



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE – PPGREC
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE



INÊS ALMEIDA SILVA OLIVEIRA

EM TORNO DOS HUMBI E DO BOI SAGRADO: ATUAÇÃO E
VIVÊNCIAS DO PADRE CARLOS ESTERMANN
NO SUDOESTE ANGOLANO (1925– 1961)

JEQUIÉ-BA

2021

INÊS ALMEIDA SILVA OLIVEIRA

**EM TORNO DOS HUMBI E DO BOI SAGRADO: ATUAÇÃO E
VIVÊNCIAS DO PADRE CARLOS ESTERMANN
NO SUDOESTE ANGOLANO (1925– 1961)**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - PPGREC da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, como requisito para a obtenção do Grau e Título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Linha de Pesquisa 1: Etnicidade, Memória e Educação.

Orientador: Profº Drº Washington Santos Nascimento.

**JEQUIÉ/BA
2021**

O48t Oliveira, Inês Almeida Silva.
Em torno dos Humbi e do boi sagrado: atuação e vivências do
padre Carlos Estermann no Sudoeste angolano (1925 – 1961) / Inês
Almeida Silva Oliveira.- Jequié, 2021.
201f.

(Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em
Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade
Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação do Prof.
Dr. Washington Santos Nascimento)

1.Relações 2.Missões 3.Ritos 4.Boi Sagrado 5.Humbi I.Universidade
Estadual do Sudoeste da Bahia II.Título

CDD – 301

INÊS ALMEIDA SILVA OLIVEIRA

**EM TORNO DOS HUMBI E DO BOI SAGRADO: ATUAÇÃO E
VIVÊNCIAS DO PADRE CARLOS ESTERMANN
NO SUDOESTE ANGOLANO (1925– 1961)**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - PPGREC, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, como requisito para a obtenção do Grau e Título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Linha de Pesquisa 1: Etnicidade, Memória e Educação.
Orientador: Profº Drº Washington Santos Nascimento.

Aprovado em 9 de abril de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Washington Santos Nascimento

Profº Drº Washington Santos Nascimento (UERJ/UESB)
Orientador

Iracema Hilário Dulley

Profa. Dra. Iracema Hilário Dulley (UFSCar)
Examinadora Externa

Itamar Pereira de Aguiar

Profº Drº Itamar Pereira de Aguiar (UESB)
Examinador Interno

Josivaldo Pires de Oliveira

Prof.º Drº Josivaldo Pires de Oliveira (UNEB)
Examinador Externo

**JEQUIÉ-BA
2021**

AGRADECIMENTOS

O agradecimento é um ato que nasce puramente do coração daqueles que são capazes de reconhecer uma dádiva, um favor!

Movida por essa consciência e, por um sentimento chamado gratidão, é que traço estas poucas linhas para agradecer primeiramente:

Àquele que é o princípio e fim de todas as coisas: Deus!

Que não me quis só no universo, me constituiu família, comunidade, coletividade. Portanto, a estes outros, que chamo de pai (in memorian), mãe, irmãos, filha, esposo, amigos, que fizeram a caminhada comigo, estendo meu muito obrigada!

Entendo que a caminhada é feita de escolhas e junto às escolhas, vêm as fadigas, incertezas, alegrias, angústias, serenidade e tantos outros sentimentos, ora pesam, ora suavizam a certeza da escolha.

Agradeço aos colegas por partilharem risos, saberes, dúvidas...

Ao Profº Drº Josivaldo Pires Oliveira pela atenção e especialmente pela disponibilidade das etnografias do padre Carlos Estermann.

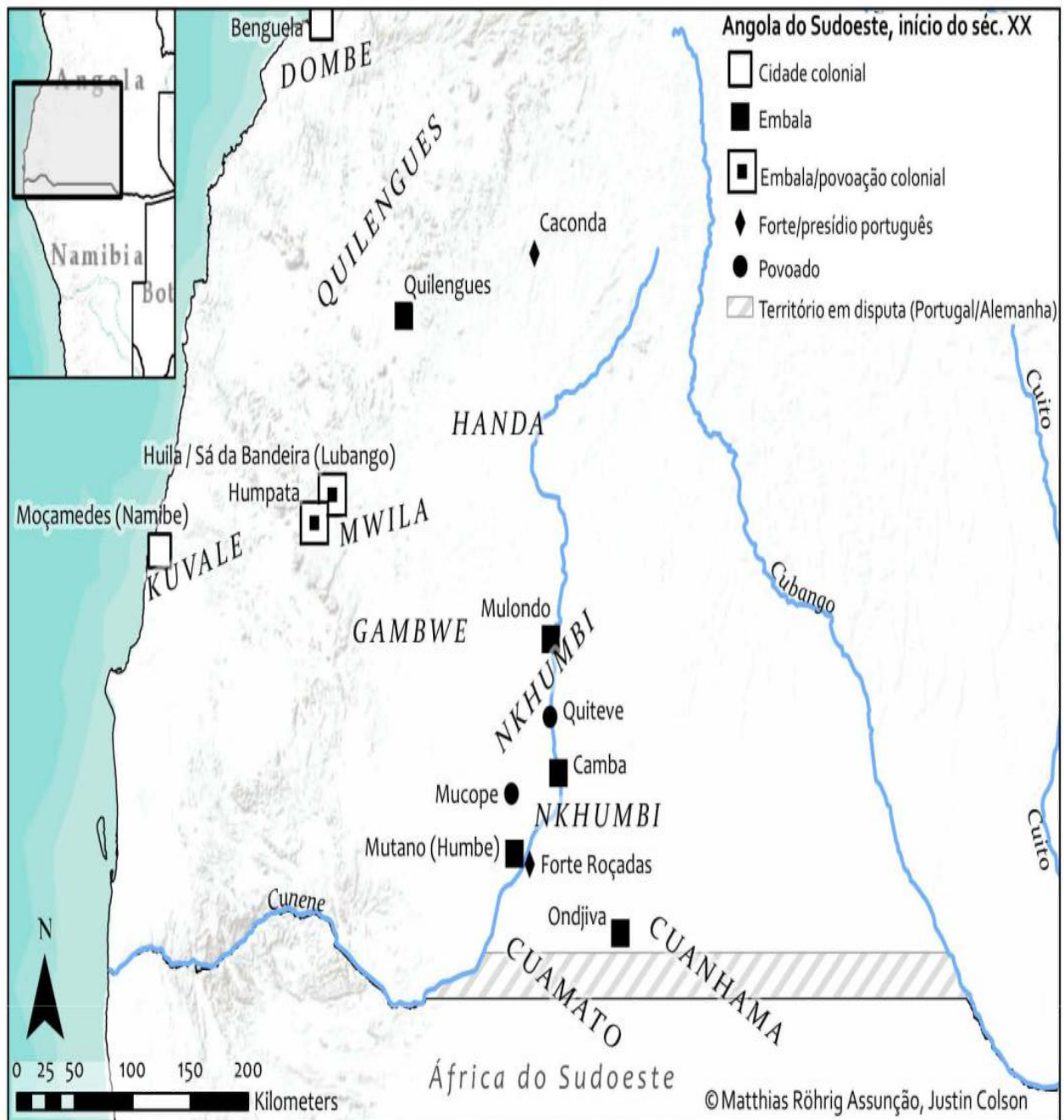
À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC).

Aos professores.

Ao meu Orientador, Profº Drº Washington Santos Nascimento, por estender a mão em todos os momentos e fazer a caminhada comigo.

Minha gratidão à Banca pelas relevantes contribuições no processo de construção epistemológica, pelo incentivo e, por de agora em diante, fazer parte de minha história acadêmica.

Figura 01: Angola do Sudoeste, início do século XX.



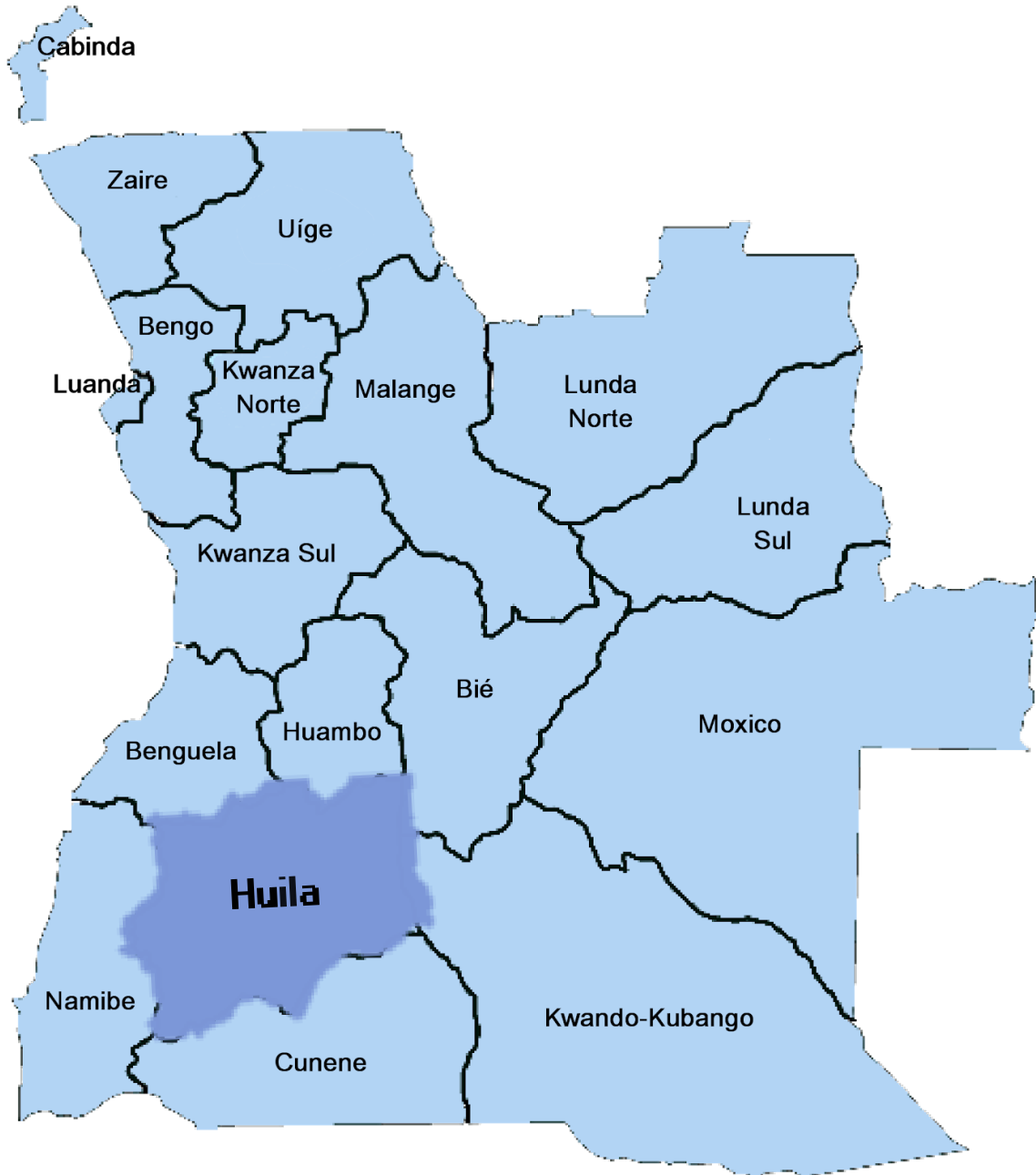
Fonte: Röhrig Assunção, Matthias. Tempo|Niterói| Vol. 26 n. 3|set.|dez.2020.

Figura 02: Padre Carlos Estermann nas Missões no Sudoeste de Angola.



Fonte: Disponível em: <https://vimeo.com/312370693>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021

Figura 03: Mapa de Angola do Sudoeste, província da Huíla.



Fonte: Disponível em:http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Angola_Provincias.png. Acesso 22 de fevereiro de 2021.

“Os encontros com os indígenas oferecer-me-ão possibilidade de penetrar na sua língua em diálogos espontâneos ou provocados. Prudentemente, tentarei desvendar a sua história e conhecer a sua mentalidade e os seus costumes. Falando com eles de homem para homem, desaparecem as barreiras de cor e abre-se o caminho do seu coração”.

Padre Carlos Estermann

RESUMO

Esta pesquisa se propôs a investigar as relações em torno dos Humbi e do boi sagrado, pensadas a partir da atuação e vivências do Padre Carlos Estermann no Sudoeste angolano entre os anos de 1925 a 1961. Nessa perspectiva, usamos como matriz discutir o processo relacional frente às diferentes práticas socioculturais e religiosas no território angolano, envolvendo os agentes mencionados e de que forma as mobilidades, migrações e rotas religiosas foram vivenciadas frente à diversidade de crenças e ritos em torno da sacralidade do gado. Considero a relevância deste estudo, por nos permitir dialogar e questionar visões e versões dos povos endógenos angolanos, narradas por um missionário europeu que se empenhou no projeto de evangelização, alinhando-o aos estudos etnográficos dos habitantes locais, os quais pretendia alcançar por meio do conhecimento e aproximação da língua. O contexto da missão estava envolvido por outras identidades, outras culturas, espaços criados por representações do outro, construções plasmadas segundo a lente do colonizador e/ou dos próprios missionários. Neste sentido, surgiu a necessidade de (re) pensar e (re) construir o conhecimento sobre África, apoiando-nos em um arcabouço teórico que contribua no processo de descolonização, compreendendo que as culturas e os povos africanos, não são homogeneizantes. Como base metodológica, fizemos o uso da análise documental, constituída enquanto fonte primária no estudo, além de contar com um referencial teórico utilizado como subsídio para elucidar e responder as inquietações e objetivos propostos por este estudo.

Palavras-chave: Relações. Missões. Ritos. Boi Sagrado. Humbi.

ABSTRACT

This research set out to investigate the relationships around the Humbi and the sacred ox, thought from the performance and experiences of Father Carlos Estermann in Southwest Angola between the years 1925 to 1961. In this perspective, we used as a matrix to discuss the relational process in front of the different socio-cultural and religious practices in the Angolan territory, involving the agents mentioned and how the mobilities, migrations and religious routes were experienced in the face of the diversity of beliefs and rites around the sacredness of cattle. I consider the relevance of this study, as it allows us to dialogue and question visions and versions of the endogenous Angolan peoples, narrated by a European missionary who engaged in the evangelization project, aligning it with the ethnographic studies of the local inhabitants, which he intended to achieve through the knowledge and approximation of the language. The context of the mission was involved in other identities, other cultures, spaces created by representations of the other, constructions shaped according to the lens of the colonizer and / or the missionaries themselves. In this sense, the need arose to (re) think and (re) build knowledge about Africa, supporting us in a theoretical framework that contributes to the decolonization process, understanding that African cultures and peoples are not homogenizing. As a methodological basis, we made use of documentary analysis, constituted as a primary source in the study, in addition to having a theoretical framework used as a subsidy to elucidate and answer the concerns and objectives proposed by this study.

Keywords: Relations. Missions. Rites. Sacred Ox. Humbi.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Angola do Sudoeste, início do século XX.....	06
Figura 02: Padre Carlos Estermann nas Missões no Sudoeste de Angola.....	07
Figura 03: Mapa de Angola do Sudoeste, província da Huíla	08
Figura 04: Missões da Congregação do Espírito Santo em Angola	27
Figura 05: Padre Carlos Estermann e Elmano Cunha e Costa.....	43
Figura 06: Dança da circuncisão, Luimbés	46
Figura 07: Tipo feminino, Quipungos. Província da Huíla, Angola. 1935-1939.....	46
Figura 08: Homem fumando cânhamo, Bochimanés. Angola. 1935-1939	47
Figura 09: Penteados, Cuanhamas. Angola. 1935-1939	48
Figura 10: Mapa: Esboço etnográfico (parcial) do Sudoeste angolano	70
Figura 11: Penteados de mulher Humbi casada.....	85
Figura 12: Distribuição dos lugares na Grande sala.....	91
Figura 13: Tipos de gado bovino do Sudoeste angolano	109
Figura 14: Jovem Humbi com mutilação dentária.....	146
Figura 15: “Dança dos bois” realizada por homens Nhaneca	150
Figura 16: Modelos de penteados fotografados por Estermann.....	154
Figura 17: Jovens Humbi púberes.....	156
Figura 18: Tatuagem escorrendo sangue.....	157
Figura 19: Tatuagem completa.....	157
Figura 20: Jovens no cortejo do boi sagrado com traços de giz	165

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Quadro cronológico de algumas ações relevantes do padre Carlos Estermann	42
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1.CAPÍTULO I - OS MISSIONÁRIOS.....	22
1.1. As missões religiosas em Angola.....	28
1.2. Os missionários no Sudoeste angolano.....	31
1.3 Congregação Missionária do Espírito Santo.....	33
1.4 Ação e atuação dos missionários espíritanos.....	36
1.5. Um olhar sobre a biografia do Padre Carlos Estermann.....	38
1.6 Um missionário “empenhado na promoção dos povos”	50
1.7 Relação de contato com os diferentes povos.....	54
2.CAPÍTULO II - OS HUMBI.....	60
2.1 Vida individual.....	70
2.2Vida familiar e social.....	87
2.3 Vida econômica.....	95
2.4 Os Humbi e a relação com gado bovino no Sudoeste Angola.....	99
2.5 O gado: o valor do gado bovino na vida dos Humbi.....	102
2.6 O valor sagrado dos bois.....	107
3. CAPÍTULO III - OTYI-PANGA: DO AMIGO AO SAGRADO.....	113
3.1 O caráter sagrado do gado bovino na vida dos Humbi.....	117
3.2. Os bois sagrados: enumerações, características e significados descritos por Estermann.....	124
3.3 Gado Sagrado: Habitáculo dos espíritos ancestrais.....	139
3.4 Ritos de puberdade: Práticas sagradas envolvendo o gado bovino.....	143
4. CAPÍTULO IV - O CORTEJO DO BOI SAGRADO.....	163
4.1 O animal-ícone do cortejo.....	170
4.2 Ritos, mitos e símbolos em torno do boi sagrado.....	174
4.3 O direito de propriedade dos Humbi: Do bem móvel à herança do boi cortejado.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	186
REFERÊNCIAS.....	192
ANEXOS.....	199

INTRODUÇÃO

Início estas linhas a partir de minha formação acadêmica: sou licenciada em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, concluí a graduação em 2004, como tinha afinidade em lecionar turmas do Ensino Fundamental I, fiz uma segunda graduação em Pedagogia; possuo duas especializações, uma em Educação Especial e a outra em Neuropedagogia. Atuo como professora na Rede Municipal de Ensino, com a jornada pedagógica de 40 horas semanais, 20 horas leciono em uma turma do 4º ano do Ensino Fundamental I e as outras 20 horas trabalho na Sala de Recursos Multifuncionais, espaço reservado para alunos com deficiência.

Durante minha trajetória acadêmica, almejava fazer o mestrado, contudo aguardava o momento apropriado, isto porque, deveria ser em uma universidade pública e próxima da minha cidade. A inquietação pela investigação, perpassou pelo contexto religioso da comunidade onde moro, observando as tensões e conflitos entre mulheres Católicas e mulheres do Candomblé, relações que também refletiam no espaço escolar, uma vez que este constitui um lócus de diversidades culturais, religiosas, sociais, dentre tantas outras.

Pensando nestes conflitos envolvendo mulheres Católicas e mulheres do Candomblé, resolvi, então, elaborar um projeto de pesquisa que problematizasse estas questões, compreendendo que somente ou a partir dos estudos étnicos, seria possível entender o porquê dessas relações. A priori, o projeto aprovado no programa abordava o tema: “Creio em Deus Pai!” Identidade “étnica”, simbolismos e mitos entre mulheres católicas e a “casa de santo” na comunidade Stela Câmara Dubois, município de Jaguaquara/Ba.

No decorrer das visitas ao campo fui surpreendida com a indisponibilidade dos colaboradores em participar da pesquisa, fato que inviabilizou os estudos e a coleta de dados. Diante da dificuldade apresentada, dialogando com o meu orientador, decidimos direcionar o olhar para o Sudoeste de Angola, surgindo assim, este projeto, no qual aborda as relações estabelecidas entre o padre Carlos Estermann, um católico, missionário da Congregação do Espírito Santo, natural da região da Alsácia com os povos Humbi, pertencentes ao grupo identificado por pesquisadores europeus com a terminologia Nhaneca-Humbi.¹

Sabe-se que essa nomenclatura não passa de uma criação colonialista, que buscou resumir a complexidade cultural nesses territórios, impossibilitar o conhecimento das diferentes identidades sociais e culturais dos autóctones, de suas histórias e dos seus traços

¹ No corpo do trabalho faço uso da escrita “Humbi”, tendo em vista que ainda não há um termo legalizado para se referir aos mesmos.

identitários. Este grupo é de origem bantu, migrou por várias regiões africanas, com a intenção de buscar melhores condições de vida, está dividido em diferentes subgrupos, localizados em distintas zonas da província da Huíla. São essencialmente criadores e pastores de gado e sobre estes animais, cultivam a crença em torno do boi sagrado.

O interesse pelas culturas da África me instigou à pesquisa, como professora sinto que é preciso fomentar o respeito a diversidade, desvencilhar-nos de conceitos estereotipados e representações fabricadas a respeito das sociedades africanas e angolanas, que ainda pairam no imaginário social, sendo necessário descolonizar os saberes e conhecimentos sobre a África pensados a partir do viés eurocêntrico, uma África que continua sendo ensinada nas escolas como refém de um passado elaborado por viajantes, missionários e pesquisadores europeus.

Sabe-se que os grupos africanos não são uniformes e não se resumem a uma cor de pele, tratam-se de comunidades complexas, assim, o emprego de etnônimos como “tribos”, “etnias”, “aldeias”, “clãs”, não condiz com suas realidades, são atribuições criadas pelo poder colonial em querer designar e classificar as sociedades africanas como homogêneas.

Desse modo, nosso estudo estabelece como objetivo central as relações sociais em torno dos Humbe e do boi sagrado, a partir da atuação e vivências do padre Carlos Estermann no Sudoeste angolano nos anos de 1925 a 1961. A periodização da pesquisa corresponde basicamente ao tempo em que este missionário esteve presente nas missões nos territórios já mencionados e, por tratar de fatos relevantes à sua vida, enquanto pesquisador. Haja vista, que foi neste contexto espaço/temporal que ele produziu suas etnografias acerca das culturas e costumes dos Nhaneca-Humbe, Ambó, Herero e Bochimane, estudos organizados em três volumes, os quais foram publicados entre os anos de 1957 e 1961, sendo financiados e apoiados pelo governo português.

Acerca da atuação de Estermann enquanto investigador e pesquisador das culturas dos povos autóctones das regiões do Sudoeste de Angola, em virtude do reconhecimento de suas produções etnográficas, em 1961, ele foi convidado para participar de um conjunto de Conferências organizadas pelo Instituto de Investigação de Angola, o “Ciclo de Conferências do Padre Carlos Estermann, na qual realizou três palestras no Palácio do Comércio, duas delas ilustradas com diapositivos [fotografias]. Assistência selecionada e numerosa premiou os valiosos trabalhos do distinto investigador” (OLIVEIRA, 2020, p. 34).

Percebe-se que o contexto que marca o recorte da pesquisa, apresenta-se como um período de acontecimentos históricos relevantes, no que diz respeito a aspectos sociais e políticos em Angola, sendo que em 1961, em meio ao reconhecimento da produção científica

de Estermann, iniciaram-se os conflitos que resultaram na Guerra Civil. Assim, pode-se depreender que este tempo, assinala para nossa pesquisa, três importantes marcos: o círculo de palestras ministradas por Estermann, a publicação de sua trilogia etnográfica e os movimentos de luta por independência de Angola.

Sabe-se que neste período, preconizava-se em meio aos conflitos, uma ideologia de ação psicossocial, ou seja, buscava-se influenciar a população por meio de estratégias pensadas de forma organizada e coordenada, a fim de conter o comportamento dos sujeitos, assim como seus sentimentos, crenças, opiniões e deste modo, atrair a simpatia dos oponentes, daqueles que mantinham neutralidade diante dos fatos, dos adversários e da sociedade de forma geral. Supomos que o reconhecimento da autoridade científica de Estermann tenha sido pensado a partir do propósito da ação psicossocial, onde o Estado colonial buscou promover eventos para divulgação dos seus trabalhos etnográficos, nutrindo deste jeito, um ambiente hospitaleiro para a ação psicossocial.

Para Cunha (2011), o processo de luta pela independência angolana teve início na metade do século XX com um grupo de intelectuais ligados às letras que tinham como finalidade lutar contra o regime colonial português, muitos protestos foram expressados por meio da música e da literatura. Este movimento foi crescendo e instigando a criação de diferentes organizações políticas que exigiam a soberania política de Angola.

Sobre este marco da história angolana, o pastor Lawrence Henderson escreveu um capítulo do seu livro acerca do período que compreendeu nos anos de 1961 a 1975, indicou a mudança de colônia para Estado independente, falou das prisões realizadas aos nacionalistas, do 4 de fevereiro de 1961, da expulsão de missionários protestantes e do conflito que foi se expandindo por toda a nação, provocando um movimento militar de Portugal em direção a Angola, além destes, o autor mencionou diversos acontecimentos que abrangeram as igrejas durante o universo das missões (NEVES, 2007, p.517).

Neste ínterim, também houve a promulgação do Estatuto do Indigenato. No contexto angolano da época, “civilizar” seria o objetivo principal do sistema colonial europeu referente às regiões ultramarinas e para alcançar tal fim, o poder português elaborou algumas estratégias, sendo o Estatuto do Indigenato uma delas.

Nascimento (2013), diz que o Estatuto Político, Civil e criminal dos “Indígenas”, designado apenas como o Estatuto do Indigenato, de 1926 definiu quais “direitos” e deveres seriam pertinentes aos “indígenas” e os possíveis passos para a assimilação, ainda que de maneira abstrata e sem uma regulamentação mais específica.

Ainda segundo Nascimento (2013), as condições que possibilitaram aos “indígenas” assumirem o título de cidadãos, ou seja, de “assimilados” foram concedidas com o I Capítulo do Recenseamento e Cobrança do Imposto Indígena, a partir da aprovação do Diploma Legislativo nº 237 do dia 26 de maio de 1931, por meio deste documento estabeleceu-se algumas disposições, ou seja, o “indígena” deveria ter conhecimento da língua portuguesa, falar e ler na mesma, ser monogâmico, viver de acordo o parâmetro europeu e possuir condições para se sustentar.

Entretanto, para Nascimento (2013), essas categorias de “assimilados” e “cidadãos” não sustentaram o sistema discriminatório e ideológico de Portugal, sendo que 1961, o então Estatuto do Indigenato foi extinto e tais conceitos deixaram de ser observados sob o ponto de vista legal. Também neste mesmo ano começaram os movimentos de luta armada, escrevendo uma nova página na história de Angola, um contexto onde português e “crioulos”, novos assimilados e ex - “indígenas” tiveram que buscar novos caminhos.

O debate acerca do Estatuto do Indigenato, constitui relevância no contexto da pesquisa, contudo nosso interesse foi oferecer ao leitor algumas informações correspondentes a periodização do trabalho, pensar a realidade que envolvia o campo da missão naquele período, assim como reverberar sobre o papel dos missionários em um contexto de imposições culturais e políticas e pensar até que ponto, estes agentes missionários colaboraram com o processo “civilizatório”, o qual tinha como finalidade conduzir as sociedades endógenas ao trabalho e aos parâmetros sociais europeus.

A partir desta contextualização e periodização histórica de alguns fatos ocorridos, especificamente sobre a atuação missionária de Estermann entre os Humbi, delimitamos a questão norteadora pensada para responder à pesquisa: De que maneira se efetivou a atuação e vivências do padre Carlos Estermann em torno dos Humbi e do boi sagrado no Sudoeste angolano nos anos de 1925 a 1961?

A pesquisa teve como objetivo geral investigar como foram construídas as relações sociais e religiosas em torno dos Humbi e do boi sagrado, a partir da atuação e vivências do padre Carlos Estermann no Sudoeste angolano nos anos de 1925 a 1961.

E os objetivos específicos foram: a) Abordar as descrições dos aspectos da vida individual, familiar, social e econômica dos Humbi ligados ao gado sagrado; b) Apresentar brevemente o contexto das missões e a presença dos missionários Espiritanos no período colonial no Sudoeste angolano; c) Identificar os aspectos do boi sagrado presentes nas práticas ritualísticas dos Humbi; d) Descrever o cortejo do boi sagrado, os ritos, mitos e simbolismos que giram em seu entorno.

A fim de atingir os objetivos propostos, usamos a abordagem metodológica a análise documental, a qual constitui-se também de uma abordagem qualitativa do método, pela relevância das informações obtidas a partir do olhar cuidadoso e crítico das fontes documentais, sabe-se que são documentos produzidos pelo homem e, por isso, revelam a sua maneira de ser, viver e entender um fato, fenômeno social. Este trabalho dialoga com as fontes, neste sentido, faz-se necessário desvencilhar-se do olhar do autor, para repensar o lugar do missionário no contexto em debate, lembrando que as interações e construções dos estudos etnográficos desenvolveram dentro do cenário colonial.

Cristina Pompa (2003), sugere que seja realizada uma releitura das fontes coloniais com a finalidade de examinar teses da história e da antropologia que se voltam a não respeitar a complexidade dos acontecimentos coloniais, caracterizados por várias agências e atores e que atuam com a concentração de forças, “índios” contra europeus, abandonando construções históricas que são produzidas a partir do encontro colonial.

Para a autora, o interessante é pensar na possibilidade de avançar para mais da comprovação da “perda” e da “resistência”, assim, de acordo a autora é preciso um olhar para os acontecimentos e processos históricos, os quais contribuíram para as transformações tanto de europeus quanto das comunidades “indígenas”, nascendo desta forma os sincretismos decorrentes do encontro e da experiência colonial.

O trabalho foi compreendido em dois momentos distintos: o primeiro momento, fizemos o levantamento e organização da bibliografia disponível relacionada com o tema da dissertação, fichando as discussões relevantes. As primeiras leituras foram indicadas pelo orientador, sendo o livro da Iracema Dulley, intitulado: Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial. A autora aborda a tradução e a produção de gramáticas pelos missionários como forma de aproximação dos habitantes locais, sob a dinâmica das traduções, aponta a complexidade e as implicações políticas e simbólicas que operavam por trás das decifrações e descrição dos conceitos dos autóctones.

O artigo de Josivaldo Pires de Oliveira, Etnografias missionárias no Sul de Angola: danças rituais e celebração do boi sagrado na escrita do padre Carlos Estermann. Trata das tradições e celebrações realizadas pelos grupos pastores que habitavam o Sul de Angola apresentadas na escrita etnográfica do padre Carlos Estermann, resultado de suas observações e estudos acerca dos costumes e hábitos destes povos, em especial no que tange os ritos de puberdade e os festejos em torno do boi sagrado. Um segundo artigo do mesmo autor: Ciência e missionação no sul de Angola: o Boletim da Agência Geral das Colônias e as etnografias dos padres da Congregação do Espírito Santo. Neste, Oliveira destaca o Boletim

como importante instrumento de acesso às informações sobre os missionários na África portuguesa e suas contribuições etnográficas no período colonial, destacando o trabalho do padre Carlos Estermann.

O texto de Francisco Valente, que traz como título: P. Carlos Estermann: Grande Missionário e Etnólogo do Sul de Angola. Valente descreve a figura do padre Carlos Estermann como grande missionário e etnólogo do Sul de Angola, narra de maneira sucinta a biografia e trajetória missionária de Estermann nestes territórios.

A dissertação de mestrado de Silas Fiorotti: Conhecer para converter ou algo mais? leitura crítica das etnografias missionárias de Henri-Alexandre Junod e Carlos Estermann. Fiorotti aborda uma discussão sobre os vários discursos produzidos pelo colonialismo sobre as culturas locais, salientando o discurso missionário como uma de suas variantes e nestes discursos estão contidas as etnografias missionárias. O autor realiza uma discussão em torno das etnografias de Henri-Alexandre Junod (1863-1934) e de Carlos Estermann (1896-1976).

Uma outra dissertação de mestrado de Fernando Wilson Sabonete, cujo título: Construção do estado – nação angolana: relações interétnicas, nhanekahumbe na guerra civil. Trata da participação dos Nhaneca-Humbi na guerra civil, discute as relações interétnicas e a reconfiguração do estado nação. O autor destaca o papel dos povos locais neste processo, em especial os Nhaneca-Humbi (inclusive faz uma crítica a essa terminologia, criada por europeus para homogeneizar os grupos) e sobre este grupo escreve sobre os aspectos socioculturais.

Ainda para dialogar com as fontes e os autores clássicos, houve o apoio de pesquisadores contemporâneos que contribuíram com as discussões e os temas propostos, tendo em vista que seus estudos abordam questões pertinentes ao tema da pesquisa. Neste espaço, optamos por não listar ou descrever este referencial, contudo encontra-se no corpo do texto e nas referências.

Para a compreensão sobre a classificação dos grupos “étnicos” em Angola, como lente epistemológica para se tratar de uma tarefa complexa, dialogamos com a autora Rosa Melo, cujo artigo “Nyaneka-Nkhumbi”: uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi, aborda aspectos referentes aos conceitos de identidade “étnica”, “etnia” e grupos “étnicos”, além de uma análise sobre a relação indivíduo/identidade “étnica”, bem como as interferências que incidem sobre a construção das identidades. Melo, escreveu um outro artigo intitulado: “Mulher é aquela que “comeu o boi” o efuko e a construção do género no grupo “étnico” Handa”, abordando a relação entre mulher/boi, apontando o lugar de

centralidade que este animal ocupa nos grupos angolanos, onde lhes são dispensadas atenção e uma estreita relação.

Os estudos de Abel da Costa Fonseca Eusébio: “Turismo étnico/cultural e paisagístico: possibilidades e limites de turismo em comunidades rurais do Sul de Angola”, são também relevantes para nosso trabalho, pois abordam questões históricas e noções de cultura acerca de Angola, além de tratar dos grupos Nhaneka-Humbi.

A pesquisadora Viviane Lima de Moraes, constitui uma referência de suma importância para este trabalho, trata do tema: “Da subjetividade do homem à materialidade do boi: recriando áfricas na diáspora.” Uma discussão em torno dos processos que possibilitaram ao homem apossar-se do boi e a partir dele construir cultura material, dialoga sobre a presença do boi no curso da história, sobre os festejos do boi-bumbá no Brasil e traz informações pertinentes para nossa pesquisa, quando faz referência ao boi “Géroa” angolano.

O segundo momento, tomamos conhecimento das obras etnográficas de Estermann, tratam-se de uma compilação de textos que descrevem a organização dos grupos habitantes do Sudoeste de Angola, os aspectos da vida individual, social, política, econômica e as práticas de religiosidade, como também designações e formação linguística. Constituem uma trilogia etnográfica intitulada: Etnografia do Sudoeste de Angola. Vols. 1, 2 e 3 (1957, 1960 e 1961). O nosso interesse está no II volume, Etnografia do Sudoeste de Angola, dedicada ao grupo Nhaneka-Humbe. Destas etnografias missionárias, julgamos que o estudo das mesmas, constitui um caminho favorável para o entendimento de alguns fenômenos sociais ocorridos no período colonial nos respectivos territórios.

Fizemos a leitura do conteúdo, estudado e analisado de forma minuciosa, buscando respostas à problemática que motivou a pesquisa, assim como, atingir os objetivos pretendidos pelo estudo, fazendo quando necessária a produção da inferência, procurando o que está além do escrito, para que se possa chegar à interpretação das informações.

Esta dissertação está estruturada e organizada em quatro capítulos, além dos elementos pré-textuais, seguida da introdução, considerações finais, das referências bibliográficas e anexos. Na introdução, optamos em apresentar de forma sucinta o lugar de fala da pesquisadora, bem como as informações e componentes que a caracteriza, a saber, justificativa, ou seja, os motivos que nos instigaram à pesquisa, o problema que direcionou o estudo, assim como os objetivos a serem alcançados.

No primeiro capítulo, lança-se o olhar para a dimensão da missionação durante o período colonial e a relação que os missionários espíritanos desenvolveram junto ao grupo dos Nhaneka-Humbe, especificamente sobre os Humbi, contextualizando os aspectos da vida

deste grupo e dos missionários no Sudoeste angolano, elencando à discussão elementos característicos das atividades diárias destes agentes e dos habitantes da região, incorporados à dimensão sacra do gado bovino no contexto sociocultural e religioso que permeou as interações dos colaboradores do estudo.

O segundo capítulo, descreve os diferentes aspectos da vida individual, social, familiar, econômica e cultural dos Humbi narrados por Estermann (1957). Consideramos salutar apresentar as observações que o etnólogo registrou sobre estes povos nas mais diversas particularidades de suas vidas, revelando suas crenças e práticas em torno do boi sagrado.

O terceiro capítulo, apresenta-se sob o caráter investigativo, buscando elencar os elementos de sacralização do gado, nos empenhando na tarefa de elucidar o elo de comunicação entre os vivos e os mortos, tendo em vista que o gado servia de habitáculo para os espíritos dos antepassados.

O quarto capítulo, nos conduzirá ao cortejo do boi sagrado, animal sacralizado que atraía atenção e veneração dos habitantes locais e que ocupava valor de ordem cultural e sacramental na vida social, econômica, política e religiosa dos Humbi. Em torno dos festejos existiam preceitos a serem observados, pois toda pessoa adulta deveria venerar o boi à sua passagem.

Apresentamos as considerações finais, buscando trazer à tona as questões discutidas no corpo desta dissertação, tendo em vista apresentar as possíveis respostas ao problema posto preliminarmente. Entende-se que o processo das relações sociais perpassa e envolve a dinâmica da construção das identidades, emanada na dialética entre sujeito e sociedade, cujas interações revelam as diferenças, especificamente neste estudo, as diferenças socioculturais e religiosas, apontam e identificam as fronteiras individuais e coletivas, mas ao mesmo tempo possibilitam o (re)conhecimento e a autoidentificação do sujeito a partir dos elementos de pertencimento ao grupo.

CAPÍTULO I - OS MISSIONÁRIOS

A implantação da Igreja Católica em Angola ficou a dever-se essencialmente à obra desenvolvida pela Congregação do Espírito Santo. Esta comunidade missionária desenvolveu um papel de grande importância na História da Igreja em Angola (...), os Padres do Espírito Santo ajudaram a construir a Igreja em Angola, a qual assentou em três pilares: nos catequistas, nas escolas e na abnegação. Os catequistas eram o meio de conquistar as almas, as escolas o meio para se construir uma comunidade cristã, e a abnegação ou renúncia a têmpera que deveria guiar e proteger o missionário no seu serviço divino (HENDERSON, 1990, pp. 37- 39).

Sabe-se que a presença dos missionários no Sudoeste de Angola, de certa forma, causou implicações no modo de vida dos de seus moradores, influenciando suas práticas cotidianas a partir de um processo de indexação de preceitos cristãos, apresentados aos grupos locais, o que provocou interferência no universo religioso e sociocultural das sociedades por eles coabitadas.

Para tanto, não podemos refutar que a incursão das missões em Angola, possivelmente estaria associada às relações articuladas entre os acordos e arranjos fomentados entre missionários, lideranças locais e as potências coloniais portuguesas, a partir de tratados que beneficiassem ambos os lados. Deste modo, podemos perceber que a penetração colonialista nas regiões africanas, não aconteceu apenas pela força das armas, mas também pela força da doutrinação, a quem foram subjugados os grupos sociais, forçados a aceitar e assimilar a religião dos seus “algozes portugueses: o cristianismo” (NETO, 2005, p. 18).

De acordo Teixeira (2016), o *Boletim Geral das Colónias*, entre 1933 e 1945 apresenta algumas informações referentes às missões católicas realizadas nos territórios ultramarinos portugueses de África. Em quase todos os artigos contidos no *Boletim*, os “indígenas” aparecem sob representações depreciativas, considerados como “hostis”, “difíceis de controlar ou disciplinar.”² Para a colônia, tais atitudes indicavam a necessidade de orientá-los nos caminhos da “civilização”, a fim de que abandonassem tais peculiaridades comportamentais.

Em 1933, o *Boletim* publicou um artigo sem autoria chamado: “A obra das missões católicas no Planalto de Benguela.” Teixeira (2016), declara que neste trabalho foram descritas a construção de capelas com a intenção de “civilizar e evangelizar” os habitantes

² A Agência Geral das Colónias foi uma entidade do Estado Novo fundada em 30 de Setembro de 1924, dedicada à comunicação e divulgação do Império Colonial Português. Funcionou em complementaridade com o Secretariado Nacional de Informação.

locais, projeto dos missionários portugueses. Este mesmo artigo, afirmou que a presença dos missionários nas colônias portuguesas de África, não foi bem aceita, sofreram várias dificuldades, algumas por considerar as diversas atribuições religiosas do povo e tantos outros motivos, a tarefa de apresentar a mensagem cristã, não era fácil.

Vale ressaltar que os povos africanos eram formados por uma diversidade de práticas socioculturais, merecedoras de respeito e admiração. Aceitar a presença do homem branco, (im)pondo seu credo, representava um atentado ao livre arbítrio que caracteriza a vida humana, além de expressar um comportamento etnocêntrico, perverso e invasivo às culturas. Neste sentido, os problemas enfrentados pelos missionários, como perseguições, justificaram a rejeição de alguns africanos ao culto e práticas cristãs.

Contudo, apesar das dificuldades sentidas pelos missionários, estas não foram capazes de abater o propósito evangelizador, nem mesmo enfraquecê-lo, de acordo o artigo publicado no *Boletim Geral das Colônias*, estes fatos motivaram ainda mais os missionários no empenho de “doutrinar” os grupos autóctones existentes nas colônias portuguesas em África. Sabe-se que os missionários não se deixariam abater por tais circunstâncias facilmente, haja vista que as missões religiosas no Ultramar serviam aos interesses de Portugal e eram usadas como ferramentas para “civilizar” e moldar os hábitos e costumes dos habitantes locais por meio da cultura eurocêntrica. (TEIXEIRA, 2016, p. 112).

Silva (2017) ressalta que o território angolano, esteve marcado pela atuação de diferentes denominações e ordens religiosas, contudo, em decorrência da escassez de missionários para atender a missão do império, despertou nos missionários católicos uma certa preocupação, pois o número de obreiros era insuficiente, tendo em vista a necessidade de atender outros povos e responder à política civilizatória.

Os espaços em Angola, estavam permeados por agentes coloniais e disputados por missionários católicos, estrangeiros e protestantes e mesmo diante das relações complexas entre ambos, ainda era possível encontrar territórios para fundar suas missões e disseminar a mensagem cristã. Silva (2017), destaca que o projeto missionário deveria atuar na formação e na chamada “civilização” do “indígena”, principalmente nos espaços ainda não explorados pelos portugueses, isto porque as missões católicas portuguesas não correspondiam à demanda, provocando com isso, o desalento nas autoridades e na própria Igreja Católica, ademais se tal situação fosse comparada às missões protestantes.

Isto posto, nota-se que a ação missionária em Angola não foi tarefa fácil, tendo em vista os constantes conflitos religiosos, políticos e econômicos, entretanto, para os missionários, o que de fato importava era a ideia de evangelização e descobrimento de novos

espaços para atrair mais fiéis. Para Silva (2017), em via de regra, a infiltração de outras missões nas regiões coloniais portuguesas, deu-se em virtude das fragilidades político-econômicas de Portugal, diante das demais nações imperialistas e seus interesses nas possessões portuguesas em África.

Com a Conferência de Berlim (1884-1885) e de Bruxelas (1889-1890), finais do século XIX, novas determinações foram estabelecidas. Portugal foi designado para atuar na foz do rio Congo, enquanto as outras nações apressaram-se em buscar espaços no continente africano, a fim de instalar o começo de uma nova ação missionária. Desta forma, após as Conferências, as missões tiveram o “direito internacional”, o que garantia proteção aos missionários e suas práticas de evangelização, deram-lhe “liberdade” para atuar no território colonial africano.

Para o missionário Henderson (1990), a entrada tanto de missionários católicos quanto de protestantes de outras nações, em cumprimento às regras da Conferência de Berlim (1885), colaborou para sanar a ausência de missionários estrangeiros que a Igreja Católica tanto necessitava e enfrentava com a I República portuguesa, mesmo que esse acesso de missionários estrangeiros protestantes, na possessão portuguesa, acarretasse preocupação para o Estado e para a Igreja Católica nacional, tendo em vista que tais relações passavam por conturbações.

O autor salienta que neste contexto das missões, haviam fortes embates entre os diversos missionários, contudo, eram entre os católicos e protestantes que estes confrontos aconteciam com maior constância, isto porque, os missionários católicos, assim como as autoridades portuguesas, não prezavam o crescimento e progresso da Igreja protestante em suas colônias. Do outro lado, os missionários protestantes se apegavam ao fato da ausência de missionários católicos em determinadas localidades do interior de Angola e das suas divergências com o Estado republicano, mormente, dos enfrentamentos das autoridades portuguesas com os líderes locais.

A Igreja protestante, em 1900, agregava um número expressivo de missões confrontadas com as católicas nacionais, considerando que a quantidade de missões católicas se concentrava sob o domínio da Congregação do Espírito Santo, instituição religiosa de origem francesa. Por meio da ação dos missionários espíritanos que os católicos avançaram em relação às missões protestantes, tendo em vista sua expansão no território angolano. Com a implantação da I República, havia 42 estações missionárias, sendo 25 católicas e 16 protestantes, esse número representava um avanço importante para os protestantes em

Angola, tendo em vista o crescimento exponencial do cristianismo (Cf. NEVES, 2007, pp. 511-526).

De acordo Neves (2007), dentre as missões católicas, foram as da Congregação do Espírito Santo que atingiram maior crescimento, adentraram nos territórios angolanos em 1866 e por lá ergueram dezenas de estações missionárias, colégios, hospitais, escolas e Igrejas. Entretanto, mesmo diante de tantos avanços significativos, a instauração da República ocasionou dificuldades e problemas para a Igreja Católica, isto porque em contrapartida os protestantes ganharam mais liberdade para a disseminação e implantação de missões.

A partir das narrativas descritas até aqui, observa-se que durante o período de ocupação portuguesa no território angolano, algumas situações conflituosas foram sendo geradas em torno das missões católicas e protestantes, contudo, essa realidade foi se transformando na medida em que os acordos políticos e religiosos, foram sendo estabelecidos entre a Igreja Católica e o Estado, diante das demandas locais e das relações com os protestantes.

Nota-se que as definições e negociações estabelecidas entre a Coroa Portuguesa e os missionários, foram importantes e necessárias para que os espaços das missões fossem definidos, e assim, o projeto de evangelização e expansão de doutrinas cristãs se estendessem no solo africano, desta maneira podemos afirmar que, indiscutivelmente, a atuação missionária contribuiu para “assegurar a unidade do Império, a partir do propósito de “converter”, “ensinar” e “proteger o indígena””(TEIXEIRA, 2016, p.112).

Com o passar dos tempos, muitas transformações ocorreram no universo da missionação para as autoridades portuguesas, a atuação de outras missões estrangeiras nas suas colônias africanas, tornaram-se um problema para a Coroa portuguesa, haja vista que estas missões, realizavam um modelo de educação para os “nativos” que contrariava à política educativa portuguesa elaborada para suas colônias, embora, estivesse de acordo com os interesses imperiais, pois “o avanço das missões e da ocupação dos portugueses no espaço conhecido hoje como Angola, não se deu de forma tranquila e pacífica” (SILVA, 2017, p. 67).

À vista disso, segundo Silva (2017), é possível observar que as missões católicas passaram por situações de incertezas por volta da metade do século XIX até finais da I República em 1926, sendo a partir dos Acordos Missionários, que a Igreja inicia um novo processo conciliador com o Estado, através do regime Salazarista, de matriz católica-nacionalista, ocorridos a partir de 1940 a 1975. Em virtude dos Acordos Missionários, as missões passaram a assumir o projeto de evangelização dos moradores locais

e de uma educação colonial para o trabalho, este fim determinaria o cumprimento da missão “civilizadora”, transformando a cultura local em cultura civilizadora do trabalho.

Neste ínterim, a ação dos missionários tanto católicos quanto protestantes, mesmo frente às divergências e diversidades entre o século XIX e a Primeira República, não se eximiram da tarefa de cumprir o projeto missionário na perspectiva de educar e civilizar os habitantes locais. Silva (2017), afirma que com a ascendência do salazarismo, a Igreja católica assumiu uma nova colocação frente às missões protestantes, gozando de novos favorecimentos e privilégios.

Henderson (1990) retratou a igreja em Angola como um “rio largo com várias correntes.” Tendo em vista, que muitas das igrejas implantadas na região não foram reconhecidas, pois, não existia uma imagem evidente da igreja no território angolano. Para ele, seria possível identificar as principais correntes da igreja em Angola, ou seja, simplesmente estas correntes seriam a igreja Católica, a Protestante, a Apostólica, a Messiânica e a Pentecostal.

Em virtude das relações estabelecidas neste contexto, há de se pensar como estes missionários compreenderam e construíram a imagem do “outro”, neste universo complexo das interações sociais. Diante desta dúplici relação, Gonçalves (2008), busca avaliar em seus estudos a presença dos missionários no contexto de África e salienta que neste duplo movimento, envolvendo comunidades africanas e os missionários, haviam questões que implicavam para ambos, por um lado a adaptação do catolicismo por parte dos missionários para a vivência e experiência em outra nação, as limitações referentes a aceitação do “outro” e as reproduções elaboradas pelos africanos, do outro lado o contato com os ritos e ensinamentos do catolicismo.

Para a autora, seria a partir da visão do missionário, que ela procuraria perceber as singularidades e particularidades das formas de vida africana, seus hábitos e crenças. Para alcançar tal finalidade, ela buscava analisar o discurso do missionário, seus valores e preconceitos concernentes a uma sociedade muito diferente da sua, quanto do outro lado, perceber as reações daquelas populações “ressaltando as vicissitudes de uma experiência de contato repleta de nuances políticas e singularidades religiosas” (GONÇALVES, 2008, p.13).

Nota-se que o contexto das missões estava imbuído por um conjunto de valores e crenças que envolviam diferentes sujeitos, entretanto, há de se recobrar que o missionário trazia consigo a imagem do europeu civilizado, membro de uma religião cristã (im)posta como hegemônica, um catolicismo que incidia soberania perante as demais religiões e crenças e que portava um projeto de evangelização com o intuito de também “civilizar”.

Neves (2007) ressalta que os relatos historiográficos apontam para uma presença significativa dos missionários espiritanos em Angola, missões centenárias, cujos resultados da evangelização, revelaram o investimento no envio de uma expressiva quantidade de evangelizadores para as regiões africanas, como constatou o índice do livro de Cândido Costa, para identificar o número de padres designados para Angola no primeiro centenário (1966) de presença, a soma de infraestruturas erguidas e postas a funcionar, visando o crescimento do cristianismo católico.

A fotografia apresentada logo abaixo, mostra a imagem do monsenhor Luís Kieling, missionário, pioneiro da evangelização e da civilização portuguesa em Angola, ao seu lado alguns colaboradores. Estes missionários tiveram como tarefa conduzir o evangelizando ao único caminho que o guiaria à salvação eterna, para tanto o meio capaz de tal proeza seria o da evangelização, da educação, acesso a língua, vistos como sinais vistos inegáveis para a formação de uma nova comunidade nas colônias portuguesas em África.

Figura 04: Missões da Congregação do Espírito Santo em Angola.



Fonte: *Boletim Geral das Colónias*, nº 105, março de 1934, p. 5.

1.1 As missões religiosas em Angola

Sobre a presença da Igreja Católica em Angola descrita pelo Bispo Manuel Nunes, como uma narração que expressava de forma clara a História da presença dos “desbravadores” dos territórios africanos, quando descreveu sobre as Caravelas de Diogo Cão, o qual desembarcou à foz do Zaire em 1482, tendo trazido para Lisboa quatro habitantes dali, os quais receberam formação acerca do catolicismo, sendo em seguida batizados. Em 1491, estes novos batizados retornaram para o Zaire, levando em sua embarcação seis missionários, iniciando, neste período, a cristianização de Angola com o movimento de catequização (NEVES, 2007, pp. 511-526).

Segundo Dulley (2017), a penetração dos primeiros cristãos nas regiões angolanas foi representada por duas instituições responsáveis pelo projeto de evangelização do Planalto Central de Angola no decorrer do período colonial, a saber, a Congregação do Espírito Santo, família religiosa católica e a American Board of Commissioners for Foreign Missions, congregacional, da qual se constituiria a Igreja Evangélica Congregacional. Ambas com planos e doutrinas distintas, mas imbuídas por um único propósito: o de evangelizar, embora, envolvidas por disputas e relações entre o campo da missão e o Estado colonial Português.

Diante do campo missionário envolvendo essas instituições, há de se recobrar que as missões cristãs no Sudoeste angolano, sem dúvida, foram marcadas por uma relação de poder envolvendo o Estado e os próprios agentes missionários, perante o papel que estes deveriam exercer nas colônias e sobre os colonos. Dulley (2017), afirma que com o fim da monarquia e a cisão entre Igreja e Estado, surgiram os acordos e alianças entre o governo português e as missões católicas, isto por causa da presença dos missionários protestantes, assim, o Estado atribui às missões católicas o projeto de evangelização e “civilização” dos africanos.

Contudo, com a Conferência de Berlim (1884-1885), foram estabelecidas novas regras referentes à religião, ficou decidido que todos os missionários poderiam entrar nas colônias africanas, sendo estes de qualquer confissão religiosa. Assim, com esta declaração, Portugal assinou um documento no qual mantivera o compromisso em resguardar e motivar todas as missões, fossem elas de origem nacional ou confessional, todavia existiu por parte de Portugal uma certa ressalva em relação aos protestantes, haja vista que estes se preocupavam mais no fomento da cultura e da língua das regiões locais, do que com a promoção da língua portuguesa.

Apesar da suspeita e desconfiança de Portugal referente aos protestantes, a Conferência de Berlim, apresentou a necessidade de que as regiões coloniais fossem

efetivamente ocupadas através da liberdade de culto em todo o território, especialmente para os colonizados. Para isto, contou com ajuda dos comerciantes europeus ou “crioulos” que estavam unidos às redes comerciais de mercadores que cortavam o planalto, a respeito destas questões, as missões protestantes foram exitosas porque souberam negociar o local para as missões com o poder político, ou seja, com os sobas Ekuikui II do Bailundo e Ndunduma do Bié³. Por não haver a presença de um estado centralizado no Planalto central, os sobas mantiveram o poder, e assim, tinham autonomia para negar ou admitir a instalação de missões em suas regiões até o final do século XIX (HENDERSON, 1992 apud DULLEY, 2017, p. 3).

Diante deste acordo que permitiu a entrada de todas as missões cristãs no território africano, independentemente do credo, entende-se que as missões foram se fixando nas regiões angolanas, atravessando fronteiras geográficas, políticas e religiosas, criando estratégias de negociação com os sobas, e desse modo, ampliando os espaços para a evangelização.

Entretanto, Neves (2007) ressalta que a Revolução Republicana de 1910 trouxe crise para a Igreja Católica, possibilitando aos protestantes mais liberdade para ação missionária, fato que fugiu às regras estabelecidas, pois diante da lei tanto as missões protestantes quanto às missões católicas deveriam gozar dos mesmos direitos, tendo em vista que o objetivo firmado, deveria ser o de zelar pelos valores e normas da cultura portuguesa, ou seja, o “aportuguesamento”, então, o general Norton de Matos, governador de Angola publicou o decreto 77 em 1921 para definir as regras de “jogo.”

Para o estado português, não seria permitido o incentivo e a divulgação de outras línguas, exceto a portuguesa (como o umbundu ou o inglês, ensinada a alguns alunos nos primeiros anos das missões protestantes) caso isto ocorresse, seria considerado um fato contra a nação, a chamada “desnacionalizadora”. Contudo, eram poucos os missionários protestantes que dominavam o português, pois desde a implantação das missões, empenharam-se no processo de alfabetização e catequese baseado nas línguas locais. Também com a nova lei foi exigido que os meios de ensino e a Bíblia fossem reeditados em versão bilíngue, assim, as missões tiveram que parar com o ensino de língua inglesa. A tradução da Bíblia ocupou lugar central para as línguas vernáculas empregadas na tática protestante, circunstância que provocou um dos obstáculos mais significativos para o campo da missão (DULLEY, 2017, p. 4).

³ Soba, aportuguesamento do termo umbundu *osoma*, é o termo que foi utilizado durante o período colonial para referir-se aos “reis” africanos.

Neste sentido, os missionários deveriam obedecer às regras ditadas pelo Estado, ou seja, a evangelização deveria ocorrer dentro de um processo “civilizador”, a partir de então, as atividades missionárias passaram a ser vigiadas e as missões que fugissem das regras, eram ameaçadas, proibidas e banidas do território angolano, levando em consideração que o governo português resistia e opunha-se à presença dos missionários estrangeiros na região angolana. “As Missões católicas foram entregues pela Propaganda Fide à Congregação do Espírito Santo em 1865, após Portugal ter declarado sua impossibilidade de enviar missionários portugueses para a então colônia” (DULLEY, 2010, p. 30).

A partir deste contexto, percebe-se que a Igreja católica e o Estado Português, mantinham uma relação próxima, ligados por preocupações e interesses comuns. Roma, preocupava-se com a expansão do protestantismo, o que colaborou para que os missionários espíritanos se instalassem em Angola, pois “diferente das missões protestantes, eminentemente rurais, estariam presentes tanto no meio urbano, onde se concentravam os colonos brancos, quanto nas áreas rurais” (DULLEY, 2017, p. 4).

