado como *ossoma inene* de M’Balundu. Sin embargo, con la ocupación de la región por parte de UNITA, en 1994, y al no identificarse con el movimiento rebelde, Augusto Katchiopololo abandonó esta zona y, cuando falleció Ekuikui III, no se encontraba allí. En este contexto de ausencia del sucesor elegido por el propio rey, Utondossi II fue elegido y entronizado. Al regresar en

2001, y al ser entronizado en 2004, la línea de sucesión, interrumpida en 1996, terminaría completándose. En este sentido, y a pesar de que la legitimidad del actual *ossoma inene* parece indiscutible, no es óbice para que el reino viva bajo la ambigüedad y la conflictividad de dos “reyes” simultáneos, con diferentes grupos de adeptos y de “súbditos”. Sin embargo, el actual cisma político del reino, en el fondo, refleja y es consecuencia de la ruptura mayor, en el ámbito nacional, entre UNITA y el Estado-MPLA; asimismo, refleja la dinámica político-militar nacional que, durante tantos años, había provocado una guerra civil y acabado con todas las estructuras sociales angoleñas.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, cabe señalar que el presente texto ha querido dar cuenta de una estructura de poder tradicional muy importante e influyente en la historia de Angola, sobre todo en la región del altiplano central. Dicha estructura de poder tradicional ha estado sujeta a todo un proceso de cambios sociales, de influencia endógena, pero sobre todo exógena, desde el impacto de la llegada de los portugueses, la implantación del colonialismo de Estado y del sistema de *indirect rule* así como, más recientemente, de la independencia y de las rupturas político-militares que afectaron al país hasta 2001.

El reino de M’Balundu, uno de los más importantes entre los *ovimbundu*²⁷, desempeña un papel de bisagra en la penetración y dominio de los colonos portugueses del altiplano central. Impulsor de alianzas y dominador del comercio de caravanas con el interior continental, pero también liderando revueltas contra la dominación colonial portuguesa, como la revuelta de 1902, desempeñó un papel fundamental en la instalación y futura sedimentación de las iglesias, en particular de la protestante, en todo el altiplano central angoleño. El reino terminaría estando bajo el control del Estado colonial portugués, que redujo drásticamente sus fronteras y encuadró y controló la estructura de poder, sometiéndola a los intereses y dinámicas del Estado colonial.

Tras la independencia de Angola, en 1975, la historia del reino de M’Balundu refleja, en el fondo, la historia política de Angola. El reino, a pesar de mantener su estructura de poder, estaría dominado y sometido al control de fuerzas exógenas, al igual que en el período colonial, de manera alternativa, reflejando la influencia en la región del poder del Estado-MPLA o del movimiento rebelde de UNITA. Durante todo este proceso algunas regiones del reino se han mantenido relativamente autónomas respecto a este doble control. En este sentido, las autoridades tradicionales han jugado un papel decisivo en la dirección de la vida de esas poblaciones, es decir, han terminado por retomar el liderazgo del proceso de reproducción social, un poco a semejanza de lo que sucedía en el período precolonial.

La estructura de poder tradicional del reino terminó sufriendo la influencia de las dinámicas políticas y militares nacionales. En la actualidad, la existencia de un cisma político y el nombramiento de dos *ossoma inene*, con alianzas políticas diferentes y antagónicas, refleja en definitiva la historia de la dominación política del municipio de Bailundo, y de los municipios vecinos, primero bajo la influencia de UNITA y, a partir de 2001, bajo la influencia y el dominio del Estado-MPLA.