Destarte, Neves (2007) ressalta que com o oitavo centenário da Independência de Portugal e o terceiro da sua Restauração, sob a alegação destes acontecimentos, a Santa Sé e o Governo Português, elaboraram uma Concordata assinada no dia 7 de maio de 1940, com um Acordo Missionário indexado, a fim de complementar e regular as relações entre o Estado e a Igreja, no que tangia à vida religiosa no Ultramar português. Após um ano deste Acordo Missionário, publicou-se o Estatuto Missionário no dia 5 de abril de 1941. Acreditamos que o reflexo dessa relação, envolvendo Igreja Católica e Estado foi revelado na intenção de expansão do projeto de evangelização, articulado com o objetivo de Portugal em “civilizar”.

Diante desta relação, Dulley (2017) salienta que com os Acordos Missionários e a Concordata, os agentes missionários católicos ficaram responsáveis pela educação dos povos “indígenas”, fato que isentou totalmente a Igreja dos impostos. O Estado português deveria custear o financiamento de obras de infraestrutura e pagamentos dos funcionários das igrejas em missão, com isso, a vantagem concedida às missões católicas, possibilitou seus catequistas de serem admitidos como funcionários do Estado colonial livrando-os da cobrança de impostos e da convocação para trabalhos de mão de obra forçada, tais privilégios eram restritos aos catequistas e missões católicas, quanto às missões e catequistas protestantes, cobravam-se todos os tributos exigidos.

Assim, percebe-se que a Igreja católica manteve diante dos missionários protestantes um poder hegemônico, sua ligação com o Estado colonial atribuiu-lhe certas vantagens no campo da evangelização. Por meio dessa relação, Neves (2007) declara que a Igreja Católica

obteve liberdade para atuar nas missões, por isso enviou vários missionários para Angola, com o intuito de implantar novas missões. Instalaram-se no Sudoeste angolano, com o projeto de evangelização imbricado no conhecimento das culturas e costumes dos povos a serem catequizados. As pesquisas etnográficas e os estudos desenvolvidos por estes missionários sobre os habitantes locais contribuíram para o desenvolvimento científico das regiões, sobretudo nas áreas da Linguística, da Geografia Descritiva, da Botânica e da Etnografia.

1.2 Os missionários no Sudoeste angolano

De acordo Dulley (2010), ressaltamos que entre a Igreja católica e o Estado colonial português, existiu uma duradoura relação durante o período compreendido entre século XV a meados do século XIX, fato que oportunizou aos missionários espíritanos instalar-se nas áreas circunvizinhas do Planalto Central. De acordo os missionários, este território de populações “completamente pagãs” coadunava com o projeto das missões e África seria o lugar que corresponderia ao projeto de evangelização desejado por seus fundadores. Nota-se que no imaginário e nas memórias dos espíritanos, criava-se uma ideia de que as sociedades africanas careciam do anúncio evangélico, tais pensamentos apareciam nas narrações que justificavam a opção pela África.

A escolha dos espaços para implantação das missões era feita considerando alguns critérios, como a quantidade de moradores de cada lugar e a propensão que estes habitantes teriam para a conversão, fato que estrategicamente indicou o Planalto Central como espaço mais procurado para a instalação das missões. Os missionários começaram sua empreitada pensando em algumas construções necessárias como a edificação de prédios básicos, a casa dos missionários, uma capela e um celeiro (NEVES, 2007, pp. 511-512).

Iniciavam-se assim, os primeiros contatos e implantação das estações missionárias espíritanas. Depreende-se que destes primeiros encontros com os habitantes locais, foram posteriormente estabelecidos contatos mais prolongados, tudo isto em virtude da quantidade de missões espalhadas pelo território do Sudoeste angolano.

Vale lembrar que Estermann, no mapa “étnico” do Sudoeste de Angola, apontou a instalação e localização de algumas “estações missionárias” católicas, sendo possível indicar apenas nove delas observadas naquele esboço elaborado pelo autor. (1) Missão de Galangue, (2) Missão de Munhino, (3) Missão de Sêndi, (4) Missão de Cubango, (5) Missão de Chiepepe, (6) Missão de Tyulo, (7) Missão de Mupa, (8) Missão de Cuamato, e (9) Missão de Omupanda. A localização e quantidade de missões contribuíram para que Estermann

estendesse o período e o contato com os grupos e assim conhecer a vida destas sociedades em seus diversos aspectos (FIOROTTI, 2012, p. 117).

Dulley (2010) salienta que na proporção em que ganhavam recursos e novos adeptos ao cristianismo, as missões iam crescendo, pois os recém “convertidos” ajudavam na edificação de novos edifícios, como escolas, dispensários e igrejas. Dentre as missões existiam aquelas que funcionavam com seminários internos e externos, com formação primária à secundária, sendo vistos como meio de ascensão social naquele território, pois após a formação dos alunos, de modo geral, estes ocupavam um lugar no serviço colonial.

As missões católicas e protestantes no território angolano, permitiu a difusão do projeto de evangelização para estas distintas missões, Costa (2014) relata que de acordo com a chegada da República em Portugal (1910-1927) e suas colônias, as missões católicas deixaram de ter tanta importância, fato que as possibilitou a se aproximar dos protestantes, pois agora ambas passaram a gozar dos mesmos direitos. A partir disso, os portugueses iniciaram o ensino da língua de forma padronizada, foi concedido aos governadores ajudar as missões independentemente do credo e/ou origem, contanto que o ensino fosse realizado na língua da metrópole. Esta situação não perdurou muito tempo, os missionários católicos perderam seus benefícios diante dos protestantes com o golpe militar de 1926 e a criação do Estatuto Missionário de 1941.

Diante deste contexto de disputas religiosas por territórios, faz-se necessário salientar que as missões religiosas estrangeiras no Sudoeste angolano, não foram bem aceitas, pois havia uma certa aversão à sua presença, como ressalta Costa (2014), que a direção geral do Ultramar apresentava inquietação e preocupação com a intervenção de imigrantes no Planalto de Benguela, mediante as missões religiosas, visto que o número de missões e padres nacionais era pouco, não seria vantajoso nem conveniente o investimento em projetos de evangelização de outras nacionalidades, para isso deveriam estar sob as leis do prelado de Angola.

A Congregação do Espírito Santo, representante do catolicismo no território angolano e presente em quase toda Angola, se manifestou contrária às novas regras, as quais iam de encontro às missões estrangeiras, sendo-lhes desfavoráveis. Em 1922, em resposta às circunstâncias e ao descontentamento, lembraram então dos textos da obra *Civilizando Angola e Congo*, publicadas pelo padre Joaquim Alves Correia, na qual estava expresso o anseio de formar jovens apóstolos para atuar no lugar dos antigos religiosos, mas também para “dispensar os envios de mais colegas estrangeiros, generosos, abnegados exilados

voluntários das respectivas pátrias, para ajudarem a nossa não perder os centros de civilização com que adotaram já” (CORREIA apud COSTA, 2014, p. 93).

Percebe-se que neste cenário havia um caráter de disputa e competição cristã, contudo, é o catolicismo que opera e exerce o papel de superioridade sob as demais missões, visto que os missionários espiritanos, atuavam em maior número nas regiões angolanas. Dulley (2010), salienta que toda esta realidade contribuiu para que a Congregação do Espírito Santo expandisse com êxito o processo de cristianização em África, apesar dos relatos dos espiritanos sobre o abandono religioso e a indiferença dos responsáveis pelos territórios.

Há de se recordar que as missões em Angola, fossem elas católicas e/ou protestantes, estiveram em constantes disputas, fossem elas por espaços físicos, poder e prestígio, entre missionários, Estado e agentes coloniais portugueses, relações conflituosas e complexas em torno da tríplice esfera: econômica, política e religiosa e servindo a vários interesses.

Os fatos narrados nos permitiram inferir sobre o papel exercido pela Congregação do Espírito Santo, como aquele de maior destaque no campo da missionação nas regiões do Sudoeste de Angola, encarregada pelo projeto de evangelização e chancelada pelo Estado. Ali se estabeleceu desde 1866 com o objetivo de espalhar missões por todo território. “Não é fortuito que tenham sido os missionários do Espírito Santo a abraçar esse projeto o “estado de abandono” em que se encontravam esses “pobres” ia bem ao encontro de seu carisma: levar auxílio espiritual e temporal principalmente aos “negros” do continente africano, “negligenciados” e “necessitados de sua dedicação” (DULLEY, 2010, p. 29).

De acordo Neves (2007), entende-se que os missionários espiritanos desenvolveram um papel importante no campo da evangelização, contudo não podemos deixar de salientar que as produções desenvolvidas por eles, constituem um legado epistêmico relevante no campo cultural e social, dedicaram-se na construção de espaços físicos para atender as necessidades dos habitantes locais nas áreas da saúde, educação, cursos técnicos e de formação de professores, uma aposta forte na formação do clero autóctone com a fundação dos seminários, sem dúvida, a ‘joia da coroa’, o trabalho desenvolvido pelos espiritanos em Angola.

1.3 Congregação Missionária do Espírito Santo

A Congregação do Espírito Santo foi fundada por Claude Poullart dês Places em 1703, tendo como carisma vocacional a dedicação aos mais pobres. Em 1848, houve a fusão

da Congregação do Espírito Santo com a Sociedade Missionária do Imaculado Coração de Maria, fundada por Francisco Libermann.

Diante da trajetória de vida religiosa de Claude Poullart dês Places e Francisco Libermann, pode-se compreender que a fusão das duas instituições religiosas não foi uma decisão fácil a ser tomada, visto que seus fundadores tinham propósitos missionários particulares. Segundo Borges (2015), a Congregação Espiritana já possuía uma história, era reconhecida oficialmente perante o Estado francês, contudo, faltava-lhe o impulso presente em tempos passados, com algumas dificuldades apresentadas em relação a adaptação crescente à liberdade dos escravos, enquanto os seguidores de Libermann, por sua vez, estavam motivados, pois, para estes a missão estava destinada aos escravos, porque estes necessitavam de proteção e reconhecimento.

Nota-se que as dificuldades entre as duas instituições frente às diversas diligências realizadas em Roma, ficou claro o desejo para a junção das duas congregações, tendo em vista que seria um bem maior para a Igreja. Neste sentido, no ano de 1848, houve a integração da Sociedade do Coração Imaculado de Maria, tendo como fundador Francisco Libermann, essa instituição tinha como proposta o serviço dedicado às populações “negras”, fato que se acentuou com a fusão, pois Libermann além de ser um mestre espiritual apresentava habilidade enquanto organizador e administrador, sendo um colaborador neste processo de luta pela abolição e aberto a evangelização em África. Com a junção destas duas congregações religiosas, o serviço aos mais pobres e marginalizados tornou-se prioridade e decisivo no serviço missionário, ampliado a partir da união dos dois carismas, ou seja, de suas singularidades missionárias e apostólicas, agora unidas em uma só congregação.⁴

Então, compreende-se que a Congregação do Espírito Santo, por meio dessa fusão, iniciou o projeto missionário, fundando missões em diferentes regiões, tendo em vista o que Libermann já pensara sobre o campo de evangelização no território africano, em Angola e onde houvesse a necessidade de instalar novas missões. Importante salientar, que os jovens eram formados pensando neste plano de evangelização missionária, desta forma, “durante a formação nos seminários espiritanos, os candidatos estudavam a história da Congregação, a espiritualidade dos seus fundadores e aprofundavam o seu conhecimento acerca do carisma” (BORGES, 2015, p.137). Sobre estes pressupostos, entende-se que os fundadores Claude Poullart dês Places e Francisco Libermann, foram peças importantes para a manutenção do

⁴ ESPIRITANOS. Claudio Poullart dês Places. História. Disponível em: <https://espiritanos.pt/historia/>. Acesso 23 de fev. 2020.

projeto missionário, deixaram documentos que serviram de apoio e orientação para a continuidade das missões espiritanas em diferentes nações.

Assim, o projeto missionário expandiu-se em muitas Províncias, instaladas na Europa e na América do Norte, em África novos serviços apostólicos foram aceites, como na América do Sul, nas Caraíbas e no Oceano Índico, na Ásia e na Austrália. Libermann morreu no dia 2 de fevereiro de 1852, aos 50 anos de idade, após um ano do seu falecimento, o padre Schwindenhammer foi nomeado para ocupar o lugar de Vigário Geral da Congregação.⁵

Os espiritanos iniciaram um projeto de evangelização, cujo objetivo seria a expansão missionária da Congregação, especialmente em África pretendiam avançar para outras nações, um plano de internacionalização, pois a partir da junção sentiram-se revigorados e assim, a Congregação do Espírito Santo foi se transformando no decorrer do século XIX, ganhou impulso missionário e em 1908 o número de membros atingiu a quantidade de 1.400, foram implantadas novas províncias espiritanas na Europa e na América do Norte, ao passo que novos campos de apostolado foram aceites em África, na América do Sul, nas Caraíbas e no Oceano Índico, na Ásia e na Austrália.⁶

A Congregação do Espírito Santo atuou por mais de 150 em Angola, deixando importantes contribuições, não apenas pelo que tange ao projeto evangelizador, mas também porque buscaram articular às ações missionárias questões de cunho social, neste sentido, construíram igrejas, fundaram comunidades, escolas, centros de saúde, oficinas, instalaram missões em diversas partes da região, além de ajudar os habitantes locais a cultivar os campos com novas ideias. De certo, podemos afirmar que o afã missionário trouxe contribuições significativas para os autóctones, porém o projeto evangelizador não esteve livre de relações de dominação e transformação das mentalidades destes povos.

Sabença (2017) evidencia que por estes territórios os espiritanos falaram de Deus, batizaram, crismaram, realizaram casamentos, edificaram tanto o projeto missionário quanto social, tudo isso, ao longo de um século e meio de 1866 a 2016. Sobre a presença e atuação dos espiritanos nestas regiões, o que se pode perceber é que suas ações colaboraram para disseminar a evangelização e implantação de comunidades cristãs atuantes, auxiliaram na construção de Igrejas locais, organizadas e constituídas de bispos e padres, religiosas e religiosos, uma história reconhecida por sua dedicação missionária e trabalho focado em

⁵ESPIRITANOS. Cláudio Poullart des Places. Disponível: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Congrega%C3%A7%C3%A3o_do_Esp%C3%ADrito_Santo&oldid=54734174. Acesso em 23 de fev. 2020.

⁶ Idem.

estudos e pesquisas, estes padres realizaram a escrita do primeiro catecismo no vernáculo, construíram a primeira capela e foram responsáveis pela formação do primeiro catequista/evangelista nos solos africanos.

Acredita-se que este reconhecimento partiu da prioridade que os padres espiritanos emprestavam ao projeto de evangelização, contudo como vimos, estes não deixaram de empreender nem mesmo se afastaram das missões quando construíram edifícios e se dedicaram aos serviços de saúde e educação. Faz-se necessário pensar que todo este movimento contribuiu para a aproximação dos povos que desejavam evangelizar. Para Dulley (2010), os serviços oferecidos e sua eficácia atraíram os habitantes locais, como pode ser notado nos relatórios da Congregação, que descreveram não só a quantidade de sacramentos realizados, mas também as consultas feitas em todos os dispensários e hospitais das missões.

1.4 Ação e atuação dos missionários espiritanos

De acordo o fundador Libermann e as observações escritas no Diretório da Congregação do Espírito Santo, a presença espiritana em qualquer diocese ou território de missão a par da evangelização cabe a esta Congregação dar prioridade à formação e consolidação da igreja local, nomeadamente através da formação do clero diocesano. Assim, está em primeira instância a formação dos padres espiritanos para que possam atuar enquanto missionários, pois o evangelizador necessita falar do Reino de Deus e de suas promessas a partir de uma pregação fundamentada nos ensinamentos bíblicos e teológicos.

Segundo o padre Neiva (2006), foram estas as diretivas que os espiritanos seguiram em Angola, nos primeiros cem anos da sua presença, como testemunha a criação de vários seminários diocesanos e a centena de sacerdotes e de vários bispos “nativos” muito antes de se pensar na ereção da Província Espiritana.

Neves (2007) descreveu a atuação dos missionários espiritanos em Angola e salientou a importância de suas contribuições científicas, segundo ele, foram cerca de 11 livros alusivos à Linguística. Neste sentido, compreende-se que a ação missionária estava coadunada com o trabalho de pesquisas sobre os povos observados, pois para eles a melhor forma de atuar enquanto missionários seria se aproximar da cultura daqueles povos, para isso descreveram sobre seus costumes, suas histórias e suas línguas, escrevendo gramáticas,

dicionários e coletâneas de gêneros orais na língua dos autóctones do Sudoeste de Angola⁷. Contudo, não podemos pensar que a estratégia criada pelos missionários de conhecer a riqueza das diferentes maneiras de vida do cotidiano das sociedades locais estivera livre dos condicionamentos (im)postos e orientados pelos preceitos portugueses.

Percebe-se que os missionários espiritanos a partir do conhecimento da língua vernácula, além da comunicação, conseguiram identificar o “estágio evolutivo” em que os seus evangelizando se encontravam, permitindo-lhes elaborar projetos de evangelização que melhor incutissem os preceitos cristãos, além disso, utilizaram deste artifício para classificar os grupos como “etnias”, tendo em vista que “cada língua correspondia uma etnia, desta forma, os “indígenas” eram divididos em “bosquímanes” e “bantos”, com os “bantos” subdivididos em inúmeras etnias, por exemplo, a dos “bundos”, às quase se atribuíam um território, uma língua, costumes e uma psicologia” (DULLEY, 2010, p. 38).

De acordo a autora, com o passar dos tempos, as missões foram se empenhando em outras ações, buscando alinhar ao projeto evangelizador, práticas da religião do cristianismo relativas ao fazer diário dos povos das “aldeias”, aproximando a catequese para os momentos de sociabilidade da região, pois acreditavam que estas práticas eram centrais na vida daquelas pessoas. Esta metodologia contribuiu de forma determinante para a evangelização dos espiritanos no continente africano, abrangendo-o como um todo em diferentes formas e períodos.

Há de se pensar que dentre os territórios onde os missionários espiritanos atuaram, as regiões do Sudoeste angolano, podem ser considerados como um lugar de maior atuação dos espiritanos. Ademais, não apenas pelo êxito e expansão do cristianismo, mas pelas construções de espaços pensados para o serviço formativo dos moradores locais. De acordo Neves (2007), este fato avalia-se pelas inúmeras edificações e também pela fundação do Jornal Apostolado, criação da Rádio Ecclesia, implantação da Casa dos Rapazes de Luanda, Casa de Nova Lisboa. Além destes empreendimentos, os espiritanos se dispuseram ao serviço de formação do clero autóctone e a criação de seminários locais.

A missão dos espiritanos não ficou isenta dos percalços que marcam o projeto evangelizador, mesmo diante do reconhecimento dispensado a estes sacerdotes nos territórios angolanos, sabe-se que a tarefa missionária não foi fácil, pois nem todas as pessoas estavam dispostas a aceitar o discurso cristão, isto por vários motivos, um deles a ligação dos

⁷ O conhecimento da língua dos autóctones era uma importante ferramenta utilizada pelos espiritanos, com finalidade de se aproximar dos grupos, assim por meio da apreensão das línguas e linguagens, produziram gramáticas e dicionários.

missionários com os colonizadores, uma missão que não atendia simplesmente ao proselitismo cristão, mas também destinada aos apelos coloniais para inculcar a cultura lusitana na vida dos grupos locais do Sudoeste de Angola.

Nota-se que os missionários espiritanos buscaram o desempenho das missões pensado na articulação com os interesses de Portugal, cujo propósito seria o de implantar o padrão civilizacional para “domesticar” as diferenças religiosas, culturais e sociais apresentadas no contexto dos grupos locais. Isto posto, pode-se compreender que o empenho e dedicação dos missionários espiritanos esteve atravessado por um ambiente conflituoso, marcado por interações que envolviam os diferentes “outros”, um contexto assinalado por costumes e práticas distintas, transpor estas fronteiras inseridas no universo da missionação, seria algo necessário para os missionários, a fim de atender os interesses e propagação do cristianismo.

Entende-se que a prática missionária no Sudoeste de Angola, envolveu diferentes ordens religiosas e projetos de evangelização, contudo, ressaltamos que a Congregação do Espírito Santo, foi aquela que mais se destacou no território, isto devido a liberdade de atuação concedida pela Coroa portuguesa e acordos pactuados entre ambos, fato que privilegiou tal instituição. As singularidades do projeto missionário espiritano e sua incursão nos territórios angolanos, acabaram por influenciar o ambiente cultural e religioso dos autóctones, o olhar e leitura do “outro” nas sociedades locais, consta em suas narrações, decorrentes das observações e estudos realizados durante o período de atuação missionária naquela região.

Neste contexto, nos reportamos ao missionário, cientista, pesquisador e etnógrafo o padre Carlos Estermann, que bem soube olhar para as diferenças, observá-las e delas criar estratégias para se aproximar dos povos, e assim, desenvolver o seu projeto evangelizador, tornando-se uma referência sobre os estudos etnográficos dos povos do Sudoeste angolano.

1.5 Um olhar sobre a biografia do Padre Carlos Estermann

As literaturas e fontes bibliográficas acerca da vida de padre Carlos Estermann, são poucas e o que encontramos por vezes se refere a uma biografia tratada de forma transversal. Desse modo, faremos uma breve descrição sobre a biografia do mesmo. Carlos Estermann, nasceu no ano de 1896, na cidade de Ilfurt, Alto Reno, região da Alsácia incorporada à França após a Primeira Guerra Mundial. Estudou na escola secundária dos Missionários do Espírito

Santo em Saverne, Baixo Reno, cidade natal de Francisco Libermann, fundador da Congregação do Espírito Santo (FIOROTTI, 2012, p. 95).

Para Fiorotti (2012), a trajetória de vida de Estermann esteve marcada pelos conflitos da guerra, sendo que durante a Primeira Guerra Mundial foi mobilizado pelo exército alemão e incorporado aos serviços de saúde, ainda durante o combate na guerra foi ferido e conduzido para Manchester, na Inglaterra. Com o término dos conflitos, voltou para Knechtsteden, onde finalizou os estudos filosóficos e em seguida deu início aos estudos de Teologia, no Seminário da Congregação do Espírito Santo, em Paris. Assim, terminadas as etapas de formação para o sacerdócio, foi ordenado padre espiritano no dia 28 de outubro de 1922.

Diante da sucinta narração acerca da biografia de Estermann, é possível observar que sua trajetória e nacionalidade esteve marcada por diferentes relações de contato e de fronteiras, possibilitando ao mesmo o conhecimento de valores culturais e padrões sociais que identificam os sujeitos e grupos, desse modo, podemos pensar nas etnicidades e nas diferenças produzidas a partir das interações sociais vividas por Estermann nos distintos espaços por onde ele passou.

Compreende-se que a fronteira “étnica” pode ser vista como uma coisa possível de ser transportada, pois ela é fluída e capaz de transpassar os limites territoriais e identitários, pois ao atravessar as fronteiras, os grupos ou sujeitos estão propensos às mudanças. Com base nessa discussão, pode-se dizer que Estermann é um homem de fronteiras, um sujeito envolvido por diferentes territórios, culturas e costumes.

Ressaltamos por fim, que Estermann ao atravessar as fronteiras tanto territoriais quanto culturais, não se apresentou como um alsaciano, mas como missionário espiritano, este fato revelou um grau de sentimento de pertença e identidade missionária, neutralizando qualquer atribuição de pertencimento a grupo “étnico” ou “etnia”, assim, o ser missionário seria a definição que o identificava diante dos Humbi e demais populações angolanas.

Desse modo, entende-se que as relações entre os Humbi e Estermann foram identificadas por diversas fronteiras, entre elas as fronteiras socioculturais e religiosas, vistas não como barreiras fixas, porque são capazes de se mover e possibilitar aos sujeitos a compreensão das questões ligadas ao seu pertencimento “étnico”, a partir do processo de alteridade, pois para Barth (2000) os “sinais ou signos manifestos – traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida” (BARTH, 2000, p. 194), em certos momentos ou circunstâncias serão julgados de duas formas, endógenas ou exógenas, manifestadas nas relações e interações, presentes nas fronteiras estabelecidas entre o nós/eles, eu/eles,

considerando que “o sentimento de pertencimento a uma etnia pode ser expresso pela palavra etnicidade” (FLORES, 2011, p. 4).

Nessa perspectiva, pensar em Estermann como um homem de fronteiras que fez diversos deslocamentos para estar diante do outro e das diferentes culturas para realizar o projeto missionário, não o transforma em “herói”, porque as fronteiras são consequências dos movimentos e constituídas por meio das relações sociais. Essa discussão nos fez puxar os fios condutores deste diálogo para compreender os processos relacionais vividos por Estermann e os encontros com os Humbi e diferentes grupos sociais do Sudoeste angolano.

A partir dessa discussão, percebe-se que as etnicidades são compreendidas dentro de um sentimento de pertencimento a um determinado grupo e que seus membros apresentam signos e traços semelhantes e/ou dessemelhantes. Haja vista que há muito se pensou na crença de uma identidade comum, particularmente nos grupos sociais que ao longo da história foram submissos aos imperialismos universalistas (romano, norte-americano, europeu, dentre outros), que estimularam conflitos e lutas de grupos vizinhos, mesmo antes da chegada dos opressores, estes grupos já se relacionavam como “fronteiriços” e oponentes pela exploração e aproveitamento do meio ambiente das localidades (FLORES, 2011, p. 4).

Desta forma, observa-se que essa identidade “étnica” e a etnicidade se apresenta como algo que se movimenta, impulsionada por sentimentos e afetividades em torno das interações sociais cotidianas. Uma relação que perpassa pela interação entre o nós e eles, vistos como designações de identificação complexa, são elas que “definem exatamente as nossas experiências e as nossas imaginações sobre as experiências que não são nossas e que, por isso mesmo, estranhas a nós, são dos outros” (FLORES, 2011, p.5).

Segundo Barth (1998), podemos afirmar que as fronteiras existem, são atravessadas pelos sujeitos, transferíveis por este e aquele grupo, apesar disso, elas subsistem mesmo que simbolicamente nos indivíduos que realizaram a travessia, uma vez que para além das fronteiras territoriais, os grupos “étnicos” se defrontam nas fronteiras sociais e pelos domínios políticos.

E, adentrando nas novas fronteiras territoriais, Valente (2002), descreve a chegada do Padre Carlos Estermann em Mupa (uma vila localizada na província do Cunene, pertencente ao município de Cuvelai), logo após que concluiu seu curso de Teologia. Neste período ele tinha vinte e sete anos e completaria vinte e oito em Lisboa, onde passou o tempo de espera para embarcação.

Ainda de acordo Valente (2002), Estermann escolheu a vida missionária e ingressou na Congregação do Espírito Santo, agregou aos estudos de formação sacerdotal questões

referentes às missões, pois se sentia interpelado para pregar o evangelho em diferentes lugares, assim, curioso pelo campo missionário, prestava atenção nas conversas e discussões dos missionários que tinham passado pelo Escolasticado, se interessava pelos textos que tratavam da vida africana e das missões, expressando o desejo em um dia viver aquela realidade ouvida e lida.

Há de recobrar, que atuar nas missões angolanas foi um pedido manifestado por Estermann, pois para ele estar em contato com os diferentes povos, diferentes culturas, costumes e línguas seria a realização de sua vocação missionária. Nestas missões da Mupa, Estermann permaneceu até os anos de 1928. Em seguida foi enviado para fundar a missão de Omupanda, situada na cidade de Cuanhama, na região também de Cunene, ali perdurou até os anos de 1932 (FIOROTTI, 2012, p. 96).

Prosseguindo sua trajetória missionária, Estermann fora designado para assumir a direção das missões da Chela e do distrito religioso do Cunene, substituindo o Padre Benedito Mário Bonnefoux. Neste mesmo período, escreveu e publicou o artigo *Zeitschriftij für Ethnologie* (ESTERMANN, 1983), na revista *Ropéene*. Em 1934, decidiu instalar-se em Sá da Bandeira, atualmente Lubango, em Huíla, onde passou a residir e dedicar-se à escrita dos povos angolanos, produziu e publicou neste mesmo ano três artigos, totalizando oito publicações de artigos na década de 1930 (FIOROTTI, 2012, p. 96).

Segundo Gabriel (GABRIEL, 1978 apud FIOROTTI, 2012, p. 96) em 1940, depois do Acordo Missionário, com a extinção das prefeituras apostólicas e das missões independentes, surgiu a criação das novas dioceses e Estermann foi eleito superior religioso do distrito de Nova Lisboa, atualmente Huambo, permaneceu superior até 1955, com a criação da diocese de Sá da Bandeira, foi designado para ocupar o cargo de vigário geral. Sua ocupação missionária não o distanciou dos estudos etnográficos, assim, entre as décadas de 1940 e 1950, Estermann publicou quarenta e um artigos.

Dulley (2010), traça um paralelo entre a trajetória de Estermann e Francisco Valente e destaca as questões que se opõem entre ambos em diferentes aspectos, primeiro por considerar o lugar que cada um ocupava na hierarquia das missões, isto em razão de sua posição e proeminência no mundo acadêmico, segundo o modelo com o qual Estermann dirigiu sua pesquisa e produziu as relações em campo, fatores que contribuíram para ser o primeiro a escrever as variadas produções etnográficas no Sudoeste angolano, sobre os Herero, Ambós, os grupos designados por Nhaneca-Humbe, no qual estão inseridos os Humbi e outras sociedades identificadas por ele como povos bantos e não-bantos.

Ademais, como salienta Dulley (2010), Estermann foi o primeiro doutor honoris causa da Universidade de Lisboa, reconhecido por suas inúmeras obras acerca dos estudos etnográficos, especialmente sobre os habitantes locais da parte meridional angolana, mesmo que suas pesquisas tenham se inclinado para uma visão generalista.

Compreende-se que Estermann ao longo da caminhada apostólica se sentiu propenso aos estudos etnográficos, isto porque para o etnólogo e missionário, o conhecimento acerca das civilizações e suas culturas locais contribuiria para o êxito de sua ação e atuação no campo da missionação. Tornou-se um dos cientistas sociais pioneiros a viver no Sudoeste angolano durante a época colonial, até o seu falecimento na cidade do Lubango no ano de 1976, suas obras etnográficas descrevem sobre a vida cotidiana, das culturas e costumes daquelas populações.

Sua trajetória missionária fora marcada pela dialética entre o projeto de evangelização e o empenho para conhecer os aspectos socioculturais, religiosos e práticas tradicionais dos Humbi e demais grupos das respectivas regiões. Vejamos a listagem de algumas referências e ações produzidas por Estermann em diferentes tempos e contextos durante cinquenta e quatro anos vividos no Sudoeste de Angola.

Quadro 1: Quadro cronológico de algumas ações relevantes do Padre Carlos Estermann.

- 1896 – Estermann nasceu em Illfurth, no Alto Reno, região da Alsácia.
- 1924 – Estermann inicia sua atuação como missionário no território de Angola.
- 1941 – É publicada a obra de Estermann, *os negros*
- 1956-61 – Foram publicados os três volumes da sua *Etnografia do sudoeste de Angola*.
- 1960 – É publicada sua obra *Álbum de penteados do sudoeste de Angola*.
- 1970 – É publicada sua obra *Penteados, adornos e trabalhos das muilas*.
- 1971 – Foram publicadas suas obras *Etnografia e turismo na região do Cunene inferior e cinquenta contos bantos do sudoeste de Angola*.
- 1976 – Estermann faleceu na cidade de Lubango, em Angola.
- 1976-81 – Foram publicados os três volumes da sua etnografia em inglês: *The ethnography of southwestern Angola*.
- 1983 – Foram publicados os dois volumes de sua *Etnografia de Angola (sudoeste e centro): colectânea de artigos dispersos*.

Fonte: Fiorotti (2012, pp.94-95).

Nota-se que durante sua permanência no Sudoeste de Angola, Estermann desenvolveu significantes obras, um outro acontecimento relevante teve lugar entre os anos de 1935 e 1938, quando este missionário acompanhou e orientou o trabalho de Elmano Cunha e Costa na província de Huíla. Estermann foi para Elmano seu “guia seguro e precioso colaborador”, isto porque possuía conhecimento etnológico acerca dos povos e das regiões locais, construídos a partir do contato que estabeleceu com estes ao longo de sua trajetória missionária. Além do domínio das línguas locais e da influência que exercia entre os diferentes grupos sociais do Sudoeste angolano, “o padre dedicava-se à parte etnográfica, observando as práticas quotidianas, conversando com os “nativos” e tomando apontamentos no seu caderno de campo”, declarou afirmando Elmano” (CASTELO; MATEUS, 2014, p. 89).

A fotografia abaixo, compõe um autorretrato apresentando um momento de descanso entre Estermann e Elmano Cunha e Costa durante o trabalho fotográfico realizado na província da Huíla. Nota-se sobre a mesa o estojo da máquina Rolleiflex digitalizada, a partir do negativo em película de nitrato de celulose, p/b, 6x6 elementos utilizados nas fotos. Arquivo Histórico Ultramarino, IICT, EC/NC1122, ID8533 (CASTELO; MATEUS, 2014, p. 89).

Figura 05: Padre Carlos Estermann e Elmano Cunha e Costa.



Fonte: Castelo e Mateus (2014, p. 90).

A respeito destes ensaios fotográficos Elmano Cunha e Estermann pretenderam publicar um álbum Etnográfico de Angola, formado por dez volumes, onde cada um teria uma centena de gravuras, contendo legendas em quatro idiomas, um texto bilingue: português e francês, servindo de introdução e explicação para cada volume, porém por motivos distantes do desejo dos autores e especialmente por falta de financiamento oficial, o projeto não foi concretizado, contudo em 1941 foi publicado o livro *Negros*, escrito por Estermann e Cunha e Costa (CASTELO; MATEUS, 2014, p. 95).

De acordo Castelo e Mateus (2014, p. 95) trata-se de um livro desproporcional e incongruente, onde os três primeiros capítulos foram assinados por Estermann, intitulado “Bochimanes”, “Corocas” e “Cuissis” e “A tribu Cuanhama” (pp. 1-48), sendo que os demais capítulos “Raças e Tribos indígenas de Angola” até “Os Camaxis” (pp. 49-207), da responsabilidade de Cunha e Costa. Foram reproduzidas nesta obra apenas dez fotografias. “O Sr. Dr. Elmano Cunha e Costa incorporou o texto explicativo dos dois primeiros volumes [do projetado Álbum] no livro *Negros*, texto que ali está um tanto ou quanto deslocado por faltarem as gravuras que lhes serviam de base” (ESTERMANN, 1960, p.10). Sobre o contato que tivera com os Bochimanes do Sudoeste de Angola, escreveu um artigo, o qual foi publicado no Boletim Cultural da Câmara de Sá da Bandeira, em 1974. Estermann salientou que:

De tudo o que se observou em diversos sítios tiraram-se centenas de fotografias e tomaram-se páginas de apontamentos. Infelizmente, e mau grado os seus autores, o Álbum não veio a lume. Todavia o texto introdutório referente à parte dos Bochimanes foi publicado como primeiro capítulo, por iniciativa do Dr. E. Cunha e Costa, num pequeno volume intitulado «NEGROS» (Lisboa, 1941). Contudo, como as imagens não acompanharam a descrição com elas relacionadas, ficando separados, assim, dois elementos destinados a andarem juntos e unidos, tem-se a impressão de um escrito mal concebido e redigido (ESTERMANN, 1960, p.10).

Observa-se que Estermann apresentou um certo descontentamento perante a atividade fotográfica e a forma como a mesma foi tratada, sendo publicada de modo eventual e à sua revelia diante das circunstâncias. O etnógrafo buscou explicar-se sobre o distanciamento que havia entre o ato de fotografar e produzir trabalhos científicos. Apesar do projeto fotográfico não ter sido publicado de acordo à vontade dos autores, Estermann buscou expressar seu afastamento afirmando sua inabilidade em fotografar, visto que seu reconhecimento acadêmico se baseava em seus estudos etnográficos, entretanto soube aproveitar posteriormente cada fotografia para ilustrar suas pesquisas e registros etnográficos.

Nota-se que o vasto acervo iconográfico criado por Estermann contribuiu de forma relevante em seu artigo sobre as populações autóctones, além dos comentários que acompanhavam a obra. Ferreira (2017), manifesta sua admiração pela capacidade que a fotografia tem de impressionar e exercer um poder para suscitar a atenção dos sujeitos, ademais quando a respectiva imagem tem ligação e/ou fala de algo que se conecta ao receptor da mensagem que ela traz consigo.

Corroborando com essa discussão, a autora Mauad, a partir de seu trabalho intitulado *Através da imagem: fotografia e história – interfaces* (1996), apresenta importantes reflexões teóricas sobre a temática e ressalta que entre a pessoa que olha e a imagem que cria, existe elementos que os olhos não conseguem ver, pois a fotografia vai além da sua origem automática, extrapolando o pensamento de *analogon* da realidade, trata-se da elaboração do vivido, a conclusão de uma atitude investida de sentido, ou mais, a leitura de uma realidade feita por meio do recurso a uma série de regras que envolvem, inclusive, o controle de um determinado saber de ordem técnica (MAUAD, 1996, p. 3 apud TEIXEIRA, 2016, p. 77).

Neste sentido, entende-se que as imagens são representações, um suporte concreto que nos falam sobre os espaços, situações pontuais onde as pessoas expressam diversos sentimentos e que se comunicam através do tempo, assim, as imagens são utilizadas para retratar um documento ou uma circunstância do momento, servindo como testemunha de acontecimentos registrados no presente, mas agora fazem parte do passado, “a fotografia situa as pessoas no nível emocional da lembrança de um acontecimento, ou mesmo, na vontade manifesta de vivenciar a ação” (FERREIRA, 2017, p. 120).

Apresentamos algumas fotos que fazem parte do trabalho fotográfico realizado por Elmano e acompanhado por Estermann, intitulado: “*Etnografia Angolana*” (1935-1939). Nestas imagens é possível observar o conhecimento que ambos possuíam acerca dos habitantes locais, as fotografias compõem uma coleção criada e pensada com a finalidade de um inventário etnográfico dos 58 grupos de Angola, destacando seu ambiente natural e social, envolvido pelas atividades do dia a dia, festas, ritos de passagem, dentre outros. “Distancia-se da fotografia dos antropólogos físicos de finais do século XIX e início do século XX e das suas práticas mais coercivas” (CASTELO; MATEUS, 2014, p. 106).

Entende-se que essa coleção tinha como propósito expor a realidade cotidiana dessas comunidades, possibilitando aos leitores e observadores da obra, uma visão do contexto natural do Sudoeste angolano. Assim, constitui uma fonte iconográfica apresentando a diversidade social, cultural e humana daquelas populações. Entretanto, há de se pensar que

diante do contexto colonial, estas fotografias tenham sido usadas para classificar e rotular os grupos angolanos.

Figura 06: Dança da circuncisão, Luimbés



Fonte: Castelo e Mateus (2014, p. 94).

Figura 07: Tipo feminino, Quipungos. Província da Huíla, Angola. 1935-1939.



Fonte: Castelo e Mateus (2014, p. 95).

Ao observarmos estas fotografias tiradas por Cunha e Costa, mesmo não se tratando de fotógrafo profissional, é possível perceber nas imagens capturadas um certo nível de conhecimento fotográfico, além da sensibilidade em apresentar ao receptor traços e características típicas dos diferentes grupos do território angolano. Supomos que a companhia

e orientação de Estermann a Cunha e Costa foi de relevante contribuição, pois as saídas ao campo, o conhecimento etnográfico e contato próximo certamente favoreceu à espontaneidade dos fotografados frente à câmara.

As fotografias abaixo demonstram a naturalidade dos fotografados em expor elementos específicos de seus costumes e identidades, temos por exemplo, o homem do grupo dos Bochimanes fumando o cânhamo e a exposição de um tipo de penteado entre as mulheres Cuanhamas, habitantes do Sul de Angola e Norte da Namíbia. Sobre estas fotografias, Cunha e Costa buscaram sistematizá-las, organizá-las e classificá-las de maneira objetiva, sendo que cada fotografia possui uma legenda própria manuscrita e identificada pelo próprio fotógrafo.

Figura 08: Homem Fumando cânhamo, Bochimanes. Angola. 1935-1939.



Fonte: Castelo e Mateus (2014, p. 95).

Figura 09: Penteados, Cuanhamas, Angola, 1935-1939.



Fonte: Castelo e Mateus (2014, p. 105).

A experiência e atuação de Estermann no campo fotográfico nos faz pensar o quanto ele soube aproveitar das imagens produzidas naquele contexto para posteriormente interpretá-las e assim, alargar o conhecimento acerca das culturas locais, orientado pelo sentimento ligado àquelas sociedades. Deste modo, ao longo de sua ação missionária, Estermann buscou desenvolver estudos etnográficos acerca das sociedades do Sul e Sudoeste de Angola, reconhecido não apenas pelos feitos das missões, mas porque tornou-se um conhecedor das práticas tradicionais daquelas populações, “o reconhecimento da autoridade intelectual de Estermann estava para além da comunidade missionária” (OLIVEIRA, 2020, p.39).

Percebe-se que o reconhecimento de Estermann estar para além do campo da missionação, de acordo Dulley (2010), este missionário tornou-se “uma figura bastante popular em Angola e Portugal, sendo conhecido não só por causa de seu trabalho de evangelização, mas também por seus artigos de etnologia no meio acadêmico francês, inglês, americano e alemão” (DULLEY, 2010, p. 69). Neste sentido, compreende-se que o universo intelectual do missionário e sua participação na vida cultural foram fatores determinantes para torná-lo um renomado etnólogo.

Em 1966, nos últimos anos de sua vida, Carlos Estermann se retirou para a missão do Munhino, onde continuou dedicando-se aos trabalhos etnográficos. Nas décadas de 1960 e

1970 publicou vinte e três artigos, colaborando com diversas revistas, como a *Africa*, *Anthropos*, *Portugal em África* e *Ropéene*, dentre outras (cf. Estermann, 1983; Gabriel, 1978, p. 441). Em 1976, faleceu em Lubango, aos oitenta anos de idade, tendo dedicado cinquenta e quatro anos de sua vida às missões nas regiões do Sudoeste de Angola (FIOROTTI, 2012, p. 97).

Compreendemos que Estermann se destacou no campo missionário, porque soube incorporar à sua obra evangelizadora as pesquisas e estudos etnográficos sobre os povos que desejava catequisar, desenvolveu contato prolongado com os diferentes grupos do Sudoeste de Angola, dedicando-se em observá-los e sobre estes, produziu importantes artigos expressando seu conhecimento acerca dos mais diversos aspectos da cultura e costumes locais. Embora tenhamos ciência de que muitas vezes julgamentos de valor, representações e estereótipos não estiveram distantes do olhar do missionário à luz das noções e do ponto de vista religioso.

O uso desta metodologia partiu do princípio estabelecido por ele, pois afirmava com frequência em seus discursos que mesmo se dedicando com esforço à produção de conhecimento acerca das comunidades “indígenas”, realizava-o sobretudo com a finalidade de obter saberes para a catequese e a “civilização”, indubitavelmente os aspectos mais relevantes de seu trabalho. Além das relações desenvolvidas com os Humbi e demais populações, ele manteve relações sociais e diplomáticas com os líderes e agentes coloniais, com a finalidade de legitimar sua ação missionária (DULLEY, 2010, p. 69-70).

Os colonizadores idealizavam um projeto missionário de caráter “civilizador” e “colonizador”, um projeto de subalternidade pautado em ideologias eurocêntricas. Diante do exposto não queremos nos colocar em defesa dos missionários espíritanos, mas relatar especialmente que as narrações de Estermann apontam uma clara oposição a tais projetos. Teixeira (2016), ressalta que o padre Carlos Estermann, foi um missionário e antropólogo que estudou cientificamente as distintas comunidades habitantes do Sul e Sudoeste angolano, demonstrando por meio de suas pesquisas o caráter heterogêneo e distinto das culturas e costumes localizados naquelas regiões.

Ademais, Estermann escreveu um artigo que narrava acerca dos povos “indígenas” do distrito de Huíla publicado no Boletim de fevereiro de 1935, nesta obra o missionário trata das mais relevantes características dos autóctones, deixando claro sua diversidade “étnico cultural” identificada entre estas populações, desde a cultura, vida religiosa, organização “tribal”. “Em relação à cultura, o Padre Estermann é bem preciso, pois evidencia todos os

traços culturais dos nativos que vão desde seu tipo de moradia, divisão de trabalho até seus rituais de iniciação” (TEIXEIRA, 2016, p. 85).

1.6 Um missionário “empenhado na promoção dos povos”

É que ser missionário, envolve o conhecimento geral e completo, na medida do possível, dos povos a evangelizar, da vida e do ambiente em que vivem (ESTERMANN apud VALENTE, 2002, p. 69).

O padre Valente (2002) narra a chegada do padre Carlos Estermann no Sudoeste angolano para atuar nas Missões da Mupa, sobre essa circunstância, transcreve algumas informações relatadas pelo Mons. Keiling, as quais foram enviadas para a sede da Congregação Espiritana, relatando a trajetória dos missionários. O contexto no qual se encontrava o campo da nova evangelização e como os missionários deveriam se aproximar dos grupos. Estermann ao chegar na missão declarou que se abria um amplo campo de evangelização, pois o “conhecimento da língua e seu aprofundamento por um estudo sério, encontrou a chave da penetração. Se houvesse catequistas capazes, para colocar nas aldeias “indígenas”, o trabalho avançaria com rapidez. Isto virá com o tempo” (ESTERMANN apud VALENTE, 2002, p. 73).

Percebe-se que os missionários compreenderam desde o primeiro momento que o conhecimento da língua seria importante para estabelecer o primeiro contato com os povos angolanos. Valente (2002), declara ser a região da Mupa distante do Evale, mas onde funcionava o posto administrativo e ocupava a povoação comercial, não havia nenhuma forma de divertimento para preencher o tempo livre, aquele território era considerado por alguns como um “MUNDO NOVO”, que despertava o tédio, semelhante a um tédio de quem está no sertão.

Nota-se que o contexto das missões nem sempre foi permeado por alegrias e entusiasmos, em alguns momentos os missionários foram abatidos pelo desânimo e a necessidade de repensar sobre a ação missionária. Segundo os relatos de Valente (2002), este marasmo e desalento não afetava Estermann, pois diante do contexto apresentado sentia-se impelido a refletir acerca daquela realidade, afirmando que diante dele estavam as “almas” que o atraíram e as quais iria se dedicar, os estudos adquiridos durante sua formação sacerdotal seriam aplicados naquelas circunstâncias.

Compreende-se que Estermann empenhado no projeto missionário e no conhecimento dos diferentes povos, buscou estabelecer uma relação de proximidade com os moradores locais, com a finalidade de observá-los em suas tarefas cotidianas e assim, explorar os aspectos em torno do boi sagrado, presentes nos ritos e cerimônias festejados entre os povos pastores do Sudoeste angolano, pois para ele o bom resultado das missões dependeria do conhecimento acerca dos grupos que desejava evangelizar. Desta maneira, não hesitou em adentrar no universo cultural destas sociedades agropastoris.

Estermann estabeleceu o primeiro contato com os grupos e seus membros e logo ocupou-se com a catequese e a “conversão” dos autóctones, pois para ele um “apaixonado não conta nem horas nem dias. Os dias parecem-lhes minutos, os anos parecem dias” (ESTERMANN apud VALENTE, 2002, p. 74). E foi movido por essa dinâmica que Estermann passou quatro anos na Missão da Mupa, catequisando e participando das viagens missionárias.

Até então, Mupa era a única missão católica do Cuanhama. A Oeste da Mupa, encontravam-se diferentes gentes, perto das margens do Cunene, como os Va-Handa e núcleos de pigmeus. Os missionários se aproximaram destes povos com a finalidade de introduzir a mensagem do Evangelho, uma simples penetração, porque o tempo passava rapidamente e além do propósito missionário, estes desejavam desenvolver estudos e pesquisas acerca dos hábitos e costumes destes grupos com os quais estabeleciam contato (VALENTE, 2002, p. 74).

Diante do exposto, fica claro que os missionários, assim como Estermann, deveriam empenhar-se no conhecimento dos grupos a serem evangelizados. Esta deveria ser sua primeira missão: aproximar das culturas e das sociedades locais para possuir um conhecimento amplo, também acerca dos ambientes e de suas plantas. Neste sentido, os missionários teriam propriedade para falar da história e da cultura dos povos do Sudoeste angolano, e assim, a partir destes aspectos, ganhar-lhes a confiança e atuar no projeto missionário, pois “Ciência impele à Ciência. É que, ser missionário, envolve o conhecimento geral e completo, na medida do possível, dos povos a evangelizar, da vida que levam e do ambiente em que vivem” (ESTERMANN apud VALENTE, 2002, p. 67).

Sabe-se que os missionários espíritanos exerceram um importante papel enquanto pesquisadores das culturas e tradições das sociedades angolanas, foram várias as contribuições nos aspectos geográficos e botânicos destes territórios, relevantes para as pesquisas em Angola. Neste sentido, pode-se afirmar que dentre os padres espíritanos, Estermann ganhou destaque por sua dedicação aos estudos e pesquisas etnográficas e por ser

um etnógrafo “colonial” que estrategicamente buscou unir à sua caminhada missionária as atividades de cunho científico.

Assim, quando pensamos na figura de Estermann, nos reportamos as suas produções etnográficas e no reconhecimento que teve por meio das autoridades de Angola. De acordo Oliveira (2020), tal reconhecimento parte também das instituições de “fomento cultural e científico extrapolando os distritos do Sul, alcançando o importante Instituto de Investigação Científica de Angola (I.I.C.A.), sediado em Luanda, do qual ele se tornou membro-colaborador da Divisão de Etnologia e Etnografia” (OLIVEIRA, 2020, p. 36).

Dialogando sobre as investigações antropológicas e científicas de Estermann, Dulley (2010) ressalta que Estermann também foi reconhecido em Portugal e Angola, foram constantes as homenagens realizadas a seu favor, como constam os registros. Tanto políticos quanto os administradores locais participavam destes momentos, mantinham relações próximas com Estermann e o estimavam por suas obras missionárias e etnográficas. Nestes encontros, o padre fazia uso da palavra e reafirmava sua dedicação e empenho em saber sobre as populações “indígenas”, a fim de adquirir conhecimento para o projeto de evangelização considerado por ele como elementos imprescindíveis para o bom desempenho de seu trabalho missionário.

Supomos que o propósito de Estermann ao dedicar-se aos estudos etnográficos das comunidades locais, estaria sendo pensado no melhor desempenho do projeto missionário, repetidas vezes, declarou seu interesse em “conhecer para converter”, a promoção dos povos nas questões sociais, culturais e religiosas seria a mola propulsora de sua atuação no campo da evangelização.

Ao se aproximar dos diversos grupos e de suas culturas, Estermann confessa que os encontros que tivera com mesmos foram marcados por “receptividade”, pois quando os missionários chegavam às localidades, havia todo um ritual para recepcioná-los, “as visitas dos missionários eram acompanhadas de um cerimonial de boas-vindas que incluía cânticos, vivas e discursos” (DULLEY, 2010, p. 63).

Assim, compreende-se que entre os povos a serem catequizados e os missionários, pairava um clima aparentemente amistoso, mesmo sabendo que a presença missionária oferecia o risco de manipulações e atribuições religiosas distintas da mentalidade dos autóctones, o intuito na verdade dos padres espiritanos era aquele de doutrinar as colônias e para o alcance de tal fim, o domínio das línguas locais servia para aproximá-los ainda mais, tornando-se a chave de acesso aos costumes, culturas e ao pensamento dos povos locais, além

do interesse em conhecer as práticas religiosas vivenciadas pelos mesmos (DULLEY, 2010, p. 63).

Nesta perspectiva, entende-se que Estermann desenvolveu relação com diferentes sociedades, buscando nestas relações identificar os elementos culturais dos povos observados, pois seria também, a partir desta descoberta, que criaria estratégias para o projeto de evangelização, a compreensão do outro no sentido das práticas religiosas e culturais. Para ele a cultura era central neste processo, porque fundamentada nesta, poder-se-ia delimitar os grupos, com os quais os missionários mantiveram contato.

Os “Ovimbundu” foram descritos e caracterizados nas obras espiritanas como profundamente amáveis e acolhedores, abertos a evangelização. Os missionários de maneira geral, assim como Estermann, aproveitaram deste contexto amistoso para pregar os preceitos cristãos católicos e buscar a promoção dos povos, o *onjango* era o lugar oportuno para esta aproximação.

Dulley (2010), salienta que as etnografias do começo do século XX, apresentam o *onjango* como o lugar que ocupa centralidade na vida da comunidade, destaca-se ainda por ser o lugar da sociabilidade masculina. Neste espaço sagrado para as famílias, após as refeições cotidianas, os grupos se encontravam para o momento de sociabilidades, onde o ato de contar histórias caracterizava *onjango*, oportunidade vistas pelos missionários para aplicar o projeto de evangelização. Certamente, uma ocasião de grande potencial para os missionários disseminar o Evangelho e o cristianismo, pensado na mudança de mentalidade e comportamento dos grupos ali presentes.

Creemos que o movimento missionário e a atuação de Estermann nos diferentes âmbitos do contexto do Sudoeste angolano estivera amparado pelos privilégios concedidos pela Coroa portuguesa, fato que favoreceu a ação evangelizadora dos espiritanos, tendo em vista que a Igreja Católica estivera ao longo de sua trajetória missionária congruente a presença dos portugueses. Deste modo, dedicaram-se às missões, não apenas a este serviço, mas se propuseram a realizar atividades de cunho sociocultural e econômico entre os evangelizando.

Para Azevedo (2014), a atuação destes missionários na Missão da Huíla, era algo que excedia o campo da evangelização, pois desenvolviam atividades a nível de produção e plantio de diferentes tipos de frutas, como romãzeiras, laranjeiras, marmeleiros, pessegueiros e macieiras, estas adaptaram-se com maior facilidade e tornaram-se decisivos para os próximos colonos. Além do cultivo destes produtos, dedicaram-se a plantação de massambala

(*Sorghum bicolor*) foram quinze espécies de trigo, oito de aveia, quatro de cevadas, dezesseis de ervilhas e quarenta e nove de batata, para mais, a construção de tanques para piscicultura.

Diante disso, nota-se que os missionários espiritanos associaram ao projeto evangelizador práticas de “assistencialismo”, pensadas também nos aspectos de subsistência, ajudando os grupos a cultivar a terra, introduzindo novas culturas de plantio e espécies. Estes e tantos outros ensinamentos sem dúvida, foram agregados às missões constituindo o desafio do projeto missionário, “conhecer para converter”, não simplesmente a aquisição do conhecimento genuinamente para aplicar ao processo missionário, mas um conhecimento que superava a finalidade de doutrinação, tendo em vista que posteriormente seria usado para a indexação das práticas das sociedades nos padrões da cultura europeia vindos da Metrópole.

Nesta perspectiva, os padres espiritanos deveriam atravessar as fronteiras socioculturais, religiosas e/ou geográficas para cumprir o projeto missionário, a partir de grupos que apresentavam uma diversidade e complexidade em sua organização e modos de viver. Sim, porque diferentemente do que ouvimos ou lemos sobre o continente africano, descrito de forma preconceituosa e estereótipos, a África é heterogênea, múltipla, constituída por distintas culturas e sociedades.

1.7 Relação de contato com os diferentes povos

As relações acontecem numa perspectiva subjetiva e envolvem diferentes identidades “étnicas”, valores culturais, sociais, religiosos que diferem os grupos, sujeitos e povos. Diante deste contexto que nutre os processos relacionais, agenciados por diferentes fatores, chega em Angola no dia 24 de fevereiro de 1924, o Padre Carlos Estermann, missionário da Congregação do Espírito Santo, destinado às missões do Cubango.

Sobre sua presença no território do Sudoeste de Angola, pode-se ressaltar que Estermann buscou o empreendimento de conhecer a vida tradicional, costumes e hábitos dos povos locais, para atingir tal fim, criou durante sua permanência meios que o aproximasse destas sociedades. Os encontros e desencontros entre ambos aconteceu no contexto da missionação, espaço e tempo favoráveis para o desenvolvimento das relações e interações sociais.

Acreditamos que neste percurso da trajetória de Estermann, atuando nas missões em Angola, pode-se observar que a presença dos missionários na vida cotidiana dos povos angolanos, se deu justamente pela aproximação da cultura, dos costumes e primeiramente pela língua, neste sentido, os espiritanos trataram logo em conhecê-la, pois assim, teriam acesso ao

mundo dos evangelizados, rompendo com os empecilhos da comunicação, “nessa chave, tinham em comum o esforço de compreender o outro para serem capazes de distinguir os elementos que não representavam empecilho a seu projeto” (DULLEY, 2010, p. 38). Nesta dinâmica, os missionários puderam organizar o plano de evangelização, a partir da língua local destes grupos.

Neste constante processo de interação, o autor Fiorotti (2012) nos apresenta algumas indagações sobre a relação de Estermann com os diferentes grupos do Sudoeste angolano, questionando-se como ele teve acesso a tantas informações sobre os povos observados. Para o autor, esta é uma pergunta que se impõe e busca então respondê-la a partir do mesmo critério usado para a indagação referente a etnografia de Junod e ressalta que “admitimos, da mesma forma como fizemos com a etnografia de Junod, que só é possível escrever uma etnografia como esta, com um grande envolvimento com os “nativos”” (FIOROTTI, 2012, p. 113). Dialogando com questões similares, Dulley (2010), ressalta que as descrições e registros produzidos pelos missionários são decorrentes da comunicação desenvolvida entre os diferentes agentes na missão. Para ela, as obras etnográficas produzidas por estes missionários só foram possíveis mediante a relação que estes desenvolveram tanto entre os grupos locais quanto com seus informantes.

Assim compreendemos que de fato as Etnografias do Sudoeste de Angola, vol. I, II, III (Estermann, 1957, 1960 e 1961) são o resultado das relações de contato mantidas por Estermann durante sua ação e atuação nas regiões de Angola, um conjunto de descrições que abrangem os grupos identificados por ele como não-bantos: os *cuissis*, *cuandos* e *corocas* ou *cuepes* (*cf.* Estermann, 1960), *bantos*: *ambós* ou *ovambo* (*cf.* Estermann, 1960), *Nhaneca-Humbes* (*cf.* Estermann, 1957) e *hereros* (*cf.* Estermann, 1961).

Adentrar no universo dos grupos anteriormente citados, não parece ser tarefa simples e livre de complexidades. Isto porque, sabemos que as relações interpessoais já trazem em sua essência os estigmas do conflito. Nessa direção, sabe-se que Estermann e demais missionários não conseguiram manter contatos prolongados com os herero, tendo em vista a ausência de missões, como afirmou o próprio Estermann:

[...] a falta de contacto prolongado com os povos que formam o grupo herero. Esta circunstância é por sua vez devida ao facto de não existir, no meio desta gente, nenhuma missão católica (ESTERMANN, 1961, p. 9).

Nesse sentido, constata-se que as estações missionárias implantadas no Sudoeste de Angola favoreceram os encontros prolongados com os respectivos grupos, exceto com os Herero. A partir e com o eixo fixado nestas relações, podemos apontar os informantes como importantes colaboradores para o processo de coleta de informações e dados disponibilizados para Estermann e elencados aos seus estudos. Para Fiorotti (2012), “a partir destas informações contidas na etnografia, tentaremos traçar o perfil das relações de Estermann com os “nativos”” (FIOROTTI, 2012, p. 114).

Para tanto, ainda de acordo Fiorotti (2012), Estermann deveria ter contado com uns setenta interlocutores, os quais formaram uma rede de informantes, distribuída entre mais ou menos trinta homens e pouco mais de trinta mulheres, contudo acredita-se que foram as mulheres que contribuíram de forma significativa enquanto informantes. Sobre esta questão, Fiorotti questiona se o fato de Estermann ser padre contribuiu para se aproximar das mulheres locais.

Compreendemos que Estermann buscou preservar a identidade de seus informantes, mantendo-os no anonimato. Quando dar dois exemplos da vida íntima de uniões poligâmicas, utiliza-se de supostos nomes de mulheres: “Nangombe” e “Vihemba”. Iniciando o primeiro exemplo ele escreve em nota: “por motivos óbvios, não se declara aqui o verdadeiro nome da mulher” (ESTERMANN, 1957, p.124).

Por este ângulo, podemos ressaltar que o missionário tomou uma atitude adequada, pois não seria sensato ou até mesmo prudente revelar a identidade destas mulheres. Para Fiorotti (2012), Estermann agiu de forma apropriada, isto porque, futuramente seu trabalho poderia ser acessado por moradores locais e outras pessoas que poderiam ter contato ou conhecer tais mulheres. Fiorotti acredita que estas preocupações passavam pelo pensamento de Estermann.

Podemos salientar que tanto o padre Carlos quanto os demais missionários, aproveitaram destes contatos com os diferentes grupos para conhecer suas histórias, mas devemos nos perguntar até que ponto este conhecimento esteve a serviço do projeto missionário, sobre este fato, Fiorotti (2012) salienta que as etnografias missionárias produzidas por Estermann e Henri-Alexandre Junod subalternizaram outros tipos de conhecimento, suspeitando que estas obras de certa maneira, extrapolaram seu papel puramente proselitista de “conhecer para converter”, “assim como a indexação das práticas das sociedades descritas aos imaginários cristãos das respectivas épocas” (FIOROTTI, 2012, p. 33).

Nestas produções etnográficas há descrições e relatos sobre as interações e relações socioculturais e religiosas mantidas com os Humbi e demais habitantes do Sudoeste angolano, contudo, Estermann declarou que foi entre os Ambós que estabeleceu maior relação de contato, este grupo se dedicou a composições satíricas aos brancos com os quais mantiveram contato.

Não há branco nenhum que tenha vivido bastante tempo na região e a quem não tenham dedicado uma composição, ora encomiástica, ora satírica, segundo a boa ou a má fama que tem entre os nativos. E – Particularidade a notar – nestas improvisações dão facilmente largas a uma veia fortemente irônica (ESTERMANN, 1960, p. 219).

As relações entre Estermann, os Humbi e demais sociedades locais não deixaram de expor os conflitos existentes entre ambos. É indiscutível que as ações missionárias contribuíram para efervescer tais fatos, isto por vezes, a partir da construção da imagem do “outro” criada por meio do discurso dominante do “branco” europeu, subalternizando e inferiorizando os sujeitos e suas culturas. Sobre estes conflitos, o padre Carlos descreveu sobre as diferenças existentes entre os distintos grupos, circunstâncias em que habitantes das mesmas regiões censuram outros habitantes, como por exemplo, alguns Nhanecas em relação aos Humbi, em virtude destes últimos conviverem mais com os brancos.

Os últimos a seguir o movimento geral foram os Nhanecas, que ainda há poucos decênios achavam ser coisa abaixo da sua dignidade de homem livre irem pôr-se ao serviço de um branco.

Os Humbles e outras pequenas tribos, que mais cruelmente sofreram os efeitos da grande fome de 1915 e da reocupação, fizeram em muitos casos da necessidade virtude, agregando-se a um ou outro branco amigo. Este facto, assim como em geral uma maior convivência com os Brancos, teve, entre os Nhanecas mais refratários, uma curiosa reação. Introduziram para apelidar os Humbles o termo depreciativo de *ovi-lamba-na-ngulu*. Para compreendermos bem a ironia maliciosa desta alcunha, é preciso decompor o vocábulo nos seus elementos constitutivos. O menosprezo nota-se logo no prefixo. Tratando-se de pessoas, devia ser *ova* e não *ovi*, que é depreciativo. O verbo *lamba* exprime aqui a ideia de “passar ao pé”, “passar rente” e, mais ainda, “andar às voltas a”. Finalmente, *ongulu* é “casa de branco”. Temos assim a palavra composta *ovi-lamba-na-ngulu*, criada na intenção de assinalar, estigmatizan-do-os, aqueles que “andam sempre metidos com os Brancos” (ESTERMANN, 1957, pp. 276-277).

Desta maneira, há de se pensar neste processo relacional compreendendo a importância que os espiritanos atribuíram à vocação missionária, aliando à missão instrumentos estratégicos de aproximação. Os estudos etnográficos, elaboração de gramáticas

e dicionários permitiram aos missionários acessar a língua e o mundo cultural, social e religioso dos grupos. “Esse procedimento enciclopedizante tem par em outras ferramentas utilizadas no projeto catequético: as gramáticas, os dicionários e até mesmo as etnografias. Trata-se da ideia de que é necessário dar conta de uma totalidade, sistematizá-la e em seguida operacionalizá-la para que sirva ao propósito da evangelização” (DULLEY, 2010, p.114).

Vale ressaltar que desde o início da evangelização cristã nas regiões do Sudoeste de Angola e em África, haviam razões claras e definidas tanto pelos missionários quanto por Portugal. Segundo Hernandez (2008), tanto católicos quanto protestantes possuíam objetivos semelhantes, dentre eles, a autora aponta-nos três pontos em comum: primeiro desejavam a conversão dos africanos não apenas ao cristianismo, mas aos princípios específicos da cultura ocidental europeia, em segundo ensinar a divisão do campo espiritual e mundano, crenças que completamente contrária à base do diversificado repertório cultural africano constituído por meio da união entre vida e religião, terceiro, por estes missionários proferirem pregações que fugiam ao conjunto de ritos sagrados celebrados pelas sociedades locais, o que “minava a influência dos chefes tradicionais africanos” (HERNANDEZ, 2008, p. 54).

Assim, movidos por tais ideais, os missionários espíritanos empenharam-se na missão e para tanto, perceberam também a importância do conhecimento da cultura dos grupos ligados ao processo de cristianização. Fato que possibilitou-lhes adentrar no universo destas sociedades, justificado pelo discurso filantrópico, como afirmou Estermann que o anúncio do evangelho que ele trazia estava destinado a homens concretos. “Ao compreenderem que os amo e me interesse por eles, ganhar-lhes-ei a confiança. A confiança deste homem no seu ambiente, no ambiente da sua vida em contacto com a natureza, com os seus animais e com suas culturas” (ESTERMANN apud VALENTE, 2002, p. 74).

Diante do exposto, fica claro que Estermann demonstrava interesse particular para conhecer o outro e suas culturas a partir de encontros e contatos interativos, mantidos por relações cotidianas nas missões e em seu entorno. Pode-se depreender que as interações sociais possibilitaram aos missionários alcançar o propósito evangelizador intermediado por serviços oferecidos nos dispensários e hospitais das missões.

Os Humbi e os autóctones buscaram os serviços prestados pelas missões, o governo colonial não tinha de interesse em construir hospitais e contratar médicos, o que corroborou ainda mais para que os missionários se ocupassem neste ofício, como salienta Dulley (2010, que frequentemente eles associavam-se “aos ovimbanda, “curandeiros” locais especializados no tratamento de doenças e distúrbios de todos os tipos por meio de ervas ou cerimônias rituais” (DULLEY, 2010, p. 55).

Observamos que este conjunto de ações, serviram para a convergência dos interesses das missões espiritanas, fortalecendo a relação de contato com os diferentes povos, outro fato que contribui para o êxito das missões e a relação com os grupos, estar na centralidade das estações missionárias, ou seja, os edifícios da missão em relação às demais construções da comunidade eram erguidos no centro, isto porque, os padres espiritanos pretendiam colocar “a prática da religião cristã em foco no cotidiano, trazer a evangelização para os momentos de socialidade local e torná-la central na vida das pessoas”(DULLEY, 2010, p. 56).

Estas ações pensadas estrategicamente, foram determinantes para o projeto de evangelização dos padres espiritanos no Sudoeste de Angola em diferentes regiões e tempos. E assim, as relações de contato estabelecidas com os diferentes grupos sociais angolanos foram sendo construídas no percurso das missões espiritanas.

CAPÍTULO II - OS HUMBI

Os últimos anos têm vindo a dedicar uma crescente atenção a África na história mundial. Mas será que o nosso conhecimento sobre o Continente mudou, de fato? Ou será que as representações sobre o Continente continuam a ser construídas em torno de concepções generalistas e estereotipadas? (MENEZES, 2010, p. 2).

Em detrimento de tantos questionamentos e o uso de termos equivocados em relação ao continente africano e seus povos, diante do que se propõe esta pesquisa, pensamos na necessidade, a priori, em iniciar este capítulo com uma sucinta discussão acerca das representações que ainda permanecem no imaginário social sobre África e suas populações. Com efeito, o argumento básico deste diálogo, estar no empenho em descolonizar o conhecimento eurocêntrico e suas representações forjadas sobre os territórios e povos africanos, produzidas a partir de uma matriz europeia hegemônica, pensadas mediante o projeto expansionista dos colonizadores frente a interesses e disputas de poder.

Assim, buscar-se-á o entendimento sobre a noção de certos termos empregados, fazendo a devida problematização, especificamente sobre etnônimos como: “etnia”, grupo “étnico”, “tribo”, “indígenas”, dentre outros, comumente usados para se referir aos povos africanos, usados em pesquisas, estudos e trabalhos acadêmicos em um processo de manutenção destas nomenclaturas, (re)produzindo de forma linear a História e os fatos.

Neste sentido, faz-se necessário desconstruir a imagem criada mediante o pensamento do eurocentrismo, tendo em vista, que a História da África e de suas populações, deve estar ocupada na história mundial, atribuindo-lhe equitativamente respeito e importância, haja vista sua contribuição na formação de tantos outros continentes. O objetivo não é fazer uma análise exaustiva do emprego dessas nomenclaturas, até porque, não é esta a finalidade do nosso estudo, mas perceber, até que ponto, os missionários se valeram dos parâmetros coloniais para se aproximar das sociedades angolanas, utilizando-se de tais conceitos.

Desta maneira, cremos na relevância em refletir em poucas linhas sobre estas noções, com a finalidade de compreender o binário tempo/espço, envolvendo colonizadores/colonos, missões/missionários no processo de classificação dos povos africanos em grupos “étnicos” e/ou “etnias” no período colonial. Esta pesquisa, dialoga com questões referentes ao grupo Humbi, habitantes do Sudoeste angolano, designado nas fontes com o termo de “grupo étnico.” Isto posto, buscar-se-á compreender os porquês e as ideologias que

operavam sobre tais classificações, no intuito de evitar reiterações das fontes, imbricados nessa tarefa, estará aquela de verificar como o padre Carlos Estermann lidou com tais etnônimos enquanto missionário e pesquisador etnográfico das populações angolanas com as quais mantivera contato.

Neste sentido, faz-se necessário uma redobrada atenção, para não reproduzir conceitos estereotipados e estigmatizados acerca do grupo aqui pesquisado, entendendo Menezes (2007) que “ao falar sobre África significa, pois, questionar e desafiar crenças queridas, pressupostos afirmados e múltiplas sensibilidades” (MENEZES, 2007, p. 56).

Para Melo (2005c), o termo “etnia”, primeiramente foi de uso eclesiástico, posteriormente passou a ser utilizado pelos colonizadores com o objetivo de classificar as sociedades africanas, ameríndias e asiáticas, como sociedades específicas: diferentes e “inferiores” às europeias, consideradas “sem história”, “pré-industriais”, “arcaicas”, “não civilizadas” (Cf. AMSELLE, 1985). Essa classificação atendia às exigências do enquadramento administrativo e intelectual do processo colonial (Cf. TAYLOR, 1991), com o tempo o termo “etnia” passou a revestir-se sob uma outra dinâmica, sendo utilizado para identificar os povos conquistados e “pô-los no seu devido lugar” (TAYLOR, 1991, p. 242); para os dividir e os tornar presos a uma definição homogênea tanto no que tange aos aspectos territoriais quanto culturais (Cf. AMSELLE, 1985); tudo isso com o intuito de obscurecer os sistemas e as sociedades tradicionais.

Pensando nas mais diversas arbitrariedades referentes à constituição dos grupos angolanos e os diferentes empregos de etnônimos, vamos dialogar com alguns autores com o propósito de elucidar questões sobre a origem, empregos etimológicos e outros aspectos pertinentes aos Humbi sociedade em questão nesta pesquisa.

Serrano (1988, p. 110 apud NETO, 2005, p. 10) afirma que o processo de migração formou a grande parte das civilizações de Angola, diversos fluxos dos grupos bantu movimentaram-se até estas regiões decorrentes do Norte, Leste e até mesmo do Sul do continente africano.

Por meio destes fluxos, alguns grupos se acomodaram às condições do ambiente, o que originou diversas constituições sociais, com aptidões econômicas diferentes, sendo designados por subgrupos “étnicos”, ou seja, grupos etnolinguísticos. “Os que vieram do Norte e do Oeste, principalmente, apresentaram especialização agrícola; os que desceram pelo Leste e emigraram para o Sul, além de agricultura, apresentaram também habilidade para o pastoreio” (SERRANO, 1988, p. 110).

Tais grupos foram classificados da seguinte forma: os primeiros referem-se ao grupo etnolinguístico Kikongo, os segundos, aos grupos etnolinguísticos Tcherero, Lunhaneca, Ambo e Xindonga. Mesmo a partir de tais designações, os grupos foram sendo agrupados, os primeiros grupos se fundiram com o segundo grupo etnolinguístico, formando os grupos Kimbundu, Tchiganguela e Umbundu (SERRANO, 1988, p. 110 apud NETO, 2005, p. 10).

A partir das identificações linguísticas para as classificações dos grupos e suas fusões, chegamos aos Nhyanecas-Humbi, grupo etnolinguístico Lunhaneca. Os grupos dos Muílas, Gambos, Humbes, Dongenas, Inglos, Cuanacuás, Andas, Quipungos, Quilenjes-Humbes e Quilenjes-Mussos, integram o grupo Lunhaneca. Os Lunhanecas exerciam atividades como a criação de gado e eram agricultores, moravam no planalto da Huíla, sua riqueza era a cera e o marfim (NETO, 2014, p.14).

Estes grupos não apresentaram participação ativa na luta contra outros grupos “étnicos”, como queriam os portugueses, contudo, em 1760 foram atacados e vencidos pelos portugueses, sendo que estes não conseguiram implantar o comércio no território de imediato. Serrano (1988, p. 110 apud NETO, 2004, pp. 14-15), afirma que possivelmente durante ou antes do século XV tenha adentrado no Sul de Angola o grupo dos Nhyanecas-Humbi, prosseguindo e cruzando o rio Kunene, fixando-se no território do planalto central, dividido em quatro subgrupos (Estado), sendo: Mulondo, Camba, Handa e Humbe. Os Mulondos permaneceram concentrados ao longo do território do Cunene. Os Lunhaneca eram estimados cerca de 12.000 mil pessoas, estimativa até 1844, os agentes colonizadores portugueses não estabeleceram contato com estes povos, tendo em vista que os sobas Lunhanecas exigiam dos grupos respeito aos seus hábitos e costumes e não admitiam nenhum tipo de ofensa ou violação a estes elementos.

Sobre a formação, terminologias e etnônimos empregados para designar os grupos, Estermann (1957) revelou ter ciência de que não haveria um único termo para classificá-los. Contudo, sabe-se que estas denominações foram elaboradas e coniventes com as ideologias e representações dos colonizadores da época, utilizados dentro de um espaço, com a intenção de rotular determinados grupos, assim, há de redimensionar o olhar, para pensar nos grupos sociais a partir de seus contextos históricos, considerando os aspectos que envolveram o tempo/espaço.

Amalgamados por essa discussão, a escrita etnográfica de Estermann segue igualmente os critérios de classificação realizada pelos colonizadores, quando agrega grupos distintos em uma só designação, os *Nhaneca-Humbe*, é um exemplo de como as sociedades foram engendradas. Para Estermann (1957), os *Nhaneca-Humbe*, são formados por um

agregado populacional no Sudoeste de Angola, possuem uma unidade étnica definida, sobre esta expressão, alerta para sua relatividade, cuja coesão linguística seja facilmente identificada por aqueles que se propõem a realizar estudos afins.

Mello (2015c), diz que ao longo dos tempos, podemos notar que das muitas classificações atribuídas aos povos que habitam em Angola, denominados por “tribos”, grupos “étnicos” e que os apontamentos realizados acerca dos mesmos, não correspondem à realidade, tendo em vista que as informações reproduzidas na Carta étnica de Angola constituem uma verdadeira ilusão. Isto porque, as denominações e as formas empregadas para agrupá-los trata-se de uma elaboração colonialista, fogem das histórias individuais e coletivas dos sujeitos, bem como de seus costumes e culturas, neste sentido, podemos dizer que tanto os Humbi quanto demais grupos denominados como grupos “étnicos”, são na verdade sociedades complexas, que não cabem dentro dos parâmetros impostos pelos colonizadores e missionários.

Sobre os estudos, as designações e classificações das populações angolanas, (interessa-nos no sentido de compreender a origem e classificação dos Humbi nesta pesquisa) Coelho (2015) aponta em sua pesquisa as contribuições de José Rendinha, cujo estudo etnólogo nomeado por: “Os povos de Angola e suas culturas”, apresenta as primeiras convicções sistematizadas e mais amplas sobre a organização geral dos povos angolanos. Este estudo de Rendinha foi publicado pelo Museu de Angola e avançou o seu esquema de Distribuição “étnica” de Angola concluído em 1961 e tendo a primeira edição no ano subsequente pelo Mensário Administrativo.

Seguindo as análises de Rendinha (2009) e suas classificações, o autor expõe que as populações autóctones angolanas são formadas por bantos, alguns pré-bantos e uma quantidade considerável de não-bantos. Os bantos angolanos referem-se à grande divisão dos bantos ocidentais, no entanto, evidencia-se que no Sudoeste da província exista uma inserção moderadamente vasta de bantos meridionais, compreendendo para o Norte os Umbundo até aos Bienes e Bailundos.

Considerando tais estudos sobre a organização dos povos de Angola em relação ao grupo banto, Rendinha declara que este grupo é o mais importante demograficamente, pois possui distribuição territorial que abrange quase toda província. O autor organizou os bantos angolanos em subdivisões “étnicas” e a partir destas classificações como já é sabido, o grupo Humbi faz parte do grupo etnolinguístico Nhaneca-Humbe (ou Nyaneka-Lumkumbi).

Coelho (2015), revela que os trabalhos realizados por Rendinha sobre as classificações “étnicas” dos povos angolanos, constituem um importante avanço nas pesquisas

acerca dos mesmos, em relação aos estudos feitos anteriormente, porque, “ele tem alcance em todo o contexto espacial da Província de Angola e aquele autor no início do estudo seminal apontou claramente algumas das principais fontes, tais como o Missionário e Etnógrafo Carlos Estermann para o Sudoeste e Angola”(COELHO, 2015, p. 6).

Vejamos então como Estermann descreveu o grupo dos Nhaneca-Humbe:

A tribo Nhaneca dividia-se antigamente nos grandes sobados de Huíla e Gambos e nos de segunda ordem de Jau, Quihita e Pocolo. Fazendo abstração da gente vinda de outras tribos para os centros urbanos e arredores, podemos dizer que os Nhanecas ocupam a área do concelho do Lubango, nos postos sede, Huíla, Humbata e Hoque, sendo este já na maior parte povoado por Handas (ESTERMANN, 1957, pp.20,21).

As descrições de Estermann (1957) sobre o grupo “étnico” *Nhaneca-Humbe*, ressalta que este ocupava a região planáltica do Sul de Angola, apresentava formação “ctónica”, compreendendo o ponto mais elevado no planalto do Bimbe, próximo da Humpata, com 2.300 m, inclinando-se até ao vale do Cunene, no seu desenvolvimento Norte-Sul do Luceque até à Dongoena, apresentando um desnível de 1.200 para 1.100m. O território do grupo estendia-se além-Cunene, apresentando dois pontos, uma face da Dongoena, extensão restrita e a outra que passava em frente do Mulondo, onde se precipitava toda aquela região até ao Sul de Cassinga, com largura de 80km aproximadamente. Os povoamentos davam-se especialmente ao longo dos rios Culuí (ou Ocachitanda) no curso inferior e Cuvelai no curso superior.

Após uma breve descrição acerca das áreas ocupadas pelos *Nhaneca-Humbe*, Estermann (1957) traçou um mapa para a localização das diversas “tribos” que as constituíam, totalizados em dez grupos. Sem me afastar em demasia sobre o grupo em questão, apresento apenas a localização dos Humbi.

Os Humbles (*ova-nkhumbi*), incluídos neste grupo as pessoas da Camba, Quiteve e Mulondo. (“Nota: em vez de Humbles, devia escrever-se Cumbes, do aportuguesamento da palavra *o-nkhumbi*. Assim se evitaria a confusão com os Humbles de Quilengues. A primeira forma prevaleceu, porém, e para distinguir as duas etnias temos de empregar o respectivo determinativo”) explicação feita por Estermann. O grupo Humbe com seus subgrupos estende-se a Sudoeste do posto da Cahama, ao longo do rio Caculuar até o encontro deste com o rio Cunene. Estermann afirma haver neste território bastante infiltração de Dimbas (ESTERMANN, 1957, p. 20).

Contudo, não há como precisar quanto ao número populacional do grupo “étnico”, o que se pode dizer, é que os seus membros, não formavam a metade da população do distrito administrativo da Huíla, pois de acordo o censo de 1940, estimava-se a ascendência de 425.000 “almas”. Este censo tinha como finalidade colher elementos valiosos sobre as comunidades, mas não foram utilizados, ao contrário operou-se uma classificação numérica por grupos “étnicos” o que na verdade seriam antes grupos linguísticos. No entanto, estes conjuntos designavam blocos muito grandes para servirem de base para uma distinção demográfica “tribal” (ESTERMANN, 1957, p. 24).

Quanto aos Humbe, (aqui a escrita Humbe é adotada pela fonte primária deste estudo), Estermann (1957) diz que poderíamos deliberar um número aproximado, adicionando os habitantes dos postos do Humbe, Mucope e Mulondo, sendo que este último, deduzimos haver alguns Handas, porém, por outro lado, o Cahama, que não está incluso, conta um milhar de Humbes, a respeito destes fatos a “tribo” que antes era de relevância, não supera a quantidade de 12.000. Para Estermann havia uma certa dificuldade em precisar sobre a origem das “tribos”, por duas questões: a harmonização dos dados fornecidos pelos cronistas com os fatos narrados em documentação recente e regular e de sequência cronológica; a outra questão seria ajustar os resultados alcançados destas comparações com o que existia nas antigas tradições “tribais.”

Compreende-se que não seja possível estabelecer com rigor uma definição cronológica e histórica sobre a origem e linhagem dos Humbi, contudo, de acordo Estermann (1957), os indícios apontam a nos levar a acreditar que as “famílias reinantes” entre os bundos e os povos que formam o grupo Nhaneca-Humbe, pertenciam ao mesmo tronco, vindo a operar com o decorrer dos tempos, um relaxamento dos laços que porventura os uniram outrora (ESTERMANN, 1957, p.30). Enfim, é possível observar que os Humbi em sua formação e organização social apresentam três elementos constitutivos, a saber, “são criadores de gado, agricultores, caçadores aguerridos e como tal, vivem a vida como a dos Bochimanes, mas pertencem a um povo de “raça” negra” (ESTERMANN, 1957, p. 42).

Sabonete (2010), afirma que os *Nhaneka-Humbi* possuem uma língua própria, denominada *olunhaneka-humbi*, incorpora-se ao conjunto das línguas bantu, sofrendo variações em distintas localidades, geralmente é usada nas relações mais próximas, no contexto de casa, entre familiares e vizinhos, enfim, no cotidiano, tanto individual, quanto coletivo. Entretanto, em virtude de alguns condicionantes do processo colonial e de outras circunstâncias, essa língua não é usada por alguns dos seus detentores nos centros urbanos.

Sabe-se que a língua, além de ser um marcador “étnico” das identidades, serve aos seus detentores como revelação de seus sentimentos, emoções, expressando tanto manifestações quanto reações dessa identidade, que se mostra também, por meio da língua. Há de se recobrar que as línguas angolanas, durante a época colonial, foram vítimas do apagamento e tratadas de forma preconceituosa.

Corroborando com essa discussão, Sabonete (2010) declara que as línguas angolanas foram tratadas durante o colonialismo, como línguas de cão⁸. Fato que se comprova a partir dos relatos dos mais idosos, especialmente daqueles que viveram na época da colonização, cujas memórias guardavam tais episódios.

A partir das observações realizadas pelos idosos acerca da proibição do uso das línguas, concluiu-se que tal emprego acarretaria “sob pena de arrancar culturalmente suas raízes e os levar ao estatuto de assimilado, que pressupunha algumas mudanças, não só nas suas condições de vida, como também no relacionamento com o colono, em detrimento das relações com o grupo de origem” (SABONETE, 2010, p. 23).

Acreditamos que a língua é um bem coletivo, não está para um sujeito apenas, mas para uma comunidade, embora empregada para finalidades e interesses pessoais e distintos, neste sentido, podemos dizer que a identidade de um sujeito perpassa pela língua, cujo conjunto de valores socioculturais, religiosos, dentre outros, são transmitidos para os grupos e gerações futuras a partir das relações sociais. Entende-se que o comportamento dos colonos e agentes da administração portuguesa, ao proibir o uso das línguas dos habitantes angolanos, buscavam velar suas identidades e culturas.

Há de se pensar que as línguas em determinado período, foram acionadas para manter discursos ideológicos, subalternizar e dominar populações. Neste sentido, as noções empregadas para designar os grupos no Sudoeste angolano, não foram usadas para outros fins, a não ser o de enquadrar os grupos, dentro de um paradigma homogêneo, no empenho de doutrinar, catequisar e/ou civilizar estes povos, isto porque nas relações de alteridade neste contexto, o catequista na maioria das vezes vê o outro como alguém que deve ser convertido, catequizado nos moldes do Catolicismo ou Cristianismo.

Existem crescentes estudos contemporâneos empreitados na tarefa de reverberar e construir um novo olhar sobre as populações africanas, pensando a classificação das sociedades locais pelo prisma dos espaços e aspectos socioculturais. A exemplo dessa discussão, Melo (2015c), antropóloga, angolana, aborda uma leitura crítica sobre as

⁸ Segundo o autor, não se sabe se essa expressão era empregada no sentido de cão animal ou demônio.

designações em torno do grupo *Nhaneka-Humbi*, distinguindo os Handa das seis variações linguísticas, *Humbi*, *Nhaneka*, *Muila*, *Handa*, *Quilenge*, *Gambwe*, discussões apresentadas na obra “*De menina a Mulher*” escrita pela mesma.

Dialogando com essas questões, Sabonete (2010) pesquisador angolano e membro do grupo Humbi, salienta que é preciso admitir que este esquema traçado para classificar os grupos não estar distante daquele realizado pelo Instituto de Investigação Científica de Angola (IICA) no início dos anos 1960 e por Estermann, cuja pesquisa de materiais sobre a “classificação étnica de Angola” realizada por este Instituto, baseou-se tanto em Estermann como nas compilações da junta ultramarina.

Por outro ponto de vista, a terminologia *Nhaneka-Humbi*, denominou os grupos que compartilhavam com igualdade do Reino do Humbi-Inene, essa elaboração do conceito de grupo “étnico” é a das mais antigas noções forjadas pelos portugueses, usadas primeiramente em 1574 com o objetivo de definir uma ampla agremiação de populações que falavam uma mesma língua e repartiam o mesmo reino do Humbi. Para revelar seu pertencimento ao reino *Nhaneka-Humbi*, a sociedade acionava as línguas *Olunhaneka*, *Oluhumbi*, *Olumuila*, *Olugambwe*, *Oluhanda* e *Olucilenge* (SABONETE, 2010, p. 24).

Melo (2015c) ressalta que a integração de grupos locais pelos etnólogos portugueses mencionados no meio da comunidade nacional, a língua *Nhaneka-Humbi*, expressava-se de forma complexa, sendo urgente a necessidade de uma revisão, bem como das demais classificações em torno das sociedades “étnicas” de Angola, promovendo campanhas de campo, em conjunto com a intervenção de equipes transdisciplinares, num trabalho integrado com especialistas de geografia “étnica”, antropólogos, historiadores e linguistas, focando especificamente onde a classificação se apresenta de maneira complexa no caso da língua local.

Sabe-se que esta sucinta descrição acerca da constituição e localização dos Humbi, não será capaz de revelar as vozes que muito poderiam falar de suas histórias e culturas, sucumbidas pelo colonialismo e imposições missionárias. A própria designação *Nhaneka-Humbe* é uma terminologia usada pelos colonizadores, um conceito que merece análise e explicação.

Logo abaixo, apresentamos um mapa, cujo esboço apresenta a localização dos povos Humbi, sob a designação de *Nhaneka-Humbe* e demais grupos que ocupavam a região do Sudoeste de Angola. Dias (2015) reconhece que a descrição realizada por “Estermann em 1960 descreveu o grupo “étnico” *Nyaneka-nkhumbi* de forma que ainda corresponde à realidade” (DIAS, 2015, p. 73).

Importante salientar, que na proporção em que os conflitos armados em Angola se expandiam nos anos 60, alguns membros do grupo foram se movimentando para localidades parcialmente “seguras”, fossem para as regiões angolanas, ou para outras nações, fixados até hoje. Outros membros do grupo, permaneceram nas regiões de origem, vítimas da invasão das civilizações de culturas dominantes, resultando no distanciamento de seus costumes, ritos, tradições, hábitos e cultura (SILVA, 2011 apud SILVA, 2015, p. 74).

De acordo Dias (2015), apesar de tudo, mesmo diante destas migrações, há nos dias atuais, pontos eminentes da tradição Nyaneka-nkhumbi, em regiões como na Humpata, na Chibia, nos Gambos, em Quipungo e no Lubango, cujas práticas de ritos tradicionais ligados com a vida familiar, social, trabalho e religiosa, como por exemplo, a festa de iniciação dos jovens, é um dos indicativos da manutenção das tradições culturais destas sociedades.

Há de se pensar, que os grupos classificados por Nyaneka-nkhumbi se mantêm vivos e “residem em várias partes do mundo, uns estão identificados outros não. Existem emigrantes em Portugal e noutras partes do mundo que não sabem a sua origem dizem ser africanos, mas de que “etnia”, qual é o país de origem, não sabem” (DIAS, 2015, p. 75).

Consideramos que os etnônimos empregados aos grupos designados como Nhaneca-Humbe, sejam em decorrência da falta de legitimação, neste sentido, continuamos empregando os termos Nkumbi, Humbi ou Humbe. Contudo, alguns autores angolanos não aceitam tal classificação. Como é o caso do pesquisador angolano Sabonete (2020) que afirma: “Eu não sou nhaneka-humbi, essa é uma identificação ou categoria que Carlos Estermann e outros etnólogos nos deram.”⁹ Melo, pesquisadora angolana, também se posiciona a respeito da questão e afirma:

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 Namibe¹⁰. Entretanto, ao confrontar-me, através da escassa literatura existente sobre as identidades étnicas do Sul de Angola¹¹, 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 (MELO, 2005, p. 159).

⁹ Depoimento colhido mediante comunicação realizada por meio das redes sociais no dia 9 de agosto 2020.

¹⁰ 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.

¹¹ Ver, por exemplo, ESTERMANN, 1957.

Entende-se, que de fato, tais designações não correspondem aos grupos considerados sob esta denominação, em virtude de os membros possuírem identidades e características distintas, dentre outros fatores. Ana Paula Ribeiro Tavares, angolana, natural do Lubango, usa o termo Nyaneka, em uma entrevista ela afirma: [...] “Nasci na Huíla, no meio de uma sociedade colonial injusta. Os pastores estavam ali. À sociedade Nyaneka eu devo a poesia, a música, o sentido do cheiro, a orientação a sul. O contacto era-nos (a quem estava em processo de assimilação) interdito. E, também por isso, o desejo era mais forte. Conhecer, saber quem eram e quem éramos deu um sentido à vida.”¹²

Morais (2009). apresenta outras formas da escrita Humbi, a saber, Muhumbi, Mahumbe, Mun-Kumbi, Kumbi, Ban-Kumbi, Vankumbi, Lunkumbi, Nkhumbi, Ova-Nkhumbi. Cremos, que a autoatribuição, perpassa pelo processo de socialização e de que forma cada membro se identifica dentro das categorias apresentadas.

Estermann (1957), salienta que o termo “hûmbi”, utilizado naquele tempo presente, era apresentado desta maneira, usado pelos grupos que habitavam dentro dos limites possíveis do antigo reino. A “tribo” chamada *ohumbi*, pelos Ambós, denomina-se a ela mesma pelo termo *0-mkhumbi*. Quem ainda se intitulava como “hûmbi” era uma parte dos moradores de Quilengues, como ficou demonstrado, “os quais diremos mais adiante, são provavelmente uma fracção de Handas emigrados para as terras de “serra abaixo” (ESTERMANN, 1957, p. 29).

Desta forma, cada membro do grupo, deverá assumir ou não, tais definições, tendo em vista, que as identidades são (re) construídas na perspectiva individual e coletiva e frente aos processos de identificação, em um dado momento, o sujeito deverá ser capaz de identificar-se ou não, com os elementos que são a base de sua identidade presentes nas relações.

Assim, os processos identitários acontecem nas relações sociais e intermediados pelo sentimento de pertencimento sob a dinâmica da alteridade, contudo, em virtude do cenário colonial e devido às circunstâncias, foram negadas aos grupos angolanos, o direito a auto identificação, (re)conhecendo tanto a sua pluralidade sociocultural e religiosa, quanto seu pertencimento. O mapa abaixo, indica como os grupos sociais angolanos foram classificados,

¹²TAVARES, Paula. “A oralidade é meu culto”. Revista eletrônica Austral, n. 78. Texto cedido pela TAAG – Linhas Aéreas de Angola. Entrevista disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-oralidade-e-meu-culto-entrevista-a-ana-paulatavares>. Acesso em 04 de setembro de 2020.

Neste sentido, sabe-se que a memória tanto individual quanto coletiva, possibilita a continuidade e conservação de valores, costumes, crenças e culturas, vividas pelo sujeito e colaboram no processo de construção das identidades dos grupos sociais. Tais experiências e vivências, são armazenadas na memória e posteriormente transmitidas para a manutenção da história e do conjunto de valores que caracterizam o grupo do qual o sujeito é membro.

Partindo do entendimento de Pollak (1992) os acontecimentos que são vividos pelo grupo ou pela coletividade, devem revelar ao sujeito um sentimento de pertencimento, porém estas situações nem sempre revelam de fato a participação real da pessoa, mas por constituir um grau de relevância, “no fim das contas, é quase impossível que ele consiga saber se participou ou não daquele acontecimento, [...] um fenômeno de projeção ou de identificação com um determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.” (POLLAK, 1992, p. 201).

Reputamos que Estermann, apropriou-se das muitas memórias cultivadas no espaço do Sudoeste angolano, para tornar-se um personagem no cenário e contexto do conhecimento das culturas africanas, ora como observador, ora como participante, mas especialmente como narrador dos diversos aspectos da vida individual e coletiva dos Humbi e demais grupos com os quais estabeleceu relações interpessoais.

Ao ler as suas obras, escritas dentro de um espaço/temporal, considerando a periodização do colonialismo europeu, infere-se dizer que seus estudos de certo modo, contribuíram para a História de Angola e para a manutenção dos bens espirituais, sociais e culturais, bem como, outros tantos herdados dos antepassados, vividos no cotidiano dos grupos sociais, os quais ancoraram o processo de formação das identidades de seus membros.

Para Pollak (1989) essa construção identitária está pautada em três elementos essenciais: a unidade física, o pertencimento a uma sociedade endógena e o sentimento de coerência em que esses três diferentes elementos são unificados, tornando-se apenas um e, quando houver uma ruptura do sentimento de unidade ou continuidade, o que se observa são fenômenos patológicos, pois a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é relevante no sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou grupo “étnico” na (re)construção de si.

Por este viés, compreende-se que as identidades se apresentam como representações sociais concretas, as quais podem ser observadas e identificadas mediante o processo das relações e interações sociais. Assim, por meio das descrições realizadas por Estermann acerca dos aspectos da vida sociocultural e religiosa dos Humbi, há de se perceber e identificar nas diversas memórias narradas em suas etnografias, a imagem do outro, construída

especialmente pela possibilidade que tivera de estabelecer contatos prolongados com estas populações locais do Sudoeste angolano.

Desta maneira, por meio dos relatos e descrições registradas por Estermann sobre os aspectos da vida individual dos Humbi, poder-se-á reconhecer as diferentes identidades manifestadas no contexto das práticas e tradições deste grupo, apresentadas em suas fontes etnográficas. Contudo, a respeito destas obras, “se escreveu e se formulou o imaginário ocidental através de narrativas de experiências de europeus e os diversos grupos “étnicos”. São essas fontes nossa porta de entrada para entender as construções, desconstruções e assimilações culturais que ali ocorreram durante boa parte do século XIX” (DAMASCENO, 2015, p.10).

E para introduzir as discussões contidas na fonte etnográfica desta pesquisa sobre a vida individual do grupo classificado por Estermann como Nhaneca-humbe, no qual também está inserido os Humbi, o autor inicia descrevendo os aspectos que envolvem o período da gestação, o nascimento e os primeiros meses de vida. Acreditamos que ao fazer tais relatos, o etnólogo pretende apresentar os preceitos e restrições “morais”, as tradições e os ritos que envolvem a fase da gravidez, traços das práticas culturais designativas e identitárias destas comunidades.

Desse modo, partiremos das narrativas etnográficas acerca da gravidez, escrita por Estermann (1957) sobre este período, onde o autor destaca a necessidade de cuidados com a gestante, todas estas prescrições para evitar complicações durante e depois da gestação. Entre os Nhanecas e os Humbi, havia uma certa rigorosidade quanto à abstinência sexual durante esta fase, especialmente para os maridos, pois este fato poderia causar dificuldade para a parturiente, como se esta tivesse adulterado, assim “para prevenir qualquer desgraça que possa resultar de tais infidelidades, as mulheres humbes submetem-se obrigatoriamente, desde o terceiro mês de gravidez, a um pequeno rito a que chamam *oku-pwiilifwa*” (ESTERMANN, 1957, p. 47).

Em torno do período da gravidez eram realizados alguns ritos, os quais acompanhavam à vida da gestante, haviam certos interditos, purificações pós-parto, contudo, estas práticas eram distintas entre os grupos observados. Em caso de a gravidez ter surgido sem que antes tivesse vindo a menstruação, seria exigido o tratamento pré-natal, porém entre os Humbi, optavam pelo uso de medicação preventiva, embora o mais recomendado nestes casos, se necessário, seria uma cerimônia de purificação a realizar-se depois do parto (ESTERMANN, 1957, p. 47).

Melo (2005b) diz que entre os Handa, o recém-nascido independentemente do sexo é submetido a inserção na vida familiar e comunitária, sendo que a incorporação é administrada pelos adultos da família por meio de um ritual, classificado pelo termo *okupita pondje*, o qual caracteriza a inserção do bebê ao contexto sócio familiar e reiterada pelos espíritos dos antepassados, os quais são evocados pelos Handa para pedir proteção à criança desde a fecundação. A realização do ritual do *okupita pondje* não demanda muitos custos se comparado a outros rituais, como o *efuko*, por exemplo, trata-se de um rito “semi-restrito” havendo a participação apenas de familiares e amigos.

Pode-se dizer que durante e depois do período de gestação, a mulher Humbi passava por alguns ritos e interditos. Segundo as narrativas de Estermann (1957), se o parto fosse tranquilo, deixavam a criança cair no chão, sem nenhuma esteira para acolhê-la, assim, a saída das secundinas seria facilitada, a “velha” que acompanhava o parto fazia massagens sobre o ventre da parturiente. Em seguida, a parida tomava um pouco da droga líquida que recebera no início da gravidez, deveria ser tomado com voracidade, para obedecer a regra exigida, retiravam a placenta e enterravam-na no canto da cubata, o cordão umbilical era apertado fortemente com fibras de tendão de boi e cortado com uma faca velha.

No caso de a criança não estar posicionada para o parto, uma pessoa entendida no assunto, de unhas bem curtas e com as mãos engorduradas com uma massa viçosa, viraria a criança no ventre da mãe. Diante do nascimento de uma criança concebida sem início normal de menstruação, seria considerada uma situação desastrosa, sendo necessário uma cerimônia de purificação da mãe e do filho, visto que o tratamento preventivo não seria capaz de afastar o perigo por completo, como narrou Estermann:

Nos Humbes, logo depois do parto, quando a criança estiver lavada, a doutora que havia sido chamada para o tratamento pré-natal virá purificar mãe e filho, por meio deste rito curioso: fará algumas incisões à parturiente em volta das partes e, com o sangue assim obtido, esfregará tanto na testa da mãe como a do filho, mais o seu pescoço e o umbigo (ESTERMANN, 1957, p. 50).

Percebe-se, que havia um valor em cultivar elementos da natureza presentes nos rituais dos Humbi, como as raízes, ervas, alimentos, sangue, tudo isto, agregado à simbologia e a crença do boi sagrado presente nas cerimônias e práticas religiosas. Ainda sobre o nascimento das crianças, segundo Estermann (1957) em todo Sul de Angola e entre muitas outras populações banta, o nascimento de gêmeos (*omapasa*) era visto como uma

anormalidade, contrário às leis naturais, neste caso seria preciso uma serie de ritos para reparar tal fato.

O contexto cultural dos Humbi não permitia que tal fato fosse considerado como algo comum ou natural, o nascimento de gêmeos seria um tipo de condição “amaldiçoada”, o mal afetaria não só os recém-nascidos, mas a família e o gado, por isso tanto crianças como os demais, inclusive os animais deveriam passar pelo rito de purificação.

Acerca desta situação, “damos uma descrição de como procediam entre os Humbi quando essa “maléfica” ocorrência se verificava” (ESTERMANN, 1957, p. 51):

Logo depois do parto, constrói-se à pressa uma choça, no meio do campo que circunda a habitação. Para lá é levada a mãe, com os dois recém-nascidos, a fim de passar um tempo de quarentena. Antes disso, tinha sido chamada uma especialista quimbanda, que prepara uma sorte de água lustral com a qual a mulher e os filhos, assim como todos, os habitantes da casa, são lavados na testa, na nuca, nos cotovelos, nos joelhos e nas plantas dos pés. E chamam a isto *oku-tuntha*. Reúnem também todo o gado que estiver perto, para os animais serem igualmente aspergidos com a dita água (ESTERMANN, 1957, p.51).

Entende-se que o nascimento de gêmeos entre os povos Humbi, constituía um tipo de má sorte para as sociedades e para o gado bovino e, para sanar este “mal”, seria necessário recorrer aos ritos de purificação e reclusão, tanto da mãe quanto do filho. O rito consistia na aspersão de água sobre os animais, a mãe permanecia na cabana e durante este tempo, construíam-se dois cestinhos, um para cada filho, que lhes serviriam como uma espécie de prato para serem usados quando atingissem à vida adulta. A estes cestos eram atribuídos um certo tipo de “poder mágico”, que os protegeriam. O dia mais solene deste rito, dava-se na saída da choça e da lavagem da *spasa*, havia todo um ritual neste fim de quarentena da mulher, o marido, filhos e mãe, eram despidos totalmente e banhados por uma água lustral que havia sido preparada de forma especial, este rito limitava-se apenas aos membros da família, os quais haviam sido designados para participar de tal cerimônia (ESTERMANN, 1957, p. 51).

O autor revelou haver outra estranheza acerca do nascimento de trigêmeos, chamado de (*elongo*), onde omitiam-se quaisquer cerimônias. Embora, estas não fossem realizadas, havia o ato de cortar o cabelo do recém-nascido (*ekululo*) pela primeira vez, este ato deveria estar combinado com a primeira saída da parturiente do quarto, o rito era acompanhado pela quimbanda-assistente. Observa-se que as práticas religiosas dos Humbi, estavam revestidas de

um caráter sagrado, cujo fim era o de invocar a proteção para a criança, afastando-a de todo e qualquer tipo de maldição e para isto, praticavam seus ritos.

Diante do contexto, é possível pensar que estes sinais manifestados durante o período de gestação da mulher Humbi, prefiguravam e caracterizavam parte da cultura deste grupo, vistos como elementos integrantes de seus costumes e saberes, os quais corroboravam no processo de manutenção do legado de seus antepassados. Assim, as sociedades Humbi, estavam envolvidas e ligadas por meio de práticas socioculturais e religiosas, cujos traços culturais lhes eram peculiares.

Neste sentido, compreende-se que os grupos são movidos pelas suas próprias culturas, as quais também são capazes de apontar elementos que guiam e criam normas para as sociedades e seus membros, como salienta Sodré (2005) que a “cultura designará o modo de relacionamento com o real, com a possibilidade de esvaziar paradigmas de estabilidade do sentido, de abolir a universalização da verdade, de indeterminar, insinuando novas regras para o jogo humano” (SODRÉ, 2005, p. 10).

Habitualmente, há uma tendência em julgar a cultura do outro, por esta apresentar-se de forma diferente da nossa, isto porque, pensamos em culturas hegemônicas/etnocêntricas, estereotipando e condenando o outro por agir e pensar de maneira distinta, este é um pensamento colonial, o qual foi e continua sendo (re)produzido entre os grupos contemporâneos.

Pensar em cultura, nos faz reverberar acerca das diferenças que caracterizam e distinguem os grupos, contudo, estas por si só, não são capazes de definir o grupo, visto que há outros elementos constitutivos neste processo, a saber, os sinais diacríticos, os quais podem ser religiosos, dialetais, etc. e apresentar-se sobre as mais diversas maneiras, como o jeito de se vestir, falar, preparar os alimentos, dentre outras, tudo isto em interação com outros grupos, ajudará na definição das identidades e na identificação das diferenças que caracterizam as comunidades e os sujeitos.

Nesse ponto de vista, compreende-se que os grupos são caracterizados por suas especificidades, identificadas pelos próprios membros e por aqueles com os quais se relacionam e interagem e, neste processo, devem ser vistos como diferentes, independentemente se esta distinção se apresenta ou não, como traços culturais. Há de se recobrar, segundo Cunha (2009), que a cultura de determinado grupo apresenta características de contraste em um contexto multiétnico, assim, a preferência por determinados tipos de traços culturais, possibilitará a distinção do grupo, este dependerá dos demais grupos e das

sociedades com as quais esteja inserido, visto que os sinais diacríticos poderão se opor por definição a outros do mesmo tipo.

Diante do exposto, cremos que os ritos que acompanharam a gestação da mulher Humbi, revelaram sinais diacríticos próprios dos Humbi, os quais acompanharam suas trajetórias socioculturais e religiosas, distinguindo-os das demais práticas ritualísticas realizadas pelos grupos vizinhos e para nos ajudar nesta compreensão, Estermann utilizou-se de letras para identificar os grupos e os ritos pertinentes a cada um, assim, não haveria como generalizar os costumes e hábitos das comunidades locais.

[nota: daqui por diante cada termo indígena será acompanhado de uma letra distintiva do dialecto a que pertence, salvo o caso de se tratar de termo comum a todos eles ou de vocábulo que o contexto classifique suficientemente. Utilizaremos: ((H) para falar dos Handas, Quipungos e Quilengues-Humbes; (K) para os Humbes (ova-nkhumbi); (N) para os Nhaneca; (M) para o dos Quilengues-Musós] (ESTERMANN, 1957, p. 49).

Desse jeito, concluímos as descrições acerca do aspecto da vida individual dos Humbi, tendo como ponto de partida o período de gestação e os ritos em torno da gravidez. A partir de então, descreveremos sobre a vida individual propriamente dita, compreendendo que a vida de fato, começa no período de gestação, seguindo inclusive as narrativas de Estermann que subdividiu o capítulo II em quatro fases, a saber, I- O nascimento e os primeiros meses de vida; II- Imposição do nome (*eluko*); III- Infância e adolescência; IV- Os ritos de puberdade (1. A circuncisão e 2. A cerimônia de puberdade das raparigas).

Estermann (1957) ressaltou que depois do nascimento, ocorria a imposição do nome da criança, esta escolha era feita pela mãe assim que o filho nascesse, contudo, era o pai que solenemente tinha a prerrogativa de fazê-lo, em casos em que houvesse a ausência do pai biológico, por morte ou outra circunstância, o direito era atribuído ao tio materno ou ao avô. O rito acontecia na data marcada, entretanto, a criança deveria estar um pouco crescida, para ser levada ao pé do *Otyoto*, o altar familiar.¹³ O pai pegava o filho, esfregando-lhe um giz na testa, colocava-lhe uma fiada de missangas em volta do pescoço, levantava-o um pouco e dizia: «Tu és Fulano!» ou «Fulana! », de acordo o P. ° Lang, entre os Nhanecas o nome comumente posto era de um antepassado.

¹³ *Otyoto* vem da raiz verbal *-yota*, aquecer-se, que também tem sentido figurado de «obedecer», «honrar», fica situado no pátio grande e consiste numa pequena fogueira permanente, rodeada de bancos, que podem ser lajes de pedra ou troncos de árvore. É o lugar onde em geral se realizam todas as cerimônias de caráter familiar).

Entre os Handa, a imposição do nome, segundo Melo (2005b) acontece após o ritual de inserção do recém-nascido ao meio social e familiar, segue o rito de imposição do nome, este geralmente, refere-se a um parente materno ou paterno já falecido ou ainda vivo, os filhos primogênitos herdam o nome de um parente por parte do pai, salvo raras exceções. Já os de “secundogênitos”, ou seja, aqueles de parente materno e os demais, obedecem a mesma ordem, revezando-se de acordo a ordem do nascimento como é de costume.¹⁴

Nas circunstâncias em que o recém-nascido recebe o nome de um parente ainda em vida, não há destaque simbólico, contudo se o nome dado à criança for de um parente já falecido, seja homem ou mulher, haverá uma caracterização de símbolos em volta do rito de imposição do nome, colocam uma pulseira confeccionada de missangas na cor branca, que deverá ser usada pela criança durante vários meses, até que se rompa, “simbolizando o seu homônimo espírito ancestral” (MELO, 2005b, p. 144).

O pulso onde é usada a pulseira, caracteriza-se pela simbologia do lado direito ou esquerdo, ou seja, “se este for um parente paterno da criança a referida pulseira é-lhe posta no pulso do braço direito, e se for um parente materno é-lhe colocada no pulso do braço esquerdo” (MELO, 2005b, p.144). Durante o processo de crescimento da pequena criança, comumente as pessoas a tratam com respeito e carinho, estas atitudes são dirigidas ao seu “homônimo” vivo morto, expressando uma relação de carinho, particularmente quando se refere a uma pessoa mais velha, nestas situações estão inclusas as denominações de parentesco.

Acerca destes aspectos simbólicos em torno da pulseira e a questão da lateralidade direito e esquerdo, Melo (2005b), ressalta que na sua língua (povos Handa) o (a) esquerdo (a), *okumbinda*, está relacionado ao azar, infelicidade, enquanto o (a) direito (a) *onkhundio*, está ligado a atitudes de dádiva, recebimento de um presente, de uma graça, por isso, tanto quem doa quanto quem recebe, deverá fazê-lo com a mão direita, o uso da esquerda nessa situação, significa falta de respeito.

Importante salientar, que os nomes escolhidos seguem alguns princípios, o próprio Estermann (1957) questionou sobre nomes utilizados pelo grupo. E declara que alguns apelidos eram referentes às circunstâncias de tempo e do lugar onde acontecia o nascimento, outros nomes eram constituídos a partir das iniciais de um provérbio. No entanto, o autor afirmou que conhecer o significado destes nomes não era tarefa fácil, pois era preciso saber interpretar o aforismo, algo que ele demonstrou ter habilidade, visto que descreveu e traduziu

¹⁴ Mas há algumas exceções à regra. Eventuais incidentes no período de gestação podem determinar tais exceções.

alguns nomes, “entre os interpretados figuram sobretudo apelidos Humbes, dêmos também o significado de um nome corrente entre os Handas e Quilengues-Humbes: *Nampheta*. O provérbio completo reza assim” (ESTERMANN, 1957, p. 53):

*Nampheta yomutundu wa Ndyambi,
Yomule wa Kalunga.*

Em seguida, Estermann (1957) fez a tradução deste provérbio da seguinte maneira: *Nampheta* da árvore *mutundu* (*Hexalobus huillensis*) de *Ndyambi* e da fuligem de *Kalunga*. O etnólogo afirma que a interpretação do aforismo era difícil, “mas vamos tentar”, disse o autor. A explicação para este provérbio, *Nampheta* era um nome dado ao filho que nasceu depois da morte de outros, derivava-se certamente de *epeta* («casca»). A árvore *omutundu*, apesar de dá um fruto saboroso, logo se estraga com a presença de bichos, a este fruto, comparavam os filhos que morreram após pouco tempo de vida. Quanto a fuligem, (*omule*) trata-se de uma substância sem densidade, que assim como o voo da farinha, era levada pelo vento ligeiramente, desta forma também, as vidas dos irmãos mais velhos de *Nampheta* (ESTERMANN, 1957, p. 55).

Entende-se que a escolha do prenome dedicado ao filho é um ato simbólico e cultural, diferentes sociedades estabelecem seus próprios critérios e sentidos para tal escolha. Os Nuer não pertencem aos grupos do Sudoeste angolano, contudo, assim como os Humbi, apresentam interesse pelo gado e a relevância destes animais na vida e pensamento dos Nuer, ocupava valor indescritível, fato que se justificava também na designação dos nomes próprios destinados aos homens, os quais constantemente eram chamados por nomes referentes às características dos seus bois prediletos, ou por suas formas ou cores. As mulheres eram conhecidas e atendiam por nomes de bois e vacas que por elas eram ordenadas. Neste sentido, nota-se uma ligação próxima entre os donos e seus bois, “a identificação linguística de um homem com seu boi predileto não pode deixar de afetar sua atitude para com o animal, e, para os europeus, esse costume constitui a prova mais notável da mentalidade pastoril dos Nuer” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 26).

Já para os Humbi, a escolha do nome do recém-nascido, caracterizava um aspecto cultural e afetivo da vida destes sujeitos dentro das sociedades. Um outro período relevante era quando a mãe deixava de amamentar o bebê, obedecendo a ordem natural da vida, como em qualquer outro grupo, a criança quando atinge determinada fase, precisa ser desmamada, entre os Humbi, este ato era importante tanto para a mãe quanto para o filho, por isso, deveria

ser acompanhado com a intervenção da quimbanda-assistente. Vejamos como era realizado o rito entre os Humbi:

A mãe prepara para o efeito um cesto de farinha para levar como honorário à «doutora». Terminados os habituais cumprimentos do estilo à chegada, a curandeira conduz a sua cliente ao «consultório», onde ambas se sentam. Pega então a velha num pedaço de giz ritual (*ompheyu*) e faz com ele alguns traços sobre a testa, sobre o peito e no meio das costas da consulente, formulando ao mesmo tempo este voto, em forma de oração: *Suku yange, Talakulu! K'omima yomona ou kulandule kakwayo! Ovakwasuku avese kwatefeni-ko!* [«Meu Deus, meu Senhor! Que este filho seja seguido por mais outro! Vós todos, espíritos (dos antepassados), ajudai! »] (ESTERMANN, 1957, p. 57).

Constata-se, que na oportunidade de tradução, o missionário Carlos Estermann buscava a aproximação dos sentidos da mentalidade Humbi para os termos cristãos, cuja semelhança entre as palavras empregadas, aproximou-se e assemelhou-se ao termo Deus, algo propício para o projeto de evangelização, pois aproximar-se da noção do pensamento cristão, mesmo diante da invocação dos antepassados e ao “culto aos ancestrais” significava para o missionário, ganhar confiança e oportunidade para evangelizar aquelas pessoas.