Notas

1. En este artículo se utiliza la referencia Estado-MPLA para designar un régimen de Estado-partido único.
2. Plural de ocimundu. La lengua se denomina umbundu y en la actualidad es hablada en una amplia región que sobrepasa los límites del altiplano central, en el triángulo Huambo-Bailundo-Bié, el cual se extiende tanto al norte, en la provincia de Kwanza Sul, como al sur, en la provincia de Huíla (Neto, 1997).
3. Si bien la historia de este conjunto de poblaciones es, evidentemente, un aspecto fundamental para la comprensión del objeto de este estudio, no constituye sin embargo su eje central, de manera que el uso de la historia será aquí una herramienta, siempre deficiente, desde la perspectiva del historiador.
4. Varios autores utilizan una grafía diferente, cambiando por ejemplo la *u* por una *w*. Así, por ejemplo, ArJaGo (1999) emplea el grafismo *olwina*, y Conceição Neto (1994) utiliza *Ekwikwi* en lugar de *Ekuiqui*.
5. La *ombala* designa también el centro político y mágico-religioso donde vive el *ossoma*, es decir, una especie de capital.
6. Wheeler y Christensen denominan a estos reinos Bihe, Bailundu y Wambu. En este texto se utiliza la ortografía portuguesa de los reinos, excepto en el caso de Bailundo, en el que se utiliza la denominación ortográfica de M'Balundo, tal y como indicaron varios informantes, incluido el actual rey Ekuikui IV, durante el trabajo de campo realizado en 2004 para aproximarnos a la denominación original.
7. Monte sagrado situado en pleno centro de la actual villa de Bailundo, sede del municipio.
8. Entrevista con el rey Ekuikui IV, en la montaña de Halavala, el 20 de agosto de 2004, EBai, 2004-2.
9. Lo que indica que ya poseía una cultura superior a la de las poblaciones locales e incluso contactos con extranjeros, de donde habría obtenido la escopeta.
10. Cuando muere un *ossoma inene* o un *ossoma*, su cabeza debe ser separada del resto del cuerpo, embalsamada y guardada en un lugar apropiado, el *etambu*, y el cuerpo conservado en el *akokoto*.
11. Como ocurre, por lo general, en las sociedades sin escritura, las concepciones de la estructura

- de poder varían bastante de una región a otra, en este caso de una *ombala* a otra, y también en función de los informantes. Los términos de *ossoma vitito* y *sekulo vitito* no siempre se mencionan. En cambio, algunos *olossoma* grandes, es decir importantes y con un extenso territorio y población, se designaban a sí mismos como *ossoma inene*, precisamente para marcar la diferencia con otros *olossoma* menos importantes.
12. Resultaría interesante investigar la influencia de las misiones protestantes y católicas en esta transformación.
 13. Véase el ejemplo de los vaNdau, (Florêncio, 2008, 2005, 2003, 2002a, 2002b).
 14. Especie de curandero-advino-médium, que los portugueses llamaban *quimbandeiro*, o *quimbanda*, nombres muy corrientes en la actualidad.
 15. Entrevista realizada con el *ossoma* Adolfo Chitoma, de la *ombala* de Lunge, en la sede del municipio de Lunge, 01.09./2004, EBai: 2004-6.
 16. Datos, nombres y ortografía obtenidos en la primera visita al rey Ekuikui IV, en 2004, y transcritos tal y como constan en el listado oficial facilitado por el actual soberano de Bailundo. En este sentido, se mantiene la ortografía oficial de los nombres, que debe ser resultado de algún tipo de *aportuguesamiento*, como en el caso de Ekuikui, frente al nombre original de Ekwikwi, según Conceição Neto (1994).
 17. Linda Heywood (1998:155) lo denomina consejo de corte y le da el nombre de *Impunga*.
 18. En 2007, el *elengo* de Ekuikui IV todavía no estaba completo y no se habían cubierto todas las funciones.
 19. Fue durante el reinado de Ekuikui II cuando las misiones protestantes y católicas se instalaron en Bailundo. El reinado de Ekuikui II todavía se recuerda hoy en día como un período de prosperidad y abundancia, como también de diplomacia frente a la llegada de los misioneros extranjeros. Sin embargo, como demuestra Conceição Neto (1994), no se pueden olvidar las rivalidades mantenidas en este período con otros reinos ovimbundu, en particular con Bié, y la alianza de Ekuikui II con los portugueses.
 20. La autora habla de la existencia de canibalismo ritual entre los ovimbundu en el proceso de entronización de un nuevo rey, y de que éste debía “comerse a su antecesor”. Incluso afirma que estos rituales simbólicos continuaron después de la conquista portuguesa, en 1902. También se refiere a Wilfred Hambly (1998: 154), quien menciona que el sacrificio de animales sustituyó entonces al sacrificio humano.
 21. Para ello se utiliza un cesto específico que se denomina precisamente *ngandala*.
 22. El municipio en portugués no es equivalente al municipio en español. En la tradición administrativa portuguesa, el municipio es generalmente una estructura mayor. Muchos municipios españoles pequeños no podrían ser municipios en el sentido portugués. (Nota de los coordinadores)
 23. En 2004, cuando se recogieron estos datos en el gobierno municipal, según la información facilitada por la administradora municipal, Doña Beatriz, todas las poblaciones estaban destruidas o deshabitadas (entrevista Ebai 2004-1, del 19/08/2004).