Sabe-se que os missionários espíritanos, muito se empenharam para aproximar-se dos povos a serem evangelizados e para este fim, valeram-se também das traduções, pois de acordo Dulley (2010) a compreensão do pensamento “indígena” era algo que se fazia necessário para o êxito da catequização, sendo os provérbios e as fábulas, vistos como porta de acesso ao universo mental e dos costumes dos “indígenas”.

Ao narrar sobre a vida individual dos Humbi, Estermann (1957) não se esquivou em fazer referência aos aspectos “mágicos” que a acompanhavam, isto valia para o período de gestação até a velhice, para mais, os ritos, os saberes e rituais, eram recorrentes em todas as fases existenciais, nestas circunstâncias invocavam os ancestrais e o gado sagrado, especialmente nos momentos ritualísticos e de celebrações. Sobre as observações realizadas, ele concluiu que “o pouco que até agora dissemos da vida individual dos nossos “pretos” já nos deu uma ideia suficiente para nos levar a compreender quão importante é o papel desempenhado no seu pensar e agir” (ESTERMANN, 1957, p. 57).

Em meio as fases e fatos que caracterizavam o período da infância e da adolescência dos Humbi, a fase da infância era marcada por tempos acometidos por doenças. Diante dos relatos, Estermann (1957) declarou existir duas doenças específicas que afetavam este período, a saber, «*mal dos pássaros*», o pássaro chamado *onkhombe*, um falconídeo, certamente era o *Helotarsus ecaudatus* dos ornitólogos, não era visto como o agente causador

da enfermidade, porque quem dirigia a ave era um ente irracional, senão um feiticeiro. As crianças eram vítimas de doenças nervosas e outras que manifestavam movimentos espasmódicos, porém quem diagnosticava o mal e sua origem era o adivinho, após certificar-se de que a doença era causada pelo pássaro, recorriam ao curandeiro especialista para a cura.

Para o segundo mal que afetava a infância, não existia um termo em português para designá-lo, contudo, os povos de além-Cunene, chamava-o de *omalo*, outro termo empregado na região era o *oumba*. Neste caso da enfermidade, a origem da doença era proveniente da mãe, mesmo que involuntária, “dizem que ela tem uma excrescência do tamanho da ponta do dedo mínimo e que se situa na região em volta da entrada vaginal. Outras vezes, a pequena protuberância existia entre as partes e o orifício anal” (ESTERMANN, 1957, pp. 58-59).

Neste caso, Estermann (1957) declara que para a criança ser curada, a mãe deveria passar por uma pequena operação cirúrgica, que consistia na extração ou raspagem da saliência, com o sangue proveniente da cirurgia, esfregava-se a testa da criança, restabelecendo sua saúde. Importante salientar que este ritual era realizado no mato e exigia a presença de um quimbanda, porém na prática quase não se realizava.

É possível perceber que tais fenômenos, estão permeados por sentidos e simbologias, explicados a partir da crença que os Humbi possuíam acerca do “sobrenatural”. Poderíamos, mediante o pensamento ocidental cristão, pensar nestes acontecimentos de forma preconceituosa e discriminatória, tendo em vista que a “magia” segundo aquela mentalidade seria uma crença em algo que excedia a materialidade incontinenti do universo.

Para Douglas (2012) não há pureza ou impureza plena, absoluta, elas só existem para quem as conseguem ver, podendo julgar e criar verdade, sendo assim, a sujeira só poderá contrariar a ordem daqueles que a enxergam, oprimindo-a e perseguindo-a quando esta adorna ou pinta um espaço; diligenciando a doença, provocando leis para fugir de proximidade com a mesma e no enalço dos grupos marginais, banindo-os, excluindo-os, refreando-os ou de modo igual aniquilando-os.

Consideramos que estes olhares produzidos frente ao sagrado do outro, considerando-o como impuro, nos faz pensar em um processo extremamente necessário, no sentido de que tais representações não devam sobressaltar-nos, pois segundo Douglas (2012) não há nada de assustador ou irracional em quereremos evitar a sujeira, visto que se trata de um movimento imaginativo, um empenho para associar forma e função das coisas, pensamentos e ideias, sentimentos, no sentido de fazer da vivência uma unidade, posto que sexo, reproduções de coisas, exigências fisiológicas, sentimentos, sensações, distinções entre

sagrado e profano, são existências, realidades que se movem com facilidade e necessitam ser direcionada de forma coletiva.

Em seus estudos em torno do conceito sobre o sagrado e o profano, Eliade (2001) afirma que “[...] o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível” (ELIADE, 2001, p. 165). Acreditamos que a prática e a crença religiosa, pode apresentar o lugar do homem no universo espiritual e sua subsistência no plano terreno, contudo o encontro do europeu com as práticas de religiosidade africana, acabou por ferir o conceito de sacralidade e as manifestações religiosas que estes povos praticavam e correlacionavam à vida social e cultural.

A relação do homem branco ocidental e suas culturas com o mundo de outras civilizações, (im)puseram muitas vezes, condições de sujeição, provocando violências físicas e simbólicas diante do outro, julgando-o não ser digno de apreciação, essa realidade conflituosa gerada pelo encontro europeus/africanos, haja vista que a “ordem ideal da sociedade é mantida graças perigos que ameaçam os transgressores. Estes pretensos perigos são uma ameaça que permite a um homem exercer sobre outro um poder de coerção” (DOUGLAS, 2012, p.7).

A autora traz uma discussão sobre a desordem social, abordando o conceito entre pureza e poder, chega a declarar que as separações entre os ritos enquanto sagrados/religiosos e profanos/mágicos, não ajudam a pensar o universo simbólico “primitivo”, ao invés de dividi-lo, poderíamos simplesmente buscar uma tentativa que comparasse as visões dos povos acerca do destino do homem e o seu lugar no universo. A autora resguarda a ideia, de que quando em uma sociedade as atitudes, as formas de pensamento, comportamentos, grupos sociais, institutos são estruturados, também são designados como puros ou impuros, de sorte que o perigo da perturbação e desarranjo social seja evitado (Cf. DOUGLAS, 2012).

Nessa sequência, pode-se pensar que o nível de harmonia e de estabilidade de uma comunidade e/ou grupo, descrevem o grau de aceitação e de autenticidade atingido pela disposição e categorização de práticas e/ou experiências designadas como puras ou impuras, cuja essência não lhes sejam unitárias, mas intrinsecamente desordenadas, a reflexão sobre a impureza implica uma relação sobre a ordem.

De acordo Douglas (2012), esse contexto de desequilíbrio, a impureza (sujeira) é a desorganização e o pensar acerca dos elementos impuros, deve perpassar por uma meditação sobre a ordem/desordem, o ser e o não-ser, a forma e a sua ausência, a vida e a morte. Uma vez considerada a sujeira como os elementos impuros, logo estarão ligadas a desordem, a

não-forma, assim, compreende-se o sentido de os símbolos enigmáticos serem vistos como algo perigoso.

Nesse sentido, partimos do pensamento de que as ambiguidades se opõem à ordem, causam desarmonia, desestabilizam, por isso, a impureza e a sujeira devem ser distanciadas em virtude da manutenção do equilíbrio, de um padrão considerado legítimo, ou seja, os símbolos ambíguos estão conectados aos cultos, rituais e práticas sagradas das civilizações “primitivas”.

Diante dessa discussão proposta por Douglas, entre os elementos puros e não-puros, é importante salientar que as crenças cristãs frente às práticas religiosas africanas, devem ser considerados os elementos distintos conferidos a ambos, pois, tanto o homem de matriz religiosa cristã, quanto o homem de matriz religiosa africana, traz em suas identidades os marcadores específicos de suas crenças, revelados na apropriação de posturas, ideias, sentimentos, práticas de diferentes culturas e costumes.

Deste modo, cada grupo se reconhece e se apresenta de acordo a pluralidade dos elementos e marcadores identitários que são peculiares ao homem religioso angolano versus o homem religioso cristão, e assim, as identidades de ambos vão sendo (re)construídas dentro de um discurso religioso, considerando que “as identidades são construídas dentro e não fora do discurso” (HALL,2008, p.109). Neste sentido, o que determina e/ou molda a identidade é o conteúdo e a intenção do discurso.

Neste processo de construção das identidades, produzidas de forma dinâmica em distintos espaços socioculturais, mediadas por discursos e estratégias, observa-se que estes contextos possibilitam a manipulação das identidades. Diante das relações entre os Humbi e Estermann, pode-se pensar que de certa forma, as identidades destes sujeitos angolanos foram moldadas, a partir dos encontros e interações vivenciadas pelos diferentes sujeitos envolvidos no campo da missionação.

Assim, pode-se pensar neste movimento relacional e no processo de formação dos grupos e, como estes, demarcaram suas fronteiras frente aos diferentes discursos proferidos pelos missionários espíritanos, diante das práticas religiosas e socioculturais, celebradas por estas comunidades. Entende-se, tomando como aporte Poutignat e Streiff-Fernat (1998), que as fronteiras étnicas perduram apesar do fluxo das pessoas que as atravessam e que as relações sociais são mantidas através dessas fronteiras. A interpenetração e a interdependência entre os grupos, não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como as condições de sua perpetuação. O grupo “étnico”, o qual cada pessoa pertence, não é caracterizado pelos seus conteúdos culturais, mas sim pelas categorias de pertencimento,

sendo fundamental a investigação das relações, limites ou fronteiras de diferenciação que são estabelecidos, mantendo as diferenças.

A manutenção das fronteiras dos Humbi, era marcada pela diversidade de cerimônias e práticas ritualistas em torno da sacralidade do gado bovino, cada fase da vida destes povos, era caracterizada pela onipresença do boi e seus elementos simbólicos. Assim, a ligação homem-boi, acompanhava-o desde a gestação até o momento do seu sepultamento, onde o elemento bovino estava presente. Acreditamos que foram estas fronteiras socioculturais e religiosas, que possibilitaram aos sujeitos envolvidos, enxergar os limites das interações e das relações nós-eles, cujos elementos identitários, infundidos por diversas representações socioculturais e religiosas, contribuíram para o processo das construções individuais destes sujeitos, mesmo que diante dos agenciados simbólicos, produzidos pelo pensamento e cultura cristã.

Estermann (1957) declarou que entre os povos Humbi existia uma celebração específica para marcar cada período existencial, era costume realizar o rito de passagem, tanto para as moças, quanto para os rapazes. Essa cerimônia consistia para os jovens do sexo masculino, na circuncisão, onde todos deveriam ser submetidos ao rito, apenas o grupo dos Ambos, deixou de sujeitar-se ao rito, isto por volta de uns 60 ou 70 anos para cá, sobre este ocorrido não haviam informações para justificar esta omissão, afirmou Estermann.

De acordo alguns habitantes locais, o motivo seria a morte de alguns jovens em virtude da operação, outros afirmavam que estes povos por ser guerreiros, não pretendiam deixar seus jovens imobilizados durante meses, justamente porque eram os mais aptos para o serviço das armas. Quanto ao rito de passagem para as jovens, este era realizado em todas os grupos sem exceção, a festa de iniciação designada de *efundula* pelos Ambos e *efiko* pelos bângalas. Para as sociedades dos Ambos e Humbi, esta celebração tinha um período específico para ser realizada, normalmente alguns anos após as adolescentes terem atingido a puberdade (ESTERMANN, 1957, pp. 55-56).

Como se pode depreender, as diversas fases da vida dos Humbi foram marcadas pelos ritos e rituais, mostrando as transições correspondentes a cada período e as alterações comportamentais no âmbito sociocultural, onde eram (im)postas novas posturas. Neste sentido, nos ocuparemos em discorrer acerca do matrimônio, realizado entre os Humbi e, para iniciar estas linhas, faz-se necessário salientar que haviam duas noções distintas, usadas pelos grupos para designar essa cerimônia, a qual era considerada relevante na vida dos mesmos.

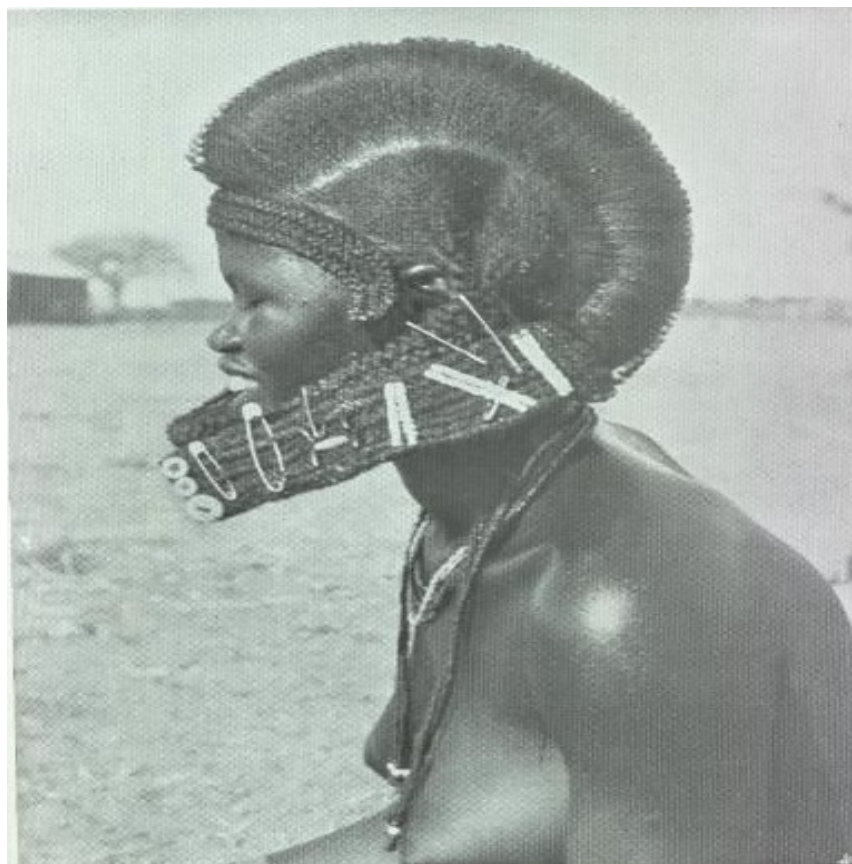
Entre os Humbi, o termo empregado era o *oku-hombola*. As núpcias eram conhecidas pelo termo *omu-helo*. De acordo Estermann (1957) um termo impróprio, pois, a terminologia

decorria do fato de associarem à festa do matrimônio a um conjunto de outras cerimônias, por certo, este termo *omu-helo*, indicava a dança ou uma espécie de combates, o verbo *oku-hela*, exprimia especialmente “brandir uma azagaia”, sendo a dança um ato essencial que acompanhava a cerimônia do matrimônio, posta como forma habitual para a realização da celebração do próprio matrimônio .

O ato festivo do matrimônio, acontecia quando uma moça de pouca idade, era conduzida para a casa do noivo, levavam-na até a porta do curral, chamavam o rapaz pretendente, e este, logo acorria com um arco e uma flecha, onde atirava tal instrumento aos pés da noiva e proferia o juramento ao “clã” paterno. [...] Este rito era realizado por todas as comunidades, antigamente este cerimonial acontecia quando uma jovem era levada para casa do moço, logo depois do *efiko* (ESTERMANN, 1957, p. 96).

O festejo em torno da celebração do matrimônio, perdurava por volta de quatro dias, de acordo Estermann (1957), estes eram acompanhados por rituais, danças e oferendas, depois de semanas da celebração matrimonial e a consumação do casamento, o noivo deveria pagar ao pai da esposa ou a quem tivesse oferecido o boi do *efiko*, um animal equivalente ao recebido. Com o passar de alguns meses, o penteado da mulher casada passava por transformações, sendo designado por *epando lyovikonya*. A imagem abaixo, mostra um tipo de penteado da mulher casada, fotografado por Estermann.

Figura 11: Penteadado de mulher Humbi casada.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

Estermann (1957) salienta que o novo casal passava a morar com o pai do noivo, caso o rapaz tivesse sido criado pelo tio materno, deveria residir com este, o chefe do novo lar, passava a se ocupar na construção de duas cubatas, uma para dormir, a outra como armazém e cozinha, junto ao terreno do pai, o esposo praticava atividades agrícolas, em companhia de sua esposa, as refeições eram realizadas por todos no pátio do *tyoto*, compreendendo apenas um na casa, sendo o mesmo para todos os membros.

Cremos que diante destas relações e interações, há de se trazer à memória os costumes tradicionais que são reproduzidos e perpetuados entre as gerações e famílias, neste contexto, dos povos Humbi. Baseados na organização familiar, centrada na lei do matriarcado, cujo parentesco era considerado de acordo a descendência uterina, assim, quem desempenhava a autoridade comumente era o irmão da mãe, visto que, o pai não era da mesma família, que os filhos, ligados a este princípio, a sucessão acontecia seguindo os mesmos critérios, cujo herdeiro principal em geral, era o filho/a da irmã, embora em outras localidades fossem os primogênitos/as da família (SABONETE, 2010, p. 19).

A respeito da organização e costumes em torno do matrimônio, Estermann (1957) descreveu acerca do costume da troca de mulheres entre amigos, o chamado *oku-liyepa*, um tipo de adultério consensual, prática exercida entre os Nhanecas e Humbi, esse costume foi influenciado e herdado do grupo herero, cuja prática semelhante a esta, se tornou comum na região. Estermann não hesitou em manifestar certa aversão a esta prática, e afirmou que este “costume é muito chocante para nossa sensibilidade moral” (ESTERMANN, 1957, p. 99). Contudo, para estes grupos, tratava-se de uma prática cultural e simbolizava uma prova íntima de amizade entre ambos.

No que diz respeito a vida conjugal, relações de fidelidade e infidelidades, divórcio e viuvez, existiam os costumes e ritos em torno de cada situação, as separações por exemplo, eram justificadas apenas em casos de doenças incuráveis, impotência sexual do homem ou no caso de morte de um dos cônjuges, nesta última circunstância, deveria existir um cerimonial de purificação, vejamos como procedia:

Se uma mulher humbe perdeu o marido, a primeira parte do rito de purificação (*oku-liwaouya*), consiste igualmente numa lavagem, mas o cerimonial é mais completo. Há cinco ingredientes mágicos que entram na composição da água lustral, que obrigatoriamente é a água do rio Cunene, quer a cerimônia se realize no leito do rio, quer a água tenha de ser transportada ao local do rito (ESTERMANN, 1957, p. 103).

Isto posto, compreende-se que cada grupo é possuidor de um conjunto de costumes e práticas culturais que os define e os difere de outros grupos sociais, os “ingredientes mágicos” constituíam marcadores identitários dos Humbi, visto que, o rito não procedia de forma igual para todos, haviam as especificidades em torno de cada ritual, pertencente a cada comunidade.

Contudo, não podemos negar que diante dos traços culturais do outro, existem os processos de inferiorização que atribuímos a um determinado grupo, consequências de certas demarcações sociais que são (im)postas ideologicamente, (re)criadas mediante um imaginário social de superioridade entre as culturas. Assim, invocamos as etnicidades para justificar o processo de construção de significados para as identidades “étnicas”, por meio dos elementos de contraste que surgem nas relações, expressados pelas diferenças sociais, culturais e religiosas.

Diante destas relações de contraste, entende-se que a vida dos povos Humbi era celebrada em diferentes fases e operadas por diversos conceitos, ritos e simbologias que muito falavam de sua cultura, costumes, práticas sociais e religiosas, um conjunto de valores e

signos específicos, afinal “as mais diversas sociedades africanas possuem vocábulos e noções próprias de identidade e de grupo” (MELO, 2005c, p. 164).

2.2 Vida familiar e social

Sabe-se que o universo cultural e religioso dos povos Humbi, foi marcado por um conjunto de práticas ritualísticas que caracterizaram as diferentes etapas e aspectos de suas vidas, nos diferentes âmbitos, desde os aspectos que envolviam a campo individual, familiar ao campo sociocultural e religioso, mas que poderiam sofrer mudanças por conta do contexto das missões, marcado pelos embates religiosos e políticos, entre os agentes missionários e os colonizadores, um território subjugado ao poder português e aos seus interesses econômicos.

Mesmo tratando de período anterior a nossa pesquisa, mas por parecer-nos oportuno e preciso e por acreditar que o pensamento europeu, a respeito das práticas africanas, apresentam semelhanças, e assim, dialogam com nossa pesquisa, Damasceno (2015), em seus estudos sobre os missionários protestantes em Uganda, salienta que havia uma aversão por parte dos europeus às maneiras ritualísticas manifestadas na forma de vida desses povos, haja vista, que suas crenças baseavam-se em divindades, em espíritos, no sobrenatural, no poder que os ancestrais exerciam sobre a realidade do presente, as representações e visão que os habitantes locais tinham sobre o soberano, impedia-os de conhecer o monoteísmo cristão, tudo isso, representava para o europeu um “atraso” dessas populações.

Assim, neste contexto conflituoso das interações entre habitantes locais, missionários de diferentes credos e europeus, destacamos a presença de Estermann, pesquisador das culturas locais, que soube aproveitar dos encontros com os Humbi para expandir o projeto missionário.

Tomando como base as descrições realizadas por ele acerca das práticas socioculturais deste grupo, nos faz inferir e pensar que a sua produção etnográfica, apresenta um conjunto de informações relevantes sobre os autóctones e constitui uma fonte documental, onde nos é apresentada as diferentes formas de vida e cultura das populações do Sudoeste de Angola.

Por conseguinte, ressaltamos que ao optar por trabalhar com as fontes documentais, escritas por um missionário europeu, faz-se necessário o cuidado e a perícia, no intuito de identificar e interpretar o teor construído acerca do outro, que se esconde nas entrelinhas das fontes. Neste sentido, ao narrar sobre os costumes, práticas socioculturais e religiosas que organizavam o habitus dos Humbi, podemos pensar que em certas circunstâncias, o padre

Carlos, tenha consultado moradores locais para obter mais informações sobre suas culturas e costumes. Assim, precisamos entender, que nem sempre quem fala no texto são apenas os autores, mas existe subtendida a voz de seus vários interlocutores, missionários ou não, com os quais desenvolveram interações e dialogaram de maneira incessante, obtendo importantes informações e relatos de diversas situações contidas nos registros “como suas.”

Gonçalves (2008) evidencia que ao trabalhar com uma fonte semelhante a esta, nasce a necessidade em redobrar a atenção, no intuito de identificar quais intenções estão presentes na produção do texto, além de atentar-nos para o autor, faz-se necessário pensar o tipo de público para quem a escrita fora destinada. Sobre estes relatos, a autora diz que um missionário europeu ao adentrar no território africano e realizar suas descrições, seguramente sua agenda estaria intencionada em revelar o quanto a evangelização era essencial para a “redenção” das almas daqueles povos, de modo simultâneo, apresentava um sentimento de superioridade diante dos povos com os quais coabitava. Desse modo, podemos salientar que a alteridade do católico e do cristão, baseia-se na forma como estes sujeitos veem o outro, não como um semelhante ou como iguais, mas como alguém que necessita e deve ser evangelizado.

Sabe-se que as relações cultivadas entre os Humbi e Estermann, foram importantes para o seu processo de coleta de dados e informações, várias cultivadas entre os seus informantes, designados por ele como uma “rede”, o que certamente denotou uma ligação estreita, marcada por um sentimento de confiança e reciprocidade entre ambos. Estermann em suas narrações, demonstrou sinais de como esta “rede de informantes” colaborou no conhecimento dos grupos em suas pesquisas e estudos etnográficos. Como salienta Fiorotti (2012, p. 103), que “Estermann através do depoimento de Zacarias (informante) - “um cuanhama inteligente” - destaca a influência das mulheres na convivência familiar.”

A partir destas relações interpessoais que aconteceram no Sudoeste de Angola entre os Humbi e Estermann, pode-se afirmar que os interlocutores, designada pelo autor como “rede de informantes” contribuiu para a criação de uma compilação de artigos, provenientes do olhar etnográfico de Estermann, contudo, como afirma Serrano (2008) é preciso pensar no universo africano como um todo integrado, que preserva a relação não meramente com as questões sociais, mas associa-se com as dimensões temporais e espaciais em que a comunidade sobrevive, “entre os quais há uma constante relação recíproca explícita no culto aos antepassados” (SERRANO apud GONÇALVES, 2008, p. 128).

Voltando a falar sobre a organização familiar e da relação de parentesco entre os Humbi, observa-se que esta obedeceu a algumas regras, as quais indicavam o grau de união.

De acordo as definições descritas por Estermann (1957), havia o parentesco pelo sangue do lado paterno e materno e aqueles parentes definidos por afinidade. Para caracterizar estes diferentes graus de relacionamento, tanto familiar quanto social, os Humbi e demais grupos identificados por Estermann como Nhaneka-Humbi, empregavam terminologias específicas, o pai por exemplo era chamado de *tate* (“meu pai”) e haviam três formas designativas segundo o pronome possessivo subentendido, fosse a própria diferença da palavra que faria a diferenciação do pronome, como exemplificou Estermann: [...] *so* (“teu pai”), *se* (“seu pai”) ou “o pai dele”).”

As relações familiar e de parentesco, eram manifestadas a partir de termos atribuídos aos membros para designar o grau de parentela. O filho da irmã do pai era chamado por *cepwa*, da mesma forma, o filho do irmão da mãe, os irmãos mais velhos de um sujeito, eram designados por ele e por seus coetâneos de *kota* e os mais novos chamados pelos mais velhos de *ndenge*. Nessa relação, um filho ou filha de benjamim, era chamado de *khelo*, já o primogênito conhecido por *ociveli*, os avôs paternos e maternos eram considerados como pais e mães mais velhos, sendo chamados de *tate kulu* e *mai kulu* (ESTERMANN, 1957, p. 116).

A partir desses elementos designativos para a relação de parentesco entre os Humbi e os grupos designados como Nhaneka-Humbi, existem determinados fatores referentes aos parentes consanguíneos próximos, com os quais se desenvolvem e estreitam-se relações de diferentes ordens. Segundo Sabonete (2010), existem ainda aqueles que são considerados como parentes da mesma sorte, os sujeitos que pertencem a mesma *eanda*, ou seja, apresentam igualmente os mesmos símbolos nas interações em suas relações identitárias. Diante desse conjunto de nomenclaturas, empregadas para a identificação dos parentes consanguíneos e aqueles por afinidade, integravam a estas relações, os amigos. Alguns eram aqueles que acompanhavam e participavam dos rituais iniciáticos, outros eram aqueles que interagiam e comungavam das situações de intimidade e particulares da vida familiar, circunstâncias que os aproximavam, sobremaneira o elo de familiaridade.

Ainda de acordo as conceituações realizadas por Estermann (1957), as referidas terminologias eram empregadas para todas as irmãs uterinas, as quais gozavam do mesmo tratamento, o que causava uma certa dificuldade para distinguir entre ambas quem era a mãe biológica e quem eram as tias. Para designar mãe, usavam o termo *meme omunyeumbo* (“mãe adulta”), para tia mais velha do que a mãe, *meme omututu* (“mãe pequena”) e para a irmã mais nova da mãe. Vejamos como Estermann narrou estas noções:

O tio, irmão uterino da mãe, é para todos os filhos desta o *himi*. O mais velho é considerado o chefe da «linhagem» e exerce uma grande autoridade sobre todos os filhos de suas irmãs uterinas. Note-se bem, no entanto, que uma tal autoridade não exclui inteiramente a do pai, como já tivemos ocasião de afirmar e de explicar” (ESTERMANN, 1957, pp. 117-118).

Como vimos, a relação de parentesco entre os Humbi, era definida por conceitos específicos, revelando não só uma relação de maternidade e paternidade, mas de respeito e ternura por aqueles que assumiam este papel, seguindo os princípios de linhagem e organização familiar própria do grupo. Quanto ao parentesco por afinidade, Estermann (1957) considerou haver poucas expressões para este tipo de parentesco, no entanto, havia o termo *meme-ivi* usado para designar sogra e *tate-ivi* denominar sogro, *ondaa-tembo*, conjuntamente com os sogros, o genro e a nora, cunhado era uma designação portuguesa, introduzida na língua dos autóctones, os termos *onawa* e *osaukwe*, eram considerados como genuínos e frequentemente eram admitidos nas línguas das localidades.

As regras matrimoniais eram rígidas e seguiam a prática da endogamia fora dos centros urbanos, esta era a regra geral, contudo, haviam as exceções, quando o matrimônio se dava entre pessoas de grupos diferentes, “em geral é mais frequente um homem humbe ou gambo tomar mulheres dimbas do que um dimba ficar a viver com mulheres humbes ou gambos” (ESTERMANN, 1957, p.120). Neste sentido, entende que para a união matrimonial exógama, os pretendentes deveriam pertencer ao mesmo grupo materno, afastando o fator consanguíneo, a permissão para tal situação, deveria ser autenticada mediante a cerimônia chamada “cortar o parentesco”, onde sacrificava-se um boi e a carne era repartida entre os membros das duas famílias em presença.

Estermann (1957) afirmou que a poligamia era regra geral para os Humbi, embora moderada. Os homens com maior poder aquisitivo ou pertencente a classe mais elevada, contava com quatro mulheres, mesmo em tempos mais prósperos, eram poucos os donos de uma casa compartilhada por um grupo de mulheres, regidas pelas normas do casamento poligâmico, isto porque, a maioria dos homens dividia-se em bígamos ou trígamos. As mulheres ocupavam prestígios de acordo a ordem matrimonial, assim, era concedido à primeira mulher o privilégio de reanimar ou reacender o fogo do *tyoto* antes das refeições noturnas, tendo a preferência na alteração noturna, com mais uma ou outra noite suplementar, além de cuidar do marido em sua cubata, quando este fosse acometido por doença.

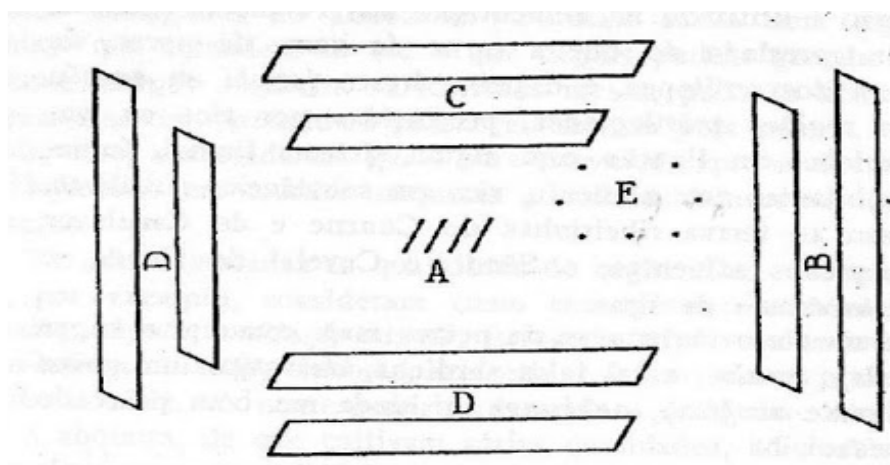
Desta forma, organizavam-se os afazeres diários dos grupos no “*eumbo*”, cada membro exercia uma tarefa específica. Neste sentido, podemos observar que Estermann demonstrou ser conhecedor de peculiaridades do quotidiano observado, e assim, descrevê-lo

minuciosamente, com observações “microscópicas”, porém, o mesmo revelou ser um tanto fadigoso relatar tudo, assim, propôs a limitar-se apenas aos fatos considerados como importantes.

A rotina familiar deste grupo se dava no *eumbo*, logo de madrugada, o dono da casa dirigia-se aos compartimentos das demais mulheres, desejando-lhes as saudações específicas, se alimentavam e iniciavam os trabalhos diários. Ao homem do *eumbo* e rapazes, cabiam-lhes a tarefa de cuidar do gado, dirigiam-se aos currais para fazer a ordenha, logo após, conduziam o gado para o pastoreio. As mulheres, a depender da quadra do ano, dedicavam-se ao cultivo do mantimento, cuidavam da limpeza dos filhos pequenos, quanto às refeições, estas eram realizadas por todos os membros de um *eumbo*, todos os membros da família se reuniam na “grande sala, ao pé do *tyoto*, lugar que constituía propriamente, o domínio do dono da casa” (ESTERMANN, 1957, pp. 126-127).

Apresentamos abaixo, o esboço feito por Estermann para demonstrar como eram distribuídos e ocupados os espaços e onde cada membro da família deveria assentar-se na sala grande, lugar que servia para as refeições. Sobre este espaço, “os humbes observam estrita regra na disposição dos lugares, que se distribuem da seguinte forma” (ESTERMANN, 1957, p.130):

Figura 12: Distribuição dos lugares na Grande sala.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. Etnografia do Sudoeste de Angola (Vol. II-Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957, p. 130)

Observados os lugares de assento, Estermann (1957) indicou quem e onde senta cada membro da família, representados assim: A= lugar designado para o fogo; B= banco em que o dono da casa se assentava, à sua direita deveria estar a mulher principal (podendo sentar-se também nos bancos C, porém sempre próxima do marido e de modo a dar direita às suas

companheiras); D = eram os bancos destinados aos rapazes. As moças e os jovens menores assentavam-se ao lado da mãe; E = pertencia às “travessas” (*oma-titi*) e as quimbalas. Esta reunião familiar foi definida por Estermann, como os momentos mais familiares e afetuosos do dia, pois eram nestes ensejos, em que os membros compartilhavam as novidades ouvidas e/ou os acontecimentos interessantes e extraordinários ocorridos durante o dia.

Esgotados os temas habituais de conversa, facilmente se recorrerá, para manter a atmosfera de recreio alegre, ao tesouro da literatura oral da tribo. É a ocasião de narrar contos e fábulas e de resolver adivinhas. Com isto vão os velhos rememorando e vão os novos aprendendo. Nem sempre, porém, a gente nova toma parte nestas horas de recreio, levando-o todo até ao fim. Os mais miúdos serão, entretanto, vencidos pelo sono e os mais espigadotes, sabendo de alguma reunião dançante nas redondezas, não resistem à tentação de ir dar gosto à perna. Aliás, é-lhes facilmente concedida a autorização para estas folganças com a outra gente nova do sítio (ESTERMANN, 1957, p. 131).

Diante do exposto, pode-se pensar nas relações desenvolvidas nestes momentos, onde a família constituída por diferentes membros, se reunia em torno do fogo sagrado, celebrava a vida mediante os acontecimentos diários. Deste jeito, as interações fortaleciam os vínculos familiares e contribuía no processo de construção das identidades, pois a transmissão oral de narrativas, contos e fábulas, resolução de enigmas das adivinhas, tudo isto servia de propósito para a preservação dos costumes e da herança dos ancestrais, por meio da memória individual e/ou coletiva.

Constata-se que os registros descritos por Estermann, sobre a vida quotidiana dos Humbi, apenas foi possível, por causa dos encontros de aproximação e contato prolongado com estes, oportunidade que lhe proporcionou, conhecer de perto, as vivências e situações do universo familiar destas sociedades. Entretanto, há de se considerar que nem todas as narrativas foram conhecidas pessoalmente pelo autor, levando em consideração, que em certas circunstâncias, Estermann precisou contar e consultar sua “rede de informantes”.

Declarar estes momentos de intimidade e convivência familiar como “os mais familiares e afetuosos”, constitui a resultância da ação deste missionário, que buscou acomodar determinadas prescrições do cristianismo católico para se aproximar dos costumes e crenças dos habitantes daquelas localidades, intencionado na apropriação do conhecimento da realidade das sociedades, para posteriormente, aplicá-lo no projeto de catequização.

A penetração, vivências e atuação de Estermann na vida quotidiana dos Humbi, foi fortemente marcada pelo processo de evangelização, intermediado pelo conhecimento da

língua e pelas traduções, pois “falar, pregar ao africano nos moldes gerais do discurso europeu, pode gerar aplausos, mas não gera convicção” (VALENTE, 1964a, p. 9 apud DULLEY, 2010, p. 112). Deste modo, seria preciso evangelizar na língua do habitante local para atingir o projeto de cristianização e foi por meio deste processo, que este agente missionário desenvolveu estratégias de convencimento, utilizando-se dos provérbios e das fábulas escritas pelos grupos, como ferramenta de acesso ao universo mental e cultural das comunidades endógenas do Sudoeste angolano.

A partir desta reflexão, não há como refutar, que Estermann e demais missionários espiritanos, criaram espaços de interação com os Humbi e tantos outros grupos, com a finalidade de se aproximar das culturas e costumes destes povos, e assim, adentrar no mundo do conhecimento de suas peculiaridades. A forma de pensar e viver dos membros daquelas sociedades, foram usadas no projeto de evangelização, à vista disso, podemos salientar que a inserção do missionário no contexto do grupo, realçou as relações, fortaleceu e colaborou para o êxito da “cristianização” no território angolano.

Tendo em vista, que a incursão das missões e as interações de Estermann com os membros das comunidades, contribuíram para o acesso ao campo da pesquisa etnográfica, desse jeito, o etnólogo se concentrou em observar os diferentes aspectos da vida e do pensamento dos Humbi. Sua formação acadêmica, colaborou de maneira significativa neste processo, pois era conhecedor da Linguística, e por este viés, buscou identificar nos provérbios e fábulas angolanas, as traduções que fossem capazes de corresponder a mensagem e aos sentidos cristãos.

Estes povos tratavam em suas produções literárias, de assuntos referentes à vida cotidiana, questões ligadas às crenças e problemas de cunho social, possuíam uma compilação de provérbios e outras tipologias, que contribuíram no processo de aproximação dos sentidos cristãos, exceto uma lista de provérbios relativos a Deus, a seleção propriamente dita, consiste em cerca de 1.400 provérbios e 200 adivinhas, todos seguidos de tradução para o português e geralmente também de um provérbio correspondente na língua portuguesa ou, mais raramente em latim (DULLEY, 2010, p. 113).

Compreende-se que para Estermann desenvolver seus estudos etnográficos, precisou conhecer os vários aspectos da vida dos Humbi, especialmente o caráter sagrado do gado, para isso, o conhecimento da língua, seria a chave para acessar os valores embutidos nas práticas ritualísticas, realizadas em torno destes animais sacralizados, um conhecimento etnográfico que serviu de subsídio para o alcance dos propósitos da missionação.

Então, descrever os aspectos relevantes da vida dos Humbi, versados nestas páginas, analisados a partir das obras do autor, nos permite identificar as diferenças culturais, de costumes, tradição e saberes, que caracterizaram as vivências deste grupo, desmistificando a ideia, de que na África, todos os povos são culturalmente homogêneos e praticam os mesmos costumes.

Sobre as práticas e costumes acerca dos Humbi, Estermann (1957) salientou que bem mais do que os sujeitos unidos pelo laço consanguíneo, haviam aqueles abrangidos por uma outra forma de organização, de caráter familiar e social. Para essa divisão, chamavam-na de “clã”, comumente conhecida por *e-anda*. Tratava-se de termo “indígena” do Sul de Angola, cuja tradução do escocês significava *clan*, dentre estes “clãs”, haviam por exemplo, o “clã” do boi (*ova-kwanangombe*), o “clã” do leão (*ova-kwañime*) e o “clã” do crocodilo (*ova-kwanongando*).

Estermann (1957) declarou que entre os Humbi e demais sociedades designadas pela fonte deste trabalho como Nhaneca-Humbe, existia um grande número de grupos, (“clãs”) termo empregado na etnografia) cujos nomes referiam-se a uma espécie de planta ou animal, isto para explicar a etimologia da palavra clânico. De acordo o autor, cada pessoa pertencia pelo nascimento a dois destes ou a outros “clãs”, classificados como paterno e/ou materno, estes grupos festejavam os acontecimentos com diferentes manifestações, “os nossos Nhaneca-Humbe costumavam exaltar os feitos do “clã”, celebrando-os em poematos (*oma-hiliviko*)” (ESTERMANN, 1957, pp. 148-150). Sobre as designações dos “clãs,” Estermann apresentou uma lista com os principais, formado por vinte e cinco denominações, contudo para este estudo, interessa-nos o “clã” *Ovakwangombe*, que se referem, “os do clã do boi”.

Haviam diferentes formas para celebrar os poematos entre um grupo “étnico” e outro, Estermann (1957) afirmou que o sentido das canções e imprecções clânicas entre os Nhanecas mais que em outras sociedades eram percebidas nas mesmas reminiscências históricas, na oportunidade de estudos metódicos, seria possível esclarecer a origem destas curiosas organizações, segundo o autor, não seria fácil enumerar todos os “clãs” que entraram na formação de um grupo.

Apesar das diferenças nas formas celebrativas, na organização dos grupos, havia a possibilidade de se firmar alianças entre um grupo e outro, chamado de *otyisoko*, porém este costume não sucedia em toda região, os Humbe, por exemplo, desconheciam tal prática, entre os Nhanecas, o costume era conhecido pelo termo *olupikai*. Sobre a origem das alianças clânicas e a comunidade de bens entre os seus membros, Estermann (1957) citou quatro

grupos (“tribos” na linguagem de Estermann) que não deixaram completamente o costume ancestral, a saber, Quipungo, Handa, Quilengues-Humbes e Quilengues-Musós.

Sobre a vida e origem das sociedades Humbi (“clãs” e “tribos” nas palavras de Estermann), existiam algumas lendas que buscavam justificar o nascimento e a fixação destas em determinados territórios, a lenda reproduzida sobre a formação da “tribo” Humbe, “nada nos obriga a admitir que os invasores *ovakwalukuwo* apenas tivessem encontrado representantes do “clã” dos *ovakwalukuwo*, esta narrativa apenas se referiu a estes, porque eram eles, os detentores do poder tribal” (ESTERMANN, 1957, p. 160).

Quanto a organização e liderança dos grupos, Estermann (1957) ressaltou que era mantida e chefiada por um régulo, (“soba” termo usado por Estermann) em algumas comunidades, este representava o centro religioso e governativo do grupo ou parte dele, o régulo, era quem apresentava o caráter sagrado, em virtude da crença de que nele as almas dos antepassados faziam morada, especialmente aqueles que tinham deixado boas lembranças entre os seus súditos, havia uma relação íntima com os régulos já falecidos, particularmente diante das calamidades, nesta ocasião, os sobas realizavam sacrifícios ofertados sobre as campas dos seus antecessores.

2.3 Vida econômica

A vida material dos Humbi descrita por Estermann (1957), concentra-se basicamente em duas atividades econômicas: a agricultura e a criação de gado, consideradas como importantes meios de subsistência, não seria possível dedicar-se a uma só atividade, ora por conta das épocas de estiagem, ora pelas mortandades de animais, ocasionadas pelas poucas pastagens. Como em qualquer outra comunidade agrícola, a chuva constitui fator indispensável para o cultivo do solo, em virtude da escassez de chuva, estas populações ficavam dependendo de épocas especiais para desenvolver a agricultura.

Acerca da prática agrícola, cabia às mulheres a tarefa de preparar a terra para o plantio, dentre os produtos cultivados, os Humbi preferencialmente gostavam do massango, também desejado por outros habitantes do Sul de Angola, tendo em vista que este cereal resistia mais às condições do solo e ao calor. Nota-se, que Estermann descreveu com detalhes as formas de como se desenvolvia a atividade agrícola, fato que nos faz pensar que ele acompanhava o dia a dia do plantio e os tipos de tarefa realizados por cada membro do grupo, pois descreveu os diferentes lugares, maneira e tempo para semear os grãos, visto que “a ordem observada ao lançar da semente à terra também não é uniforme, começando-se numas

regiões com o milho, principiando-se noutras pelo massango e deitando mão à massambala em primeiro lugar noutras ainda” (ESTERMANN, 1957, p. 175).

Como já mencionamos anteriormente, a vida diária dos Humbi era acompanhada por celebrações, em quase todos os momentos, invocavam um ritual, fosse no cultivo da terra e/ou no plantio dos grãos, por exemplo, não poderiam ser diferente, havia uma pequena cerimônia entre os Humbi, chamada de *otyi-kulutula*, segundo as narrações de Estermann (1957), a mulher protagonizava a atividade, possuía de um espírito de cultivo ou de campo (*o-ndele yoku-lima*), chamavam outras mulheres para participar do rito e auxiliar no cultivo. Com a finalização dos trabalhos, se reuniam em torno de uma árvore frondosa, onde após ter cavado um profundo buraco, deitavam uma panelada de cerveja e, na véspera, levavam para este mesmo lugar, uma farinha de massambala, muito grossa e torrada, para acompanhar o ritual do plantio, seguiam cantando repetidas vezes a expressão abaixo:

Tyilikulutula tyiivala
Etemo m'epia!

Ouve-se o canto do Tyilikulutula,
O som da enxada no campo!

Ao irem para casa, acrescentarão:

Tembo euye tumutale,
Ngo omuwa ine omuvi, euye tumulale!

Que a dona da casa se apresente,
Para ver se é bonita ou feia;
Que se apresente! (ESTERMANN, 1957, pp. 176-177).

Neste contexto de trabalho diário, as mulheres exerciam suas tarefas acompanhadas por cantos rítmicos, com o intuito de abrandar o seu labor. A plantação deveria ser cuidada e, para isso, criavam defesas coletivas, para evitar o sufocamento da plantação por ervas e para espantar a voracidade dos pássaros. A esta ocupação, deram o nome de *oku-kalela*, o que significa “guardar”. Entre os Humbi, cantavam-se uma pequena poesia melodiada, de “gênero cômico e apimentado, com leves noções de sexualidade” (ESTERMANN, 1957, p. 178).

Estas observações escritas pelo autor acerca dos trabalhos agrícolas, apontaram a divisão das atividades entre os sexos, como aparecem no excerto:

Se o cuidar dos campos é atribuição feminina e se, por outro lado, também se deve considerar a divisão de bens entre cônjuges, é natural que, para

manter o equilíbrio da propriedade, se introduzisse igualmente a divisão dos campos entre o homem e suas mulheres (ESTERMANN, 1957, p.181).

Na verdade, os cônjuges eram encarregados apenas de cuidar das propriedades, do plantio e do cultivo dos mantimentos, pois, homens e mulheres não tinham posse sobre os terrenos ocupados, o dono absoluto destes, era o soba. Com o passar dos tempos, a tarefa de cuidar da terra e a divisão dos trabalhos antes destinados às mulheres, foi flexibilizada e os homens monógamos, foram os primeiros a associar-se às atividades femininas, especialmente os que possuíam pouco gado. Gradativamente, os polígamos foram exercendo tais tarefas, com um pouco mais de resistência. Neste processo agrícola, houve interferências dos colonos europeus, influenciando no aperfeiçoamento das ferramentas e utensílios, bem como na introdução de novas culturas (ESTERMANN, 1957, p. 181).

Vale dizer que a atividade central da vida econômica dos Humbi, baseava-se na prática da pastorícia, “fora o cultivo da terra já se vê e saboreiam o natural prazer de satisfazer a inclinação inata: viver em contato com os bois” (ESTERMANN, 1957, pp.182-183). As regiões habitadas pelos Humbi, se destacavam como favoráveis à criação do gado, além de concentrar nestas localidades os maiores donos de bois.

Durante as estiagens, os cuidadores das manadas dedicavam-se com zelo para não faltar comida para os animais, assim, conduziam os bois para as florestas ou bosques, onde haviam arbustos com folhas que servissem de alimento para o gado. Quando existia pastagem, os criadores tinham que enfrentar outra dificuldade, a falta de água, diante desta dualidade, ora suficiência de pastagem, ora escassez de água, não havia como os animais escapar de mortandades.

O gado bovino, além de representar caráter econômico, revestia-se de sacralidade e por isso, em algumas sociedades, haviam alguns rituais em torno da condução da manada para as pastagens. Àqueles incumbidos de cuidar do gado, deveriam chegar logo cedo à casa do dono e conduzir duas ou três manadas de bois para os campos.

Estermann (1957) narrou que à porta do curral, encontrava-se a mulher do proprietário, acompanhada de vizinhas e amigas, os pastores então, conduziam os animais um a um, durante a passagem de cada boi, a mulher principal, “deitava cinza sobre as costas do animal”, estas cinzas eram retiradas do Otyoto (“fogo”= “altar”) principal da casa, as demais mulheres, lançavam o habitual grito de alegria, *elao!elao*”, significando “Boa sorte!”, em seguida, após todos os animais entrarem, os pastores colocavam junto ao *otyoto* grande os bordões cheios de cabaças e tarros, ou seja, espécies de vasos, onde haviam-lhes preparado uma boa alimentação e numerosa quantidade de cerveja.

Dentre os cuidadores das manadas de bois, Estermann (1957) declarou existir àqueles que eram pastores profissionais, cujo conhecimento acerca do gado, deveria conferira-lhes a obrigação em saber uma série de cantos e poemetos para serem dirigidos aos animais. Entre os Humbi, este gênero de poesia pastoril, quase não se praticava, a celebração para pastorear seus animais queridos contentavam-se em nomear os bois, entoava-se uma melodia monótona, porém rítmica, a fim de servir de compasso a uma dança especial, conhecida por *o-nkhankhula*, contrastada com a referida monotonia, esta outra era uma dança viva e viril em seus movimentos (ESTERMANN, 1957, p. 185).

Percebe-se que a criação do “gado bovino”, obedecia a um ritual acompanhado por cantos, danças e louvores, tudo isso, para a exaltação do boi, animal que representava riqueza econômica, mas também cultural e religiosa dos Humbi. Ao descrever as diferentes que as sociedades lidavam com o gado, fossem por meio de cantos, poemetos, nomes dados aos bois, nota-se que Estermann manifestou um certo tipo de discriminação entre os ritos praticados pelos grupos, quando se referiu a entonação nominal dos bois realizada pelos Humbi, como “melodia monótona”, operando um conceito de valor, inferiorizando-o perante o outro tipo de rito.

Neste sentido, compreende-se que não há uma cultura que se coloque acima da outra, como inferior ou superior, pois cada sociedade segue seus próprios costumes e a forma de viver de cada grupo é heterogênea, pessoa ou nação, não obedece a paradigmas ou hierarquizações impostas ou engessadas. Desse jeito, podemos dizer que as atividades econômicas dos Humbi, tanto a agricultura, quanto a criação do gado, se desenvolveram dentro dos princípios e costumes de cada sociedade. As manifestações e celebrações em torno destas duas atividades, ocuparam um valor de subsistência e sacralidade, assim, cada comunidade, revela um caráter místico que lhe é peculiar, ao exercer suas tarefas diárias por meio de ritos, rituais e saberes que preservam a memória de seus antepassados.

Importante salientar que os povos Humbi, quando não atarefados no ofício do cultivo da terra e na criação do gado, exerciam outras atividades para sua manutenção, sobre este aspecto, Estermann apontou outras ocupações realizadas durante o tempo ocioso, distintas para homens e mulheres. Estes diferentes ofícios, quando produzidos com qualidade, rendiam-lhes uma determinada remuneração. Estermann finalizando suas descrições sobre a vida econômica do grupo em questão, registradas na obra etnográfica, declarou que:

Concluindo estas reflexões sobre os ofícios que exigem um certo grau de especialização, é bom não esquecer que um homem ou uma mulher que se dediquem ao exercício de uma destas artes não deixam de executar os

trabalhos do comum dos mortais: a pastorícia e a agricultura. Vemo-los por isso aplicar-se mais intensamente às suas ocupações profissionais durante os meses em que os trabalhos caseiros, agrícolas ou outros, lhes deixam mais tempo livre (ESTERMANN, 1957, p. 196).

Nota-se que os povos Humbi, assim como outras sociedades, (re)inventaram meios e estratégias para sua subsistência, o dinheiro angariado no tempo livre, ajudava-lhes nos gastos e manutenção, seja no quesito alimentício e/ou vestuário. Contudo, vale ressaltar que a agricultura e a criação do “gado bovino”, era o centro da vida econômica dos Humbi, sendo a última, considerada como primordial e a base de toda economia, de certo, sobrepujava as demais fontes de subsistência tradicional, pois os rendimentos extras, não eram suficientes para a subsistência do grupo.

2. 4 Os Humbi e a relação com o gado bovino no Sudoeste angolano

Como já mencionamos anteriormente, os Humbi integram o grupo dos Nhaneca-Humbe, nomenclatura designada aos mesmos a partir de pesquisadores europeus e agentes coloniais, trata-se de um grupo etnolinguístico, cuja maior parte habita o Planalto da Huíla, mais ao Sudoeste angolano, possuem comunidades pastorícias, com uma diversidade de gado, caracterizado por grandes chifres ou longos cornos. Estes animais ocupam importante espaço no cotidiano das comunidades locais das regiões já mencionadas, fato que ultrapassa as práticas da pecuária.

Apesar desta classificação de Nhaneca-Humbe, Melo (2005c) declara a necessidade de perceber que os grupos são distintos e possuem características próprias, são marcados por uma estrutura particular que mantém os membros da comunidade unidos entre si, pela heterogeneidade de atos que despertam um sentimento consciente de identificação de suas semelhanças e diferenças em relação aos outros membros, apresentam peculiaridade organizativa, características próprias da língua e interação com os demais membros dentro de um espaço peculiar.

Estes membros, além de residirem em regiões próximas, formam grupos sociais aparentados, seja pelas categorias dos usos e costumes, seja pela língua ou outros traços exteriores à cultura, notadamente o modo de organizar e dispor os espaços interiores, a maneira de expressar a arte e o estilo indumentar são signos que possibilitam a identificação do grupo, portanto, “é ainda hoje possível distingui-los, com alguma precisão, a partir de elementos como a língua, o toucado e o estilo ornamental do corpo” (MELO, 2005c, p. 160).

Para a autora, muitas destas pessoas deixaram o campo por diversos fatores, dentre eles a busca por melhores condições e qualidade de vida, alguns deslocamentos obrigados por causa da guerra civil vivida no país. Estes grupos, atravessam as fronteiras dos espaços rurais e abrangem as localidades das urbes, estabelecendo contato com as culturas locais e incorporando outras referências culturais à sua, provocando mudanças a partir do processo de aculturação.

Diante das novas conjunturas, os membros dos grupos vão incorporando elementos que mostram outras referências e valores, que vão sendo gradualmente assimilados por eles, alterando de maneira considerável o seu estilo de pensar e agir. Observa-se que estas relações influenciam os valores e costumes tradicionais, causando “alterações marcadas por uma uniformização dos usos e costumes tendentes a uma ocidentalização comportamental e cultural” (MELO, 2005c, p. 160).

De acordo a tradição oral, Sabonete (2010) afirma que as sociedades Humbi e os outros nove grupos constituídos como Nhaneka-Humbi, possivelmente tenha sido governado pelos reis, antes mesmo do contato com os portugueses, neste período atuavam e exerciam sua autoridade por meio da *Ombala* (que significa o palácio real) espaço onde morava a família e constituía o local central para a tomada de decisões do grupo, por isso, deveria estar localizado em uma zona demarcada, de grande extensão, organizada por diversas repartições, com finalidades, funções e características específicas.

Os problemas de cunho econômico, social, político e religioso do grupo, deveriam ser solucionados no espaço da *ombala*, sob a direção dos Hamba (rei), geralmente acompanhado da primeira esposa, pois, esta era intitulada dona da região, assim, lhe era dado o direito de acompanhar o esposo. Também na *ombala*, eram realizados os rituais de iniciação, ritual do boi, bem como outros ritos que estivessem relacionados à falta de chuva e desastres naturais (SABONETE, 2010, p.21).

Sabe-se que não obstante a presença dos portugueses no território angolano, parte destas regiões, dividia-se em sobados, lideradas pelo *soba*, o qual exercia sua autoridade e domínio sobre o espaço e as populações que lhes eram reservadas, localidades povoadas por culturas e interesses próprios, possuíam uma relativa independência e alguns demonstravam resistência ao poder português. Embora, a historiografia assegura que apesar de tudo, alguns sobas firmaram alianças com os “conquistadores”, concedendo a estes, homens para o

mercado atlântico de escravos, contribuindo para que novos caminhos fossem abertos para a interiorização e conquista portuguesa na África.¹⁵

A tradição oral afirma que com a administração colonial portuguesa, os reis deixaram de exercer poder sobre os Humbi e as comunidades agregadas pela noção de Nhaneka-Humbi, pois foram substituídos pelos sobas, que prestavam serviço à respectiva administração e eram indigitados por esta, e assim, como os hamba, passaram atuar com poder e domínio nas Ombala. Mesmo com o fim do período colonial, os sobas permanecem na contemporaneidade, exercendo sua autoridade, representando a comunidade, uns ainda residem na *ombala*, os novos sobas são escolhidos pela população e continuam prestando serviço aos interesses dos agentes do governo local (SABONETE, 2010, p. 21).

Dialogando sobre o poder exercido pelos *sobas* e sua relação com o poder local, Carvalho (2000) nos faz pensar sobre a questão referente a reconstrução e revitalização da autoridade tradicional em Guiné Bissau, o que nos possibilita analisar o contexto do poder em Angola e reverberar acerca destes líderes e o seu reaparecimento enquanto instituição dos chefados, constituindo-se como fenômeno ampla em África, apresentando-se sob novas funções e seguindo lógicas que carecem de serem compreendidas de modo contextualizado.

Por este ângulo, assim como em Guiné Bissau, observa-se que em Angola, a busca pela restauração dos *sobados*, oriundos do período pré-colonial e colonial, a partir deste contexto, em que “entre os *Nhaneka-Humbi*, assim como outras sociedades do país, ressurgem os *sobas*, que além de representarem a população da sua área de jurisdição, constituem o elo entre esta e o governo local” (SABONETE, 2010, p. 22).

Segundo Sabonete (2010), os *sobas*, ocupavam o poder nas regiões de Angola, seguido pelo regime matriarcal, cuja sucessão acontecia mediante o irmão mais novo, podendo preferir o filho da irmã mais velha ou sobrinho mais velho da família. Contudo, este deveria ser filho de uma das irmãs. Durante o período colonial, com a organização política, o número de *sobas* foi diminuído ou abolido, mantendo-se os *séculos* (Sub-Rei) como os verdadeiros representantes da autoridade “étnica”, servindo de agentes de ligação entre o “nativo” e o país colonizador, obedecendo a tradição local, sendo de sua competência, resolver as questões litigiosas de pouca importância.

¹⁵ CAFEHISTORIA. Pesquisa investiga a relação entre lideranças angolanas e os portugueses no comércio atlântico de escravos do séc XVIII. Disponível em: <https://www.com.br/pesquisa-investiga-relacao-entre-liderancas-angolanas-e-os-portugueses-no-comercio-atlantico-de-escravos-do-sec-xviii/>. Acesso em 30 de set. 2020.

2.5 O gado: o valor do “gado bovino” na vida dos Humbi

O “gado bovino” apresenta valor em diversas esferas para os Humbi, seja no âmbito econômico, político, cultural e religioso. A importância do criador, pastor ou administrador destes animais, era medida a partir da quantidade de bois domésticos que eles possuíam. Era também, por meio destes elementos, que mensuravam o prestígio social das pessoas. Desde pequenas, as crianças aprendiam as primeiras lições sobre o “gado bovino”, eram instruídas para desenvolver uma relação de carinho e cuidado com os bovinos. Neste processo formativo, aprendiam os gestos e características sociais que se aproximassem das espécies animais, a relação e o convívio com estes animais, constituía uma qualidade da própria natureza humana, um desejo e gosto singular ao modo de vida, baseado nesse ofício de criadores de gado (D’EÇA, 1930 apud CAMPOS, 2017, p. 42).

Na comunidade, os mais velhos tinham a incumbência de transmitir aos mais novos a tarefa de como cuidar e apascentar a manada, como o ofício de pastores era designativo para estas sociedades, estes costumes da tradição deveriam ser preservados. Os mais velhos, contemplavam inertes, as diferentes manhas de uma vaca, diferenciando uma da outra, identificando-a e conhecendo o rebanho, inclusive o do vizinho.

Neste sentido, podemos ressaltar que as narrativas dos mais velhos, constituem um valoroso bem para a tradição oral dos Humbi, pois são os verdadeiros guardiões da história da comunidade, os costumes e hábitos são mantidos e transmitidos por gerações, preservando a memória dos mais velhos e antepassados. “Nas sociedades tradicionais africanas, as narrativas orais, configuram os pilares onde se apoiam os valores e as crenças transmitidas pela tradição e simultaneamente, previnem as inversões “éticas” e o desrespeito ao legado ancestral da cultura” (DUARTE, 2009, p. 182). O funcionamento dessa prática, acompanhada pelas narrativas, dar a resposta para a atualização permanente dos ensinamentos e saberes dos grupos, constituindo-se o ofício vivo, participativo e comunicativo entre os integrantes da comunidade.

Há de se pensar, que as práticas e costumes ligados ao “gado bovino”, constituem o legado ancestral, preservado entre os Humbi e demais comunidades angolanas, as quais desenvolvem uma relação com o gado. A respeito dos povos que manifestam interesse e ligação com o gado, podemos dialogar como os Nuer, povos descendentes de um grupo semítico que habitaram às margens do Nilo.

Evans-Pritchard (1978) declara que entre os Nuer e o gado, a relação é de “parasitas recíprocos”, tendo em vista que a relação simbólica desenvolvida com o gado estar interligada

com à própria existência, cujas vidas são gastas em virtude destes animais, garantindo-lhes “bem-estar”. Constroem estábulos, ascendem e mantêm o fogo das fogueiras, limpam os *Kraals* para manter o conforto de seu rebanho, pensando nas melhores condições que favoreçam à saúde e proteção do gado, em caso de perigo ou ameaça de animais selvagens, são capazes de protegê-los com a própria vida.

Verifica-se que a relação que os Nuer desenvolvem com a manda é cercada de cuidados e proteção, mas não só isso, além de todo zelo prestado ao gado ainda confeccionam ornamentos para enfeitar a vaca, desse jeito, esta “vive tranquila, indolente e inativa graças à dedicação dos Nuer” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.45).

A relação que os Nuer mantêm com o gado, constituindo uma relação simbólica entre ambos, manifestada nos afazeres cotidianos que envolvem a lida com estes animais, ademais os homens Nuer, acordam de madrugada para apreciarem seus animais, sentados e contentes ficam a olhá-los até o final da ordenha, depois os conduzem para o pasto, dão-lhes água e compõem canções durante a trajetória do acampamento, *kraal* e pastagens. Praticam certos atos ligados aos elementos do gado, como, lavam as mãos e rosto com a urina do animal, de modo particular, quando as vacas estão a urinar durante a ordenha, bebem seu leite e sangue, dormem em cima de suas peles e ao lado do esterco fumegante.

Em suma, os Nuer são povos pastoris e falam de seu rebanho com entusiasmo. Evans-Pritchard (1978) declara que não há entre os jovens e moças outros assuntos para dialogar que não envolvam duas questões, gado e moças, isto o deixava “desesperado” e mesmo que o assunto fosse moças, logo em seguida vinha o gado, uma discussão atrelada a vacas, bois, vitelos e novilhos, uma obstinação que se estendia desde o valor econômico do bovino às interações sociais, pois o gado representava o elo entre os numerosos relacionamentos e estes processos de interações sociais dos Nuer, eram decididos em detrimento do gado, inclusive a língua do grupo, é um idioma bovino.

Já entre os Humbi e demais grupos designados por Nhaneca-Humbe, o gado também estava conectado às atividades do cotidiano, além de representar sinal de riqueza, constituía o patrimônio primordial no processo de partilha dos bens deixados como herança, após o falecimento do dono. O gado tinha várias representações na vida social, econômica, política e religiosa dos grupos do Sudoeste angolanos, a posse de bois, significava uma certa capacidade de exercer influência na comunidade, expressando poder e prestígio em relação a outro grupo social. Com isso, estes animais se tornavam riqueza incalculável, quer seja no sentido individual ou coletivo (SABONETE, 2010, p. 48).

Percebe-se que o boi possuía um valor em si mesmo, ligado à subsistência dos grupos. Desde muitos anos, este animal serviu como meio para a quitação de dívidas, solucionar contendas sociais, pessoais e familiares, além de ser usado para reparação de práticas de traição, em casos de adultério. Nesta perspectiva, dialogando sobre o valor do gado e o serviço que estes animais prestavam às comunidades, serviam ainda como moeda de troca em determinadas circunstâncias. Azevedo (2015) traz uma discussão acerca do Lobola ou o “preço” da noiva, atividade exercida pelos zulus na África do Sul, onde um conjunto, formado por onze vacas, constituía o câmbio de negociação, comumente conhecido pelo termo Lobola.

Conforme Azevedo (2015), as onze vacas eram condições preliminares para que o noivo doasse à família da noiva, com a finalidade de que a pretendida ao casamento mudasse para a residência do futuro cônjuge, e assim, gerasse crianças com o sobrenome do pai. Este número de animais não significava uma quantidade fixa, isto porque um outro valor poderia ser cobrado a depender das circunstâncias, como a virgindade da moça, quantidade de filhos, idade da mulher, inclusive seu status social, em virtude destes fatores, algumas vacas poderiam ser subtraídas, alterando a quantia a ser paga.

O valor de cada vaca sofria variação, de acordo a flutuação do preço da arroba comercializada, bem como os bens dos noivos ou das famílias que negociavam o *lobola*. Sabe-se que o *lobola* comumente é quitado em dinheiro ou em outras transações bancárias, como transferências e depósitos. As vacas serviam de base para o cálculo das somas e como símbolo para tratar as negociações pertinentes ao valor que cada uma correspondia, como o peso, se estava gorda, a idade, se era jovem, velha, se a raça era Nguni, dentre outras características esperadas de uma vaca (AZEVEDO, 2015, pp. 21-49).

Percebe-se que o *lobola* é uma tradição dos zulus, associada à vida cotidiana e práticas sociais, extrapola os acordos matrimoniais, incentiva diferentes especulações referentes às expectativas e desejos acerca da mudança de casa da noiva. Para Azevedo (2015), a mudança de casa, envolvia os ancestrais, noivas e crianças, até mesmo os animais, faziam parte neste processo de troca de residência, isto significava passar pela dinâmica do movimento, tendo em vista que este, não representava uma equiparação financeira pela perda de um familiar, mas uma mudança ontológica. Transferir-se de um espaço para outro, de uma casa para outra, simbolizava uma ação permitida por meio da comunicação, intermediada pela presença do gado que indicava a transformação, particularmente para os antepassados.

Possuindo elementos socioculturais semelhantes aos Zulus referentes ao gado, os Humbi também buscavam estabelecer uma relação próxima com seus antepassados, o gado

sagrado, servia de ligação comunicativa entre os vivos e os falecidos. Segundo Sabonete (2010), estes animais ainda eram usados como recurso para as práticas de adivinhação, cura de algumas enfermidades por meio do sangue fresco da rês. O sangue do gado era usado em diversos ritos, no matrimônio por exemplo, era utilizado para chancelar a união, este bovino era designado por *Ongombe*, significando boi.

Destarte, entende-se que os Humbi, assim como outros povos, como os Zulus e os Nuer também estabelecem uma forte conexão com o gado, sendo que os processos e as interações sociais são deliberados por meio desses animais, enfim, as tarefas e práticas associadas à criação de gado em certos espaços, acabaram por influenciar na estrutura política e na organização social destes grupos.

A posseção de gado, causava para alguns proprietários e/ou pastores, um certo tipo de dificuldade para contar e saber o número de bois, contudo mesmo diante da grande quantidade de manadas, os cuidadores e donos possuíam uma habilidade para o conhecimento amplo sobre seus bois, como comprova o excerto abaixo:

Andaria, porém, enganado quem julgasse que por isso ele desconhecesse os seus bois. Sabe-lhes a cor, a forma dos chifres, sabe se são velhos ou novos e poderá indicar muitas vezes a genealogia de grande número deles. Na falta de contagem, há, no entanto, estimativas, e estas permitem concluir que ainda hoje, apesar do desastre causado aos rebanhos pelas vendas em troca de vinhos licorosos, existem pretos que possuem um milhar de cabeças de gado bovino (ESTERMANN, 1960, p. 173).

Estes grupos cuidavam do “gado bovino” e viviam atrás dele numa vida errante, sem propósito e sem outros desejos, se não aquele de ver o rebanho farto e saciado. O boi ocupava um lugar de destaque na vida dos sujeitos, considerava-o como um “ídolo mitológico”, conferiam-lhes as alegrias e as tristezas vividas pelos sujeitos e grupos, tudo isto, em virtude do respeito que destinavam ao boi, assim, jamais deveriam deixar recair sobre o animal o ódio e a desordem da vida. Sobre estes animais haviam alguns interditos, não poderiam ser vendidos ou abatidos, em caso de velhice ou doença, deveriam permanecer ali até à morte (CARNEIRO, 1936 apud CAMPOS, 2017, p. 39).

Isto posto, compreende-se que a criação do “gado bovino” se estendia e ocupava um lugar central na vida destas sociedades, extrapolando a atividade da pecuária, pois tudo estava conectado ao animal, fossem os mais diversos sentidos simbólicos e/ou socioculturais. Os ritos sociais e religiosos, eram marcados pela presença do gado e por signos pertencentes a

este animal, para os Humbi, as vacas sagradas serviam de morada para os espíritos dos benfeitores já falecidos e por prestar tal serviço, deveriam ser bem cuidadas.

Ademais, podemos salientar que os membros do grupo social dos Humbi, baseavam suas atitudes comportamentais nessa relação estabelecida com os valores em torno da sacralidade do boi e com a dinâmica que definia seus aspectos culturais. Um dos fatores relevantes destes marcadores culturais, eram os ritos que obedeciam aos princípios da crença, preparando, instruindo e estruturando o comportamento do sujeito para atuar ao longo da vida, a partir da aquisição de hábitos e costumes dentro do processo formativo criado por meio da cultura própria do grupo.

A aproximação com o gado e a inserção na crença do universo sagrado do bovino, era o princípio concebido no processo educativo, iniciava-se desde a infância e se estendia a todas as fases da vida, uma conexão que correspondia ao valor que o boi ocupava na vida dos Humbi. Nesta perspectiva, instaurava-se a influência e o “amor” pelo gado sagrado, uma herança de tempos imemoriais.

Estermann (1957) deixa clara a relação que os diversos grupos do Sudoeste angolano mantinham com o gado, uma ligação que acompanhou os autóctones em suas viagens pelo mundo, um complexo de práticas e tradições trazidos na memória e atualizados pela diáspora, pois “não se leva para a diáspora todos os pertences, é preciso escolher os mais significativos” (CUNHA, 1979, p.238). Dessa maneira, ao atravessar as fronteiras, a cultura singular de um grupo social na diáspora ou na relação de contato com outros grupos, não se esvai ou se mistura, mas ganha um novo papel, aquele de tornar-se uma cultura de contraste. Por este ângulo, Ramos (1937) desenvolveu alguns estudos sobre os Reisados e percebeu emergir em suas pesquisas o tema boi, iniciando assim, à procura pelas origens deste “ciclo” no “*Folclore do Negro*” no Brasil e declarou:

Contudo, não nos bastam as origens ameríndia e europeia para a explicação etiológica do bumba-meu-boi. O africano trouxe uma contribuição, a meu ver fundamental. Já mostrei, em *O negro brasileiro*, que o totemismo do boi é largamente disseminado entre vários povos bantus. Por ocasião das colheitas, os Ba-Naneca, por exemplo, prestam verdadeiro culto a um boi, a que se chamam de Geroa, e que é conduzido em procissão no meio de cânticos e danças. Vemos aí o mesmo motivo da fecundação ligado ao mito zodiacal do Touro. Ainda entre os bantus, cada chefe de família em um boi protetor objeto de culto (RAMOS, 1937, p. 83 apud MORAIS, 2009, p. 182).

Morais (2009), ressalta o porquê de seus estudos sobre a presença do boi na cultura brasileira e afirmou que foi a partir da relevância que o boi apresentava para as culturas

africanas, das mais variadas regiões de criatório, assim, como a importância deste “animal-símbolo” nas negociações de troca nas práticas comerciais antes e durante o tempo de escravização, que foi capaz de “assimilar o boi, dentro deste estudo, como um *código intercultural*, que liga Áfricas e Brasis, através da relação do homem com o animal nos *pontos de confluência* gerados pela escravidão” (MORAIS, 2009, pp. 182-183).

Percebe-se que o eixo das relações entre os Humbi e demais sociedades angolanas, estar no boi, para as demais nações, ele aparece como elemento integrador das diversas expressões culturais. A produção e reprodução dos festejos em torno do boi, reveste um valor místico para os povos que o celebram, contudo faz-se necessário, olhar para o boi por meio da relação estabelecida de forma direta com o homem, mediante a lente do significante e o valor que este elemento natural representa para sua comunidade, identificando no decorrer da história, as mais diversas representações e significações atribuídas ao ícone/boi.

2.6 O valor sagrado dos bois

Sabe-se que o “gado bovino” era visto pelos Humbi, pelo viés do sagrado e apresentava relevância em vários momentos da vida cotidiana deste grupo. Definia por vezes, o valor sagrado e místico, celebrado em determinadas circunstâncias sociais, culturais e religiosas, por isso, era invocado nas práticas ritualísticas como signo sagrado, tanto o próprio bovino, quanto os elementos ligados ao mesmo, como o sangue, estreme, couro e até mesmo as vísceras do animal caracterizavam o aspecto da “liturgia” celebrada em torno do gado sagrado.

Sabonete (2010), declara que o boi possuía um valor inestimável, por isso, raramente era abatido, isto porque seus donos pertenciam aos grupos sociais “amadores do boi”. Durante os rituais religiosos, os Humbi, faziam uso de gestos, danças e símbolos ligados ao “gado bovino” para revestir de sacralidade a celebração. Os ritos de iniciação eram aqueles que maior expressavam a presença do “gado bovino”, respeitando essa relação e seus significados sagrados entre o homem e o boi, haviam algumas restrições referentes à mulher, ou seja, aquelas que ainda não tivessem passado pelo rito de iniciação feminina, deveriam permanecer distantes dos animais, pois tal condição, causaria prejuízo no *armentio*.

Nota-se que a presença do “gado bovino” era recorrente nas sociedades Humbi, para Sabonete (2010), a criação dos animais era dedicada especificamente ao sexo masculino, entretanto as mulheres não eram impedidas de exercê-la, a posse do gado expressava também “motivo de prestígio social, de poder, de exuberância e de respeito” (SABONETE, 2010,

p.49). Ressaltou o autor, membro do grupo Humbi, defensor da manutenção da cultura e tradições angolanas.

Estermann (1957) salienta que os Humbi possuem as terras mais propícias para a criação do gado bovino e considera que um proprietário médio devesse possuir aproximadamente cem cabeças de reses, tal declaração intensificam as informações sobre o interesse que os povos angolanos apresentavam pelo boi, algo que revestia mais que valor econômico, mas uma aptidão imensurável pela criação do gado e a crença de sacralidade presente no animal.

Diferentes populações africanas eram eminentemente pastoris, desenvolviam essa atividade com prazer e o rebanho representava sua maior riqueza. A quantidade de animais variava de acordo às condições climáticas e do solo, mas estes fatores não impediam a criação do animal. Os Nuer, segundo Evans-Pritchard (1978) são povos “boiadeiros e o único trabalho em que tem prazer é o cuidado com o gado” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 23). Estes animais nutrem várias necessidades das sociedades, até mesmo as mais vitais, consideram-no como bem de maior estima, praticamente quase todas as atividades sociais do grupo se referem ao gado e “*cherchez la vache*” (procure a vaca) é o melhor conselho para aqueles que almejam entender o comportamento Nuer.

Percebe-se que o gado representa um conjunto de valores para as civilizações Nuer, de modo semelhante para as comunidades angolanas, o boi constitui um legado sociocultural e marca o caráter sagrado presente nas cerimônias e ritos festejados pelos grupos sociais. Sobre o “gado bovino” criado nestas regiões, pode-se dizer que há uma diversidade nos tipos de animais, com características distintas nas comunidades pastoras do Sudoeste de Angola.

A figura abaixo ilustra essa descrição, retratando e corroborando com estas informações, demonstrando características peculiares dos bois, como chifres longos ou cornos como são designados na língua portuguesa.

Figura 13: Tipos de gado bovino do Sudoeste angolano.



Fonte: MATOS, Victor M. d'Albuquerque. Ocupação pecuária de Angola. In: Revista Portuguesa de Ciências Veterinárias, Lisboa, n. 100 (555-556), 2005, p. 118.

Afim de conseguir determinadas alterações no rebanho, castravam-se alguns bois e estes recebiam nomes conforme as suas características, como por exemplo, as manchas no couro e habilidades apresentadas durante a charrua, demonstradas a partir da agilidade e força durante a atividade. Alguns destes animais poderiam ser emprestados aos familiares ou até mesmo aos vizinhos para auxiliar o trabalho de preparo da terra (SABONETE, 2010, p. 49).

Sobre o procedimento de castração, Estermann (1957) ressaltou que o ato era realizado não por pastores profissionais, mas geralmente exercido por antigos capadores, após a operação aplicavam sobre a ferida do animal sal e cinza, além de realizarem uma pequena cura com o ritual designado por *oku-tuntha*, que “consistia no cuspo ritual e no bater com as costas da mão esquerda sobre a ferida. É de notar que a execução deste pequeno rito não exige necessariamente um homem iniciado na arte de curandeiro” (ESTERMANN, 1957, p. 186). Estermann observou que os touros pequenos eram submetidos a castração com a idade de 3 anos de idade, a regra seria deixar apenas um touro grande em cada manada.

Os Humbi dedicavam-se à vida pastorícia e estabeleciam uma relação sagrada com o gado. Estes animais eram herdados ou recebidos como presente de um membro da família podendo ser do pai, de um tio materno ou de um irmão, esta era a regra geral além de que o gado herdado poderia ser tanto um boi como uma vaca, a este animal o grupo deveria prestar reverência e veneração, designado pelo nome de *otyi-panga*, significando o “animal sagrado” (Cf. Estermann, 1957).

Percebe-se que a veneração ao “gado bovino”, significava uma atitude “mística e espiritual”, indicando uma relação de sacralidade, além de traçar um elo com o ente querido já falecido, pois de acordo os preceitos do grupo, havia entre o boi, mortos e vivos uma comunicação. Acreditava-se que o corpo do bovino servia de morada para os espíritos dos antepassados, por este ângulo, deveriam tratá-lo com especial zelo e carinho não deixando faltar-lhe alimento e cuidados.

Importante salientar que os cuidados não eram restritos apenas ao gado, mas a todos os elementos que a ele pertencesse, pois tudo, expressava um caráter sagrado, a saber: o leite, os excrementos, o vaso da ordenha, o lugar onde o leite é distribuído. “Nunca podem ser alienados e, se forem roubados, constitui tal facto um grande desastre para o dono e para a família” (ESTERMANN, 1957, pp. 186-187).

Entre os Humbi havia um maior número e diversidade de animais sagrados, listados por Estermann (1957) a quantia de seis classes destes bois, a saber: Onaluhonge, Ondyila-ombe, Onumatwa, Onamphinga, Ondilisa, Onamulilo. Desta forma, compreende-se que o “gado bovino”, ocupava um grau de importância na vida diária dos Humbi e demais sociedades angolanas, as quais partilhavam de tradições e práticas culturais semelhantes.

Dos mais variados ritos e cerimônias relacionadas ao gado sagrado, acreditamos ser o cortejo do boi sagrado, aquele de maior relevância e destaque, isto porque a festividade atraía a atenção e o respeito de todos. O animal era adorado e reverenciado pelas localidades por onde passava a comitiva, os participantes entoavam cantos de exaltação, seguiam o cortejo com comidas, bebidas, músicas e danças para condecorar o boi, mesmo que para isso tivessem que sacrificar a própria vida (ESTERMANN, 1957, p. 191).

Isto posto, acreditamos que a sacralidade do boi revelava traços que caracterizavam não apenas os aspectos da vida religiosa, mas um conjunto de sinais da cultura, costumes e tradições destes povos, além de representar uma categoria identitária, o que despertava nas esferas dos intelectuais e “assimilados”, representantes da ideologia colonial, um sentimento de ordem cultural, que julgava o “indígena” como um sujeito inferior, algo já legalizado pelo Estatuto do Indigenato.

Desta forma, Oliveira (2018) destaca que “a dimensão simbólica da cultura dos povos pastores, não era admitida como elemento de civilização para a sociedade assimilada e de muitos missionários que com estes povos faziam contatos, o que provocava determinado desconforto e, portanto, discriminação contra os povos pastores do Sul e quiçá da Província da Huíla” (OLIVEIRA, 2018, pp. 19-20).

Neste sentido, entendemos que os processos discriminatórios e preconceituosos, partem de sujeitos, grupos e/ou povos que se julgam superiores, incidindo sobre a cultura do outro um caráter de hegemonia e/ou eurocentrismo, como se a base das relações estivesse pautada no pensamento binário: saber/poder, superior/inferior. Para Menezes (2007), estes fatos geram relações epistêmicas que causam dissonâncias, são desiguais e postas de maneira obrigatória através da razão colonial. Deste jeito, observamos a necessidade de desvencilhar-nos do pensamento colonizador e pensar o continente africano a partir de um olhar que desmonte e desconstrua a imagem (im)posta pelos agentes colonizadores.

A crença na sacralidade do gado, constitui uma ferramenta de leitura e a chave para a compreensão dos valores socioculturais, religiosos e econômicos dos povos Humbi, entretanto o contexto estava movido por outras razões, para os colonizadores o interesse estava em agrupar, classificar e dominar os povos, sob designações estereotipadas, sem olhar para os aspectos individuais, históricos e culturais dos grupos sociais, os quais foram invisibilizados, pois o objetivo daqueles agentes era (im)pôr mudança nos costumes e hábitos das populações locais.

Creemos que os Humbi de fato, mantiveram uma relação próxima com tudo aquilo que estivesse relacionado com o gado, não havendo possibilidade em segregar os aspectos do contexto sociocultural e religioso, mas também político e econômico, sem mencionar o gado. Por se tratar de animal sagrado, os bois, depois da pastagem à noite, ficavam reunidos em um lugar conhecido por *Ociunda*, que significava curral. De acordo Sabonete (2010) a construção deste espaço possuía a forma circular e era erguida de paus, troncos e ramos com espinhos, localizado a certa distância do conjunto formado pelo restante das peças que constituíam o *eumbo*, isto por considerar o valor que o “gado bovino” apresentava na comunidade e na cultura dos Humbi.

Mais do que qualquer outro bem desejado pelos Humbi, era o gado o que lhe despertava maior ganância. Observamos na descrição acerca da vida individual, familiar e social deste grupo, diversas provas sobre a importância que revestia a posse de “gado bovino” para estes povos, um contentamento ligado à vida humana e a existência do boi, atribuindo-lhe valores simbólicos e místicos dentro da cultura dos Humbi, a onipresença do gado estava impregnada na tríplice relação: o homem-boi-sagrado.

Indubitavelmente, uma relação que definia a identidade e a postura dos Humbi, comportamentos sociais, religiosos e culturais, relacionados diretamente ao gado. De todo modo, o que se vê são sinais que determinam e caracterizam sua cultura e seus valores. Os Humbi e demais comunidades, denominavam os bovinos do rebanho por *ovipako*, termo que

possivelmente, referia-se a algo sagrado e de modo simultâneo, determinava a relevância que o revestia.

Estermann dialoga constantemente acerca do valor material e sagrado do boi para os Humbi e demais populações do Sudoeste angolano, uma discussão ampla que permeia a sua escrita etnográfica (1957, 1960, 1961) ressaltando que em torno das práticas socioculturais, incidia sobre os ritos a presença e a percepção da relação que a comunidade estabelecia com o gado ao longo das cerimônias celebradas, uma ligação face aos espíritos ancestrais e a conexão que todos esses elementos estabeleciam entre si.

Desta maneira, o valor atribuído aos bois, parte de questões referentes à formação identitária e cultural dos Humbi, pois trata-se de grupos sociais, conhecidos essencialmente por ser criadores e pastores de gado, contudo o interesse por estes animais, compreende não apenas o aspecto econômico, haja vista, que se apropriaram do valor sagrado do boi, a fim de revestir de sacramentalidade as manifestações socioculturais e religiosas em torno de tal ícone.

CAPÍTULO III - OTYIPANGA: DO AMIGO AO SAGRADO!

Compreende-se que o Sudoeste de Angola quando tratado sob o viés das narrativas acerca do colonialismo português, ocupa um lugar quer nas memórias individuais e/ou coletivas como um território enigmático. Uma região, habitada por distintas sociedades locais, ocupada não só por brancos colonizadores, mas também por missionários de diversos credos e nacionalidades que disputavam espaços para implantar missões e propagar os princípios do cristianismo.

Estermann atuou mais de meio século entre as sociedades angolanas e agregou à sua ação missionária estudos etnológicos acerca destes diferentes moradores, descrevendo elementos de suas histórias e aspectos socioculturais e religiosos dos povos classificados por ele como bantos e não-bantos.

Assim, ancorados nestas obras etnográficas, discutiremos sobre o aspecto amigo e sagrado da vaca *Otyipanga* apresentado na escrita do padre Carlos Estermann, uma relação retratada sob forma de zelo e cuidado ao ponto mais alto, o culto. Para Estermann (1957), “não se pode falar da vida pastoril sem que tenha de mencionar-se na existência do gado sagrado” (ESTERMANN, 1957, p. 186). Nota-se que a atividade preliminar desse grupo se baseava na criação de gado, pois eram povos agropastoris.

Matos (2005), declara que a reminiscência nos faz identificar que desde as origens os povos angolanos, mesmo estando em contato com outros grupos e povos e sofrendo influências de outras culturas, mantiveram seus costumes e hábitos de sobrevivência alinhados à presença do gado, faziam uso do leite e algumas vezes do sangue dos seus animais para suprir suas necessidades alimentares, contudo raramente abatiam os bois, exceto em ocasiões de cunho social, a saber, óbitos ou casamentos, sendo que aproveitavam o que sobrava para utilizar no vestuário, as cabeças dos bichos eram enfincadas em paus para dar testemunho das celebrações.

Percebe-se que o gado ganhava um valor atribuído aos ritos fúnebres e matrimoniais, cujo abatimento só seria permitido em tais circunstâncias, outro aspecto a ser observado é que entre os pastores e o rebanho de bovinos, havia uma relação de reconhecimento, ou seja, quando se dirigiam para a pastagem, os animais seguiam o pastor, acaso um dos animais se afastasse, bastava o uso de um apito peculiar do cuidador, modulado por uma palheta de latão para que o animal retornasse à manada. A respeito dessa relação entre homem e boi, Estermann salienta que “às vezes o pastor tratava com seu gado como se fora com pessoas,

invektivando os animais como sói fazer-se a gente com defeitos” (ESTERMANN, 1961, p.136).

Neste sentido, o gado reconhecia o comando do pastor, entre ambos existia uma relação de “amizade” e zelo. A escrita etnográfica de Estermann (*Etnografia do Sudoeste de Angola-1957, 1960 e 1961*) identifica esse zelo que os criadores tinham pelo rebanho e como o gado bovino ocupava um lugar central na vida das sociedades angolanas, cuidadosamente o missionário etnólogo, descreveu as práticas que evidenciavam essa ligação.

Oliveira (2018) ressalta a importância da produção dos registros de Estermann acerca dos elementos que caracterizavam os grupos habitantes do sul e Sudoeste de Angola, salientando que o padre não deixou fugir quaisquer evidências que singularizavam as práticas e o valor ritual do “gado bovino”, fatos que instigavam sua atenção para desenvolver suas consideráveis pesquisas etnográficas, publicadas nos diversos momentos da vida missionária, assim, há de se considerar que Estermann foi um missionário espiritano que se propôs a dedicar-se à etnografia de povos e culturas pastorícias do Sul e Sudoeste de Angola.

Por considerar que o solo angolano não favorecia à criação de gado, por causa da escassez de chuvas, os “criadores amigos” tinham que zelar da criação. Neste sentido, criavam planos para suprir a necessidade de boas pastagens. A transumância era uma oportunidade para oferecer aos rebanhos comida e água durante a seca, pois

Em épocas de falta de capins, deve ter o cuidado de conduzir os animais para bosques ou florestas povoadas de arbustos, pois há também alguns cujas folhas constituem um bom alimento. (Nota): no Humbe conhecem as seguintes gramíneas com boas quantidades de engorda: *omu-olongi*, *epele* e *o-mbindangolo* (ESTERMANN, 1957, p. 182).

Ao fazermos referência aos cuidados que os pastores tinham com o rebanho, identificamos que estes possuíam um caráter ínsito, próprio de suas culturas, viver em contato com os bois era uma realidade que atravessava seus hábitos e costumes. Mesmo que a tarefa de cuidar do gado fosse atribuída a um pastor profissional, “ter a obrigação de conhecer uma série de cantos e poematos com que os nossos indígenas louvam e exaltam os bois. Para os Humbes, entretanto, este gênero de poesia pastoril era quase inexistente. De certo modo, existiam outras formas para celebrar “seus animais queridos” (ESTERMANN, 1957, p. 185).

Nota-se que a relação mantida entre o pastor e o gado, exige do proprietário ações de limpeza, zelo e cuidado com alimentação, buscando encontrar boas pastagens, todas acompanhadas pelo compromisso de manter conservada essa riqueza dos povos, além desse

empenho, o pastor deveria possuir conhecimento prático para lidar com os problemas acometidos por doenças.

De acordo Carvalho (1997), além das dificuldades climáticas, como equilíbrio entre pasto e água, existem ainda aquelas relacionadas à segurança do gado, por exemplo, o roubo de animais e o controle administrativo, situações que sugerem a transferência de reses de um grupo de pessoas para outro, contudo essa ação é típica dos pastores que possuem grandes manadas, principalmente os *Kuvale*, no Sudoeste angolano e de um grupo menor de *Nhaneka-Humbi*, instalados no *Mussó*, na região Sul angolana.

Observa-se que há todo um cuidado com os animais, seja na manutenção quanto na segurança. Sabonete (2010), afirma que o boi ocupa centralidade na habitação e vida dos grupos, sendo assim, ele mora próximo das casas das pessoas, a prova da existência da manada e sua quantidade, expressa-se por meio do número de moscas que pairam sobre as residências dos proprietários, neste sentido há uma expressão popular utilizada pelos Humbi para atestar se a família possui grande número de bois, este fato apresenta-se quando a filha é pretendida por um moço e assim, a família da moça logo pergunta se: “*Pena ononi peumbo*”? O que significa, “Tem mosca na casa do rapaz?” (SABONETE, 2010, p. 50). Isto porque as moscas expressam riqueza quantitativa do gado, ou seja, quanto mais moscas, mais cabeças de bois tem por ali, pois elas gostam de permanecer nos lugares que têm leite.

Dentro dessa grande manada, existem aqueles animais que são vistos como sagrados. Para Estermann (1961), a questão do gado sagrado se estabeleceu a partir do etnólogo Baumann, que afirma ser uma constituição dos grupos nilóticos e camíticos. Os Humbi, assim como outros grupos também possuem seus animais sagrados, sendo o *Otyipanga* um deles. Para explorar essa linha de discussão, Estermann faz uma descrição etimológica do termo e declara que “*Otyipanga*- É nome genérico e significa, como vimos, “*animal da minha amizade*.” O exemplar a que nos referimos é assim denominado *per excellentiam* ou por antonomásia. Trata-se de uma vitela, naturalmente escolhida para o fim em vista” (ESTERMANN, 1961, p. 139).

De acordo as descrições de Estermann após a escolha do animal, haviam alguns critérios para a consagração do animal, sucedendo da seguinte maneira: o herdeiro de uma manada acometido por alguma doença mais ou menos grave, realizava uma consulta com um adivinho, que assegurado por seus instrumentos divinatórios afirmava decisivamente que “é a alma do defunto proprietário do seu gado a causadora do mal” (ESTERMANN, 1961, p. 139). Em seguida após proferir a profecia, o quimbanda conduzia o paciente para o mato, com a finalidade de realizar à pequena cerimônia dita *okupaya*, que significa um tipo de exorcismo,

acompanhado do movimento de afastar, eram usados ramos de um determinado tipo de arbusto. Resolvida esta parte do cerimonial, retornavam para a *onganda*, onde o cliente presenteava o curandeiro com um carneiro, que o ordenava abater (ESTERMANN, 1961, p. 139).

Observa-se que a ação ritualística era acompanhada por elementos e linguagem simbólica, os quais são os intermediários entre o mundo humano e o “sobrenatural”. Galarraga (2014) salienta que o símbolo tem uma função tanto social quanto religiosa, pois mantém de forma durável a relação com os outros/as e desta forma, a relevância imprescindível na formação da identidade de um grupo de uma tradição.

Seguindo-se com os ritos tradicionais de consagração após o retorno para a *onganda*, o “doutor” utilizava-se do sangue derramado pelo animal para marcar a fronte do doente, logo depois misturavam diferentes drogas ao mesmo sangue e esfregava-o em todo o corpo do paciente. No dia seguinte, ao nascer do sol, todos saíam da cubata onde haviam pernoitado, caminhavam em direção ao astro-rei (sol) nascente e por fim regressavam ao curral dos bois (ESTERMANN, 1961, p. 139).

Nota-se se que o ritual em todas as etapas era seguido pelo uso de elementos naturais, possivelmente demonstrando o equilíbrio entre homem-natureza, as folhas utilizadas traduzem uma linguagem simbólica, não no sentido metafórico, mas na essência de significados e representatividade de uma cultura.

Para Mota (2003), há uma valorização das plantas nos ritos litúrgicos africanos, cujas ervas são vistas como sagradas, utilizadas não apenas para sanar moléstias, mas para reverenciar os deuses e adornar os espaços sagrados. Nos cultos africanos, as ervas são consagradas a diferentes entidades. Os curandeiros conhecem as características curativas referente a cada espécie, ao serem colhidas devem ser obedecidos alguns processos, a fim de que seja cativada a proteção da entidade das ervas.

E para finalizar a cerimônia de consagração, as descrições indicam que o dono do gado e o paciente maltratado pelo espírito, com uma faca cortava a orelha direita da bezerra de antemão escolhida, esfregava o focinho da vitela com o sangue alcançado e proferia solenemente as palavras para a alma do falecido “testador”, exclamando: “Esta cabeça de gado é tua! Toma bem conta dela! Eu dedico-te este animal: que ele seja para ti um amigo. Se adoecer, trata de o curar sem demora, porque é propriedade tua” (ESTERMANN, 1961, p.140).

Segundo Estermann (1961), todos os elementos relacionados a vaca revestem um caráter sagrado, o leite é um deles, após a primeira cria era considerado como sagrado, neste

caso apenas o dono poderia usá-lo, contudo não seria permitido fabricar manteiga com o mesmo. Com a morte do animal, em decorrência da velhice, pois não se podia permitir que um animal sob proteção de um espírito fosse vítima de doença, neste caso só quem podia beber o leite teria a fecundidade de consumir também da carne. A cerimônia de consagração do animal sagrado, *Otyipanga* era finalizada com a seguinte expressão: “Esta cabeça de gado é tua! Toma bem conta dela! Eu dedico-te este animal: que ele seja para ti um amigo. Se adoecer, trata de o curar sem demora, porque é propriedade tua” (ESTERMANN, 1961, p. 140).

Diante das tradições das sociedades dos Humbi, Herero e demais grupos do Sudoeste de Angola, verifica-se como as práticas ritualísticas realizadas em torno do gado sagrado estão conectadas aos espíritos dos antepassados. A relação entre o *Otyipanga* e seus “amigos”, iniciava-se com o nascimento do vitelo, perpassando pela consagração e, a partir de então, a alma do falecido teria a tarefa de proteger o animal, mediante a exortação: “Eu dedico-te este animal: que ele seja para ti um amigo” (ESTERMANN, 1961, p. 140). Assim se estabelece a amizade entre a vaca sagrada e o seu dono, o qual deverá zelar do animal, resguardando-o de qualquer infortúnio até chegar o dia do Cortejo do boi sagrado, seguido de ritos, danças, cânticos e exaltação ao ícone sagrado dos Humbi.

3.1 O caráter sagrado do “gado bovino” na vida dos Humbi

Acreditamos que para desenvolver a escrita sobre o valor da sacralidade do “gado bovino” e o lugar que este animal ocupa na vida dos Humbi, há uma necessidade preliminar em dialogar com o leitor sobre o gosto que os angolanos possuíam ao tratar de questões referentes ao gado, um interesse próprio da natureza que se estendia às atividades cotidianas. Assim, em poucas linhas discutiremos sobre o caráter sagrado que outras civilizações atribuíram aos animais, em especial ao gado, boi, vaca.

Para Estermann (1957), na língua dos grupos sociais há um vocabulário que tem o mesmo significado genérico que em português, “gado”: o termo *ovi-pako*. Mas, se um *munyaneka* ou um *munkhumbi*, ou um indivíduo de qualquer outra sociedade, se refere a gado, eles trazem sempre consigo a ideia de se referir exclusivamente ao gado bovino (*ono-ngombe*), pois ao falar em gado, deve-se compreender que se trata de “gado bovino.”

Segundo o pensamento que rege a vida destes grupos, as outras manadas são constituídas por caprinos e ovinos, sendo se senão uma *quantité négligeable*, o que significa de acordo tradução portuguesa, uma quantidade negligenciada, isto porque no meio dos bois

há outras espécies de animais diferentes, neste sentido usam a expressão “gado bovino”. Outra observação importante quanto à linguagem empregada para se referir ao gado nos é apresentada pelo etnólogo, abordando uma discussão sobre o sistema classificatório das línguas bantas comparada aos idiomas europeus, pois quando o grupo está

Falando em gado, entenda-se gado bovino. É de facto dos bois que constantemente se ouve falar entre os Ambós e todos os povos do Sudoeste de Angola. Não quer isto dizer que nas conversas estes animais prediletos sejam expressamente referidos. Não; o sistema classificatório das línguas bantas permite a supressão do substantivo, sem que haja grande probabilidade de confusão, com muito maior facilidade do que nos idiomas europeus. Expressões como estas: *daondoka* (“estão gordos”), *dautama* (“estão magros”), *dea* (“vieram”), etc., são inequívocas. A sílaba *da* ou *de* indica claramente que se trata de um substantivo da quarta classe, no plural, e neste caso não se pode referir senão a *engobe* (“os bois”) (ESTERMANN, 1960, p 172).

Interessante pensar que a própria linguagem utilizada para se referir ao gado estava revestida de significações e cuidado, neste sentido podemos entender que a linguagem diz muito sobre a cultura de um povo, bem como possibilita diferentes significados, variando de situações e contextos, “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”(FANON, 2008, p. 50).

Assim, com base nas narrações e descrições de Valente (2002) podemos declarar que Estermann destacou-se “como Linguista, domina perfeitamente o alsaciano, o alemão, em que ele fez os estudos; o latim e o grego, matéria dos estudos secundários; o inglês, praticado na Inglaterra durante a guerra de 1914-1918 e o francês era um verdadeiro especialista da língua” (VALENTE, 2002, p.67). Neste sentido, entendemos que não faltou para este etnólogo conhecimento acerca do funcionamento e mecanismos específicos da língua local, atestado nas traduções de provérbios e fábulas.

Sabe-se que os missionários espiritanos dedicaram-se na tarefa de traduzir diversos provérbios dos falantes locais, sobre este trabalho Dulley (2010) faz referência a Valente e Estermann destacando a forma diversificada de ambos tanto na ação quanto na produção etnográfica. Segundo a autora, Valente apresentava uma permanente preocupação com a língua (umbundu) em todas as suas publicações, o que para ele se tornava mais central do que para Estermann, “Valente vê a língua local como porta de entrada para o pensamento “indígena” e explora esse recurso de forma peculiar” (DULLEY, 2010, p. 72).

Estermann com o olhar linguístico e etnólogo, certamente foi um dos mais relevantes nomes responsáveis pela “conformação da classificação “étnica” do território angolano a

partir de critérios eminentemente linguísticos e culturais, também corroborados por medições antropométricas” (ESTERMANN, 1983 apud DULLEY, 2010, p.73).

A partir dessa discussão e importância das descrições etnográficas de Estermann, vamos adentrando e nos aproximamos das questões narradas por ele sobre o valor do “gado bovino”, sua representatividade e lugar de prestígio ocupado na história individual e coletiva dos Humbi e demais sociedades do Sudoeste de Angola.

A busca por compreender a equivalência entre o boi sagrado e as práticas ritualísticas entrepostas no fazer diário dos “indígenas” mediado por aspectos culturais, sociais e religiosos. Percebe-se que o culto ao boi sagrado possui um amplo leque de saberes que constituem as tradições do grupo e que são mantidas através da transmissão oral passada de geração a geração, realçando os signos e elementos identitários dos grupos e seus membros, salvaguardando o legado de seus antepassados.

Enfim, a discussão proposta até aqui, buscou retratar a relação que os Humbi mantinham com o gado sagrado, ressaltando a presença destes animais em suas práticas cotidianas, fator determinante para destacar o valor do boi e caracterizar os aspectos socioculturais e religiosos, cuja manifestações atingiam o ápice com o cortejo do boi sagrado. O então bovino ocupava a centralidade dos festejos, sendo exaltado e aclamado como ícone da cultura local.

No que se refere às representações culturais em torno do culto ao boi, há de se pensar que no curso da humanidade a relação homem e boi foi algo presente nas práticas ritualísticas de determinadas sociedades, ligação quem vem sendo (re) construída ao longo das mais remotas civilizações como apontam narrativas historiográficas.

Podemos justificar essa discussão a partir da relação que o homem mantém com o boi no curso de sua história, figura do touro conectada ao poder legendário e tradicional que passa pelos povos e suas culturas, em diversas cerimônias e rituais, “divinizado e totemizado” cultuado como “deus”, especialmente nos cultos agrários, cujo boi é um animal vivo, exerce a tarefa “atrair e fixar a benevolência dos deuses agrários, sem bailado do personagem central e sem percepção humorística e recreativa. É forma protocolar, hierárquica e sagrada, respeitosa e imutável pela inflexibilidade do costume” (MORAIS, 2009, p. 12).

A partir do exposto, pode-se pensar que seja comum que diferentes civilizações cultuavam o boi. Morais (2009) declara que os egípcios por exemplo, adoravam o boi Ápis, na cidade de Mênfis, referências acerca desse culto são identificadas a partir de registrados em inscrições nas necrópoles e nos templos egípcios, geralmente cercado por um campestre e com chifres grandes.

A experiência e a lida com o gado é algo que marca a vida de algumas sociedades angolanas, como já debatemos anteriormente, há uma dependência destes animais para organizar a vida destes sujeitos nos mais diferentes aspectos da vida, nutrindo as necessidades também culturais, assim, o gado parece ser para estes povos o bem mais valioso e prezado.

Melo (2010) ressalta que os grupos etnolinguísticos Hereros, Ambós e Nhaneca-Humbe são descendentes dos Bantu meridionais, apresentam traços culturais influenciados pela cultura Camítica oriental, da mesma maneira a origem do boi sagrado, instituído pelos pastores Camíticos do Nordeste Africano. Assim, estes grupos teriam se deslocado para Angola a começar do Sul chegando à proximidade da república da Namíbia.

Assim, seguindo as informações sobre a origem do culto do boi sagrado em Angola, corroborando e dialogando com semelhantes descrições, Rendinha (1974), declara que este culto seria uma “reminiscência do culto do boi Ápis dos velhos altares do Nilo”. Nessa perspectiva, o boi foi sendo introduzido à vida do homem africano, fazendo parte integrante de suas práticas religiosas e socioculturais, crenças e afazeres cotidianos, ganharam a dimensão e presença do sagrado por meio do boi e elementos relacionados ao mesmo, constituindo-se como tradição para os grupos do Sudoeste de Angola.

A partir destes pressupostos percebe-se que entre o gado e os grupos sociais do Sudoeste angolano vão sendo estabelecidas conexões entre o mundo profano e sagrado, cujo boi insere-se nas crenças e atividades diárias, se instituindo como elemento da tradição de um grupo. Porém, há de se pensar que o olhar direcionado a estas relações, seja do homem ocidentalizado, e/ou homem africano, configura-se de forma distinta, compreende lugares diferentes e sucedem em representações variadas neste mesmo universo.

Ainda de acordo a autora, os africanos tinham consciência de que os animais foram os primeiros a chegar naquela fauna, o homem ocidental veio posteriormente, assim, o homem africano buscou estabelecer relações de boa convivência, nutrida pelo respeito e no autocontrole, “passou a se identificar com as características do animal, representando-o através dos objetos de sua cultura, nas danças e nos rituais e ou um animal que tenha grande importância na região, assim como seus ancestrais humanos, fazem parte do conjunto da sua linhagem porque ambos estão vinculados à terra” (MORAIS, 2009, pp. 40-41).

Nota-se que os motivos que unem os grupos e o gado sagrado estão atrelados a diversos aspectos desde as razões ligadas à vida dos sujeitos. Sobre essas questões ligadas ao gado, Carvalho (1995) salienta que entre os Kuvale a carne dos animais bovinos apenas pode ser consumida no período de junho a agosto e a coberto de operações rituais. Ao longo dos demais meses do ano o abate de qualquer bovino, referente especialmente ao que o autor

chama de “complexo terapêutico-religioso”, o consumo da carne fica restrita a essas circunstâncias, algo que se manifesta mais casualmente, exceto a este fato, caso algum animal seja acometido por morte natural, o consumo será permitido e ofertado aos que assim desejar.

Genericamente salientamos que para os grupos ovambo (compreendidos pelos kwanhamas, mumbadjas e muvales) e os Nyaneka-Humbi, o “gado bovino” representa “tudo” em suas vidas, sendo estes animais a principal riqueza, constitui símbolo cultural, além de representar sinal de “ostentação” e de “honra”. Sobre este potencial valor, rodeia uma indagação frequente em quase todo o país, questionam que “tendo em vista que o povo do Cunene possui número significativo de gado, por quais motivos passam por privações em várias esferas?”¹⁶

De acordo João Haimbodi, 65 anos de idade, criador inato e tradicional de bovinos e caprinos de Angola, a resposta está no fato de que o “gado bovino” constitui um recurso valioso e sagrado. O criador assegura que na cultura dos povos locais, o gado é visto como uma economia, uma reserva, um “banco”, só deve ser requisitado em circunstâncias de extrema urgência e aflição, nos casos de falecimento de algum membro da família ou em festas tradicionais.¹⁷

Ainda segundo informações obtidas no Jornal de Cultura (2018), quando em circunstâncias de morte de um familiar, independentemente da idade ou representatividade que o falecido possui, sacrifica-se uma ou mais cabeças de gado para saciar os participantes do velório, devendo-se consumir a carne totalmente. Essa ação honra a família que perdeu seu ente querido, é uma prática sagrada, porque excede o ato de apenas alimentar as pessoas, tornando-se um símbolo de grandeza, isto vale para o *efundula*, contudo nessa ocasião o número de cabeças abatidas varia de acordo a quantidade de moças que irão participar do rito.

Comumente em alguns casos, cada menina beneficia-se com dois bovinos machos, devendo estar bem gordos e são ofertados pelo pai. Já no rito do casamento tradicional, cuja cerimônia atrai multidões nas “aldeias”, abatem de dez ou mais cabeças, há fartura e consumo de muita carne, nestas cerimônias o boi deixa de ser uma simples riqueza armazenada.

Poderíamos dizer que o gado ocupa e partilha de espaços festivos e fúnebres na vida dos povos Humbi, no sentido de possibilitar fartura e alegria aos ritos, sua grandeza manifesta-se na oferenda que se faz do animal para as devidas cerimônias, atribuindo à família honra e prestígio. Caso não exista o abatimento do gado “o chefe da família ou a

¹⁶ O valor do gado na cultura dos Ambós e Nyaneka-Humbi. Jornal de Cultura. Angola. 22 de maio de 2018. Disponível em <http://jornalcultura.sapo.ao/historia/o-valor-do-gado-na-cultura-dos-ambos-e-nyaneka-humbi>. Acesso em 17 de outubro de 2020.

¹⁷ Idem.

pessoa que acolhe o infausto é desprezado pela comunidade, e do mesmo poucos participam”.¹⁸

Estermann (1957, p.182) quase sempre precisou salientar que “a grande ambição de um homem adulto é ser proprietário de manadas de bois”. Morais (2009), ressalta que animais como o gado, cavalos, bois, cabritos, carneiros, porcos, dentre outros, foram representativos para a aprendizagem e desenvolvimento do homem, reservando-lhes também um lugar no campo da vida espiritual, “e assim, eles se constituíram-se como “mito”. Porque o homem não o conseguia explicar” (MORAIS, 2009, p. 12).

Nessa sequência, o homem angolano foi encontrando no “gado bovino” motivação para constituir-lo como ícone sagrado, e assim, agregou às suas práticas religiosas elementos relacionados ao gado, símbolos que manifestavam a presença do transcendente presente no animal. Sabe-se que em determinadas civilizações, alguns animais são vistos como a representação do divino, variando entre as diversas culturas.

Para as sociedades angolanas o gado de maneira geral era mantido com especial cuidado, os grandes proprietários de manadas organizavam uma vez por ano uma festa designada por *okuludika engobe*, que significava “estimar, apreciar o gado”, conhecida simplesmente por: *engobe tadidane*, significando “a dança dos bois”, apesar de não constituir um rito sagrado, o apreço pelo animal era bastante significativo, durante tal festa se acaso os bois fossem apresentados mal nutridos, esfregavam na cabeça e na cara no pastor negligente bosta fresca dos bois” (ESTERMANN, 1960, p. 174).

De acordo o autor, essa celebração não tinha data estabelecida, dependia da vontade do proprietário, entretanto havia uma preferência para tal acontecimento, que deveria ser feito a duas quadras do ano: a primeira após o fim do *gongó* e a segunda no final da colheita, quando o gado “vai comer a palha nos campos.” A festa era acompanhada por danças, comidas e bebidas, aos bois eram dirigidos cantos de louvor por meio de pequenos poemas musicados.

Diante das práticas e significados ritualísticos dos Humbi em torno do boi sagrado, podemos identificar o caráter sagrado presente nas diferentes cerimônias compreendidas desde o nascimento até a morte. Não há como fazermos uma descrição de todos os elementos do gado que aparecem nos ritos, pois seria uma tarefa exaustiva e essa não é a nossa intenção,

¹⁸ O valor do gado na cultura dos Ambós e Nyaneka-Humbi. Jornal de Cultura. Angola. 22 de maio de 2018. Disponível em <http://jornalcultura.sapo.ao/historia/o-valor-do-gado-na-cultura-dos-ambos-e-nyaneka-humbi>. Acesso em 17 de outubro de 2020.

mas apresentarmos o valor sagrado do boi e dos elementos que o compreendem manifestados na cultura dos Humbi e demais grupos angolanos.

Neste sentido, pode-se afirmar que o animal-símbolo dos povos Humbi revestido de sacralidade, estar presente em suas vidas, desde o nascimento, quando amarraram o cordão umbilical do recém-nascido, com as fibras do tendão do referido animal, de maneira que esteja bem apertado e preso ; outro rito envolvendo o gado, chamado rito de purificação acontece em caso da criança nascer com alguma anomalia, purificava-se mãe, filho/os, habitantes da casa e todo o rebanho de gado; na escolha e imposição do nome de um antepassado para a criança, com o rito, onde o pai ou substituto escolhem um vitelo, cujo sexo deve estar em consonância com o da criança que vai receber o nome. Corta-se a ponta da orelha direita do animal, o pequeno pedaço é preso a um fio de missangas brancas, em seguida a criança é sentada sobre o vitelo, recebe o fio em torno do pescoço, enquanto o pai coloca o adereço, vai dando-lhe o nome em voz alta, escolhido pelo quimbanda-adivinho.

O pouco que até agora dissemos da vida individual dos nossos “pretos” já nos deu uma ideia suficiente para nos levar a compreender quão importante é o papel desempenhado, no seu pensar e agir, por um conjunto de influências e agentes preternaturais que, na falta de melhor termo, podemos chamar mágicos (ESTERMANN, 1957, p.57).

Percebe-se que as práticas ritualísticas trazem em seu entorno os símbolos bovinos e seus significados. Olhar para o boi e seus elementos presentes nas sociedades dos Humbi, nos convida a reverberar a partir de uma lente epistemológica capaz de identificar no conjunto destas manifestações o caráter sagrado do boi, sejam nas práticas socioculturais e/ou religiosas algo que revela o místico, a “magia”, o sagrado, o inexplicável e inatingível presente nesta cultura.

Compreende-se que o boi constitui ícone de sacralidade para os Humbi e vai se revelando nos diversos momentos deste povo. Tomados por Douglas (2012), o conceito de sagrado pode ser compreendido a partir de várias interpretações, a autora dialoga com a concepção de pureza e impureza ligada à cultura de cada civilização ou grupos, sendo que o sentido de impureza nem sempre traduz algo devastador.

Procuramos analisar e compreender o caráter sagrado do boi presente na vida dos Humbi a partir da relação que este grupo estabelece com o animal, vamos percebendo o valor do bovino inculcido nas realidades dos demais povos e nos espaços do Sudoeste de angolano, tendo em vista que os “bois queridos a esta gente” aparecem nos ritos e os enriquecem com gestos e simbologias ligadas a estes animais, atestados nos ritos de puberdade das moças e

rapazes. “Alguns pontos do ritual, como o lamber do sangue do boi morto, a passagem obrigatória pelo curral, a escolha do mesmo para lugar de dança e outros, indicam suficientemente esta ligação” (ESTERMANN, 1957, p. 92).

O gado bovino acompanha a história individual e coletiva dos Humbi, a presença do sagrado se dá em determinados ritos, contudo não há momento algum em que não se mencione ou introduza elementos bovinos tanto nos rituais quanto nas práticas cotidianas. O boi está na linguagem simbólica, danças, fábulas, provérbios e no conjunto de ações que movem e determinam a vida dos Humbi.

A partir dessa proposição, a figura do boi ganha relevância e destaque para os Humbi e comunidades angolanas, no sentido de que não há como pensar nestes povos sem nos reportarmos ao “gado bovino” e sua dimensão sagrada. Uma interação homem e animal que se constitui do nascer ao morrer, porque em todos os aspectos do grupo “étnico”, o boi sagrado marca presença, a prova dessa relação é até o enterro do dono do animal, ou seja, determinados possesores ricos, que têm grandes manadas e goza de privilégios, tem por garantia o sepultamento no curral dos bois, tal costume geralmente era praticado entre os Ambós.

Ao falar sobre a presença e sacralização do “gado bovino” na vida dos Humbi, entende-se que o boi significava e representava poder, prestígio e honra para o dono e membros da família, além do mais, o bovino no campo das práticas ritualísticas revestia-se de caráter místico e religioso, pois estabelecia conexão entre os vivos e seus antepassados, uma simbiose entre “profano e sagrado”.

Segundo Morais (2009), na ancestralidade africana o animal não é visto como animalizado, isto porque ele traz para o homem uma maneira de subsistência, ajudando-o em sua manutenção e sobrevivência. O homem pensado a partir da noção de cosmo, situa-se no centro da pirâmide vital, junto aos animais, vegetais e aos minerais, formando uma relação de unidade congruente. Por causa da apropriação da palavra, permitida pelos deuses ao Homem, a este cabe a tarefa e a função de usar os demais elementos, suas forças e energias a seu benefício, empenhando-se na busca do equilíbrio preciso para a sua existência.

3.2 Os bois sagrados: enumerações, características e significados descritos por Estermann

Sabe-se que os animais ocupam diferentes lugares e funções na vida do homem, seja como companhia familiar, como recurso para alimentar ou meio para produzir o alimento, são

tidos como elementos de sacrifício, considerados como sagrados, usados como presa de caça esportiva, como referências de aprendizado e símbolo social. Esses animais podem ser tratados dentro de uma mesma cultura por diferentes sentidos, podem ser amados, consumidos, cultuados, compreendidos como símbolos de superstições, ignorados e vistos como objeto de tabu. Neste sentido, seja tanto na forma simbólica ou real, o animal presente nas tradições, nas lendas, mitos e crenças junto ao Homem estar presente em seus afazeres culturais e de poder (LIMA, 2013, p. 3).