24. Según algunas declaraciones recogidas durante el trabajo de campo de 2004, sobre todo entre simpatizantes del MPLA, Utondossi II no habría sido entronizado con los procedimientos rituales tradicionales, sino nombrado por UNITA.
25. Debido a la presencia y hegemonía actual del MPLA en el municipio, la protesta no es ni manifiesta ni abierta.
26. Este conflicto llegó a adquirir proporciones bastante violentas, ya que Utondossi II fue víctima de un intento de homicidio en abril de 2007.
27. Cabe destacar la importancia de este grupo etnolingüístico que representa casi un 40% del total de la población angoleña.

Referencias bibliográficas

- ARJAGO, Armindo Gomes. *Os Sobas. Apontamentos Étno-históricos Sobre os Ovimbundu de Benguela*. Editado por el mismo autor, 2002.
- *Epátá L'Usómá. Apontamentos Étno-Históricos Ovimbundu*, Lobito. Editado por el mismo autor, 1999.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Lisboa: Editorial Presença, 1987 [1967].
- BENDER, Gerald J. *Angola sob o Domínio Português. Mito e realidade*. Luanda: Editorial Nzila, 2004.
- BIERSCHENK, Thomas, & OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. *Les Pouvoirs au Village*. Paris: Karthala, 1998.
- BIRMINGHAM, David. "Angola". En: Chabal, P. et.al. *A History of Postcolonial Lusophone África*. London: Hurst & Company, 2002.
- BUUR, Lars & KEYD, Helene Maria (eds.) *State Recognition and Democratization in Su-Saharan Africa. A new dawn for traditional authorities?* New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- CHILDS, Gladwyn M. "The Kingdom of Wambu (Huambo): A Tentative Chronology". *The Journal of African History*. Vol. 5. No. 3 (1964). P. 367-379.
- "The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms". *The Journal of African History*. Vol. 11. No. 2 (1970). P. 241-248.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. "Le problème ethnique en Angola". En: Chrétien, J.P & Prunier, G. *Les ethnies ont une histoire*. Paris : Karthala, 1989.
- DIALAMIKUA, André S. (coord.) *Relatório de Inquérito Sobre o Enquadramento Institucional das Autoridades Tradicionais na Administração Local*. Luanda: MAT, 1996.
- DIAS, Jill. "Relações económicas e de poder no interior de Luanda ca. 1850-1875". *Actas da I Reunião Internacional de História de África. Relação Europa-África*. No. 3 (1989). Quartel do Séc. XIX, Lisboa, IICT/ Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.
- "Changing Patterns of Power in the Luanda Hinterland. The Impact of Trade and Colonisation on the Mbundu ca. 1845-1920". *Paideuma*. No. 32 (1985).

Un reino, dos reyes: Diferentes legitimidades en Bailundo (Angola)

- “Black Chiefs, White Traders and Colonial Policy near the Kwanza: Kabuku Kambilo and the Portuguese, 1873-1896”. *Journal of African History*. Vol. XVII. No. 2 (1976).
- EDWARDS, A. *The Ovimbundu Under Two Sovereignties*. London, 1962.
- FEIJÓ, Carlos. “O Poder Local em Angola”, 2000. Consultado en: <http://www.oaang.org/poderlo.htm>, 20.01.2004.
- FERREIRA, Manuel Ennes. “La reconversion économique de la nomenclatura pétrolière”. *Politique Africaine*. No. 57 (1995). P. 11-26.
- FLORÊNCIO, Fernando. “Autoridades Tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?”. *Análise Social*. Vol. XLIII. No. 2 (2008).
- *Á Procura dos mambo vaNdau. Estado e Autoridades Tradicionais em Moçambique*. Lisboa: ICS, 2005.
- “Autoridades Tradicionais vaNdau, Estado e Política Local em Moçambique”. Dissertação de Doutoramento, policopiada, ISCTE, 2003.
- “Identidade étnica e práticas políticas entre os VaNdau de Moçambique”. *Cadernos de Estudos Africanos*. No 3 (2002a) CEA/ISCTE.
- “Christian Geffray e a antropologia da guerra. Ainda a propósito de La Cause des Armes au Mozambique”. *Etnográfica*. Vol. VI. No. 2 (2002b) CEAS/ISCTE.
- FONGA. “FONGA na Promoção do Poder Tradicional”, 2001: <http://www.novavisao.org/novidades/tradicional1.htm> (Consulta: 10.11.2003).
- GRUPO TÉCNICO PARA AS QUESTÕES JURÍDICO-LEGAIS. *Plano Estratégico da Desconcentração e Descentralização Administrativas: o Poder Local Autárquico e o Poder Tradicional em Angola*. Conselho de Ministros da RA, 2001.
- GUEDES, Armando Marques. “The State and ‘Traditional Authorities in Angola: Mapping Issues”. En: GUEDES, Armando Marques & LOPES, Maria José (eds.) *State and Traditional Law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina, 2007.
- GUIMARÃES, Fernando A. *The Origins of the Angolan Civil War: Foreign intervention and domestic political conflict*. Basingstoke: Macmillan, 1998.
- HAMBLY, Wilfrid D. “Occupational Ritual, Belief, and Custom among the Ovimbundu”. *American Anthropologist*. Vol. 36. No. 2 (1934). P. 157-167.
- HEYWOOD, Linda. *Contested Power in Angola: 1840s to the present*. Rochester: University of Rochester Press, 2000.
- “Towards an understanding of modern political ideology in Africa: the case of the Ovimbundu of Angola”. *The Journal of Modern African Studies*. Vol. 36. No. 1 (1998).
- KESSEL, Ineke van & OOMEN, Barbara. “One Chief, One Vote: the revival of traditional authorities in post-apartheid South Africa”. *African Affairs*. Vol. 96. No. 385 (October 1997).
- KIBBLE, Steve, & VINES, Alex. “Angola: New Hopes for Civil Society”. *African Review of Political Economy*. Vol. 28. No. 90 (2001).
- LOMBARD, J. *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique Noire*. Paris: Armand Colin, 1967.