Com base nestes pressupostos que definem a importância do animal na vida do Homem, tomemos as civilizações Nhaneca-Humbi, terminologia empregada de forma reducionista e estereotipada que enquadrou os grupos e os dividiu em “subgrupos”, nos quais estão os Humbi, admiradores e criadores do “gado bovino”, possuidores de um interesse nato por essa atividade. Para estas comunidades havia entre a manada uma classe de bois constituídos como sagrados, deste modo, “não se pode falar na vida pastoril sem que tenha de mencionar-se a existência do gado sagrado” (ESTERMANN, 1957, p. 186).

Evidentemente a noção de sagrado atribuída aos animais passeia por diversas culturas e povos, assim, acreditamos que o campo do sagrado pode ocupar diferentes espaços e realidades. Essa discussão envolvendo as noções entre sagrado e profano, parece-nos complexa, pois seu conceito varia no espaço e tempo. Douglas (2012, aborda uma discussão sobre estas duas noções ressaltando que no Hinduísmo, por exemplo, seria um contrassenso pensar que o impuro (profano) e o sagrado possam fazer parte da mesma categoria linguística, tendo em vista que o conceito de poluição nos Hindus propõe uma outra forma de tratar o problema.

Enfatizando ainda mais essa discussão, a autora diz que por fim, o sagrado e profano nem sempre necessariamente se constituem de um polo a outro como opostos, podendo ser vistos como categorias relativas, o puro em determinada circunstância ou em relação a uma coisa, pode ser impuro pensado em relação a outra coisa e vice-versa.

Podemos então depreender que apesar dos conceitos não se oporem constantemente, ainda assim, apresentam-se sob uma linha tênue, podendo causar desordem, desequilíbrio, haja vista que o reconhecimento de algo que esteja fora do lugar representa uma ameaça, desta maneira, consideramos algo abominável e as limpamos com vigor, porque são perigos em potencial (Cf. DOUGLAS, 2012).

A partir dessa discussão, pode-se pensar no contexto colonial português em Angola, tendo em vista as práticas socioculturais e religiosas dos Humbi em torno do boi sagrado, cujos espaços estavam sob a submissão e condição “civilizatória”, atravessada pela

(des)construção do “outro” por meio da promoção de relações, cuja finalidade seria “domesticar” as diferenças no âmbito religioso e cultural, cuja noção de puro e impuro passeava no pensamento do colonizador ao se defrontar com os ritos dos autóctones.

Contudo, há de se pensar que a cultura e a religiosidade tradicional dos povos Humbi e demais sociedades angolanas, resistiram à imposição colonialista e mantiveram seus costumes e tradições no âmbito religioso e cultural, mesmo diante do empenho dos missionários e agentes colonizadores em querer moldar o cotidiano e a realidade dos habitantes locais aos conceitos oriundos de Portugal. E neste contexto, estava Estermann, missionário espiritano que “mesmo influenciado pela leitura colonialista e etnocêntrica reconheceu que os ritos e celebrações associadas ao “gado bovino” era um elemento que definia as principais características culturais destes povos” (OLIVEIRA, 2018, p. 8).

A respeito destes animais, embora Estermann utilizasse a expressão *boi*, referindo-se ao *boi sagrado*, faz-se necessário salientar que a expressão *boi* não significava necessariamente que se tratava do macho, pois de acordo o P^o Lang (apud Estermann, 1957, p. 186) ressaltava a existência de uma regra geral para a identificação dos animais que deveriam ser consagrados, ou seja, estes deveriam ser vacas, dirigindo-se a um deles no singular, utilizavam habitualmente a nomenclatura *otyi-panga*, que significava “o animal amigo”. Estas vacas comumente eram herdadas ou recebidas como presente do pai, tio materno ou irmão, nelas o espírito daquela pessoa benfeitora, já falecida, encarregava-se de cuidar e proteger os grupos e seus membros fazendo dos corpos destes animais sua casa.

Disto decorre todos os benefícios recebidos pela família, os quais lhes eram atribuídos em virtude dessa ligação, assim, haveriam de cuidar de todos os elementos pertencentes a vaca sagrada, tendo em vista sua sacralidade. Em caso do animal ser roubado, tanto o dono quanto à família passava a ser vítimas de calamidades. Sobre a posse destes animais, o padre Lang afirmou que todo o *munyaneka* (Humbe) que se respeitava, deveria possuir ao menos duas vacas sagradas: “uma recebida pelo pai e a outra herdada do tio materno. Os mais ricos têm quatro ou cinco” (LANG apud ESTERMANN, 1957, p.187).

Como vimos, a relação entre o animal e o dono era caracterizado por um conjunto de cuidados, o gado sagrado tinha um lugar especial na vida do grupo e por isso, deveria seguir algumas precauções e particularidades, ou seja, nunca poderiam ser alienados, quer dizer vendidos ou abatidos. Segundo as descrições de Estermann (1961) sobre a classe de bois sagrados, os Dimbas seriam aquelas comunidades que teriam maior concordância entre as suas espécies bovinas com as dos Nhaneca-Humbe. Dentre essas categorias seguem as consideradas como as principais:

O *Otyipanga*, terminologia genérica que significa, “animal da minha amizade”, como já é do nosso conhecimento, o “exemplar a que nos referimos é assim denominado *per excellentiam* ou por antonomásia” (ESTERMANN, 1961, p.139). Refere-se a uma vitela, escolhida de maneira natural para a finalidade prevista, depois da escolha, procede o rito de consagração que ocorre da seguinte forma: O herdeiro de um rebanho havendo adoecido, com enfermidade aproximadamente grave, procura consultar-se com um adivinho, o qual munido pelas ferramentas “divinatórios”, declara afirmando de modo categórico que todo mal causado é proveniente da alma do falecido dono do gado.

O leite desta vaca, assim que tiver parido, o primeiro mamote será sagrado, por isso, caberá apenas ao dono o consumo do mesmo, porém não será lícito fabricar manteiga com o mesmo. A vaca ao morrer de velhice (isto porque, não se permite que um animal que esteja debaixo da proteção de um espírito seja vítima de doenças) só terá o direito de consumir a carne aquela a quem também foi concedido o direito ao leite.

Neste contexto é possível observar que o animal passou por um certo tipo de ritual de consagração, sendo o sangue elemento simbólico do rito. Como vimos em capítulos anteriores, o sangue aparece em outras cerimônias e rituais das sociedades Humbi, para diferentes culturas este líquido comunica sentidos e conceitos variados a partir de uma linguagem simbólica que traduz o místico presente em suas crenças, manifestadas nas práticas religiosas e culturais.

Gama (2009) ressalta que o sangue está presente em toda espécie humana, circula em diversas culturas, percorre diferentes sistemas simbólicos, está relacionado à vida, sua inexistência sinaliza à morte. Este mesmo sangue que sustenta, que alimenta homens, monstros e divindades, que livra de impurezas, também se ocupa na transmissão de doenças, outras vezes as curaram. Neste sentido, compreende-se que o sangue se caracteriza como elemento mítico e atravessa o campo das religiões, perpassando pelo imaginário social individual e/ou coletivo com representações alusivas ao sagrado e profano. Sendo assim, entendendo este universo que compreende o sistema simbólico das diferentes culturas a partir de noções e representações pertinentes aos hábitos, costumes e tradições, voltamos as classes de bois sagrados.

Onawanga, trata-se de uma vitela deixada pela mãe para um de seus filhos, com a finalidade de que ela e sua descendência sejam exclusivamente os donos do animal. Assim como o *Otyipanga* o leite deste animal também é sagrado. Estermann faz algumas observações deste animal quanto ao nome e afirma que há de se observar que o nome empregado a este animal, com o significado de “o ou a do poder mágico nocivo”, é

igualmente o mesmo que os Nhanecas da Quihita e do Jau dão ao boi sagrado do soba, cortejado anualmente de maneira solene e que passeia pelas áreas das comunidades locais (ESTERMANN, 1961, p. 140).

Ondyila-ombe, os herdeiros de um proprietário presenteiam um filho do mesmo com uma vaca e uma cria, cujo presenteado segue o rito de cortar a orelha da vaca recebida, o filhote deste animal ou outro descendente macho, será futuramente ofertado à alma do falecido pai, sendo primeiramente realizado o rito de fender o pavilhão auricular do bovino. Ao realizar a oferenda, esta deverá acontecer ao pé da sepultura do pai, lugar onde o animal deverá ser levado antes do abate, tendo em vista que o bovino sacrificado terá que ser sacrificado como vítima em casa. Ao matar o animal, os membros da família consomem primeiro o fígado e posteriormente comerão a carne, a qual será cozida em três panelas grandes e servida aos convivas. Importante salientar que antes mesmo do consumo da carne do animal, preparavam com a gordura visceral do vitelo uma espécie de colar que deveria ser imposto ao sacrificador (ESTERMANN, 1961, p, 140).

O que nos chama atenção acerca deste animal sagrado é que o boi assume diante da morte do proprietário um caráter sacrificial, abatido e oferecido como alimento aos familiares, contudo só deverão consumir a carne após comer o fígado. Em diferentes culturas, existe o abate do gado em sinal de oblação nas ditas festas religiosas, cuja carne passa por um processo de purificação, estabelecendo uma separação entre impuro e puro; sagrado e profano.

Para Douglas (2012) o corpo de um boi que tenha sido sacrificado representa de maneira estruturada uma determinada circunstância social, porém há de se pensar que “quando interpretamos da mesma maneira os ritos que dizem respeito ao corpo humano, surgem dificuldades; a tradição psicológica, que não quer ouvir falar de sociedade, recambia-nos para o indivíduo” (DOUGLAS, 2012, p. 86). Observamos que os parâmetros que usamos para interpretar os ritos alheios causam-nos desordem, inquietações e preocupações, pois as impurezas detectadas na cerimônia são indicadas pelos que as veem como algo que provoca o caos e desta forma provocam e atemoriza a ordem das coisas, por conseguinte são censuráveis e afastados.

Acreditamos que a dinâmica entre as noções de sujeira e impureza criam espaços de reflexão e proporcionam mudanças no modo de ver e agir referentes às diferentes culturas, embora perigosa, as impurezas devem nos ajudar a reelaborar olhar sobre os espaços e a vida em sociedade. Os ritos, cerimônias e práticas tradicionais dos Humbi, certamente apontaram fronteiras culturais e religiosas aos olhos do homem ocidentalizado, nas relações de alteridade

no campo da missionação, contudo, acreditamos que diante das interações complexas e conflituosas, há de se pensar sim nas diferenças a favor da identificação “ética” e processo de construção do *self*.

Neste processo de identificação diante das diferenças culturais e religiosas dos Humbi, o boi sagrado vai se tornando elemento identificador das principais práticas socioculturais e religiosas do grupo e seus membros, em torno da sacralidade deste animal e suas designações, estas sociedades realçam os elementos identificadores de sua cultura. Ademais, classe de bois sagrados encontra-se essencialmente como legado de seus antepassados e que honram os seus espíritos.

De acordo as descrições, Estermann (1961) afirma que *Ombindisi*, refere-se ao boi do oráculo, para esta espécie destina-se um boi castrado, o qual deverá ter adquirido drogas especiais e específicas administradas pelo quimbanda especialista, servidas ao animal na palma da mão e sendo lambido pelo boi com avidez. Segundo a crença os efeitos destas substâncias, torna o animal “vidente”. De acordo o autor destas descrições, em tempos antigos era atribuído ao boi o papel de adivinhar que os guerrilheiros se aproximavam para praticar assaltos, assim, possuindo tal poder este animal prevendo o perigo, alertava os moradores de uma *onganda* ou habitantes de uma terra. A despeito de o nome *ombindisi* significar “consagrado”, declaram afirmando que o poder incomum de que possui não lhe vem de qualquer espírito, mas particularmente das drogas que consumiu.

De acordo Mota (2014), o rito de consagração da vaca do fogo, é constituído por aplicações de drogas “mágicas” que são injetadas e a aplicação de *pemba* por todo o corpo do animal, este elemento sagrado terá igualmente a mesma finalidade do fogo puro, ou seja, sua função será a de proteger o rebanho dos ataques selvagens. Ainda mais, este animal terá poderes de prever assaltantes de currais, ou seja, poderes premonitórios, o bovino avisará os moradores sobre o roubo do *eumbo/onganda* produzindo mugidos.¹⁹

Entendemos que o número de bois sagrados entre os diversos grupos que ocupavam a região do Sudoeste de Angola é considerado relativamente grande. De acordo os informantes de Estermann, os quais “afirmaram e reafirmaram que todas as classes indicadas faziam parte dos bois *ovipanga* e como em questões de costumes e tradições são eles os nossos mestres, damos a seguir a lista conforme a estabelecemos no campo” (ESTERMANN,

¹⁹ *Pemba*, espécie de giz em forma esférica, com dimensão sagrada, utilizado nos rituais africanos.

1961, p. 141). Desse modo, para os Chimbas havia uma classe de onze bois sagrados como veremos abaixo indicados por Estermann (1961, pp. 142-143):

1- *Omaha*, animal semelhante à *onamatwa* dos Nhanecas. Refere-se a uma vaca que o sobrinho, não o herdeiro ganhou de um tio por circunstância da morte deste. A consagração acontece mediante um ritual semelhante com o do *Ondyila-ombe* dos Dimbas;

2- *Ombandelanganda*, variedade que dificilmente se diferencia da precedente;

3- *Olukambi*, “não me foi possível descobrir-lhe o significado, afirmou Estermann;

4- *Otyisekilo*, trata-se de uma vaca presenteada a um filho, o leite deste animal é reservado para o proprietário, sua esposa e filhos, embora não exclua as demais mulheres e seus filhos pertencentes a *onganda*;

5- *Omuhimo*, “não obtive explicação”, ressaltou o autor;

6- *Okatyivale*, “mesma observação, como na anterior”;

7- *Omukwahengu*, segundo Estermann esta é uma variante da *onamatwa*;

8- *Omunyame*, esta vitela dedicada ao pai ou tio vítima da guerrilha, o qual não tivera recebido as homenagens no enterro em sua forma tradicional. Se o local onde a vítima foi morta não for distante, irão até o lugar e realizarão a cerimônia do rachar da orelha com o derramamento do sangue do animal sobre o túmulo, caso contrário, se conformarão com o duplo rito dedicatória em qualquer parte do mato;

9- *Omulutwa*, noção usada para se referir ao ato sexual. Parte do seguinte caso: Uma mulher ao divorciar do marido, retorna à família, lá é procurada por outro homem, que a conduz para sua casa, com o objetivo de unir-se a ela no matrimônio. Com o passar de algum período, o novo esposo terá em sua casa a visita do ex-marido e este receberá daquele uma vitela como “consolação”.

Sobre essa circunstância, Estermann faz uma análise a partir do pensamento ocidental, formando de certa maneira, um julgamento de valor e diz que “este caso, sobretudo quando examinado com as lentes da nossa mentalidade, não devia entrar no âmbito do gado sagrado”, (ESTERMANN, 1961, p. 142) e finaliza deixando para o leitor construir suas próprias conclusões e dúvidas acerca das questões ligadas ao divórcio e, de que maneira, os Humbi lidam com tal situação.

10- *Otyipanga tyokwyelawina*, trata-se de um caso onde uma pessoa tenha perdido a vida em uma luta contra a vontade de seus amigos e familiares. Assim, um dos sobrinhos, aquele herdeiro principal, consagrará a alma do falecido a uma vitela, realizando o rito do fender da orelha e derramamento do sangue sobre a sepultura.

11- *Oluuma*, significa “a raiva”, ou seja, alguém se matou por causa de saudade ou de raiva, circunstâncias que não são raras entre os Chimbas. Nestes casos os familiares do suicida que pretendem preservar uma boa lembrança do falecido, consagram-lhe uma vitela repetindo várias vezes o cerimonial do fender da orelha e derrame de sangue. “O motivo invocado, muito embora nos fosse indicado tal qual o registramos, deve provavelmente antes interpretar-se assim: fazem uma oferta ao finado para que a sua alma não venha molestar os parentes” (ESTERMANN, 1961, p. 143).

Enfim, observamos que o conjunto dos bois sagrados para estes grupos e demais habitantes locais das regiões do Sudoeste angolano, de acordo o padre Carlos, apesar de lhe causar estranheza a declaração a respeito da inalienabilidade dos bois *ovipanga*, o que não impedia a venda de cabeças de gado, para ele essa atitude era uma “evolução”. Ademais sobre estas categorias, ele destaca que “em todo caso, se para as sete primeiras classes o confronto com categorias semelhantes de outras sociedades se impõe por si mesmo, as quatro últimas são nitidamente peculiares aos Chimbas” (ESTERMANN, 1961, p. 143). Ainda segundo o autor, nestas quatro últimas espécies há a concretização de uma preocupação do grupo, o não apagamento em suas memórias de nenhuma classe de falecidos, seja qual for a causa da morte que abateram suas vidas.

Visto isto, ressaltamos que Estermann ocupou-se em descrever as categorias dos bois sagrados dos grupos do Sudoeste angolano. Os seis tipos de gado sagrado descritos no primeiro volume de sua Etnografia também são encontrados entre outras sociedades, a saber, Quipungo, Handa e Quilengue-Musó, ambos pertencentes ao grupo etnolinguístico Nhaneca-Humbe. Contudo, “no entanto, se na essência são iguais as ditas classes, existem muitos pormenores divergentes e numa ou noutra “tribo”, acrescenta-se mais uma ou mais duas classes (ESTERMANN, 1957, p. 189).

Importante salientar que entre estes bois sagrados para os distintos e variados grupos sociais do Sudoeste angolano, existem as semelhanças e dessemelhanças, ora no emprego etimológico para nomeá-los, ora no universo simbólico e seus significados, neste sentido, Estermann declara que ser entre os Dimbas haver “uma maior concordância das suas espécies de bois sagrados com as dos Nhaneca-Humbes”, (ESTERMANN, 1961, p. 139) ao se referir especificamente a classe dos seis bois sagrados.

Mota (2014) ressalta que os cultos prestados ao gado sagrado em Angola, realizado por povos pastores, ligam a tradição e o presente, uma vez que articulam a ancestralidade e os integrantes vivos do “clã” do boi. De outra forma, o bovino abençoado vive com o gado profano e, sem dúvida, esta convivência acaba santificando os demais. Segundo Estermann

(1961), o fundamento da instituição do boi sagrado e o grau de sua sacralidade permeia as relações e atinge as pessoas, no sentido de que possivelmente todos serão de certo modo sacralizados.

Enfim, Morais (2009) salienta que no continente africano, matriz do desenvolvimento humano, constitui-se espaço de maiores indicações acerca de domesticação do boi e de outros tantos animais. Este animal tornou-se elemento imprescindível para a vida e para os ritos. Em virtude dos inúmeros deslocamentos populacionais, motivos em torno da comercialização ou fatores naturais, este animal se espalhou pelas regiões africanas, promovendo não exclusivamente a experiência cultural proveniente da sua matéria, mas especialmente o valor a ela agregado.

A autora ainda salienta que decerto, existem variações e alterações quanto às formas como as comunidades africanas desenvolveram os seus rituais e festas com a presença do boi. Contudo, dentre estas práticas há diversas semelhanças no modo de se relacionarem com o animal em seu campo cultural. Contudo, importa-nos compreender o quanto estas manifestações revelam sobre a cultura dos Humbi.

Pode-se inferir neste contexto, abarcando o conceito de cultura a partir de Sodré (2005), o qual a define como um fenômeno contemporâneo, fomentado nos pensamentos da modernidade do século XV, assim, como base nesse entendimento, podemos salientar que a cultura está profundamente ligada às práticas de organização simbólica de produção real do sentido. Desse modo, podemos dizer que a cultura está fundamentada na noção de um espaço normativo, específico de identificação de elementos comuns e de exclusão de outros, assim, constituindo uma importante ferramenta de distinção social. Desse jeito, entende-se que a cultura passa a demarcar fronteiras, a organizar e estabelecer categorias de pensamento, justificar os mais diferentes comportamentos.

Destarte, acreditamos e compreendemos que a cultura dos Humbi e demais comunidades do Sudoeste de Angola, apresentam elementos que as distinguem umas das outras, mesmo havendo em certas práticas ritualísticas elementos semelhantes/dessemelhantes, capazes de demarcar as fronteiras, constituindo as “ferramentas de distinção social”, cultural e religiosa.

Outro aspecto relevante a ser considerado nas descrições de Estermann sobre o conjunto de bois sagrados, enumerados, classificados e venerados pelos Humbi e demais grupos amalgamados pela designação Nhaneca-humbe estar no fato destes animais possuírem concordância nas espécies de bois sagrados entre as mesmas sociedades.

Além dos animais sagrados anteriormente mencionados, existiam entre outros grupos outras categorias de bois sagrados, contudo de acordo Estermann, ele não teria sido capaz de saber o significado até mesmo, porque algumas espécies eram completamente destituídas de caráter sagrado. Os Herero, de acordo com as descrições do autor, seria o grupo que possuía o conjunto de bovinos sagrados mais acentuado.

Sabe-se que o conjunto das práticas e rituais destas sociedades, falam da construção de suas identidades, os mitos, a linguagem simbólica e os símbolos em torno do boi sagrado manifestam o poder do sagrado ligado à vida do homem e a sua visão de mundo. Tal relação envolvendo o homem e a esfera da sacralização do boi, se expressa na vida cotidiana das sociedades Humbi, preservando assim, a memória mítica de seus ancestrais.

Apesar da presença missionária e as imposições do pensamento da ocidentalização religiosa na vida dos Humbi e demais comunidades pastoris do Sudoeste angolano, estes grupos lutaram e resistiram à imposição de preceitos e crenças cristãs, uma vez que a herança cultural dos seus ancestrais nutriu a subsistência das tradições dos grupos. Desse modo, notamos que o gado sagrado de fato ocupou centralidade na vida cultural, social, econômica, política e religiosa da vida dos Humbi e demais grupos localizados nestes territórios.

Como salientamos, existem entre os grupos habitantes dos respectivos territórios diferentes categorias de bois sagrados, muitas vezes estas espécies são adotadas por outros grupos como sagrados, variando apenas nas terminologias, mas os ritos e simbologias se assemelham de forma significativa. Sabe-se que na etnografia: *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 2: grupo étnico nhaneca-humbe*, Estermann não se deteve em listar ou até mesmo especificar diretamente quais classes de bois eram vistos pelos Humbi como sagrados, apenas afirma haver entre estes e as comunidades locais concordâncias entre os tipos descritos.

Neste sentido, como os grupos comungavam destas semelhanças vamos apresentar de forma sucinta as classes de bois sagrados para os grupos identificados por Nhaneca-humbe, tendo em vista o compartilhamento de valores em torno da sacralidade do boi vivenciada por eles. Para início dessa discussão, Estermann (1961), declara que é entre os Nhanecas que possivelmente exista a maior variedade de animais sagrados, sendo conhecido ao menos seis classes listados logo abaixo:

O primeiro “boi sagrado” chama-se *Onaluhonge*, cujo termo significa “aquele da vara”, pertence ao circunciso, podendo ser um macho recebido de seu pai para ser “comido” por ele e pelos companheiros da circuncisão (*oma-kula*). Geralmente trata-se de uma bezerra, sendo que após a primeira cria, o leite apenas deverá ser usado pelo dono ou pelos

companheiros de circuncisão, da mesma forma se refere a carne desta vaca, fato que decorre de morte causada por doença ou velhice. De acordo alguns informantes de Estermann, “todos os descendentes desta vaca entravam na mesma categoria que a mãe. Outros contestam o facto” (ESTERMANN, 1957, p. 187).

A segunda vaca sagrada chama-se *Ondyila-ombe*. Segundo Estermann (1957), refere-se a uma vaca que os herdeiros ofertam aos filhos do falecido e proprietário do gado. O leite é de consumo exclusivo do órfão e dos filhos, caso os tenham. Enquanto estiverem pequenos deverão alimentar-se com o leite desta vaca, contudo assim que crescerem deverão abnegar-se do consumo do mesmo, isto em sinal de respeito. Os vasos utilizados para ordenha da vaca sagrada devem ficar separados dos outros usados para as demais vacas. Com a *Ondyila-ombe* põem em relação a ela outra vaca que ainda sendo vitela recebeu uma espécie de consagração no cemitério.

É de costume algumas vezes conduzirem todas as vacas ao cemitério, mesmo aquelas que não sejam sagradas, ou sejam, as profanas. Estas seguem acompanhadas de seus bezerros, ao chegarem no local destinado, cortam a orelha de um destes animais ao meio, com o sangue proveniente do corte, derramam-no sobre os túmulos, como sinal de oferenda e sacrifício aos falecidos sepultados naquele lugar. Se o bezerro viver e for fêmea, ficará, *ipso facto* sagrado, como *otyi-panga*. O leite produzido por esta vaca será reservado para a família, sendo o vaso de uso próprio, não devendo ser empregado para uso profano, este animal não poderá ser vendido.

Neste contexto, é possível observar que o animal passou por um certo tipo de ritual de consagração, sendo o sangue elemento simbólico do rito. Como vimos em capítulos anteriores, o sangue aparece em outras cerimônias e rituais das sociedades Humbi, para diferentes culturas este líquido comunica sentidos e conceitos variados a partir de uma linguagem simbólica que traduz o místico presente em suas crenças, manifestadas nas práticas religiosas e culturais.

O terceiro boi, conhecido como *Onumatwa*, nome que significa “a morada”, denominação decorrente do fato da orelha está rachada, trata-se de uma vaca e pouco se diferencia da precedente. O rito de consagração deste animal não acontece necessariamente no cemitério, herdado pelo sobrinho após a morte de seu tio, tornando-se o memorial daquele ente querido, o leite é por direito do dono e seus filhos, quanto a descendência desta vaca poderá ser vendida (ESTERMANN, 1957, p. 188).

O quarto animal sagrado, trata-se de um boi, chamado *Onamphinga*, que significa “a do herdeiro.” É um boi comumente abatido em decorrência da morte do proprietário, aqueles

que o herdaram por herança podem consumir apenas a carne do peito, que rapidamente é separada do resto, logo após o abatimento da rês, além dos herdeiros, reserva-se também o direito de consumo os familiares paternos mais próximos.

Prosseguindo a narração acerca dos bois sagrado, de acordo Estermann (1957), a quinta vaca sagrada, chamada por *Ondeias*, de *oku-lilisa*, cujo significado atribuído, quer dizer “fazer chorar”, faz referência aos choros fúnebres. Este é o boi abatido por passamento do proprietário, a carne deste animal não pode ser consumida (“*otyi-hitu*, com prefixo depreciativo”), sendo lançada aos cães, retirando apenas o couro, o qual pertence aos herdeiros.

Verifica-se que a carne do animal foi totalmente desprezada, lançada aos cães, denotando sentimento de menosprezo. Percebe-se que a morte do boi decorre também em consequência da morte do proprietário, assim, surgem os interditos e restrições referentes ao consumo da carne do animal, sendo que apenas o couro é permitido “tocar” e utilizado pelos herdeiros. Estermann (1957) declara que esse ritual se difere de grupo para grupo, entre os Quilengues-Humbes, por exemplo, “todos os parentes se devem esfregar na testa com os pulmões do animal morto; a carne, porém, não é dada aos cães: será comida pelos estranhos à família do defunto” (ESTERMANN, 1957, p. 189).

Por fim, apresentamos a sexta vaca sagrada, a *Onamulilo*. Nome de origem cuvale que significa, “o”. Essa noção de fogo designada ao animal, muitas vezes é traduzida pelos Nhanecas como, *Ongombe yotupia*. A tradução corresponde quase a um segundo nome. Trata-se de um boi macho, bastante respeitado e que não pode sofrer maus tratos. Após feita a escolha da respectiva vaca, o proprietário, ordena a um quimbanda que dê ao animal umas drogas, isto para ajudá-lo na imunização contra a avidez do leão, pois segundo o dono, um velho da região da Quihita lhe advertira e perguntara de que forma o boi poderia ser atacado pelo leão, sendo que o bovino tem fogo no seu corpo. Nota-se que a sacralidade da *Onamulilo* compreende outro elemento sagrado para Humbi, o fogo. De acordo a tradição quando este boi morrer a carne poderá ser consumida apenas pelas mulheres e as jovens moças (ESTERMANN, 1957, p. 188).

Como vimos a produção etnográfica de Estermann, *Etnografia do sudoeste de Angola*- vol. II e III apresenta-nos a listagem de bois sagrados para os grupos indicados nas respectivas obras, além das classes já citadas anteriormente, o autor ainda buscou apresentar ao leitor o gado sagrado dos Cuvalés a partir do estudo do P^o Le Roux.

Há no conjunto de bois sagrados destas sociedades a vaca designada por *Onamulilo*, que significa “a vaca do fogo”, para o autor com certeza trata-se da categoria mais

significativa. Sua consagração está ligada de maneira íntima com as cerimônias do fogo sagrado, realizadas quando há ocupação de uma nova *onganda*. O fogo depois de “bento”, possui o poder “mágico” de afugentar o leão da casa, da mesma maneira a vaca preservará o rebanho dos roubos da fera. Antes mesmo da dedicação aos “manes” dos antepassados, o proprietário da *onganda* escolherá um novo animal no meio de uma centena (ESTERMANN, 1961, p. 144).

O ritual de consagração obedece às seguintes instruções: O dono marca a novilha com giz sagrado a começar pelo focinho até a cauda, direcionando na linha dorsal, depois faz o mesmo ato desde a cauda até o focinho, porém seguindo a alinha ventral, depois dessa marcação faz-se sobre as patas dianteiras e traseiras, estas práticas servem para livrar a novilha de “influências nefastas”. Além destes gestos fazem ainda uma incisão longitudinal na cauda para aplicar pós da raiz de *mutona* (*Dalbergia Dekindtiana*), deste modo ao abanar a cauda atingirá os lados distanciando os perigosos através das drogas mágicas inseridas em sua cauda.

Diante do que já ressaltamos acerca das práticas ritualísticas dos Humbi e demais sociedades, notamos que em torno destas cerimônias existe um conjunto de valores culturais que depreendem às simbologias sacramentais das práticas que atravessam o universo mítico destes povos. No ato de consagração do fogo, por exemplo, há uma forte presença do poder mágico traduzido na força de afastar da comunidade e da manada a fera, ou seja, o leão.

Mota (2014), salienta que entre os grupos sociais do Sul de Angola, como Ambós, Nhaneca-Humbis e Hereros, o fogo tem um significado sagrado, o espaço reservado para a realização dos cultos aos espíritos, crença que constitui a base da religião dos africanos, pois acreditam no eterno regresso dos ancestrais e nas mediações e interferências na vida dos familiares e descendentes, é em uma área especial chamada *eumbo*, designada de lugar do fogo sagrado ou altar familiar.²⁰ A partir do contexto entendemos que os símbolos fogo, giz e tantos outros elementos da natureza, assim como do próprio gado, assinalam a dimensão do sagrado pensado pelos sujeitos e reafirmam os marcadores de suas religiosidades tradicionais.

A presença da vaca *Onamulilo* e do fogo sagrado estão presentes nos ritos tradicionais das comunidades que veneram este animal. O fogo novo toma lugar na ocupação de uma nova *onganda*, após acendê-lo o proprietário da casa faz a “vaca do fogo” lamber o pó de *omutona* misturado a umas pedras de sal. A “vaca do fogo” está presente em todas as

²⁰ Residência típica dos povos do sul de Angola, “que abrange as cubatas de residência, os celeiros e os currais de gado.” (ESTERMANN, 1957, p. 73). No caso dos Hereros, “a habitação é chamada de *onganda*.” (ESTERMANN, 1961, p. 91).

circunstâncias e em toda parte onde se observam seus movimentos, possui poderes de visionária, assim, por meio de seus mugidos à porta do curral ou deitada de cabeça direcionada para a saída da *onganda* ou expressando querer sair da cerca, “dá sinal infalível de que se aproxima um grande perigo, ou seja uma guerrilha, e não haverá outra salvação senão a de fugir o mais rapidamente possível” (ESTERMANN, 1961, p. 144).

Observa-se que a *Onamulilo* com sua capacidade visionária consegue por meio de mugidos e gestos advertir o grupo quanto aos perigos que se aproximam da *onganda*. Estermann (1961), salienta que se a vaca enfiar o focinho na entrada da cubata do proprietário da *onganda*, sinaliza, desse modo que o dono ou outro habitante da mesma serão acometidos de doença ou até mesmo pela própria morte. Quanto ao leite do animal sagrado, existiam algumas restrições, sendo que as pessoas idosas e moças muito jovens não seria permitido o seu consumo.

A segunda vaca sagrada descrita por Estermann (1961) refere-se a *Okaakesi*, “a vaca da oração”, conhecida por outras terminologias como *onkhekwa* (*okukeka*, “cortar a orelha”) e também *ongombe yokulikwambela*, “o boi da oração”. Este animal retrata a memória do falecido pai, recordando ao Cuvale sua ligação e dependência com os antepassados e o culto que lhes deve ser prestado. Um mesmo dono poderá possuir mais de uma vaca destas, a mais relevante é a novilha que o pai doou a seu filho ainda em vida, afim de que o “contemplado guarde a sua memória para além da morte” (ESTERMANN, 1961, p. 145).

Diante dessa discussão é possível perceber que a relação que as comunidades pastoris desenvolveram com o boi sagrado também está imbricada com o universo dos ancestrais através de ritos e práticas que invocam tal crença, interposta nas cerimônias de consagração do animal e tantos outros rituais que compõem o culto aos antepassados. A consagração da vaca *Okaakesi* apresenta conexão com o falecido, cujo ritual acontece no cemitério com a cerimônia de rachar a orelha do animal e ao retornarem para casa matam dois bois para comemorar o ocorrido.

Se o dono dos rebanhos adoecer novamente e for o pai o causador de tal acontecimento, resolvem o problema ofertando uma outra *Okaakesi*, realizando assim uma segunda cerimônia chamada de *okukekelwa k’otyilalanthana*, o que significava: rachar a orelha ao pé do curral dos vitelos. Após esse ritual oferecem um boi em sacrifício, separam os órgãos nos quais estava localizada a doença que causou a morte do pai, estes órgãos recebem o nome de *ovidila*, ou seja, “partes proibidas”, que deverão ser consumidas apenas pelos familiares mais próximos do defunto, depois de cozidas deverão ser servidas no curral dos bois. Finalizado o banquete um membro da comunidade pertencente ao falecido racha a

orelha esquerda da vitela escolhida e corta a ponta do mesmo órgão que será colocado no pescoço do doente, como uma espécie de amuleto, assim, a novilha se torna igualmente *Okaakesi* (ESTERMANN, 1961, p. 146).

Não podemos deixar de mencionar as cerimônias de consagração da vaca como manifestações que buscavam honrar seus antepassados prestando-lhes sacrifícios e oferendas. A ligação dos vivos com os mortos revela o papel que os ancestrais insistiam em manter nas atividades do seu grupo de parentesco, assim, os vivos deveriam zelar pela manutenção de suas memórias propiciando-lhes sacrifícios. Acreditamos que os sentidos e a crença no boi sagrado estão atrelados aos aspectos culturais destas sociedades, tendo em vista a relevância dada aos ancestrais durante os rituais.

A despeito dessa conexão e do sistema de pensamentos que giravam em torno do bovino sagrado, prosseguimos com as descrições das variadas linguagens, significados e nomenclaturas atribuídas a este animal. A vaca sagrada chamada de *Ondila-ombe*, mas conhecida também por *ondia-mapongo* (“alimento dos órfãos”); *ondiwa-navipa* (“a que se come com a pele”). Trata-se de uma vaca dada pelos herdeiros ao filho do proprietário, possuindo o mesmo nome dos Dimbas e Nhanecas. Contudo, entre os Cuvaes, o rito de cerimônia para a sagração possui alguns elementos distintos entre ambos, a saber, após a primeira cria, os Cuvaes ordenham a vaca durante três ou quatro dias até que consigam encher duas cabaças grandes de leite, as quais são postas aos paus sagrados. Neste mesmo dia, ao pôr do sol o herdeiro ordena que se abata um boi, cuja carne deverá ser cozida e consumida à noite, todos se alimentam, menos o dono da vaca sagrada, o qual se abstém do cozido (ESTERMANN, 1961, p. 147).

Importante salientar que nem sempre a cerimônia procede com o abate de um boi, ao invés disso, servem pirão de milho, molhado na pia de leite. Logo após, distribuem uma refeição revestida de um modo particular quanto ao jeito de comer, distinguindo-se do hábito regular, assim, os convidados tomam pequenas porções de pirão e as engolem sem mastigá-las, essa cerimônia acontece junto ao *elao* para alguns convidados, aqueles mais próximos dos parentes maternos. Da mesma forma o proprietário não consome os alimentos, apenas se coloca como servente dos mesmos. O leite da vaca é destinado apenas para os irmãos mais novos do proprietário e aos órfãos amigos deste que tenha também ganhado uma vaca designada por *Ondila-ombe* (ESTERMANN, 1961, p. 147).

E para finalizarmos as classes de vacas sagradas dos Cuvaes, Estermann (1961) afirma que existia a *Omutenge*, que se referia a vaca do grupo (Estermann usa o termo “clã” do falecido dono. É parecida com a *Onumatwa* dos Nhanecas, animal recebido por herança, a

partir de então o proprietário deverá separar da manada (*okutenga*) com o propósito de que o leite ordenhado deste animal sirva de alimento para ele e os membros do seu grupo (“clã”).

A outra vaca, designada por *Onamphingo*, “a da herança”, uma rês reservada da mesma forma ao grupo (“clã”) do defunto e dono do animal, o leite ordenhado poderá ser consumido apenas pelos respectivos membros do grupo. Enfim, a *Onaluhonge*, “a vaca da circuncisão”, terminologia oriunda da vaca (*oluhonge*), este animal acompanha os jovens recém-circuncidados até suas residências, após o período de isolamento no mato. Este nome assemelha-se ao animal dos Nhanecas, contudo aqui percebe-se claramente que o animal se trata de uma vaca, a primeira cria sendo macho, ao crescer será destinada exclusivamente para o repasto aos *oma-kula*, ou seja, a todos os confrades da mesma promoção que o dono.

Ao finalizar as descrições sobre o gado sagrado, Estermann (1961) afirmou não ser exagerado declarar que estes animais estabelecem um vínculo de união entre os antepassados e os integrantes vivos da família e do grupo. Neste sentido, entendemos que entre as sociedades pastoris do Sudoeste de Angola, os bovinos sagrados e os antepassados haviam traços de uma ligação indissociável, interligadas às atividades cotidianas, isto porque existia a crença de que a alma do falecido benfeitor protegia a manada, residiam em seus corpos e estabeleciam uma conexão e comunicação com os vivos.

3.3 Gado Sagrado: Habitáculo dos espíritos ancestrais

É sabido que as sociedades africanas possuem uma cultura fortemente acompanhada pelas tradições e que os antepassados ocupam um lugar importante na continuidade da história individual e coletiva dos grupos sociais. Outro aspecto relevante está no fato de que esta mesma cultura “fonte de significantes e significados, símbolos, imagens e de uma linguagem como um todo, o passo que esta mesma linguagem é também responsável por formar um sistema secundário que é a cultura” (ESTENDAR; HELMUT, 2019, p. 9).

Com base nesta discussão acerca das culturas, pretendemos compreender esta ligação entre os antepassados, os vivos e o gado sagrado. Para tanto, vamos pensar de que maneiras os povos concebiam a noção de ancestralidade e quais os fatores que contribuíram para essa identificação. Para as culturas das populações bantu da África Subsaariana, haviam alguns indicadores que definiam o antepassado: as relações de parentesco por congruidade natural ou não, ou seja, um ancestral poderia ser um pai, irmão ou um integrante do grupo. Essa ligação natural decorria depois da morte, porém para que um ancestral fosse visto como tal e assumisse um grau de relevância no grupo, seria preciso que durante sua existência tivesse

desempenhado uma vida íntegra, não bastava apenas ter morrido, mas ter vivido de maneira virtuosa, obedecido as leis divinas e comunitárias, isento de condenação de roubo, bruxaria ou imoralidades, preenchidos estes requisitos, o antepassado assumia a tarefa de mediador entre o ser humano e o ser Supremo (BUJO; MUYA, 2012 apud ESTENDAR; HELMUT, 2019, p. 262).

Na cultura dos Humbi, de acordo as descrições realizadas por Estermann (1957) sobre os antepassados, haviam diferentes designações atribuídas aos espíritos, alguns eram classificados por *ohande* ou *osande*, formas usadas nos dialetos e no singular, indicando os tipos de espíritos e o termo empregado para os mesmos. Eram vários os tipos de espíritos, espíritos dos ferreiros, caçadores, curandeiros e aqueles que não decorriam de antepassados designados de *ondele* (singular). Além destas classificações, havia uma divisão de cunho moral que os identificavam como bons ou maus, a estes últimos normalmente eram chamados de *otyi-inlu* (singular) e compreendiam aqueles que se encarnavam nos malfeitores, supunha-se particularmente que estes pertenciam as almas de enfeitçadores. Estermann apresenta alguns elementos pertinentes ao culto aos espíritos e quais as classes sociais que os antepassados pertenciam, vejamos no excerto abaixo:

Não parece que haja ou tenha havido no nosso grupo “étnico” uma crença em espíritos que não sejam de origem humana, se assim nos é permitido exprimir-nos. Por outras palavras: não concebem espíritos de existência supraterebre.

Os que encarnam, em tempo não muito longínquo, num ser humano, são divididos em diversas classes, com designações correspondentes. Faremos a reserva do espaço de tempo decorrido, pois os que “viveram” sobre a terra há muitos anos caíram no abismo do olvido e deles já não reza a história, a não ser que se trate de antepassados de régulos ou de indivíduos de alta nobreza. Nestes círculos, o culto e o orgulho familiar é mais intenso e mantêm a memória dos seus antepassados durante uma série de anos mais longa (ESTERMANN, 1957, p. 237).

Desta forma, entende-se que os espíritos dos antepassados pertencem a um determinado grupo social, sendo que alguns deles foram invisibilizados, exceto aqueles de pertencimento nobre. Como vimos, a cultura dos Humbi preservava a memória dos seus antepassados, cujos membros dos grupos buscam por meio das mediações com os ancestrais as orientações para conduzir a vida em comunidade.

Outro elemento cultural que une os antepassados e os vivos, pensado nas culturas tradicionais bantu que também faz a ligação entre os espíritos dos antepassados e os vivos é a máscara, como ressalta Morais (2009), quando diz que a máscara é uma vestimenta que possibilita o encontro entre os vivos e mortos de uma mesma linhagem. De acordo a autora, a

máscara “configura um espaço de re-vinculação entre o passado e o presente -ancestral e descendente - homem e animal. A máscara é um espaço de dupla habitação. É habitada pelo ancestral quando está habitada pelo descendente” (MORAIS, 2009, pp. 178- 179).

Em grande parte, as máscaras de ritos tradicionais africanos são descrições artísticas de seres mitológicos, podendo também personificar forças naturais ou representações dos antepassados que concedem a ligação entre o mundo dos homens com o mundo espiritual, permitindo representar formas humanas ou de animais, pois “os traços e as formas do rosto devem estar de acordo com a linguagem tradicional da comunidade e da divindade representada”.²¹

É sabido que Estermann dedicou-se a escrita etnográfica dos Humbi e demais habitantes de Angola, percebeu que o gado sagrado ocupava a centralidade na vida destes povos e que entre o animal e os espíritos havia uma conexão, pois estas populações acreditavam que o espírito do benfeitor falecido residia nas vacas sagradas e com estas estabeleciam um elo de comunicação.

Sobre as relações estabelecidas entre o boi sagrado e os antepassados, Morais (2009), ressalta em seus estudos a referência esboçada por Arthur Ramos acerca do culto ao boi, a partir das descrições do padre Carlos Estermann, quando este afirmou em suas etnografias que os Nhaneca-Humbe, “um povo do Sudoeste de Angola, constituídos por quatro potentados principais que dividiram entre si a região ocupada pelos Nhanecas: Huíla (mwila), Jau (ondyau), Quihita (Tyihita) e Gambos (Ngambwe)” além da veneração ao boi sagrado existia a crença na relação que os espíritos dos antepassados mantinham com os grupos por intermédio do gado sagrado.²²

Há uma discussão em torno da origem do culto prestado ao gado sagrado pelos Humbi, e a quem de fato são tributados a adoração, há indícios de que esse culto tenha início

²¹ OMENELICK2ATO. Relações sobre o uso das máscaras na África e no Brasil. Disponível em:<http://www.omenelick2ato.com/mais/relacoes-sobre-o-uso-das-mascaras-na-africa-e-no-brasil>. Acesso em 31 de ago. 2020.

²² Grupo Nhanheka-Humbe, (VA-NYANEKA-LUNKUMBI), MUILA – Outras formas Mwila, Huíla, Vamuila, Ba-Muilla, Mumuilas, Ovahila; Ova-Mwila. GAMBO – Outras formas: Gambwe, Gâmbuè, Vangambue, Mugâmbues, Ngambwe, N’gambwe, BAn-gambue, ONgambuè, Ova-ngambwe, Gâmbues. HUMBE – Outras formas: Muhumbi, Mahumbe, Mun-Kumbi, Kumbi, Ban-Kumbi, Vankumbi, Lunkumbi, Nkhumbi, Ova-Nkhumbi. DONGUENA – Outras formas: Dongoena, Donguana, Mndongüenas, Ban-Dongona, Ondongonas, Ovadonguena, Ova-ndongona. HINGA – Outras formas: Edina, Ovahingas, Ba-Hinga, Muhingas, Ova-hinga. CUANCUA – Outras formas: Oncuancua, Mukhuankhuans, o-nkhwankhua. ILANDA (MUPA) – Outras formas: Muandas, Ba-Handa, Ehanda, E-handa. HANDA (QUIPUNGO) – Outras formas: Muchilengues, Batchirengue, Tyhengue-Vankumbi, Otyilengue-humbi.

a partir da veneração prestada ao boi “Geroa”. Estermann (1957), faz uma rápida correção quanto a veneração dirigida ao boi “*Géroa*”, “que não é dirigida ao animal, mas os espíritos dos sobas falecidos que nele entendem residir, podemos reduzir tudo quanto é afirmado neste texto ao culto dos espíritos. Sobre os presságios, o autor Nogueira afirmou haver uma comunicação aproximada e íntima com algum espírito” (ESTERMANN, 1957, p.236).

Percebe-se que a comunicação dos espíritos com os vivos, tendo como elo o gado sagrado, constitui a crença e o culto prestado aos espíritos, vista como manifestação das práticas religiosas dos Humbi. Acreditamos que o elemento boi, neste contexto, representa a importância que estes povos dispensam ao “gado bovino”, ao mesmo tempo em que as práticas e pensamentos religiosos não poderiam abster-se da presença e sacralidade destes animais no contexto sociocultural e religiosos destes povos. Há de se pensar que a crença da ligação dos espíritos com os falecidos não acontecia apenas na mediação através do gado sagrado, mas as almas dos antepassados também se manifestavam e encarnavam-se nos mortais a partir de êxtases ou transes.

Amalgamados pela crença em torno do boi sagrado e sua relação com os espíritos dos sobas falecidos, os Humbi manifestavam diferentes crenças atribuídas a elementos da natureza, contudo, acreditamos ser o culto ao gado sagrado aquela de maior expressão para estas sociedades. Estermann seguindo as observações de Nogueira sobre as diferentes crenças destes grupos diz que “ao passo que (os Ban-Kumbi e os Ba-Nhaneca) creem na existência de um Deus, atribuem quase o mesmo poder ao Sol, ékumbi, veneram o boi Géroa, a montanha Tongo-Tongo, são dados aos êxtases e creem nos vaticínios dos adivinhos, mediante a intercessão dos espíritos” (NOGUEIRA apud ESTERMANN, 1957, p. 236).

É oportuno salientar que o culto ao boi sagrado na verdade revela este aspecto de veneração aos espíritos, o cortejo do boi sagrado simboliza um tributo aos mortos, tendo em vista a preservação da memória de seus antepassados. A chamada para a exibição do filme etnográfico “*Ondjelwa*” traz em seu conteúdo referências à Festa do boi sagrado, a qual retrata um ritual do povo Nyaneka-Humbi (do Sul de Angola) que visa prestar honra aos espíritos dos antepassados, através do cortejo solene com o animal. [...] Cuja “cerimónia cultural, o boi é tido como o habitat da alma dos antigos reis”.²³

Dessa maneira, observa-se que a homenagem prestada se dirige aos espíritos dos antepassados, o cortejo torna-se uma manifestação cultural e religiosa dedicado ao boi,

²³ M.PORTALANGOP.CO.AO. Filme etnológico angolano Ondjelwa Festa do boi Sagrado. Disponível em: http://angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2006/4/19/Exibido-filme-etnologico-angolano-Ondjelwa-Festa-boi-sagrado.f4d47083-af86-4313-ac09-e9306fe68045.html. Acesso 04 de set. 2020.

habitação do criador/pastor do Sudoeste que visiona os seus protetores. Mota (2014), traz relevantes contribuições acerca dessa discussão em torno da relação entre os espíritos e o gado. De acordo a crença pastoril, o culto prestado aos ancestrais expressa uma forte relação com o gado sagrado, pois como reza a tradição, os espíritos ancestrais fazem morada nestes animais. Agregado ao elemento boi também o fogo sagrado é sinal de ligação com os antepassados, resultando em uma manifestação única entre o rebanho sagrado e o culto ao fogo.

Por tudo isso, entendemos que a relação entre os espíritos dos antepassados e o gado sagrado, fixa-se através da cosmovisão que os Humbi e demais grupos africanos mantinham acerca da crença em torno do sagrado, atravessado nas diversas práticas e ritos celebrados para exaltar os antepassados que residiam nos bovinos sagrados. Estermann (1957) salienta que os “nossos Nhaneca-Humbes conservaram intacta, na sua maior parte, o patrimônio cultural legado pelos antepassados” (ESTERMANN, 1957, p. 237). Desse modo, acreditamos que o animal boi tornou-se o signo da religiosidade tradicional dos povos africanos e angolanos, fundamentados no princípio de que os antepassados se comunicam com os vivos por meio do gado sagrado.

3.4 Os ritos de puberdade: Práticas sagradas envolvendo o “gado bovino”

Turner (2005, [1967]) discute acerca da existência dos ritos de passagem, cerimônia que existe em quase todas as comunidades, salientando que são nos grupos de menor proporção que o rito atinge maior expressividade, mais ou menos duradouro em períodos intermitentes, cuja transformação permanece em uma íntima dependência com os ressurgimentos e ritmos biológicos, desse modo “muito mais do que com as inovações tecnológicas” (TURNER, 2005, p. 137).

De acordo o autor, entende-se que estes ritos indicam e estabelecem a passagem entre estados. O estado nessa circunstância presente, significa uma condição vivida pelo sujeito em certo momento de sua vida, podendo representar uma condição flexível, ora fixa, ora estável sendo capaz de abarcar em seu significado ou sentido, determinados contínuos sociais, tais como estatuto legal, carreira profissional, exercício público, atividades cotidianas, posição ou ocupação social.

Neste sentido, pode-se entender que os ritos de passagem caracterizam a transição do sujeito em determinado momento de sua vida, conduzindo-o de um estado para outro, seja no âmbito biológico, social, religioso ou cultural, assim, os ritos de passagem estão de alguma forma presentes em nosso cotidiano. Contudo são nas fases que compreendem à vida humana,

como o nascimento, transição da infância para adolescência, adolescência para vida adulta, enlace matrimonial e morte, que se celebram e obedecem aos princípios e cultura de cada sociedade, onde ganham sentido mais amplo. [grifos nossos].

Sobre estes acontecimentos que marcam os ritos de passagem, temos os primeiros estudos no início do século XX, com o pesquisador Van Gennep, que publicou em 1906, o clássico: “Os Ritos de Passagem”. Nestes estudos, ele classificou o rito de passagem em três grupos, a saber: ritos de separação, ritos de margem e os ritos de agremiação.²⁴

Gennep (1960 apud TURNER, 2005, p. 138) declara que os ritos de passagem podem ser definidos como “ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade”. Já Turner, discute sobre o rito de passagem e afirma que “estado” e “transição” são termos que se contrastam entre si, para ele, “estado” representa a inclusão de todos os demais conceitos de sua definição. Turner (2005), revela que todos os ritos de transição são definidos por três fases, a primeira é a da separação que abrange a ação simbólica, compreende o distanciamento do sujeito, “seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social, ou de um conjunto de condições culturais (um "estado")” (GENNEP, 1960 apud TURNER 2005, p. 138).

A segunda fase é denominada como período liminar. Neste período, o participante, ou seja, o sujeito do ritual (o “passageiro”) vive em um dilema de dúvida, atravessando um universo que tem quase nenhuma ou poucas das qualidades dos estados passados ou futuros. E por fim a terceira etapa, onde acontece a consumação da passagem. A comunidade espera desse iniciado, um comportamento condizente com as regras habituais e as referências éticas estabelecidas pelo grupo.

A partir dessa discussão em torno do rito de passagem, cunhados pelo autor supracitado, podemos afirmar que este rito se aplica aos ritos de circuncisão dos Humbi, caracterizados pelas seguintes etapas: “primeiramente os rapazes são conduzidos para longe das habitações, para o mato” (ESTERMANN, 1957, p. 70). Esta etapa é chamada por Gennep de separação, representando o desligamento do jovem do velho estado de coisas; em seguida os rapazes passam para a segunda etapa, designada por margem, onde são separados da sociedade, o jovem ou grupo será sujeitado aos rituais, em fim a terceira fase onde os neófitos regressam à sociedade e são acolhidos por todos com as “festas do regresso”, acompanhadas por ritos e danças de agremiação (ESTERMANN, 1957, p. 70).

²⁴ MACHADO, Sandra. A importância dos ritos de passagem. Disponível em: <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/8585-a-importancia-dos-ritos-de-pas-sagem>. Acesso em 05 de out. 2020.

Assim, podemos declarar que “a sociedade é um tipo especial de sistema social estruturado, que considera a posição de seus membros, visto mais do que um mero amontoado de pessoas, mas como um processo de interação e integração, onde a interação revela as potencialidades e obrigações dos indivíduos em relação ao grupo em uma dada fase da vida” (MÔNICA, 2009, p. 186). Neste sentido, infere-se que as sociedades são organismos vivos e dinâmicos, que integram um conjunto de crenças e valores, os quais determinam suas práticas em torno dos ritos de passagem, distintos nas mais variadas civilizações, pois suas celebrações dependem dos grupos e de sua organização.

Sabe-se que a aquisição da condição de adulto nas populações tradicionais, acontece mediante as cerimônias e rituais de iniciação, algumas narrativas a este respeito são apresentadas na literatura antropológica e “aparecem com a função de sancionar a emancipação do jovem – homem ou mulher – do seio familiar, para sua incorporação ao grupo social, o jovem torna-se adulto, reconhecido como membro ativo e participante” (MÔNICA, 2009, p.189).

Nessa direção, reverberando acerca das diversas sociedades, nota-se a existência das práticas dos ritos de passagem compreendidas pelos mais variados signos e sentidos. Entre os Nuer por exemplo, como indica o consentimento ao “conjunto etário” dos guerreiros possibilitava certas regalias. Para este grupo, a iniciação constituía o início de um “conjunto etário” em que o sujeito continuaria para o resto de sua vida as obrigações e benefícios, os quais transformavam-se nas referências ligadas à ordenha do gado, hábitos alimentícios, dentre outros (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1978).

Nas sociedades Humbi, Estermann (1957) afirma que todos os grupos realizavam a circuncisão e eram raros os jovens que considerados “civilizados”, não fossem submetidos ao rito. Este era conhecido por *ekwendye*, que significava “coisa importante de rapaz” ou de *etanda*, “grande acampamento”. Os jovens participavam do rito e submetiam-se a ele, comumente chamado de *oku-pita etanda*, cuja tradução representava: “passar pelo grande acampamento.”

Estermann (1957), referiu-se ao período da mocidade como um tempo propício para a aprendizagem dos ofícios que estes jovens teriam que exercer depois de adultos, como a caça e a pastorícia para os homens e os trabalhos domésticos e agrícolas para as mulheres. Por volta dos treze anos de idade que os rapazes e moças eram submetidos à operação de *oku-kulwa*, a mutilação “tribal” da dentadura.

Figura 14: Jovem Humbi com mutilação dentária.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

Entre os Humbi e aparentados, como Dongoenas e Hingas, as meninas faziam a festa da puberdade aos 15 e aos 16 anos, esta operação precedia o dito rito. Nos demais grupos, com o passar do tempo, esta cerimônia foi avançada para antes do aparecimento fisiológico da puberdade, esperava-se uma ocasião oportuna pouco depois de ter passado a festa. A maneira de proceder dos Humbi, Dongoenas e Hingas exigia um sacrifício maior à natureza, pois faziam saltar os quatro incisivos inferiores, os dois superiores do meio eram limados de maneira que a pequena brecha aberta formasse um triângulo (*oku-pelelekwa*). Eis como procede a operação entre os Humbi:

O candidato deita-se no chão, tendo a cabeça apoiada contra um pau, que lhe serve de travesseiro. O operador-para o caso um especialista serve-se, ao executar a extração dos dentes, de um pau de madeira rija que bate contra o dente, martelando-o com um machadinho. Às vezes, preferem operar directamente com este instrumento de ferro. Outrora, antes de o filho ser assim mutilado, a mãe juntava um pouco de terra com os pés e apanhava um punhado dela esfregar a testa do filho, a fim de que os dentes saíssem sem dificuldade. Se os Nhanecas praticam a mutilação ao pé do *tyolo*, preferem os Humbes o curral dos bois (ESTERMANN, 1957, pp. 61-62).

Dado o tempo da adolescência, iniciava-se os ritos de puberdade que poderiam anteceder a cerimônia do matrimônio, especialmente quando os jovens após a dança, passavam a dormir juntos, isto porque não se contentavam apenas com o abraço. Nos Humbi, somente um ou no máximo dois anos a seguir à cerimônia poderiam contrair o casamento.

Nos primeiros dias de acampamento, os neófitos começavam a aprender os cantos e as danças, especialmente a dança que seria executada durante as apresentações realizadas nos grupos, estas danças também acompanhavam os moços depois da saída do acampamento, no regresso, onde permaneciam até o dia do corte da circuncisão.

De acordo Eliade (1995), o neófito retira-se do meio familiar para realizar um tipo de retiro espiritual, onde será possível manter um maior contato com a natureza. A iniciação consiste no crescimento espiritual e no amadurecimento, referente às relações e experiências vividas, assim, podemos dizer que o neófito é aquele que passa a conhecer os segredos e mistérios. Segundo a autora, esta reclusão, ou seja, a separação, tem um lugar especial, uma cabana que deve ficar no meio da mata ou em um cômodo da casa.

Este momento de segregação, significa para o iniciante o começo de uma nova fase, um novo nascimento, a morte também está representada neste momento de separação, uma vez que “significa a superação da condição profana, não santificada, à condição do homem natural, ignorante do sagrado, cego para o espírito” (ELIADE, 1995, p. 156). Assim, o principiante tem a oportunidade de nascer de novo e ingressar na dimensão da sacralidade.

Outra característica do período de iniciação dos rapazes, apresentava-se pela manifestação do desejo sexual e matrimonial. Melo (2005a) aborda questões a respeito desta fase e declara que a circuncisão tratava “essencialmente, na ablação do prepúcio, e também na aprendizagem e acumulação de saberes e experiências sobre a vida em geral ministrados no decurso da cerimônia” (MELO, 2005a, p. 147). Um rapaz não circuncidado, não era aceito pelas mulheres, passava a ser ironizado tanto pelas moças quanto pelos homens, era considerado como imperfeito e provocador de conflitos na família, era-lhe proibido participar das “comezainas” com aqueles homens que já haviam sido circuncidados, este fato representava um constrangimento, uma ignomínia, uma vergonha para si e para a família.

O rito de passagem da puberdade, tanto dos rapazes quanto das jovens, era caracterizado por práticas e rituais simbólicos em torno do “gado bovino”, a saber, danças, cânticos, poemets e alguns elementos ligados ao boi. O ritual tinha início nos currais e nas casas dos líderes “indígenas”. As descrições que Estermann desenvolveu apresentam dados etnográficos de uma cerimônia prestada aos rapazes e moças dos Humbi, com uma precisão e

riqueza de detalhes, contudo essa análise já foi descrita no subitem (1.1), assim, vamos nos deter nos aspectos que identificam os elementos do “gado bovino” no rito de passagem.

Nota-se que os rituais de passagem para a puberdade, comumente apresentavam um caráter de antagonismo, tendo em vista que agregavam vivências entre duas realidades opostas, à de morte e a de ressurreição, experiências que simbolizavam a evolução da natureza humana para uma nova fase da vida. As cerimônias iniciáticas e os ritos da puberdade marcavam a passagem dos rapazes e meninas para a vida adulta, para o amadurecimento espiritual, nestes rituais geralmente apareceriam elementos simbólicos ligados ao gado bovino, como danças, currais, etc.

Além das diferenças que marcam os ritos no período da adolescência entre os Humbi e demais grupos, Estermann (1957) chama a atenção para a existência da execução de danças que marcam o período, especialmente aquelas tidas como excitantes, chamadas de *ekumbwete*. Para sua realização, um rapaz se aproximava de uma moça ou a moça se aproximava do rapaz, esta segurava o cordão de missangas do rapaz e com as duas mãos passava o colar sobre a face do moço, enquanto este colocava suas mãos sobre os seios e barriga da companheira. Existia uma outra dança, a *otylirkwalita*, que permitia ao rapaz abraçar-se com a jovem por algum tempo.

Para Douglas (2012), os ritos realizados nos cerimoniais dizem coisas, fazem e, especificamente, produzem coisas. Desta forma, os ritos não são meramente um agregado, um conjunto de seriações, classificações cognitivas com a finalidade de determinar a ordem no cosmos, mas possui também mecanismos que devem operar em função do despertar, convergir e condicionar vigorosos sentimentos e emoções.

Amparados neste processo de aprendizagens e encadeamentos de emoções, descritos por Douglas sobre as cerimônias, ressaltamos que os primeiros dias de acampamento, os neófitos começavam a aprender os cantos e danças, especialmente a dança que seria executada durante as apresentações realizadas nas “aldeias”, esta dança também acompanhava os moços depois da saída do acampamento, onde permaneceriam até o dia do corte da circuncisão.

A cerimônia seguia alguns rituais, após a saída dos rapazes do acampamento, onde permaneceram para a aquisição do corte da circuncisão, eram recepcionados pela comunidade com danças e batuques, como cita Estermann:

Entre os Humbes, o cerimonial da recepção aos rapazes, na residência do sekulu, tem mais ou menos a seguinte ordem: executada a primeira dança

por parte dos onohala-mphe e de suas ‘mães’, no curral dos bois, a primeira mulher da casa coloca uma bosta de boi acesa na abertura que habitualmente serve para a saída dos vitelos. Um após outro, saem então os circuncidados de dentro do cercado calcando levemente a bosta acesa na abertura que habitualmente serve para a saída dos vitelos (ESTERMANN, 1957, p.74)

A “festa do regresso” como podemos observar, era uma cerimônia realizada nos currais dos bois, cujo dono era o *sekulu*, ou seja, o chefe “indígena” da região. Estermann (1957), descreveu o rito e a dança que lhe era especial, específica do rito de passagem dos rapazes, designada por “*onohala-mphe*”, segundo tradução do autor, significava “penachos novos”, em decorrência das vestimentas feitas com penas de diversas aves, usadas pelos jovens. A dança particular, executada pelos circuncidados após o término do período de reclusão, depois de quatro meses no mato, “chega à altura de os rapazes regressarem a suas casas: *Ekwendye haluya k’omaumbo*” (ESTERMANN, 1957, p. 74).

O autor expressa uma certa estranheza perante o canto realizado durante a cerimônia, afirmando que por se tratar de uma dança máscula, esta deveria ser acompanhada por martelar rítmico, ao invés de um canto melodioso. Sobre as observações realizadas acerca dos ritos de puberdade dos rapazes é importante salientar a presença do “gado bovino” como categoria central dos festejos, chamando à atenção particularmente para a dança que marcava a festa do regresso.

Essa dança traz em si aspectos simbólicos do “gado bovino”, os ritos compreendem elementos concretos pertencentes a este animal, de acordo Turner (2005), os símbolos serão sempre constituídos de elementos concretos que ligados a outros objetos e símbolos servem inteiramente no contexto ritual. Este é a um só momento, uma realidade sociocultural e situacional característica. "Num ritual Ndembu, cada símbolo torna visível e acessível para a ação pública certos elementos da cultura e da sociedade Ndembu" (TURNER, 2005, p. 50).

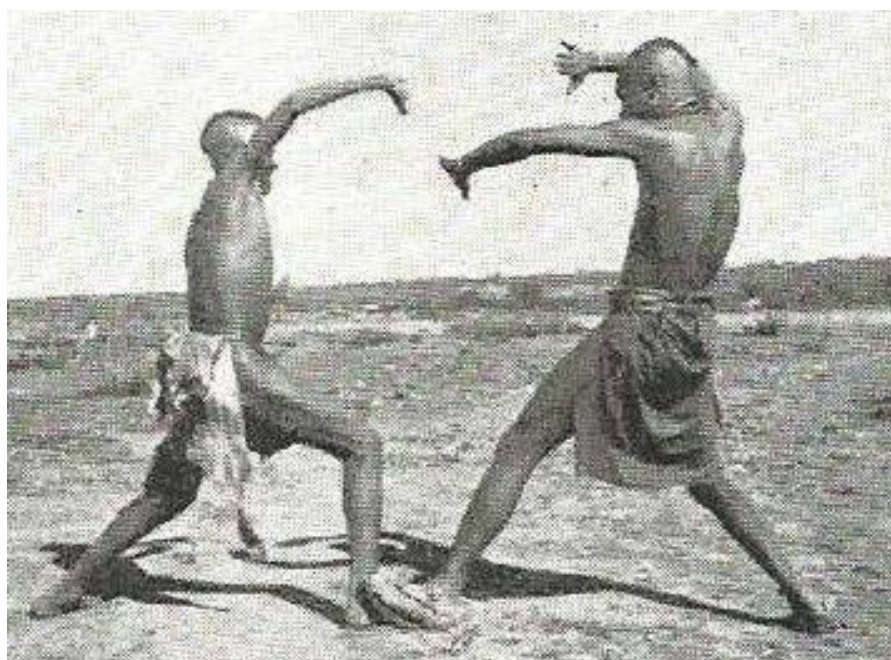
Sobre a dimensão simbólica em torno do “gado bovino” presente na dança, nota-se que a execução da mesma, corresponde a um bailado que descreve a semelhança de um tipo de boi. Estermann (1957), seguindo as narrativas do Padre Afonso Lang, um dos antigos missionários espíritanos, ressalta que esta dança trazia movimentos coreográficos articulados que lembravam uma corrida de búfalos. Os executores da coreografia, os circuncidados, com os braços suspensos e dobrados pelos cotovelos, traçavam formas no ar que se assemelhavam aos chifres de bois.

De forma generalizada, Estermann narra os ritos de puberdade entre as sociedades Humbi e demais comunidades que compõem os grupos identificados por ele como

Nhaneca-Humbe, suas descrições sobre as práticas e ritos nem sempre são abordadas isoladamente, isto porque são quase todos semelhantes, quando há diferenças entre as formas celebrativas e os símbolos utilizados, o autor identifica os particulares, descrevendo-os como tal grupo os realizam.

Assim, apesar da imagem retratada logo abaixo tratar de homens Nhaneca, ela serve para ilustrar a dança dos bois praticada pelos jovens circuncisos logo após o regresso à comunidade, ao mesmo tempo para elucidar a relação da coreografia simbolizando as formas dos bovinos, gestos que imitam e fazem lembrar os chifres destes animais. Essa dança também era praticada pelos jovens Humbi na festa do rito de passagem. Durante o cortejo do boi sagrado, pode-se observar da mesma forma essa alegoria, na dança especial denominada “*o-nkhakhula*”, dança que imita os bois em seus confrontos com os chifres, ou seja, a “dança dos bois”.

Figura 15: Encenação: “Dança dos bois” realizada por homens Nhaneca.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe).
Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

O universo dos símbolos expressa um conjunto de valores que muito diz sobre a cultura de um povo, então pensar os ritos de passagem dos Humbi, é compreender e identificar a partir das práticas ritualistas, os elementos simbólicos do boi que estiveram presentes nestas cerimônias e o quanto este animal caracterizou os aspectos socioculturais desta comunidade.

Acreditamos que a finalidade desta “dança dos bois” seria a invocação do animal-símbolo e sua dimensão sagrada presente e celebrada pelos povos pastores do Sudoeste de Angola. O “gado bovino” faz parte da “liturgia” da circuncisão, tanto o curral quanto o espaço consagrado para o início do rito, quanto outros elementos, como a bosta do boi, o couro, dentre outros, estavam associados à crença. Ademais, havia uma outra singularidade que fazia parte da cerimônia após a circuncisão do rapaz, no dia seguinte, abatia-se um boi e começava-se um rito em torno das vísceras do animal. Como descreve Estermann:

No dia seguinte mata-se um boi. A tal prima a quem foi dado limpar o braço do moço da casa circuncidado vem agora põe-lhe à volta do pescoço um pedaço de gordura das vísceras. É um colar simbólico, que só usa por uns momentos, pois é-lhe novamente tirado pouco depois. A carne do boi é trinchada de uma maneira especial. Terão o cuidado de apertar do resto o pedaço do ventre ligado com o aparelho sexual. Assam sobre brasas a tira assim formada e, juntamente com ela, a carne do fígado. Todos os rapazes devem comer do assado. Se algum deles se recusar, tem de pagar uma espécie de multa aos companheiros. A carne restante é para os guardas. (...) A carne das coxas é a parte das velhas e o estomago fica reservado à tal prima que vimos entrar no ritual. Finalmente, a pele, cortada em largas tiras, há-se servir para dela se fazerem cintas (ESTERMANN, 1957, p. 75).

Observa-se que havia uma sequência ritualística na divisão das partes do boi, algo que caracterizava a cerimônia de recepção dos neófitos na residência do *sekulu*, mas não acabava ali, pois os *onohala-mphe* teriam que percorrer a casa paterna de todos os seus companheiros que seguiam à festa, o rito de acolhimento repetia-se casa por casa. Terminada a andança e festejos, os rapazes voltavam para a casa do chefe. Para Estermann (1957), não haveria como ler sobre a descrição do rito de regresso dos jovens, após a circuncisão, sem não perceber a relação do gado bovino ao rito solene que “os nossos pretos” então realizavam, “é assim entre estes povos, em todas as passagens importantes da vida, como teremos ocasião de ver ainda melhor” (ESTERMANN, 1957, p.75).

Sobre a manifestação desta dança, também conhecida por engolo, Assunção (2020) salienta que entre os Nkhumbi (outra variante do termo Humbi) existiam ainda outras celebrações festivas em que os jovens rapazes demonstram as habilidades do engolista, em espaços mais amplos e abertos onde eram apreciados por homens e mulheres. Para o autor há cinco circunstâncias em que o engolo pode acontecer, a saber, no retorno dos pastores das pastagens do período da seca (*mahata*); no festival de frutas *ongongo*; nos enterros; rito de

passagem das meninas (*efiko*) e na comemoração de um grupo etário masculino que passou pelo rito de passagem em grupo, conhecido por (*omakula*).

Outra ocasião em que se realizava o engolo entre os Nkhumbi se dava quando os bois após retornarem da mata, nesta oportunidade alguém mandava preparar o *macau*, abatia o seu boi, chamava os outros, com o uso de um apito, como os pastores faziam: *popya, popya*. Assim, quando os bovinos saem do *sambo*, os realizadores dos festejos proclamam: vêm aqui, eu posso matar o meu boi, e dizer ‘epa, os outros, vocês podem vir aqui! Tem uma festa dos bois que vieram.’ Porque eu vou chamar os outros para vir aqui, eu vou matar um boi porque os meus bois já vieram, as minhas mulheres fizeram *macau*.²⁵

Assunção (2020) questiona o porquê de o engolo, visto como central na cultura Nkhumbi tenha sido ignorada pelos primeiros etnógrafos, por exemplo, Ferreira (1918, p. 401) não tinha ciência ampla acerca da cultura Nkhumbi, porém contava com ajuda de administradores locais que lhes forneciam informações, Lang e Tastevin (1937), os autores mais antigos que produziu etnografia sobre os nhanecas, de modo claro excluíram os nhkumbi e grupos alusivos. Para o autor, explicar a razão pela qual Estermann também tenha se esquivado em mencionar e relatar sobre o engolo em suas etnografias é algo difícil de se estabelecer, tendo em vista seu contato prolongado com os Nkhumbi.

Instalado na região desde 1926, desenvolvendo pesquisas e escrevendo em um tempo em que todos os grupos do “Cunene já haviam sido subjugados, é compreensível que ele estivesse muito menos interessado nos aspectos marciais de suas culturas. Assim, ele também não menciona a *kambangula*, embora tenha incluído uma foto de dois meninos lutando com tapas” (ASSUNÇÃO, 2020, pp. 546-556). Ademais, sabe-se que ele defendia o agrupamento dos nhaneca e dos Nkhumbi em um único grupo, podendo neste caso ter querido minimizar determinados aspectos de suas culturas ou até mesmo que estes pudessem de alguma maneira por sua metodologia em dúvida.

Embora não tenha feito referências acerca do engolo, entendemos que Estermann ao longo de suas descrições nos apresentou importantes marcadores identitários da cultura dos Humbi, o fato de “subestimar” o engolo e não o descrever em seus estudos, não anula a grandeza de seu trabalho no Sudoeste angolano, este fato, constitui apenas uma questão particular do pesquisador. Os ritos de passagem por exemplo, são práticas que caracterizam a cultura Humbi, narrado por Estermann de forma clara e rica em detalhes, apesar de suprimir informações acerca do engolo.

²⁵ (Jerusalém Mbambi, entrevista, 05/08/2010 apud Assunção, 2020, pp. 544-556).

O rito de passagem referente às meninas, tinha o mês de outubro reservado para a realização da cerimônia. A celebração para tais solenidades, entre os Nhanecas, particularmente no grupo Muíla, quase não havia preocupação com a quadra do ano, isto porque havia a falta de gado, principalmente para as famílias pobres, as quais eram obrigadas a violar a tradição, tendo em vista que deveriam abater um boi para a submissão da moça ao rito, “sacrificar para isso um boi, ainda válido supõe evidentemente outras posses” (ESTERMANN, 1957, p. 82).

O rito de puberdade era uma festa tradicional das sociedades Nhaneca, Humbi, Mucubais, Kwanhamas região do Sul angolano, caracterizava a passagem das jovens, ou seja, a transição das meninas da fase da adolescência para a vida adulta. Estas permaneciam sob responsabilidade e cuidado dos pais, até atingirem 14 e 16 anos, a partir deste período as moças passavam a assumir responsabilidade sobre seus próprios atos, outro fator marcante nessa fase, era o surgimento dos seios, já crescidos, sinal de que deveriam ser apresentadas à sociedade como mulheres, costume tradicional do grupo.²⁶

Estermann (1957), revela que no período da adolescência entre os Humbi, as moças colocavam uma pele de couro de carneiro à frente e uma estreita tira de pele de boi por detrás do corpo, os jovens quando maiores, cobriam apenas a parte de traz com uma pele de boi mais larga (*oka-kondyo*), ambos traziam uma ou mais fiadas de missangas em volta do pescoço, colocadas por um tio materno, sendo que a menina era a mais favorecida.

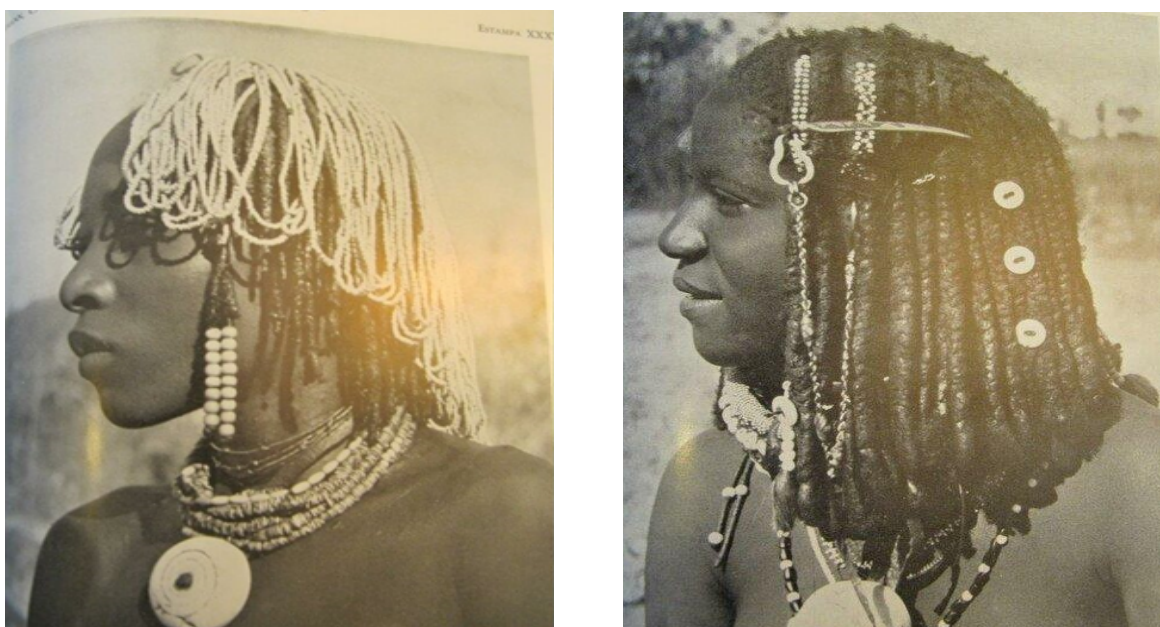
À rapariga farão então o penteado característico, conforme a sua tribo. A mocinha humbe leva o cabelo reunido numa madeixa arredondada que cobre o centro da cabeça, desde o alto da testa até à nuca. É o penteado a que dão o nome de *epando*. De ambos os lados, formam os cabelos umas trancinhas pequenas coladas ao crânio. É o enfeite da rapariga impúbere: *epando Lyonosangi* (ESTERMANN, 1957, p. 60).

Dentre os adornos que configuravam o período da adolescência da menina, os penteados ganhavam maior atenção, pode-se dizer que estes seriam mais que representações sociais, mas referências identitárias e de pertencimento a uma determinada sociedade e/ou grupo. Há de se recordar que Estermann encantado com a diversidade e beleza dos penteados das mulheres angolanas no período de sua publicação etnográfica, dedicou-se a escrita de uma obra referente aos penteados das mulheres do Sudoeste de Angola, intitulada: “O *Álbum de penteados do Sudoeste de Angola* (Estermann, 1960), onde apresenta cinquenta e quatro

²⁶ VOAPORTUGUES. Efiko: festa puberdade namibe marca passagem. Disponível em: <https://www.voaportugues.com/a/efiko-festa-puberdade-namibe-marca-passagem/3667792.html>. Acesso em 17 de set.2020.

modelos de penteados de mulheres dos grupos não-bantos e bantos, assim como descreve seus respectivos significados (FIOROTTI, 2012, p. 102). A imagem abaixo ilustra a beleza dos penteados e sua diversidade de formas e adornos capturados por Estermann.

Figura 16: Modelos de penteados fotografados por Estermann.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957 (Anexos).

Percebe-se que o etnólogo ao descreve as diversas formas das mulheres do Sul e Sudoeste de Angola trançarem os cabelos nas diferentes fases da vida, nos faz pensar que o ato em si, revela um tipo de marcador identitário, além de ser uma construção social que traz um vasto campo simbólico de importantes significados. O ritual no ato de trançar manifesta a presença das tradições dos mais velhos e ancestrais que nutrem a vida tanto de quem se deixa trançar quanto de quem trança os mais variados modelos de penteados que envolvem a dinâmica e a trama dos entrelaçados das mechas e fios capilares.

Songa (2017) ressalta que as tranças dos Ovimbundu, da mesma maneira que as tranças de diferentes outras sociedades do Sul e Sudoeste de Angola, apresentam suas funções sociais e suas dimensões temporais, religiosas e espaciais. Independente de quem trança ou de quem é trançada, “dispõe de significados e significações; sentidos” (SONGA, 2017, p. 47).

Assim, podemos salientar que o cabelo além de constituir um marcador sociocultural dos sujeitos, também se apresenta como uma questão de pilosidade como ressalta o autor Perrot (2013, p. 53 apud SONGA, 2017, p. 54), que a pilosidade faz parte da pessoa e que “a

diferença dos sexos é marcada pela pilosidade e seus usos: os cabelos [na cabeça] para as mulheres, a barba para os homens” (PERROT, 2013, p. 53 apud SONGA, 2017, p. 54). Assim, podemos pensar no valor simbólico e político presente nas categorias de identificação das pessoas através do cabelo e suas representações sociais.

Dialogando com as questões pertinentes as maneiras das mulheres trançarem seus cabelos, há de se pensar que os penteados são traços de identificação para homens e mulheres no contexto sociocultural e religiosos, tendo em vista que cada fase etária é assinalada por uma forma distinta de arrumar os cabelos, hábitos e práticas que caracterizam a cultura destas comunidades, conhecimentos acessados pelo padre Carlos Estermann através de seus informantes e pelo próprio contato com os grupos observados.

A partir destes marcadores que ajudam na identificação das fases vividas pelos sujeitos, entendemos que as tranças e penteados sofrem variações entre os grupos, contudo são por meio destas categorias que as sociedades endógenas marcam o ciclo e a fase de vida de seus membros, bem como a condição que cada um ocupa no nível social, percebida através dos penteados e adornos. O aparecimento da puberdade fisiológica, por exemplo, era marcado pela transformação do penteado, o tipo de cada modelo definia e diferenciava a passagem de uma fase a outra, fato que não era identificado com facilidade, pois as trancinhas, normalmente eram coladas contra o crânio, inclinadas para ambos os lados da cabeça. (*ovinyenye*) (ESTERMANN, 1957, pp. 79-80).

Observa-se que há uma dominância nos penteados “artísticos-tradicionais” nas sociedades criadoras de “gado bovino” no Sudoeste angolano, constituindo uma outra manifestação cultural frequente na vida de seus grupos. Este adorno capilar realizado nas mulheres, apresentava diferentes significados, pois além de variar, dependia do contexto em que seria empregado (Cf. RENDINHA, 2002, p. 273).

O penteado servia de elemento identificador das diferentes etapas das mulheres, algo que não fugia da preparação ao matrimônio e festa da puberdade. Após a cerimônia do rito de passagem, surgiam as oportunidades para o matrimônio, pois a moça a partir de então, passava a estar pronta e poderia ser pretendida ao casamento, o “noivo ou o seu pai dão alguns pequenos presentes ao pai ou ao tio da “rapariga”, conforme o boi para a festa de *efiko* tiver sido fornecido por este ou por aquele” (ESTERMANN, 1957, p. 95).

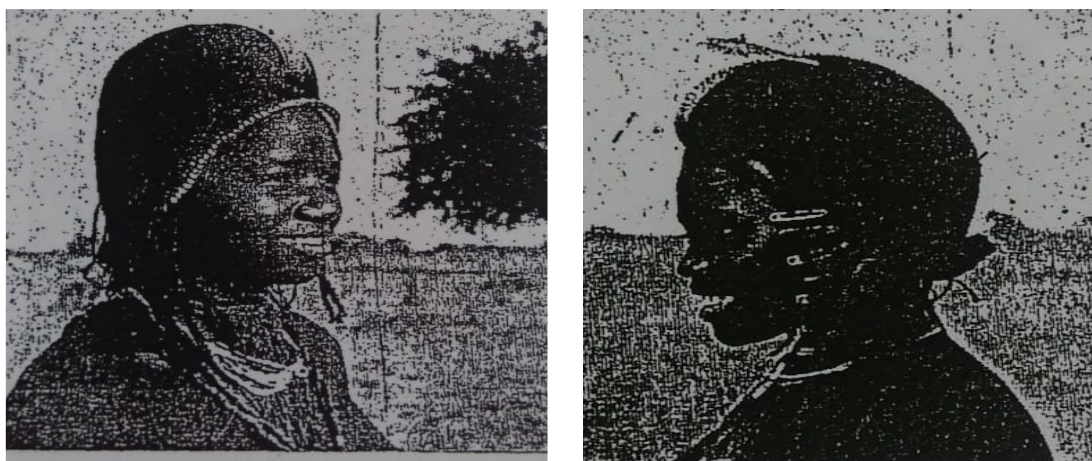
Quanto ao rito de passagem, o *efuko*, Melo (2005a), destaca sua caracterização mediante sua extensão, significado, essência e caráter, relevância e lugar que ocupa na cultura Handa, pelas inter-relações existentes entre si e tantos outros elementos culturais referidos a cerimônia, como o parentesco e a religião, os simbolismos a ele ligado, sendo desta maneira,

difícil precisar ou definir, entender e interpretar o *efuko*, sem considerar a pluralidade de questões sociais e culturais interligadas e que as fazem surgir.

Dessa forma, entende-se que o rito de passagem perpassa por questões culturais e sociais, as quais o caracterizam nas tradições dos grupos sociais do Sul e Sudoeste angolano. Trata-se de uma experiência que prepara o ser feminino para o cumprimento das obrigações matrimoniais, destacando qual é o papel social da mulher. A passagem pelo *Efuko* “é uma experiência cognitiva, estética e emocional de particular relevância. Com efeito, passar pelo *efuko* é uma forma de adquirir poder” (MELO, 2005b, p. 142).

Vejam na figura abaixo a imagem de duas jovens no período da puberdade preparando-se para o rito de passagem, o *Efiko*, realizado pelos Humbi. Como vimos, trata-se do ritual de iniciação à vida adulta das jovens. Importante salientar que os rituais narrados eram distintos e poderiam variar de acordo as sociedades. Estermann (1935, pp. 54-55 apud TEIXEIRA, 2016, p. 87) ressalta ainda que as mulheres locais, eram aquelas que mais vivenciavam os ritos dentro da cultura africana, isto porque era por meio da figura feminina que se definia o meio e os procedimentos de iniciação, os quais deveriam marcar cada fase da vida.

Figura 17: Jovens Humbi púberes.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

Nota-se, que os ritos e costumes que caracterizavam a fase da adolescência entre os Humbi e diferentes grupos do Sudoeste de Angola, são marcados por elementos simbólicos que traduzem significados peculiares de seus costumes e culturas, servindo-lhes como referências identitárias.

Dentre os ritos de puberdade, além dos já descritos, Estermann (1957), ressalta que havia ainda a submissão das jovens a uma tatuagem bem característica, isto logo quando os seios começavam a apontar, “para serem tatuadas (*okutewa onombumba*) geralmente colocavam as moças de joelhos diante do operador, que se situava em idêntica posição, este então começava a executar com uma palha o desenho que pretendia gravar em escarificações” (ESTERMANN, 1957, p. 64).

Figura 18: Tatuagem escorrendo sangue



Figura 19: Tatuagem completa



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

Mota (2014) ressalta que o sangue vindo das marcas das cicatrizes, apresenta uma ligação e sentido junto ao sangue proveniente da menstruação, os dois estão relacionados ao período da puberdade e a ação de incisão da pele caracteriza o rito de preparação para o matrimônio. No pensamento Handa, (uma das sociedades que compõem os grupos classificados como Nhaneca-Humbi) possuir sexo feminino não é fato suficiente para ser designado como mulher, segundo a autora, mulher é o sujeito do sexo feminino acerca do qual se pode afirmar, “walia ongombe, ou seja, “comeu o boi”, um termo que revela uma relação “mulher/boi”. Este conceito e relação se estende para as demais comunidades.

O sentido dessa ligação, mulher/boi estar em primeiro plano entender o lugar que o gado ocupava na vida dos Handa, além disso entender a condição da mulher no espaço familiar e no casamento. O ser-se mulher está ligado entre outros fatores ao valor concedido por meio do *efuko*. A relação que envolvia a mulher e o gado apresenta-se de forma direta e clara, revelando a importância e o lugar sublime da mulher na cultura Handa. Ser mulher é ter

passado pelo *efuko*, passagem que confere por si só prestígio e status a qualquer indivíduo do sexo feminino, fato que o leva a ser respeitado como tal (MELO, 2005, pp. 145-146).

Acerca da cerimônia de puberdade das meninas, existiam alguns rituais e fases consideradas as mais importantes, cuja presença do boi aparecia de maneira expressiva. Segundo Estermann (1957), não existia *efiko* sem que se abatesse pelos menos um boi para cada jovem festejada, embora não houvesse evidência de que o animal fosse imolado em sacrifício aos espíritos, mas ofertado pelo pai “para a rapariga comer”. O ritual seguia pela condução da moça até perto do curral, onde entregavam-lhe uma vara comprida, com a qual deveria escolher um boi dentre tantos no rebanho, após a escolha, a jovem indicava-o com a vara dizendo-lhe: “Não chores mais! Vais comer o boi tal”. (pronunciando o nome do boi escolhido) (ESTERMANN, 1957, p. 85).

Após essa cerimônia, a moça era conduzida para a cubata onde deveria lambe a lança ensanguentada que estripou o boi, retiravam uma gordura dos rins do animal e faziam um colar para ser colocado em volta do pescoço da jovem, o que deveria durar por alguns dias. A carne era guardada para os festejos, entre os Humbi havia a escolha pelo fígado, que deveria ser assado, quanto a pele do animal, tinham a preferência se não exclusiva pela cor preta, após ser surrada pelos rapazes, com couro confeccionavam um tipo de saia para a moça, além de cortá-lo em tiras para que a mesma ao final da festa a jovem festejada usasse como uma espécie de cinta (ESTERMANN, 1957, p. 86).

Destarte, sabe-se que o abate do “gado bovino” não era algo frequente entre os pastores do Sudoeste angolano, contudo existiam algumas cerimônias nas quais permitiam o abate do boi. Segundo Melo (2005a), este fato concentrava-se no valor que os animais possuíam, assim o gado não era abatido casualmente, mas nos ritos prescritos, o *efuko*, por exemplo era um dos ritos onde se permitia a matança do boi, além de respeitar a lei, representava um momento de alegria e grandiosidade.

O “gado bovino” era um meio de subsistência tanto para os Va-Handa como para seus familiares, habitantes dos meios rurais, os Handa viviam da criação destes animais e da agricultura, sendo que desenvolveram com o primeiro uma relação mais próxima, constituindo assim, o centro de suas ocupações diárias. Considerando o grau de importância que o gado possuía na vida dos povos, geralmente eram construídos alguns “tabus” em torno do animal. A exemplo disso, consideravam que as mulheres que ainda não tivessem passado pelo *efuko*, não deviam cuidar do gado, essa condição em um *eumbo* era razão de desprezo, pois acreditavam que tal condição causaria prejuízo ao rebanho, da mesma forma deveria haver a proibição ou evitar o casamento com mulheres hengu, dentre outros interditos, tudo

isto em virtude de preservar o rebanho, patrimônio da família e da comunidade (MELO, 2005b, p.146).

A partir deste contexto sociocultural envolvendo o valor do gado em diferentes âmbitos da sociedade Humbi, considera-se que estas atribuições dispensadas ao “gado bovino” se estendiam a quase todos os grupos sociais angolanos, onde o boi ocupava lugar de atenção e estabelecia entre as sociedades pastoras, uma relação próxima, tanto na vida individual quanto coletiva, identificada nas práticas socioculturais e religiosas dos povos “indígenas”.

À vista das preparações realizadas para o rito de puberdade das jovens, nota-se que não havia qualquer preparação para os demais grupos, exceto para os Humbi e suas “subtribos”. Nestas comunidades as candidatas para a cerimônia, viviam um tempo na companhia de algumas moças mais novas, em passeio pela terra, como visitantes nas residências de parentes e amigos. Um período que durava entre três ou quatro semanas, chamado de *otyi-pwa-endo*, que significava «*acabar de andar*», ou passear, termo relacionado ao tempo de reclusão relativo ao que seguia o período até o rito de puberdade (ESTERMANN, 1957, p.80).

Para Mota (2014), o rito de passagem das meninas revela a dimensão do sagrado ligado ao feminino: o sangue que aparece no período menstrual comprova que a moça já estar preparada para dar início a uma nova fase da vida, começa um novo ciclo, o qual se refere à religiosidade e a vida sexual, essa passagem é a manifestação de que a moça encontra-se pronta para o casamento, para a atividade sexual e para a procriação.

Estermann (1957) salienta que a época específica para tal cerimônia era o período seco, logo após a colheita do mantimento, propriamente nos meses de agosto e setembro, período acompanhado por ar festivo, pois se celebravam “a festa das raparigas”, os participantes, fossem eles habitantes, amigos e parentes eram incluídos no número de convidados. Entre os Nhanecas e Humbi, a cerimônia acontecia de maneira individual, contudo se houvesse alguma prima que tivesse a mesma idade ou que se aproximasse, comumente juntavam as duas ou três na mesma ocasião para a passagem do ritual.

O rito de passagem das meninas em alguns momentos era considerado como o mais importante. Assim, em torno de sua preparação, a moça deveria ignorar o que iria acontecer consigo, sendo-lhe proibido falar da festa do *efiko* ou até mesmo se alguém lhe perguntasse sobre o assunto, deveria fingir de que nada sabia, pois tudo deveria apresentar um caráter de surpresa, deste modo “ela deve exteriormente comportar-se como se o acontecimento

constituísse para ela uma surpresa desagradável e agir como quem cede só à violência” (ESTERMANN, 1957, p. 84).

Percebe-se que a moça era induzida ao fingimento, ou seja, deveria fingir que não sabia o que estava prestes a lhe acontecer, por isso deveria distrair-se com suas companheiras até que fosse surpreendida e apanhada pela mestre de cerimônias, que mesmo diante do choro da jovem, não hesitaria em carregá-la para dentro da cabana, onde seria realizada a festa de puberdade, “o choro, o arrastar da “rapariga” e a vigilância da dama de honra demonstram como o ser feminino era subserviente às normas das tradições” (MOTA, 2014, p. 47). O excerto abaixo narra parte da circunstância em que a jovem era surpreendida pela mestra de cerimônia:

Por isso, uma vez marcada pelo giz ritual (Humbe) ou pelo pó de uma planta (*ekaya*) e pronunciadas, pela mestra de cerimônias, as palavras rituais: *wafikala!* («Eu declaro-te núbil!»), a candidata já não pode fugir. Mas tem de oferecer resistência e lutar com a tal mestra e com os rapazes que se propõem agarrá-la. É geralmente ao ar livre que esta cena de luta se desenrola e pouco tempo antes de o sol se sumir no seu ocaso (ESTERMANN, 1957, p. 84)

É preciso admitir que o rito de passagem se revestia de sentido sagrado, onde elementos simbólicos, como o giz, pó de uma planta, eram empregados nos rituais para expressar tal valor. Além destes elementos, ainda havia o uso da *tacula*, empregado nos rituais e cerimônias de passagem, o qual possuía uma tinta rubra que untava o corpo dos recém-nascidos, (Cf. WELWITSH, 1862, p. 34 apud MOTA, 2014, p. 41) em sepultamentos onde esfregavam este pó vermelho no corpo do defunto.

Mota (2014), ressalta que o significado da unção com a *tacula* realizado nestes períodos da vida, deve-se ao significado do sagrado que nele existe: “o de bênção e celebração vital”. Neste sentido, pode-se afirmar que a *tacula* seria uma lembrança do sangue, tendo em vista que este também está ligado à vida. A *tacula* é uma substância oriunda de uma árvore, fruto da terra, indiretamente se conecta ao símbolo da fertilidade e por isso, era usada nas cerimônias da puberdade quando as moças atingiam o período da primeira menstruação, tornando-se férteis.

Em torno do rito de passagem há a presença de diferentes elementos naturais, mas é a figura do gado que ocupa maior atenção. Estermann (1957) salienta que em alguns grupos, o abate do boi era realizado por meio de estrangulamento, exceto entre os Humbi, neste grupo a jovem assistia à morte do boi e por ele tinha a obrigação de se compadecer, chorando e lastimando sobre a morte do bovino, o querido animal. Em seguida era reconduzida à cubata,

onde o matador apresentava-lhe a lança com sangue do animal e a mestra dava a ordem para que a afilhada lambesse parte daquele precioso líquido. Mota (2014) diz que “a degustação do sangue e da carne do boi mescla o sentido do sagrado e do profano desse ato: de um lado, a sacralidade advinda do boi; do outro, o desejo de fertilidade da esposa, durante a *efundula*, designação dos Ambós para a festa de puberdade” (MOTA, 2014, p. 48).

A presença do boi compreende os ritos de passagens das meninas e rapazes, marcando-lhes um carácter de sacralidade. Após narrar estes ritos, Estermann (1957) apresenta algumas reflexões em torno destas cerimónias, destacando não haver um carácter religioso evidente e explícito nos rituais. Aos olhos do autor, estes ritos buscavam associar os espíritos dos ancestrais aos acontecimentos que marcavam as fases da vida individual e familiar dos grupos.

Para Estermann (1957), o carácter religioso do rito de passagem nos tempos modernos, certamente a começar de muitos anos atrás, era algo que já estava claro. Para ele quem conhece o pensamento destes grupos, percebe a naturalidade em associar os espíritos dos antepassados às realidades tão relevantes na vida individual e familiar dos mesmos. “Ficamos por isso admirados de não encontrar invocações mais explícitas a estes entes “sobrenaturais” protetores” (ESTERMANN, 1957, p. 91).

O etnólogo destaca alguns pontos do ritual que indicam um carácter cultural, como a “prosternação ao pé do *tyoto*, o assinalamento com giz sagrado e outros, mas assim o parecem pelo gesto do que por palavras correspondentes, ou, para empregar linguagem teológica, parecem-no somente pela matéria sem a respectiva forma” (ESTERMANN, 1957, p. 91). Embora, não fosse evidente os elementos religiosos em todas as partes do ritual, há momentos em que os bois tão queridos pelos Humbi, aparecem como sinal religioso e, portanto sagrado, como na festa das moças, o lamber do sangue do boi abatido, a passagem obrigatória pelo curral, a escolha do mesmo para lugar de dança, dentre outros, eram indícios desta ligação.

Um outro aspecto religioso presente no cerimonial dos Humbi, por apresentar um sentido simbólico que o encerrava, acontecia no último dia da festa, quando a mestra conduzia a moça para o campo, situado em volta da casa, a jovem e as companheiras, entregavam-lhe uma enxada e ordenavam-lhe que semeassem o sogro. “[...] Deve haver um significado mais profundo neste gesto, ligado com certeza ao misterioso processo da natureza que faz nascer, crescer e produzir sementes” (ESTERMANN, 1957, p. 92). Desse modo, pode-se afirmar que a questão norteadora que compreende o rito perpassa também pelo viés dos aspectos religiosos, por apresentar um conjunto de valores simbólicos e profundos que se comunicam com o sagrado, o cultivo da terra, por exemplo, refere-se à procriação.

Há de se perceber que o rito de passagem dos Humbi caracterizava-se de maneira expressiva na vida do grupo, revelando também o ponto vista deste grupo condizentes aos aspectos familiar e social, como demonstra a canção executada pelas moças Humbi. Vejamos:

Etyi Wandyaleka ongumbu, otyivelo tyili popepi?
Etyi wakamita nkholo, ovimbendye vili m'onkhindo, onthafi ili
m'okakola. (ESTERMANN, 1957, p. 92).

De acordo a tradução feita por Estermann (1957, p. 92) este excerto significa: “Porque saltaste o cercado, quando estavas já tão perto da abertura de passagem? Porque ficaste grávida tão cedo, quando o sorgo (para a cerveja da festa da puberdade) já grelava no chão (a fazer-se fermento) e já havia borras de cerveja na cabacinha?”

Nota-se que uma jovem Humbi não podia contrair matrimônio ou engravidar antes de passar pelo *efiko*, costumes e práticas que mantinham viva as tradições e memória dos antepassados, pois: “É assim que sempre se fez” (ESTERMANN, 1957, p. 92).

CAPÍTULO IV - O CORTEJO DO BOI SAGRADO

Para Estermann, o cortejo do boi sagrado é “a manifestação mais espetacular, respeitante ao gado sagrado” (ESTERMANN, 1957, p. 190) chamada *ondyelwa*, cuja tradução poderia ser feita por algumas pessoas significando “luta ao ar livre” ou “cortejo guerreiro”, de acordo o autor, mas que os próprios “pretos” fazem aproximar de *ondyelu*, formiga guerreira e furiosa que se movimenta sempre em grandes grupos, ou se desejassem identificar uma alusão ao esbranquiçado dos riscos de giz nos corpos negros dos participantes e desta forma buscar o radical verbal *yela* (“ser limpo”, “ser branco”). Neste último caso, *ondyelwa* = “a esbranquiçada” (ESTERMANN, 1957, p. 190).

Oliveira (2018), afirma que tal cerimônia despertou o interesse de Carvalho, cineasta e antropólogo, para produzir um documentário sobre o rito em torno do bovino sagrado, realizado na província da Huíla, entre os dias 26 e 28 de julho no ano de 1978. Este documentário intitulado “*ondyelwa*, festa do boi sagrado”, foi exibido pela Televisão de Angola em 1979.

O prólogo do filme exposto no site apresenta informações sobre o cortejo do boi sagrado como fato que assinala um período no tempo Mumuilas, isto significa que não se realiza atividades agrícolas exaustivas neste período da celebração. O festejo segue o percurso de visitar todas as residências da área, dentro de três semanas aproximadamente, sendo que nos últimos três dias a comitiva deva aproximar-se da residência do antigo rei do jau.

O cortejo é acompanhado por discursos, encenações, danças, comidas e bebidas, lembrando-se de também alimentar o boi. Após estas manifestações, encerra-se o festejo com o discurso do rei. Importante salientar que o filme apenas registra os momentos e eventos públicos destas celebrações.²⁷ “As imagens e narrações existentes neste filme, não contradizem as observações etnográficas realizadas por Estermann anos antes, descritas no prefácio do cortejo” (OLIVEIRA, 2018, p. 19).

Fischgold (2019), corrobora com essa discussão sobre o filme *Ondywelva*, “O cortejo do boi sagrado”, realizado por Carvalho, trazendo algumas informações relevantes sobre esta produção. Acerca das descrições feitas por Fischgold, o *Ondywelva*, acontece em três dias do mês de julho, dias antes do segundo encontro que conduz o psiquiatra ao encontro do curandeiro no antigo reino do Jau. Este cortejo é realizado por importantes autoridades pertencentes ao antigo reino a quem foi doado o boi sagrado, abrigo dos espíritos que moravam na região.

²⁷ VIMEO. Disponível em: em <https://vimeo.com/161777666>. Acesso 20 de out. 2020.

Ainda segundo Fischgold (2009), o criador do filme declara “em voz off”, que o período dedicado ao cortejo compreende uma pausa, “é compreendido como uma pausa no tempo das colheitas, uma pausa no tempo mumuúla (ONDYELWA, 1979c). A explicitação das diferenças na relação com o tempo (angolano e mumuúla) impede qualquer determinismo positivista e aponta para o diálogo entre diferentes princípios míticos, metafísicos e científicos” (FISCHGOLD, 2009, p. 72).

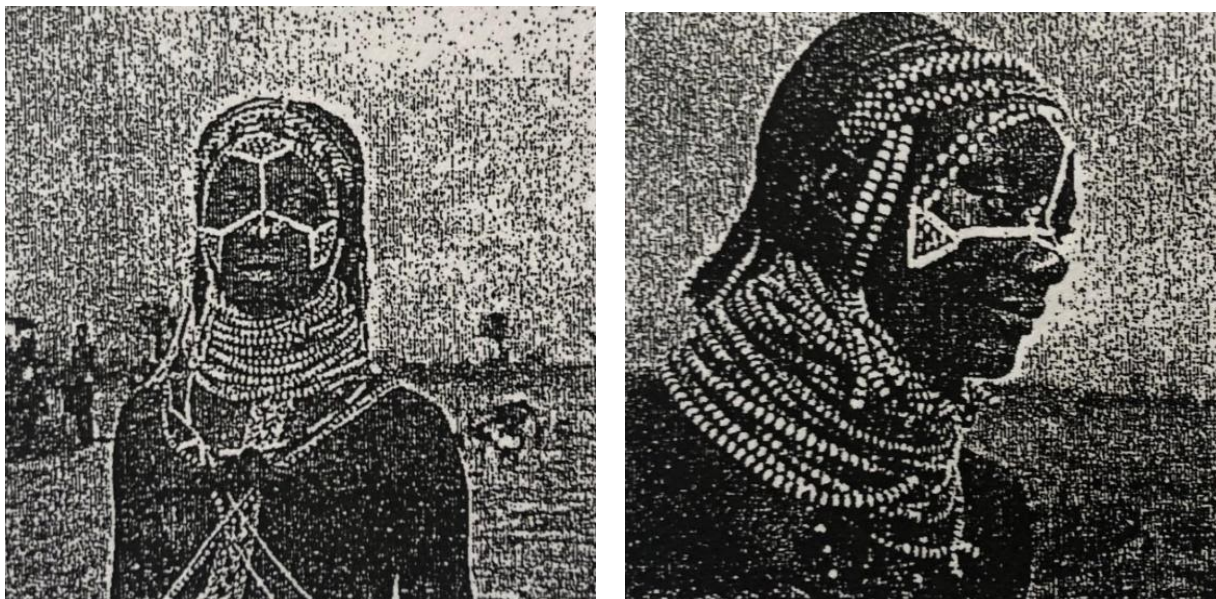
Partimos do pressuposto de que o festejo em torno do boi sagrado constitui um grande momento celebrativo na vida dos Humbi e demais grupos pastores das regiões do Sudoeste de Angola, congrega a comunidade em volta desta cerimônia, sendo os dias de festa reservados ao culto e veneração ao boi, não permitindo nenhuma outra atividade fatigante, que interferira na participação na procissão que enaltece o ícone-sagrado: o boi.

A festa do boi sagrado inicia-se com a pintura branca no rosto dos participantes. Essa simbologia representa homenagem ao espírito dos antepassados, finalizando as pinturas dá-se início ao cortejo com o boi sagrado, identificado com as cores brancas e pretas, a comitiva é também acompanhada por outros dois bois, que devem apresentar as mesmas características, dirigindo-se para a “aldeia” do rei, assim, “chegados à aldeia, segue-se um cerimônia de dança coletiva com os bois à frente, no misto de saltos e baile de mulheres.” Um ancião da aldeia faz uma intervenção a todos os presentes, em frente do boi sagrado, manifestando a necessidade de se preservar os valores, hábitos e costumes dos antepassados.²⁸

Logo abaixo apresentamos as fotografias de mulheres pintadas com os riscos de giz branco, preparando-se para acompanhar o cortejo do boi sagrado e prestar-lhe culto e veneração. De acordo Estermann (1957), a simbologia dos corpos “negros” pintados faz “aproximar de *ondyelu*, formiga guerreira e furiosa que se movimenta sempre em grandes grupos, ou se desejassem identificar uma alusão ao esbranquiçado dos riscos de giz nos corpos negros dos participantes” do cortejo ao boi sagrado (ESTERMANN, 1957, p. 190).

²⁸ M.PORTALANGOP.CO.AO. Filme etnológico angolano Ondjelwa Festa do boi Sagrado. Disponível em: http://angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2006/4/19/Exibido-filme-etnologico-angolano-Ondjelwa-Festa-boi-sagrado.f4d47083-af86-4313-ac09-e9306fe68045.html. Acesso 04 de set. 2020.

Figura 20: Jovens no cortejo do boi sagrado com traços de giz.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957(Anexos).

Observa-se que um ancião toma a palavra e profere advertência quanto a preservação da cultura local. Isto significa que na tradição oral, segundo Altuna (2006), é considerado que em “África, apregoa-se que quando morre um velho desaparece uma biblioteca”. A pessoa idosa é considerada como um guardião dos conhecimentos e saberes que devem ser transmitidos para as próximas gerações, no sentido de preservar viva a ancestralidade das tradições que mantiveram a existência desses povos (ALTUNA, 2006, pp. 36-37 apud ZINGA, 2015, p. 74).

De acordo o autor, sempre que há necessidade os anciãos são consultados para auxiliar na resolução de problemas e situações que envolvem a comunidade, seja no passado ou no presente e como se pode começar a observar o futuro. Há algum tempo se pensou que as populações que não dominavam a escrita eram povos sem cultura.

Altuna (2006) ressalta que na África negra, a tradição oral não é simplesmente o fundamento essencial de comunicação cultural, tendo em vista que a cultura é por si mesma autêntica, ela incorpora todas as questões da vida e afixou no tempo as respostas para as indagações dos homens.²⁹ Ela comunica, narra, exhibe, descreve, ensina e escreve acerca da vida, por meio da cultura é possível descobrir o pensamento dos sujeitos e suas ações

²⁹ “África Negra” foi criada no século XIX pelos colonizadores europeus para se referir à região da África cuja população era majoritariamente negra e que ainda não tinha sido totalmente “descoberta” pela civilização ocidental.

individuais e sociais. Sabe-se que diferentes valores, como a riqueza espiritual, didática e histórica, o sentido moral e o diversificado poder de comunicação são indícios da «sabedoria negra». Assim, nota-se que mediante a tradição oral a comunidade possui a capacidade de explicar-se a si própria. A história falada dos grupos africanos chega mais perto de uma verdade ontológica, mais precisamente ela se aproxima e fixa o olhar do homem nas demandas ontológicas desprezadas pela história científica dos povos europeus.

Diante disso, nota-se que as tradições africanas perduraram ao longo dos tempos através da tradição oral, elemento constitutivo não apenas da comunicação cultural, mas uma riqueza que abarca categorias de suas vidas e suas identidades, elencando um conjunto de valores que falam da história desse povo tanto no aspecto individual quanto coletivo

Retornando ao cortejo do boi sagrado, uma das expressões da cultura dos povos do Sudoeste de Angola, passamos as descrições narradas por Estermann sobre as orientações do líder local quanto ao percurso do cortejo e de que forma os seguidores deveriam se comportar, advertindo-os dizendo:

Percorrei a terra, fazei a festa. Se o cortejo encontrar um cabrito no caminho, matai-o; se for um boi, comei-o; se for uma criança, predeí-a e que a família pague um boi para resgatar! Toda pessoa adulta deve venerar o boi à sua passagem. Se houver alguém que assim não proceda, tirai-lhe tudo quanto tem. Se resistir, matai-o. Que não se chore o morto! É um tempo de regozijo! Que tudo seja permitido! No entanto, não se deve maltratar a mulher alheia. Não deve haver questões nem querelas. Não pode haver lamentações, mesmo se alguém morre. O povo quer a festa, o povo ficaria descontente. Ide pois! (ESTERMANN, 1957, p. 191).

Percebe-se que dentre as recomendações, cabe aos acompanhantes seguir rigorosamente as orientações do régulo, isto para não trair nem corromper a tradição. A cerimônia apresenta-se marcada por elementos festivos como a dança, comida, músicas, dentre tantas outras manifestações. “Os elementos: dança, música e vestimentas, nos remete ao aprendizado, preparação e ensaio anteriores ao rito. A obediência a um calendário (lua nova) nos revela uma sazonalidade do cortejo” (MORAIS, 2009, p. 192).

Sabe-se que durante os anos que Estermann permaneceu entre as sociedades locais, produziu um consistente registro etnográfico, em suas conclusões declarou ser o cortejo do boi sagrado certamente um dos elementos mais importantes das práticas culturais dos povos naqueles territórios. Assim, entende-se que o culto significa a interação dinâmica entre o homem e as suas divindades, no sentido de possibilitar a estruturação das ações e práticas

exercidas em função das crenças que “o ser humano adota face às formas sobrenaturais” (DETIENNE apud MORAIS, 2009, p. 192).

É preciso, portanto, pensar nesta dinamicidade que envolve as práticas e o culto realizado a partir de uma crença no transcendente. O cortejo do boi sagrado revela essa íntima relação com o soberano. Estermann (1957) evidencia que ao regressar a casa do *soba*, este e sua primeira esposa, juntamente com uma moça virgem, dão ao animal uma bebida especial. O bovino lambe-a com voracidade, algo que representa motivo de alegria para todos os circuncidados e um excelente prenúncio para toda a comunidade. Seguindo essa ordem de pensamento, o líder dos pastores garante prosperidade e proteção particular dos manes dos antigos reis sobre todo o povo.

Além das descrições acerca do cortejo do boi sagrado registradas por Estermann (*Etnografia do Sudoeste de Angola*. Vol. II: Grupo Étnico Nhaneca-Humbe, 1957), existe uma publicação peculiar e restrita sobre a veneração prestada ao boi Geroa intitulada: “O Cortejo Anual do Boi Sagrado na Terra dos Nhanecas”, apesar de não se tratar especificamente dos Humbi, constitui importante contribuição acerca das discussões debatidas nesta pesquisa em torno da veneração que os povos pastores do Sudoeste de Angola prestavam ao gado sagrado.

Estes povos pastores veneram o gado através de danças, performances que enaltecem a presença do gado em suas vidas. Para Assunção (2019), os nhkumbi têm o khankula, no qual os pastores “dançam” ou mostram numa performance a beleza do gado que possuem. O khankula continua sendo, até hoje, outra forma cultural que funciona como um marcador central da identidade nhkumbi. Os ancestrais podem dançar no khankula através da incorporação dos espíritos, como no engolo, ou tocando o arco musical chamado mbulumbumba.

A título de comparação vejamos de que maneira procedia o cortejo do boi Géroa, mesmo apresentando pontos distintos, Estermann (1957), em certo momento afirma que estes ritos se confundem por trazerem alguns aspectos semelhantes, para ele “é possível que as identidades dos termos tenham correspondido em épocas mais remotas uma maior semelhança no cerimonial” (ESTERMANN, 1957, p. 192).

Assume um carácter de grandes festejos o culto prestado ao touro sagrado, chamado *onawanga*, termo que quer dizer possuidor de grande e temido poder mágico. Atinge este culto a sua culminância no solene cortejo em que este touro é anualmente conduzido através de todo o território sobado. Ainda hoje se realiza todos os anos este curioso cerimonial nos sobados do Jáú e da Quihita, tendo o mesmo caído em desuso há bastantes anos nos regulados da Huíla e dos Gambos.

O boi deve ser branco e preto, acha-se entregue à guarda de um dos mais considerados senhores da terra, o qual tem o título de *Muene-Hambo*, que quer dizer “o maior pastor” ou pastor por excelência (*aqui também o autor está equivocado: Mwene-hambo deve traduzir-se literalmente senhor do curral rústico, ou seja, o dignatário proposto ou gado do régulo, o chefe dos pastores*) e aí acompanhado por outro boi, que tem o nome de Xicaca e por uma vitela com o nome de *tembo-onjuo*, como “dona da casa”.