- LONSDALE, John. "Political accountability in Africa history". En: Chabal, P. (ed.) *Political Domination in Africa: reflections on the limits of power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- LUNDIN, Irae B. & MACHAVA, Fernando J. (eds.) *Autoridade e Poder Tradicional*. Vol. I y II. (1995). Maputo, M.A.E., Núcleo de Desenvolvimento Administrativo.
- MALAQUIAS, Assis. "Making War & Lots of Money: The Political Economy of Protracted Conflict in Angola". *African Review of Political Economy*. Vol. 28. No. 90 (2001).
- MAPPA, Sophie. *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*. Paris: Karthala, 1998.
- MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO (MAT) *Relatório Síntese sobre o 1º Encontro Nacional sobre a autoridade tradicional em Angola, 2002*.
- *Estudo Sobre a Macro-Estrutura da Administração Local*. Contribuição para a Desconcentração e Descentralização, 2003.
- MESSIANT, Christine. "Angola, les voies de l'ethnisation et de la décomposition. I- de la guerre à la paix (1975-1991): le conflit armé, les interventions internationales et le peuple angolais". *Lusotopie*. No. 1-2 (1994). P. 155-210.
- "L'Angola dans la guerre". *Politique Africaine*. No. 57 (1995a).
- "MPLA et UNITA: processus de paix et logique de guerre". *Politique Africaine*. No. 57 (1995b).
- MILLER, Joseph C. *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- MOREIRA, Adriano. *Administração da Justiça aos Indígenas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.
- NETO, Maria C. "Do Passado para o Futuro que papel para as autoridades Tradicionais?". Comunicação escrita in Fórum Constitucional-Huambo, NDI, FES, Universidade Católica de Angola e ADRA-Huambo, 16-18 Março 2002a.
- "Respeitar o Passado- e Não Regressar ao Passado". Em: MAT. *I Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional*. Luanda, 20-22 Março 2002b,
- "Grandes Projectos e Tristes Realidades". En: *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885 - c.1930)*. Actas da III Reunião Internacional de História de África. Lisboa, IICT-CEHCA, 2000. P. 513-525.
- "Entre a Tradição e a Modernidade: os Ovimbundu do Planalto Central à Luz da História". *Ngola, Revista de Estudos Sociais*. Vol. I (1997). P. 193-215.
- "Hóspedes incómodos: Portugueses e Americanos no Bailundo no último quartel do século XX". En: *Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola*. Luanda. Lisboa, CNCDP. 3-6 Abril de 1995.
- "Comércio, Religião e Política no Sertão de Benguela: O Bailundo de Ekwiwi II (1876-1893). *Fontes & Estudos*. No. 1 (1994). P. 101-118.
- NIEUWAAL, E.A. Rouveroy van. "States and Chiefs. Are Chiefs Mere Puppets?". *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. No. 37/38, 1996.
- "Chieftaincy in Africa: Three Facets of a Hybrid Role". En: NIEUWAAL, E.A. Rouveroy van. & DIJK, Rijk van (eds.) *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*. Leiden: African Studies Centre, 1999.

Un reino, dos reyes: Diferentes legitimidades en Bailundo (Angola)

- PACHECO, Fernando. "Rural Communities in Huambo". En: ROBSON, Paul (coord.) *Communities and Reconstruction in Angola: the prospects for reconstruction in Angola from community perspective*. Guelph, Development Workshop. *Occasional paper*. No. 1 (2001).
- PAIVA COUCEIRO, H. *Relatório da Viagem entre Bailundo e as Terras do Mucusso*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- PÈCLARD, Didier. « 'Amanhã para ser Homem'. Missions Chrétiens et Formation du Sujet Colonial en Angola Central au XX Siècle ». *Politique Africaine*. No. 74 (1999). P. 113-129.
- « 'Eu sou americano'. Dynamiques du champ missionnaire dans le planalto central angolais au XX siècle ». *Lusotopie* (1998). P. 357-376.
- PÉLISSIER, René. *História das Campanhas de Angola. Resistências e revoltas 1845-1941*. Vol. I e II. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- PERROT, Claude-Hélène & FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier (dirs.) *Le Retour des Rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2003.
- POSSINGER, Hermann. "A Transformação da Sociedade Umbundu Desde o Colapso do Comércio das Caravanas". *Revista Internacional de Estudos Africanos*. No. 4-5 (1986). P. 75-158.
- "Interrelations between Economic and Social Change in Rural Africa: The Case of the Ovimbundu of Angola". En: HEIMER, Franz-Wilhelm (ed.) *Social Change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag, 1973.
- POWER, Marcus. "Patrimonialism & Petro-Diamond Capitalism: Peace, Geopolitics & the Economics of War in Angola". *African Review of Political Economy*. Vol. 28. No. 90 (2001). P. 489-502.
- ORRE, Aslak. "Integration of Traditional Authorities in Local Governance in Mozambique and Angola. The Context of Decentralization and democratization". En: GUEDES, Armando Marques & LOPES, Maria José (eds.) *State and Traditional Law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina, 2007.
- REDINHA, José. *Etnias e Culturas de Angola*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.
- RICHARDS, A. (ed.) *East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*, London, Faber and Faber, 1960.
- ROBSON, Paul; ROQUE, Sandra. "'Here in the City, Everything has to be Paid for': Locating the Community in Peri-urban Angola". *African Review of Political Economy*. Vol. 28. No. 90 (2001).
- ROBSON, Paul (ed.) "Communities and Reconstruction in Angola: the prospects for reconstruction in Angola from community perspective". Guelph, Development Workshop. *Occasional paper*. No. 1 (2001).
- SIMON, David. "The Bitter Harvest of War: Continuing Social & Humanitarian Dislocation in Angola". *African Review of Political Economy*. Vol. 28. No. 90 (2001).
- SOREMEKUN, Fola. *A History of the American Board Mission in Angola, 1880-1940*. PhD Thesis. Illinois: Northwestern University, 1965. Microfilmado.
- TINY, N'Gunu N. "The Politics of Accommodation: Legal and Constitutional Issues". En: GUEDES, Armando Marques & LOPES, Maria José (eds.) *State and Traditional Law in Angola and Mozambique*. Coimbra: Almedina, 2007.

- TROTHA, Trutz von. "From Administrative to Civil Chieftaincy. Some Problems and Prospects of African Chieftaincy". *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. No. 37/38 (1996).
- TUCA, Manuel. *A Terra, a Tradição e o Poder (Contribuição ao estudo Etno-histórica da Ganda)*. Lobito: Kat, 2004.
- WEBER, Max. [1922] *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WEST, Harry G. "'This neighbor is not my Uncle!': Changing relations of power and authority on the Mueda plateau". *Journal of Southern African Studies*. Vol. 24 (1998).
- *Kupilikula. Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago and London: the University of Chicago Press, 2005.
- WHEELER, Douglas C. & CHRISTENSEN, Diane. "The Rise with One Mind: The Bailundo War of 1902". En: HEIMER, Franz-Wilhelm (ed.) *Social Change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag, 1973.
- VIEGAS, Fernando & KATYAVALA, José M. "Relatório Final. Estudo sobre o poder residual das autoridades tradicionais: o caso da província do Huambo". MONUA & Development Workshop, 2004.
- VIEIRA DA SILVA, Jorge & MORAIS, Júlio Artur de. "Ecological Conditions of Social Change in the Central Highlands of Angola". En: HEIMER, Franz-Wilhelm. (ed.) *Social Change in Angola*. Munchen: Weltforum Verlag, 1973.
- VINES, Alex. "La troisième guerre angolaise". *Politique Africaine*. No. 57 (1995).