No fim das colheitas, de Julho a Agosto, que é quando para eles termina o ano, e com o aparecimento da lua nova, é conduzido processionalmente o boi Geroa e os seus compahieros desde a residência do *Muene-Hambo* até a Hamba (soba), distância que em Gâmbue é de umas sete léguas, servindo-lhe de cortejo um numeroso acompanhamento de donzelas enfeitadas na cabeça com grandes enfiadas de bados de várias sementes e de homens com as caras pintadas de um barro branco, a que dão o nome de peio e que tem uma significação de felicidade. Na residência do Hamba, primeiro o *Muene-Hambo* e depois aqueles chegam à boca do boi Geroa o pó de uma casca de pau bastante amarga e a que dão o nome bungurullo (*omu-nbumgululu-Ptaeroxylon obliquum*); se o boi lambe aquele pó é um bom agouro, e o *Muene-Hambo* recebe toda a sorte de felicitações e obséquios, tanto do Hamba com dos principais da terra; se o não lambe é um presságio mau e nesse caso o *Muene-Hambo* deve pagar com a vida aquela predição funesta. Escusado é dizer que o boi lambe sempre o pó a que facilmente tem sido acostumado.

Imediatamente a este acto o Hamba toma a palavra, e profere um discurso em que relata o estado das relações com os povos vizinhos e diz o que pretende fazer no ano novo [...] Depois do discurso segue-se uma dança em honra de uma das mulheres do Hamba, que tem o título de Xini e outro em nome da Tembo (mulher principal) e assim termina a festa [...] Desde que começa a festa do boi Geroa só se canta a canção ou hino especial que o acompanha na procissão a que nos referimos, e só é lícito também tocar uns certos instrumentos, creio que de uso mais antigo a que chamam mangongue, sendo excluído o tambor Goma, seu instrumento favorito [...] (ESTERMANN apud MORAIS, 2009, pp. 190-191).

Percebe-se que o cortejo mantém um caráter festivo, demonstrando aspectos da cultura e a relação que estas sociedades possuíam com o boi, símbolo de suas práticas tradicionais. Estermann (1957), salienta que a procissão do boi sagrado era uma das mais inusitadas cerimônias realizadas nas localidades do Sudoeste de Angola, contudo esse cortejo já não se celebrava mais na Huíla, tendo em vista a presença de muitos colonos brancos que acabaram transformando por demais o espaço tradicional dos grupos.

Nota-se que a presença europeia causou impactos negativos na cultura angolana, porém, esta não foi capaz de destruí-la. Altuna (2006 apud ZINGA, 2015, p. 50) considera que o choque de culturas que começou com a expansão europeia na África, não pôde deixar o africano sem suas raízes, pois a existência de princípios, valores, reflexões e organizações que a África “negra” possui não se esvai, não se perde ou se acaba. A sua particularidade e especificidade identitária cultural são a fonte da sua existência e vivência, compreendidas por

uma riqueza humana e moral. Assim, o passado coletivo são as raízes de um povo, designa o legado e a riqueza sagrada que os sujeitos e sociedades herdaram dos antepassados para nutrir a intensa causa da sua existência.

Neste sentido, admite-se que a cultura de um povo ganha força a partir do momento em que suas raízes são mantidas através das memórias e participação ativa dos seus grupos e membros, onde o conjunto de valores, crenças, organização social, são cultivados e transmitidos para a sobrevivência das comunidades, pois trata-se de um legado recebido dos antepassados. Assim, pensar a cultura dos povos Humbi é considerar a manutenção das tradições que envolvem os hábitos e práticas socioculturais e religiosas em torno da sacralidade do “gado bovino” cultivando as manifestações que enaltecem o culto ao boi sagrado.

Dessa maneira, consideramos que o cortejo do boi sagrado constitui elemento identificador da cultura dos Humbi, legado que permanece apesar da presença e tentativa europeia de apagamento das tradições culturais deste grupo. Sabe-se que o relacionamento entre colonizador e colonizado aconteceu dentro de um processo de encontros e desencontros, marcados por imposições e exigências socioculturais e religiosas por quem catequizava e por quem colonizava. Diante das missões espirituais e suas finalidades proselitistas, os autóctones sem dúvida, tiveram que ressignificar suas práticas e costumes frente à educação religiosa (im)posta pelo homem branco.

Estermann parece demonstrar interesse em saber sobre a existência do cortejo em outras comunidades e relata que “quando se pergunta aos nossos velhos se nos grupos afins se realiza uma festa semelhante, obtém-se quase sempre a resposta de que os Quipungos a fazem e de que lhe dão o nome de *etundo*” (ESTERMANN, 1957, p. 192). O missionário verificou de perto essa cerimônia e concluiu que pouco ou quase nada tem de comum com o cortejo do boi sagrado, salientou, contudo que tal observação foi realizada nos “tempos de agora”, possivelmente a identidade das terminologias tenha correspondência a épocas passadas apresentando semelhança com a cerimônia (ESTERMANN, 1957, p. 192).

É possível observar que o cortejo do boi sagrado faz parte do conjunto de costumes e tradições dos povos pastores habitantes do Sudoeste angolano, manifestado em torno da sacralização do gado bovino. Ao pensarmos sobre os costumes e tradições africanas, faz-se necessário elencar a essa discussão as tradições orais que muito contribuíram para a manutenção da cultura destas civilizações.

Hampate Bá (1977) ressalta que quando nos referimos a tradição e à história africana, estamos mencionando à tradição oral e qualquer tentativa de penetrar a história e o

espírito das civilizações africanas, terá legitimidade, a não ser, que esteja firmada nesse legado de conhecimento de todo tipo, calmamente transmitidos de “boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África” (BÁ, 1977, p.1).

Movidos por estas discussões, acreditamos que as práticas ritualísticas, costumes e hábitos dos povos Humbi em torno do boi sagrado, manifestam um conjunto de ações que traduzem a sua cultura. O festejo e os ritos celebrados em torno do gado sagrado, são expressões que exaltam o jeito peculiar de um povo que busca a manutenção de seus valores culturais e religiosos herdados dos seus ancestrais.

Zinga (2015) salienta que os rituais tradicionais, apresentam maneiras de manifestação que lhes são particulares, com sentidos próprios capazes de expressar formas de ser e estar de um povo, mediante sua diversidade cultural. Em qualquer circunstância, alegria ou tristeza, contudo que estejam reunidos dois ou mais sujeitos com finalidades em comum, os rituais tradicionais revelam e descrevem significados salutares para o grupo. Algumas dessas manifestações estão presentes nos ritos de iniciação, matrimônio, rituais fúnebres tantos outros rituais ligados ao cotidiano e às vivências das comunidades, tendo em vista que “essas formas de manifestação também transmitem elementos de socialização que propiciam a manutenção de suas tradições” (ZINGA, 2015, p. 18).

4.1 O animal- ícone do cortejo

É possível que, a partir de seu caráter utilitário - boi trabalho/boi alimento/boi fertilizante/boi reprodutor, esse animal tenha sido elevado, por um processo de atribuição de valores simbólicos, ao status de ícone sagrado - boi totem/boi mito/boi divindade. Num terceiro momento, enriquecido com 15 elementos profanos, o boi ganhou um caráter festivo, sem renúncia de seu caráter religioso, tornando-se o boi celebração.³⁰

Iniciamos essa discussão, pensando o lugar que o boi ocupa nos festejos tomado como o símbolo que atrai diversos olhares. Acreditamos que ao observar o cortejo e os rituais em seu entorno, percebemos o quanto estes atos ritualísticos atravessam a vida das sociedades Humbi, mantidas sob o véis do sagrado, manifestado no “gado bovino”.

³⁰ IPHAN. Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/80>. Acesso em: 04 set. 2020.

A obra etnográfica de Estermann (1957), abarca uma ampla discussão sobre os diversos aspectos da vida dos Nhaneca-Humbi, contudo é a vida pastoril destes grupos que despertou no entusiasta etnólogo as observações e pesquisas acerca da relação que estas comunidades pastoras desenvolviam com o “gado bovino”, explorada no contexto diário das atividades socioculturais e religiosas dos grupos. Dentre as manifestações que apontam essa relação, o cortejo do boi sagrado ganha centralidade, por se tratar de uma cerimônia solene que congrega os habitantes e lideranças locais durante o período de três semanas.

Durante a escrita etnográfica, Estermann utiliza a expressão boi sagrado, embora segundo Oliveira (2018), apesar do padre se referir ao gado de cor branca e preta, ressalta que o animal sagrado na verdade é uma vaca e não de um boi, porém mesmo assim, ainda permanece com a terminologia boi. Este fato pode ser compreendido a partir de uma visão genérica, onde a nomenclatura boi não significa exclusivamente tratar de um animal macho, mas podendo estar se referindo tanto a uma vaca quanto a um boi.

Independente da terminologia usada, vamos nos conter no valor que este animal constitui para os Humbi e demais povos africanos. Para Ziégler (1972), a vaca representa ao mesmo tempo um elemento de domínio, uma riqueza social e uma moeda corrente, estampa seu cunho a uma comunidade inteira de civilizações da África oriental e central. Contudo, o autor afirma não encontrar na literatura contemporânea explicações suficientes para esta apaixonada veneração de que é objeto, a vaca. No Burundi uma poesia cheia de imagens e carregada de maravilhosas emoções é consagrada a celebrar as vacas.³¹

Nessa perspectiva dos ritos e cerimônias africanas tendo o boi como elemento chave para a compreensão dos significados culturais e religiosos, Ramos (2003) aborda uma discussão sobre o aspecto do totemismo que caracteriza as práticas dos povos bantos. Para ele o totemismo do boi é amplamente pregado entre os diversos povos bantos, sendo que em alguns grupos é pensado claramente o aspecto religioso. Os Ba-naneca possuem uma cerimônia especial, realizada no tempo das colheitas, período em que prestam um autêntico culto a um boi a que chamam de Geroa, como expressão de devoção ao bovino. “Este boi é conduzido processionalmente nesses dias, e festejado com cânticos e certos instrumentos especiais a ele consagrados. Cada chefe de família tem ainda um boi que o protege, objeto de sua afeição” (RAMOS, 2003, pp. 285-286 apud NASCENTES, 2013, p. 36).

A veneração dedicada ao cortejo bovino também é caracterizada pelo pertencimento de um animal, ou seja, cada líder da família deve possuir em particular um boi ao qual

³¹ FORJAZ, Maria Cecília Spina Forjaz. O poder africano. Resenha Bibliográfica. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/QvymwnyDdTZHD94YbStXJVR/?lang=pt> Acesso em 30 de set. 2020.

deposita especial afeição, tendo em vista a proteção recebida por este animal. Observa-se que o bovino é criado sob cuidados, certamente prevendo a sua exposição durante o cortejo, o qual recebe especial adoração.

Como já mencionamos, o boi é de cor branca e preta. Sobre a dimensão representativa acerca das cores do gado, Eczet (2016) afirma que essa relação envolve um tríptico humano, envolvendo cor e o gado próprio do complexo bovino, compondo uma pintura apreciada por aqueles que prestam tributo ao boi sagrado, para ele é necessário pensar nas cores e sua origem bovina antes de qualquer consideração. Este animal definido pelas cores e seus significados possui à sua disposição o serviço do séquito de altos dignitários, entre os quais se sobressaem o *mwene-hambo*, que é o líder dos pastores do gado do soba e o *nthoma*, que realiza as tarefas de trazer as mensagens, anunciando para todos e toda parte, a passagem do boi, assim este anunciador proclama as regras durante a passagem do animal (ESTERMANN, 1957, p.191).

Deve-se salientar que o boi ganha protagonismo e é tido como símbolo sagrado em muitas celebrações culturais e religiosas disseminadas pelo mundo. No continente africano, como já sabemos e discorremos parágrafos anteriores, há uma relação estreita com os bovinos. Existem narrativas sobre um culto agrário de “negros” angolanos em Moçâmedes, litoral do Atlântico Sul, onde o boi é o elemento primordial, o *On-dye Lwa*, ritual de saimento do boi sagrado, segundo relatos de Cascudo.³²

Carneiro, assim como Cascudo cita à cultura bantu de Angola ligada ao boi, mencionando as descrições de Nogueira sobre o culto e as cerimônias prestadas que os povos pastores dedicam “ao boi Geroa, boi malhado (preto e branco) que significa a paz e a abundância da terra e que passeia em triunfo pelas ruas da aldeia, nos meses de julho e agosto, por ser o fim das colheitas” (NOGUEIRA apud CARNEIRO, 1981, p. 225). O autor ainda faz referência a grande afeição que o grupo Ba-Nhaneca manifesta ao boi declarando que cada membro deste grupo durante sua trajetória existencial busca criar um boi, tendo em vista que este animal lhe servirá de mortalha.

Nessa sequência, ainda se pode fazer referência a África, ao Norte do litoral Atlântico ocidental cuja presença do boi se manifesta como símbolo dos festejos. Cascudo, cita o depoimento de Geoffrey Gorer, em Heviosô, que narra sobre o sacrifício de um touro no rito dos cortejos seguidos por cantos e danças.

³² Cf. Cascudo s/d:193 apud Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011, p. 14. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/80>. Acesso em: 04 set. 2020.

A cerimônia de culto ao boi pode ser compreendida e identificada por duas maneiras incompatíveis e um tanto tênues: primeiro há o culto ao animal vivo representando o símbolo de veneração e adoração e, que celebra a própria divindade, no segundo momento o boi se torna vítima de oblação. Neste sentido, o culto pode ser percebido por um tipo de teofagia ritual-comunhão sagrada com o deus que transfere sua força e poder àqueles que participam do rito.³³

Neste ínterim, faz-se necessário pensar neste animal que representa o ícone sagrado de determinadas culturas, cujas cerimônias e rituais identificam o bovino como elementos central dos festejos. As narrativas e discussões em torno do boi enquanto símbolo do cortejo dos povos Humbi, nos faz pensar neste animal enquanto elemento identificador de suas culturas e categoria construtora de identidades individuais e coletivas de seus membros.

Vimos que existem diversas formas de festejar e venerar o boi, essa diversidade passeia por várias partes do mundo, onde cada cultura traduz as simbologias ligadas às práticas ritualísticas atravessadas nos ritos e celebrações em torno do bovino sagrado. Contudo não há como refutar o pensamento de que este animal-símbolo das cerimônias ao longo dos tempos exerceu um encargo preeminente no conjunto de valores, crenças e representações socioculturais e religiosos de civilizações remotas e que existem até os tempos contemporâneos.

Este pensamento justifica-se por meio das diversas atividades que o boi exerceu na trajetória humana, possuindo um caráter utilitário, ora no trabalho, como alimento, ora como fertilizante. Contudo, em um dado momento o elevaram aos altares, por meio de um processo de atribuições de valores simbólicos, a partir de então, ganhou o status de ícone sagrado, passando a ser o boi totem/boi mito/boi divindade, em um terceiro momento, o enriqueceram com elementos profanos, embora revestidos de caráter festivo, sem renunciar seu caráter religioso, tornando-se o boi celebração.³⁴

³³Idem.

³⁴ Cf. Cascudo s/d:193 apud Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011, p. 14-15. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/80>. Acesso em: 04 set. 2020.

4.2 Ritos, mitos e símbolos em torno do boi sagrado

“[...] O rito medeia experiências, incluindo a experiência social” (DOUGLAS, 2012, p. 55).

As narrativas registradas por Estermann em seus estudos etnográficos sobre o cortejo do boi sagrado, revela um conjunto de símbolos ligados ao boi que comunicam valores culturais e que definem as tradições dos Humbi em torno do boi, dinamizados através dos ritos e mitos que celebram o gado sagrado. cremos que estas categorias fundamentam as experiências do sagrado do grupo. Neste segmento, podemos declarar que “o mito, além de descrever as origens, as relações e o destino do mundo humano, é o fenômeno no qual consignam-se os modelos de comportamento, o dinamismo e as orientações de evolução das sociedades” (RODRIGUES; EL FAHL, 2017, pp. 1802-1803).

Para as autoras, a ideia mítica é fruto da vivência e experiência do homem diante dos mistérios da natureza, se diferencia do saber científico e da reflexão filosófica, isto significa que certas ações humanas e sociais, apenas representam sentido no âmbito e contexto humano-social que as provocam. Assim, entende-se que por se correlacionar com a experiência concreta/vivida e a crença direta, este modelo de pensamento não tem como ser modificado para um sistema de noções e símbolos, fato que sucede com o racionalismo.

Acreditamos que o conceito de mito que melhor se aplica às experiências cotidianas do ser humano, são aquelas conectadas as interfaces do sagrado, tendo em vista que são estas vivências concretas, agregadas ao conjunto de valores culturais e aos elementos sociais que contribuem para a manutenção e identificação de cada sociedade em particular.

Neste sentido, o culto ao boi sagrado traduz uma maneira única e específica dos povos Humbi celebrar este acontecimento, revelando por meio do mito, significados próprios. Não se trata de uma manifestação folclórica, mas a expressão da crença de um povo em aspectos que consideram místicos e que falam do sagrado em diferentes formas e sentidos. Assim, pode-se ressaltar que o cortejo do boi sagrado constitui um mito para as sociedades do Sudoeste angolano que veneram e prestam culto ao gado sagrado, “nesta forma mais elevada, o mito não é um engano, nem uma falsidade; é um modo de falar daquilo que a Razão jamais poderá captar” (RIBEIRO JR., 1992, p. 17 apud RODRIGUES; EL FAHL, 2017, p. 1803).

Observamos que Estermann demonstrou admiração pelo cortejo e por tudo que ele representava para os habitantes locais, expressou claramente sua admiração pelo cortejo e o respeito que as comunidades locais dispensavam ao boi sagrado e tudo que o compreendia.

Nota-se que o conceito de sagrado pensado por Estermann estaria justamente nessa conexão entre o habitante local e o elemento animal constituído como signo sagrado para aquela civilização. Deste jeito entende-se que “o sagrado é essencialmente uma relação entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, palavras etc. Sem essa relação nada é sagrado” (CROATTO, 2001, p. 61).

Eliade em sua obra, *Mito e Realidade* (1972), realizou uma retrospectiva sobre a noção do mito ao longo dos tempos, buscando uma definição para o mesmo, chegando a declarar que os mitos relatam as diferentes e determinadas vezes, as comoventes visões do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. “É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (ELIADE, 1972, p. 9). Outro aspecto importante pensado pelo autor acerca do mito está à sua autenticidade. Segundo as reflexões e observações do mesmo, o mito é conhecido por ser uma história que carrega o sentido do sagrado, ou seja, ele é uma história sagrada, e sendo assim, passa a ser considerado uma história carregada de autenticidade, isto porque diz respeito às realidades. Sabe-se que a definição de mito passou a ser considerada como uma “história verdadeira”, a partir de estudos realizados no século XX, pois antes o mito era pensado como uma “fábula, invenção, ficção”. Nos tempos contemporâneos, ele é relevante e valioso por apresentar um caráter sagrado, exemplar e significativo para as populações (Cf. ELIADE, 1972, p. 9).

Creemos que a discussão e retrospectiva acerca da definição do mito serve de base para pensarmos sobre as práticas tradicionais, ritos e mitos dentro de uma perspectiva de sagrado/impuro. Para Douglas (2012), dificilmente usamos a palavra “primitivo” e para que consigamos avançar nos estudos da poluição ritual, faz-se necessário realizar a seguinte pergunta: “porque é que a cultura primitiva é sensível à lógica da poluição quando a nossa não o é?” (DOUGLAS, 2012, p. 58). De acordo com a autora, a poluição é vista por nós como padrões de estética, de limpeza ou de convenções sociais, como a etiqueta, vista por este ângulo não representa gravidade, desde que não cause qualquer embaraço social. Desta forma, as punições que a acompanham são penalidades sociais, como “desprezo, ostracismo, tagarelices e, eventualmente, perseguições policiais. Mas, em muitas sociedades, a poluição arrasta consequências diferentes, embora igualmente importantes. Se for grave, constituirá uma ofensa no plano religioso” (DOUGLAS, 2012, p. 58).

Diante deste universo, entende-se que os povos angolanos souberam lidar com o conceito de poluição pensado não como obediência às convenções sociais ou as suas sanções, mas no sentido de que as cerimônias ritualísticas perpassavam por um viés místico, cujos ritos deveriam seguir algumas práticas de “purificação”, isto para se aproximarem do sagrado. O cortejo, por exemplo, era precedido por algumas recomendações, cujo sentido seria o de conservar o caráter sagrado que compunha o mito. “Pois toda pessoa adulta deve venerar o boi à sua passagem. Se houver alguém que assim não proceda, tirai-lhe tudo quanto tem.” É tempo de regozijo” (ESTERMANN, 1957, p.191).

A procissão do boi sagrado estar permeada por ritos que compreendem desde a saída até a chegada do bovino na residência do soba. Rodrigues e El Fahl (2017) ressaltam que em tempos remotos, em comunidades tradicionais da África “negra”, o mito era considerado como uma história viva e mantinha o modelo para o comportamento dos moradores daquela localidade. De acordo estes grupos, manifestar a confiança no mito era algo relevante, pois isto representava a manutenção de certos territórios.

A presença dos colonizadores e o plano de dominação das culturas que por eles foram (im)postas, ameaçaram o mito e o mítico dos africanos, tendo em vista que começaram a considerá-los como “farsa ou ficção”, tendo em vista a fragilidade na estrutura e forma de transmissão oral. Apesar de tudo isso, mesmo depois de séculos de assimilação cultural, o mito permanece vivo, especialmente em locais da zona rural do continente africano, passando por diversos processos de reatualização, motivados pelo fenômeno de globalização, acontecimento que envolve e sujeita às populações na modernidade (RODRIGUES; EL FAHL, 2017, p. 1803).

Assim, podemos ressaltar que nós, homens e mulheres modernos, em determinados momentos da vida ou da história, com o propósito de legitimar o discurso hegemônico sobre nossa própria cultura, julgamos a cultura do outro. Os ritos e mitos são submetidos ao pensamento ocidentalizado e acabamos usando conceitos de inferior, profano e/ou impuro. Contudo, há de se considerar que a noção de místico pensado pelo outro que estigmatizamos, estar aquém do conceito estereotipado e excludente que elaboramos sobre ele a partir do imaginário social, particularmente quando se trata de tradições e práticas africanas, isto porque a imagem que temos sobre África não passa de “histórias” narradas por viajantes e *outsiders* plasmadas pelo imaginário ocidental

É preciso entender que o mito e os ritos celebrados por cada sociedade, indistintamente revelam a força vital que dão sentido às suas vidas e afazeres cotidianos, transmitindo valores e sentidos “no caso especial do continente africano, observamos o papel

norteador que o mito exerce sobre os povos. São nos mitos, lendas e tradições que tais povos depositam sua crença, utilizando-os como um modelo de comportamento a ser seguido e como explicação para fatos cotidianos” (RODRIGUES; EL FAHL, 2017, pp. 1803-1804).

Vejam os a narração sobre o cortejo do boi sagrado realizado por Nogueira, cujas descrições apontam acontecimentos do cotidiano apresentados nos ritos e rituais de maneira consubstanciada e simbolizada para falar da dimensão mística que a cerimônia traduz nestes aspectos. Acreditamos que tais elementos místicos também compreendem o cortejo do boi sagrado festejado pelos Humbi e demais sociedades do Sudoeste de Angola, trazendo, entretanto, suas semelhanças e dessemelhanças.

Vem aqui a propósito dar notícia de uma cerimonia que usam os povos Ba-Nhaneca, e que se não é propriamente um culto, para elle se encaminha. Esta cerimonia tendo por fim celebrar o estado de paz e de abundancia da terra, tem por symbolo ou objecto apparente um boi a que dão o nome de Geroa. O boi Geroa deve ser branco e preto, e acha-se entregue a guarda de um dos mais considerados senhores de terra, o qual tem o título de Muene-Hambo, que quer dizer “o maior pastor” ou “o pastor por excellencia”. E é ahi acompanhado por outro boi, que tem o nome de Xicaca e por uma vitella com o nome de tembo-onjuo, como “dona da casa” (NOGUEIRA, 1880, p. 288-290 apud NASCENTES, 2013 p. 38).

A narrativa traz um tom de particularidade de um grupo que celebra por meio deste evento algumas práticas do cotidiano, comumente marcados por elementos culturais que dizem sobre os costumes dos habitantes locais. O cortejo do boi sagrado além de trazer os fatos ligados às vivências diárias dos Humbi, agrega elementos simbólicos que estão ligados à concepção de mundo e estar no Mundo, às vezes subjacentes ao simbolismo, mas pensada a partir do mito. Eliade (2006), ressalta que são por meio dos mitos que podemos capturar determinados fenômenos humanos, uma vez que “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas” (ELIADE, 2006, p.13).

Percebe-se que as descrições são marcadas por elementos culturais e simbólicos das sociedades angolanas que celebravam o cortejo do boi sagrado. Neste sentido, pode-se ressaltar que o símbolo possui a tarefa de comunicar uma mensagem, isto porque está tencionado a apresentar analogicamente sentidos que dialogam com o universo e que são capazes de ir além do que são vistos e/ou considerados como normal. “Outra característica é sua capacidade de múltiplos significados, é aberto e possibilita a manifestação do maravilhoso, do mistério na realidade história (GALARRAGA, 2014, p.1283).

Podemos dizer assim, que os símbolos presentes nos ritos dos povos Humbi, revelaram traços que caracterizaram sua cultura e suas tradições, contudo o símbolo não representa apenas receptáculo de uma hierofania, mas comunica-se, cria vínculos de vida, de defesa e de memória. Assim, não podemos pensar o sentido dos símbolos como algo pronto, mas ligado a uma vivência e uma experiência de vida. Desse modo, o símbolo é a expressão da sublimidade e tem a capacidade de ser exposição, no sensível, de nossos vislumbres do mistério. Ou seja, o símbolo é “um tipo de conhecimento e aproximação da realidade invisível, da realidade não disponível nem à mão” (MARQUES, 2006, p. 15).

Torna-se claro que os Humbi expressaram um conjunto de valores culturais e religiosos, pensados e vivenciados através do culto ao gado sagrado, manifestados na linguagem dos símbolos presentes nas diferentes práticas, sempre associados às realidades cotidianas e concretas destas comunidades, constituindo um sistema de conceitos místicos operados a partir da sacralidade do boi. Dessa maneira, “o indivíduo que hoje tem contato com as narrativas míticas africanas, seja através de obras literárias ou não, possui uma identidade formada e influenciada por diferentes matrizes culturais, logo, a sua interpretação, é passível de influências externas” (RODRIGUES; EL FAHL, 2017, p. 1804).

Vale salientar que as narrativas em torno do boi sagrado, observando os ritos, mitos e símbolos presentes nas cerimônias realizadas pelo Humbi, constituem o legado dos antepassados, o qual sobreviveu a ação dos colonizadores e dos missionários. Tradições, costumes e hábitos que atuam na preservação de suas identidades e culturas. Neste sentido, compreende-se que o ser humano precisa conservar a ligação entre o tempo e o espaço, em vista disso os ritos e rituais existentes em diferentes tempos são agregados em um mesmo ambiente ou em ambientes reinventados, a fim de possibilitar a preservação dos mitos materializados nas cerimônias e rituais.

4.3 O direito de propriedade dos Humbi: Do bem móvel a herança do gado bovino

O boi tem um significado muito grande por fazer parte da minha vida. Não sei o que seria dela se não tivesse o boi. Seria uma coisa totalmente diferente” (CARVALHO, 2017, p. 2).

Acreditamos que em diferentes sociedades os bens pertencentes à família são concedidos por herança aos filhos e obedecem a alguns princípios. Assim, entender as leis de transferência do patrimônio da família, deve-se levar em consideração os aspectos culturais, sociais e as tradições peculiares de cada grupo, pois além dos bens materiais, há aqueles

simbólicos que são passados de geração a geração. Por este ângulo, vamos dialogar sobre o funcionamento do sistema referente ao direito de propriedade dos Humbi, pensando na transferência dos bens móveis e como processava a herança do gado.

De acordo as narrativas de Estermann (1957), a propriedade era de caráter individual e incluía especialmente bens móveis, particularmente o gado e alguns utensílios. Os haveres móveis eram quase inexistentes, tendo em vista que todo o território da comunidade era de propriedade exclusiva do régulo. Contudo, este repartia a terra com os seus “súbditos”, isto porque ao se instalar na terra aqueles eram considerados indiretamente possuintes da mesma.

Sobre estes aspectos, Estermann (1957), faz referência a circunstância de morte do legítimo ocupante, a propriedade passava para o herdeiro, sem que fosse preciso qualquer interferência direta daquele que tinha o domínio sobre o grupo, pois a subordinação dos donos individuais no que diz respeito ao soba não poderia ser comparada, “tomando os termos em sentido rigoroso, com o antigo sistema feudal” (ESTERMANN, 1957, p. 142).

Neste contexto de domínio de terras, havia uma exclusão referente às mulheres, pois estas não poderiam ter pretensão à apropriação das mesmas, exceto pertencessem a classe da alta nobreza. O direito de propriedade individual era bastante preciso no que tangia aos bens móveis, na prática ou posse deste direito, Estermann observou haver uma determinada flexibilidade, por conta dos laços de família uterinos que ligavam um dono aos demais integrantes do núcleo (ESTERMANN, 1957, p. 143).

Para nos ajudar a compreender os primórdios do exercício de herança, dialogando com o pesquisador Sabonete (2020), obtivemos informações relevantes acerca da herança e seu direito de posse. O autor nos contou a narrativa de três mitos que sustentam o direito de propriedade dos Humbi referente a herança cultural entre as comunidades angolanas, particularmente entre o grupo anteriormente citado. A primeira questão mostra a origem da prática de herança a partir do primeiro mito que surgiu a prática da prática de herdar os bens do tio materno.³⁵ Neste sentido, passaremos a entender a origem e divisão da herança dos Humbi mediante pequenas narrações atravessadas pela tradição oral, narrativas possuidoras de relevantes significados, tendo em vista que:

Segundo o evolucionismo, a “história” pode ser concebida em termos de “enredo” que impõe uma imagem ordenada sobre uma mixórdia de acontecimentos. A História começa com culturas pequenas, isoladas, de caçadores e coletores, se movimentam através do desenvolvimento de comunidades agrícolas e pastores daí para formação de Estados agrários,

³⁵ Entrevista com o autor no dia 12 de setembro de 2020.

culminando na emergência de sociedades modernas no Ocidente (GIDDENS, 1991, pp. 14-15).

Entende-se que as narrativas, principalmente as orais, constituem traço característico da constituição dos grupos africanos e suas tradições. “Sendo a transmissão oral de suma importância para os africanos, passando entre as gerações, os depositários se encarregam de transmitir o que lhes foi ensinado preservando as memórias coletivas e histórias de seu povo” (FILHO e ALVES, 2017, p. 55).

Com base nos registros publicados na *Etnografia do Sudoeste de Angola. Vol. 2: grupo étnico nhaneca-humbe* e nas contribuições de seus informantes, há de se pensar, que estes colaboradores constituíram uma fonte de transmissão oral ao relatar para Estermann certas circunstâncias e formações que faziam parte da história individual e coletiva do grupo Humbi e de seus membros.

Assim, sobre o caráter do direito de propriedade podemos depreender que questões ligadas a este direito, Estermann (1957), afirma que entre os “nossos indígenas” não exista grupo de bens resultantes dos laços conjugais, pois os cônjuges possuíam a posse de seus pertences de forma individual, ou seja, os bens adquiridos antes e/ou durante o casamento faziam parte de seu patrimônio de maneira individual e legítima. A mulher tinha como legado individual os bens que havia trazido de casa como galinhas, cabritos, resto de mantimentos de um ano para o outro, “produtos de culturas especiais, tais como o tabaco, utensílios domésticos por ela fabricados, como cestos, sem falarmos do “salário” que lhe tenha sido dado em pagamento por trabalhos especializados, como sejam os de cabeleira” (ESTERMANN, 1957, p. 143).

Observa-se que a mulher adicionava ao seu legado todos os pertences adquiridos antes e durante o casamento como bens individuais, constituindo seu patrimônio particular. Diferentemente da cultura angolana em certas sociedades, são estabelecidos alguns acordos pré-nupciais. Com a realização do casamento no civil, por exemplo, o patrimônio conquistado pelo casal antes e na permanência do casamento, obedece ao regime de comunhão de bens, mas este acordo pode ser discutido livremente pelos noivos, formalizado em um documento, chamado contrato pré-nupcial, na ausência deste, o patrimônio do casal será submetido ao regime determinado por lei.³⁶

³⁶ CONJUR. Contrato pré-nupcial vale mediante escritura pública. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2005-jan-02/contrato_prenupcial_vale_mediante_escritura_publica. Acesso em 14 de set. 2020.

Estermann (1957), salienta que dentre o patrimônio cultivado pelo grupo, havia aquele que era ambicionado: o gado bovino, fosse ele adquirido por meio de compras ou por herança. Embora não fosse habitual confiar às mulheres as reses, isto por conta do próprio marido e dos pastores de casa a preferência para entregar os animais era destinada ao irmão ou primo uterino.

Obedecendo ao sistema estabelecido de acordo os três mitos narrados por Sabonete (2020), o segundo baseou-se no excedente, que consistia no apoio que o casal recebia no início da constituição do lar. Os dois começavam a cultivar a terra e os produtos colhidos, os excedentes, parte era vendida e a outra dividida em quantidades iguais. O esposo comprava seus produtos desejados e a esposa comumente levava os seus bens para o seu irmão, este trocava-os por bois ou os compravam ficando os animais sob os cuidados do irmão da mulher.

Assim, os bens eram administrados pelo irmão materno, em caso de sua morte, o patrimônio passava para os filhos da irmã, ou seja, os sobrinhos herdariam os bois da mãe, na verdade apenas cuidariam dos bois. Estas circunstâncias de guarda dos bois da esposa, apresentou a impossibilidade de os bois da mulher estarem no mesmo curral com os bois do marido, tudo isto para evitar desavenças entre os sobrinhos. Da mesma maneira que os bois da irmã do marido não poderiam ficar no curral do cunhado do marido, tudo isto constituía uma “um círculo de relações, onde a irmã passa para seu irmão, o tio entrega para seu sobrinho o que é de sua mãe e os bens do seu pai vão para seus primos, filhos da irmã do pai”.³⁷

Essas descrições baseadas nos três mitos representam a história da herança e a prática da divisão dos bois caracterizada pelo sistema matrilinear vivenciada entre os Humbi, cujos bens pertencentes à mãe eram destinados ao filho da irmã do marido. Estermann (1957), afirma que nada impede que uma mulher possa ser dona da “riqueza mais ambicionada por esta gente”, que não seja a posse do gado.

Como vimos, o direito de propriedade dos bois entre os Humbi era regido pelo sistema matrilinear, desta forma, a herança não poderia passar por outro critério se não por este, definido pelo grupo o legado dos bois. Neste sentido, podemos depreender que as sociedades Humbi apresentavam as formas que definiam e direcionavam a organização do grupo, a qual sistematizava suas práticas culturais, políticas, religiosas e culturais, resultando deste modo, nos aspectos que caracterizavam o grupo e suas identidades.

Sabe-se que neste regime os filhos nunca herdavam direto do pai, acaso ganhasse alguma parte dos bens paternos, este fato só poderia decorrer se progenitor o realizasse ainda em vida tal doação. Contudo, tal posse não garantia segurança ao filho, tão pouco

³⁷ Entrevista com o autor no dia 12 de setembro de 2020.

tranquilidade. Sobre esta circunstância, Estermann (1957), cita alguns episódios em que um herdeiro indignado e “quezilento” após a morte do pai contestou a posse dos bens dele recebidos pelos filhos e conseguiu apropriar-se dos mesmos. “Mas quem é afinal este herdeiro (*omphinga*)?” (ESTERMANN, 1957, p.144).

Apesar de toda inquietação por parte do filho, entende-se que o regime permitia ao sobrinho o direito à herança, este não precisaria ser necessariamente o filho mais velho da irmã mais velha do tio morto, a priori, todos os moços procedentes de irmãs uterinas, tinham igualmente os mesmos direitos. Contudo, existia um herdeiro constituído como principal, o qual seria determinado de acordo o conselho familiar realizado durante a cerimônia fúnebre, pois o falecido tio deveria confirmar tal escolha por meio da consulta “necromântica”. Existiam alguns pré-requisitos para a escolha do herdeiro principal, um deles estava pautado nas boas interações estabelecidas com o tio durante sua existência, uma relação amistosa seria decisiva para a tal escolha (ESTERMANN, 1957, p. 144).

Considera-se que haviam alguns casos em que não existiam descendentes masculinos no segundo grau da linha colateral, neste caso a herança iria diretamente para um filho de uma prima materna do falecido, para um segundo sobrinho, ainda assim, havendo ausência de “machos” neste ramo, será constituída herdeira uma filha de uma irmã do falecido, ou seja, sobrinha do segundo grau colateral. A lei será suprimida com facilidade se o herdeiro constituído legalmente não possuir juízo bastante para que os bens lhes sejam confiados, nesta circunstância a escolha será pelo filho mais habilidoso de uma sobrinha (*onthekulu*) (ESTERMANN, 1957, p. 144).

De acordo Sabonete, por meio do terceiro mito é que a reprodução nas sociedades africanas constituíam relevância e a dissolubilidade matrimonial seria ocasionada pela falta de procriação ocorridas em um período de quatro anos, para evitar o divórcio condenável pelas comunidades, eram realizados alguns arranjos confiadas as tias da esposa, caso se passassem quatro anos sem filhos no casamento. Assim, sob orientação das tias, a esposa seria submetida ao “adultério voluntário” cujo objetivo seria o de averiguar quem era estéril entre o casal, estes acontecimentos deveriam ser altamente sigilosos, em caso de a esposa engravidar, o marido não poderia saber que o filho era seu, exceto na morte dos genitores, essas “trocas” também eram realizadas pelos maridos.³⁸

A partir dessas narrativas e das experiências realizadas pelos cônjuges, chegou-se à conclusão de que apenas a esposa tinha a certeza de 100% de quem era o filho gerado, assim com a certeza de que o filho(a) da irmã, era sobrinho do irmão. Compreende-se que a partir de

³⁸ Entrevista realizada com o autor no dia 12 de setembro de 2020.

tais episódios o filho reconhecido passava a gozar dos princípios do sistema matrilinear, pois como reza tal sistema, os sobrinhos tinham o direito de herdar o patrimônio do seu tio, irmão da mãe. Para Sabonete (2020), o sistema matrilinear possui sua origem em um dos mitos da “etnia” Humbi, embora seus princípios fossem exercidos entre outros grupos desde a origem das “etnias” africanas, talvez misturados ao contexto mítico e religioso, buscando estabelecer regras de comportamento para admitir a convivência entre as pessoas agregadas no conjunto da comunidade.

Nota-se que uma das finalidades da herança matrilinear seria justamente garantir a boa convivência entre os membros do grupo, a partir de relações amistosas entre os familiares paternos e maternos. Para Sabonete (2020), essa seria a melhor opção, fato que possibilitaria apaziguar a relação entre ambos na “etnia”. Contudo, com o colonialismo apoiado pela Igreja Católica, implantou-se na cultura dos angolanos o sistema hereditário ocidental, modificando e/ou confundindo o sistema matrilinear e influenciando-o através da noção de que uma herança legítima deveria ser conquistada por meio do filho legítimo do casal, “desvinculando a felicidade da racionalização da matrilinear da etnia. Mesmo que os bens (bois) desse pai fossem por vezes misturados ou de família materna”.³⁹

Para Estermann (1957), a herança preterida por uma mulher era regida pelas mesmas maneiras e fundamentos, apesar de apresentar ainda assim, uma prática que indicavam algumas discrepâncias. Segundo os princípios norteadores dessa partilha, era constituída como herdeira principal uma sobrinha filha da irmã. Se além dos utensílios, a mulher tivesse deixado gado, a herança seria automaticamente dividida, os utensílios domésticos, vestidos e mantimentos formavam o lote da herdeira principal, o gado seria herdado pelos filhos, porém caberia a herdeira principal ficar também com uma vaca, a chamada “*tal ongombe yolufingi*”, ou seja, a vaca dos pêlos da cauda, expressão que fazia referência a uma particularidade dos ritos fúnebres.

Para entender em que se baseou o pormenor mencionado, Estermann (1957) narrou a forma como a escolha da vaca era realizada, ou seja, como a herdeira principal obtinha o animal. Esta entrava no curral e escolhia uma vaca no rebanho da tia falecida, arrancava-lhe alguns pêlos da cauda e em seguida enrolava-os em torno do dedo, desta forma, tornava público a posse do gado obtido por herança, acaso a manada fosse numerosa era-lhe concedida três cabeças, o restante era dividido com os parentes mais próximos pertencentes à família uterina, ou seja, entre filhos, irmãos e primos.

³⁹ Informações obtidas mediante entrevista com o autor Fernando Wilson Sabonete.

Diante das discussões em torno do direito de propriedade dos bens, de modo geral, a regra consistia na partilha dos bens por herança, seguindo os princípios da família uterina. Não há como afirmar se o direito dos bens dos Humbi era algo estabelecido por uma legislação local ou algo organizado internamente pelo próprio grupo, como algo costumeiro. Estermann não deixa isso claro, apenas salienta que na vida individual e familiar prevalece o sistema matrilinear em sua organização. Acrescenta afirmando que, “no entanto, esta preponderância não se projecta com o mesmo vigor no plano social, pois na organização “tribal” não admitem que uma mulher exerça funções de chefe de cantão, exceto quando se trata de uma princesa de sangue real” (ESTERMANN, 1957, pp. 140-141).

No caso do herdeiro principal ter como doador um tio rico, aquele deveria compartilhar o patrimônio com os seus irmãos e primos uterinos, doando-lhes algumas cabeças de gado, ficando com um valor superior correspondido ao distribuído, o não cumprimento dessa regra conferida pelo costume dos antepassados, despertaria relações de conflito, provocando inimizades entre os filhos da mesma mãe, uterinos (ESTERMANN, 1957, p. 146).

Como já foi dito, os Humbi possuíam um conjunto de bois sagrados, especialmente as seis classes de bois, a partilha destes animais dava-se por meio de circunstâncias celebrativas, como o rito de circuncisão e outros por direito à herança. Quanto à participação da mulher ou mulheres no direito à herança, Estermann (1957), declara que pelo que compreendemos do caráter da “nossa gente”, facilmente percebe-se que não exista entre estes povos norma alguma que indique a mulher ou mulheres como parte da herança “como se de seres irracionais se tratasse” (ESTERMANN, 1957, p. 146). Se acaso houvesse tal exigência, seria vista como impiedosa. Havia alguns casos em que a mulher principal ou uma das concubinas era permitido conviver com o herdeiro do falecido esposo.

Carvalho (2000), discute esta questão sobre a propriedade de bois entre as mulheres como fato pertinente ao grupo, constituindo o sistema de herança para o bem das sociedades, salientando que:

Os bois destinados a uma prestação matrimonial comum, daquelas que implicam uma mulher que nunca casou antes, não são assim tão numerosos. Acabam por ser quatro ou cinco cabeças ao todo. O trânsito de dezenas de animais só ocorre em situações que envolve mulheres divorciadas ou viúvas. Mas também não será correto dizer que uma operação de matrimônio só movimentava o gado previsto pela estrita regra da prestação em si. Num contexto como este um casamento não é nunca um trato entre dois sujeitos, um homem e uma mulher, mas antes a expressão de uma plataforma de relação entre dois grupos matrilineares (CARVALHO, 2000, p. 249).

As descrições de Carvalho apresentadas na obra “Vou lá visitar os pastores”, retratam a construção de uma narrativa a partir do contato direto que o próprio autor fomentou entre os kuvale. Trata-se da exposição de vivências concretas com o outro e as diferentes realidades dos grupos sociais, uma experiência acompanhada pela aproximação das línguas, costumes, hábitos e culturas deste outro, neste sentido os dados descritos sobre a herança dos bois pensados como legado para as mulheres, corroboram nas discussões sobre o direito de propriedade e herança do “gado bovino”.

As pesquisas etnográficas de Carvalho em torno dos kuvale, permitem ao pesquisador enxergar nas descrições, informações que colaboram para a compreensão da lógica de subsistência, reprodução e particularmente como os Humbi e demais sociedades observadas transitavam com os bois e como estes causavam esta circulação e organização da vida das comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É claro que, falando em missionários, eu não quero de maneira alguma insinuar que não houvesse também outros homens ilustres que se notabilizassem na exploração desta terra [...], mas, apesar dos esforços heroicos para conseguir os resultados, apontados, devemos confessar que muito mais ainda resta a fazer. Estas regiões são tão grandes, e o seu conhecimento é ainda tão imperfeito! (ESTERMANN, 1941, p. 15 apud TEIXEIRA, 2016, p. 129).

O caminho percorrido por Estermann no universo da missionação e seus estudos etnográficos acerca dos Humbi e demais grupos sociais do Sudoeste de Angola nos permitiu chegar ao entendimento de que as missões foram atividades relevantes e impactantes na vida destes habitantes e do próprio missionário. Uma encruzilhada entre os povos locais e estrangeiros, identidades e culturas transitadas no campo simbólico e subjetivo dos aspectos religiosos cristãos imbricados nas crenças e cultos tradicionais africanos.

Desse modo, esta pesquisa envergada nas discussões das “Relações “étnicas”, embasada pela antropologia nos possibilita abrir e adentrar outros campos de interpretação e compreensão dos fenômenos sociais. Neste sentido, o presente estudo estabeleceu como finalidade discutir as relações sociais entre os colaboradores da pesquisa reverberando o fluxo das missões em torno do boi sagrado em um território multicultural e definido pelas diferenças individuais e comunitárias.

Isto posto, há de se recordar que o contexto era habitado por colonizadores, colonos e missionários de diferentes credos, cujos interesses deveriam estar em conformidade com a vontade lusitana, por isso a ação missionária e as interações entre estes coletivos consolidavam-se paulatinamente, pois para os missionários o interesse estava em ganhar a confiança dos evangelizados para ampliar o número de convertidos.

Acreditamos que Estermann enquanto missionário, empenhou-se na tarefa de “conhecer para converter”, haja visto que para ele o bom desempenho das missões fixava-se neste princípio. Sobre os povos observados fez importantes descrições, abordando aspectos da vida individual, familiar, social, agrícola-industrial e religiosa, além de relatar condições geográficas e do ambiente físico referente a cada grupo. Podemos salientar que Estermann foi um dos autores que melhor descreveu e classificou os grupos do Sudoeste angolano, portanto só poderia ser capaz de desenvolver este trabalho etnográfico aquele pesquisador que foi ao

campo e de fato conheceu os grupos e com eles manteve uma relação próxima, tornando-se um conhecedor de suas culturas e práticas.

Geertz (1978), deixou-nos relevantes contribuições acerca do método etnográfico. A pretensão do autor que toma essa abordagem, baseia-se na busca de uma ação para compreender o seu objetivo, tendo em vista que só o autor de certa ação social saberia indicar o sentido que a mesma continha, por essa razão, o pesquisador deve adentrar no território pretendido buscando chegar-se ao máximo do “nativo” e por meio dessa aproximação realizar uma descrição microscópica e intensa, algo que lhe permitiria penetrar no universo mental de um grupo, considerando-se que os acontecimentos de menor escala podem associar-se a grandes temas.

A partir dessa discussão acerca da abordagem etnográfica e os parâmetros referidos por Geertz (1978), podemos ressaltar que Estermann sentiu-se instigado a penetrar no campo cultural, social e religioso dos Humbi, bem como investiu no conhecimento das línguas dos grupos como ferramenta para alcançar o universo mental dos sujeitos e desta maneira construiu as representações do outro a partir de uma lente epistemológica essencialmente etnográfica e antropológica. Adentrou no universo das culturas e “mentalidades” dos Humbi, mediante uma relação de contato próxima, assim adquiriu um amplo conhecimento sobre estes povos, relatando sobre a organização do grupo, quantidade de acampamentos de cada sociedade, o número de cubatas e de “almas” em cada uma delas através de descrições “microscópicas.”

Sobre os termos utilizados pelo etnólogo na escrita etnográfica para se referir aos grupos, utilizou-se de terminologias como “etnias”, “tribos” “pretos”, “indígenas”, “nossa gente” dentre outros. Constatamos a necessidade de uma releitura e reconstrução acerca de tais empregos e suas finalidades, pois entendemos que estes conceitos foram construções coloniais, criados para enquadrar e classificar os grupos de forma homogênea, como se todos possuíssem os mesmos traços identitários, sem distinção geográfica, política, econômica, socioculturais e religiosos. Uma ação perversa e excludente, pensada sob o viés da ideologia etnocêntrica.

Envolvidos no contexto colonial, os missionários também adotaram e empregaram estes etnônimos para designar e agrupar os habitantes do Sudoeste angolano. Em determinados momentos da escrita, fizemos uso destes termos, não no sentido de reiterar ideologias eurocêntricas e preconceituosas, mas porque foram terminologias empregadas pelas fontes que subsidiaram este estudo.

Essa análise e investigação sobre as relações sociais entre Estermann e os Humbi, pensada sob dinâmica do culto em torno do boi sagrado nos permitiu refletir sobre a atuação e vivências de Estermann, missionário que carregou consigo o projeto de “conhecer para converter”, uma visão que o aproximou dos Humbi e demais sociedades, deixando para a historiografia africana e para a própria Angola, um legado epistemológico sobre suas culturas e forma de vida, importantes contribuições sociológicas e antropológicas.

Sabe-se que o autor dedicou meio século de sua vida às missões e aos estudos etnográficos, mantidos por interações nas práticas missionárias, contudo não podemos refutar a ideia de que este cenário em determinadas circunstâncias fora marcado por intolerâncias, imposições e privilégios concedidos aos “brancos europeus”. Observando por diferentes ângulos, pode-se inferir que a colonização portuguesa tinha os missionários como aliados que exerciam “domínio” sobre os povos autóctones.

À vista disso, cremos que tais relações entre o agente missionário e os Humbi, foram mantidas pelo prisma das diferenças religiosas e culturais, demarcando as fronteiras, não no sentido de gerar desigualdades e/ou relação de poder, interação /dominação, mas porque as diferenças nos permitem a captação dos marcadores identitários individuais e/ou coletivos no decorrer das relações sociais, a julgar de acordo Dulley (2010, p.146) que “é nessa medida que ganha relevância a relação dos agentes com os que viam como iguais e diferentes.” Nesta perspectiva relacional foi que Estermann criou estratégias de contato com os grupos pretendidos para a evangelização.

Então, nestas considerações finais ressaltamos as contribuições de Estermann neste processo de construção das relações, pensando as interações dentro de espaços onde a etnicidade indica um modo específico e individual do sujeito, nutrido pelas oposições e às diferenças, características apontadas dentro dos processos relacionais definidas por Barth (1969) como categorias de adscrição do tipo o “nós” e os “outros”.

Observamos que os grupos sociais do Sudoeste de Angola desenvolveram determinadas interações sociais com Estermann e em decorrência destes encontros foram revelados traços culturais, religiosos, etc., classificados como sinais diacríticos, meramente possível apenas no processo das interações entre indivíduos e comunidades, circunstâncias que certamente definem as regras e os parâmetros de convivência entre os coletivos, indicando o surgimento e a manutenção das fronteiras.

Diante do exposto compreendeu-se que as relações desenvolvidas entre os Humbi e Estermann no cenário colonial angolano, foram incorporadas a processos subjacentes às experiências do universo religioso de ambos, cujas práticas basearam-se em torno de preceitos

cristãos e crenças africanas ligadas aos valores simbólicos em torno da sacralidade do “gado bovino.”

Constatamos que Estermann durante sua trajetória missionária e de pesquisador das culturas locais do sudoeste de Angola, em suas anotações de campo sem dúvida registrou os mais importantes encontros, anotando suas experiências, curiosidades, colhendo as informações nos relatos orais de seus informantes e com os próprios grupos e membros. Para Fiorotti (2012, p. 139) deveria existir um “etos missionário” como dinâmica teológica das missões protestantes no fim do século XIX, refletindo nas missões católicas.

Assim, pensar as práticas do missionário no contexto colonial nos faz compreender que estas relações entre os diferentes sujeitos não estiveram longe do pensamento ocidental, das representações do outro cultivadas através de sentimentos de subalternidade e estereótipos presentes naquele período compreendido por disputas de poder e interesses variados.

Assim, a partir do contexto analisado foi possível refletir sobre a atuação e vivência de Estermann e seu olhar direcionado aos Humbi, na perspectiva do encontro, das interações, relações sociais e os aspectos que giravam em torno das cerimônias e práticas ritualísticas manifestadas na veneração ao boi sagrado.

De acordo Estermann (1935, p. 54 apud TEIXEIRA, 2016, p. 87), os povos locais tinham seus costumes como algo forte, de sentido e relevância, suas manifestações faziam referência a certo acontecimento importante, sendo preciso uma dose de paciência do colono no que tangia aos costumes “indígenas”.

O trânsito religioso em torno do sagrado dos Humbi, especificadamente o cortejo do boi sagrado, nos possibilitou compreendê-lo enquanto elemento construtivo da cultura e alguns traços de religiosidade dos mesmos, revelando aspectos centrais da vida e dos afazeres diários do grupo. Assim, acreditamos que este estudo colaborou para o entendimento dos processos subjacentes de tais interações e suas fronteiras, no sentido que dialogou com as descrições sobre as relações deste missionário e seus interlocutores, indicando que determinados grupos foram passivos ao discurso de conversão enquanto outros não se sujeitaram às práticas cristãs.

O projeto missionário esteve empenhado no processo de evangelizar/civilizar, se concentrou neste fim para alcançar êxito na cristianização, para tanto não mediram esforços e estratégias de aproximação foram criadas com o intuito de penetrar na vida das sociedades endógenas. A conversão dos “nativos” à cultura do cristianismo era uma resposta que as missões deveriam dar a Coroa portuguesa, contudo os habitantes locais algumas vezes incorporavam as ideias cristãs e buscavam as estações missionárias de acordo suas

necessidades, neste sentido a imagem e concepção de convertidos ou cristianizados operava de acordo aos interesses dos autóctones e de maneira distinta para os agentes missionários e habitantes locais.

Nossa tarefa enquanto pesquisadora, foi a de buscar responder as inquietações previamente indicadas pelo estudo, procuramos atingir os objetivos preeminentes, contudo não podemos afirmar que estas prerrogativas foram amplamente elucidadas. A investigação teve como mola propulsora as relações estabelecidas em torno do boi sagrado, pensadas a partir da atuação e vivências de Estermann desenvolvidas perante os Humbi no contexto da missionação, caracterizado também pela presença de agentes colonizadores, circunstância que mereceu o olhar desvencilhado do pensamento etnocêntrico ao analisar as fontes.

FONTES

ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* - Vol. 2: Grupo Étnico Nhaneca-Humbe. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1957.

ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* - Vol. 3: O Grupo étnico Herero. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1961.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Bantu*. Portugal. Ed. Paulinas, 2006.

ALVES, Janaina Bastos; FILHO, Eudaldo Francisco dos Santos. A Tradição oral para povos africanos e afro-brasileiros: Relevância da palavra. *Revista da ABPN* • v. 9, Ed. Especial - Caderno Temático: Saberes Tradicionais • dezembro de 2017, p.50-76

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO Elikia (organizadores). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Tradução de Maria Ferreira; Revisão da tradução de Alexandre dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção África e os Africanos)

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *Tempo*. Niterói. Vol. 26 n. 3. set. dez. 2020.

AVANCINI, Elsa Gonçalves. *O Sagrado na tradição africana e os cultos afro-brasileiros*: RS Negro - Cartografias sobre a produção do conhecimento. organizadores Gilberto Ferreira da Silva, José Antonio dos Santos - Dados eletrônicos-Porto Alegre. EDIPUCRS.2009.

AZEVEDO, José Manuel de. *A colonização do Sudoeste Angolano: do deserto do Namibe ao planalto da Huila - 1849-1900*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2014.

BÁ, Hampate. Tradição Viva. As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão. In: *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, 1977

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BORGES, Elvino Miguel de Oliveira. O projeto do padre Francisco Libermann e a atividade missionária dos espiritanos em cabo verde (1941-1975). *Dissertação* - Universidade Católica Portuguesa- Faculdade de Teologia - Mestrado integrado em teologia (1.º grau canónico). Porto. 2015.

CAFEHISTORIA. Pesquisa investiga a relação entre lideranças angolanas e os portugueses no comércio atlântico de escravos do séc XVIII. Disponível em: <https://www.com.br/pesquisa-investiga-relacao-entre-liderancas-angolanas-e-os-portugueses-no-comercio-atlantico-de-escravos-do-sec-xviii/>. Acesso em 30 de set. 2020.

CAMPOS, Rafael Coca de. Ocupação, violência e negociação: relações econômicas, políticas e sociais entre as populações africanas pastoris e a sociedade colonial portuguesa no sudoeste angolano. *Dissertação*. Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas. 2017.

CARNEIRO, Carlos Baptista. Terras do Sul de Angola - O problema da água. In: *Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola, Luanda: Luanda*. Imprensa Nacional, 1936, p. 139

CARVALHO, Noel. *Entrevista concedida a professores e alunos do Mestrado Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da UEG*. Pirenópolis, 04 nov. 2017

CARVALHO, Rui Moreira de. O direito à existência. Ngola. *Revista de Estudos Sociais*, Luanda, vol.1, nº1, 1997.

CARVALHO, Ruy Duarte de. O futuro já começou? Transições políticas e afirmação identitária entre os pastores Kuvale (herero) do Sudoeste de Angola. In: *Lusotopie*, nº2, 1995. Transitions libérales en Afrique lusophone. pp. 221-237;

_____. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.

CASTELO, Cláudia e MATEUS, Catarina. “Etnografia Angolana” (1935-1939): histórias da coleção fotográfica de Elmano Cunha e Costa. In: LOWNDES, Felipa Vicente (Org.). *O império da visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Lisboa: Afrontamento, 2014.

CLIFFORD, Geertz. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

COELHO, Virgílio. A classificação etnográfica dos povos de Angola (1.ª parte), Mulemba [Online], 5 (9) | 2015, posto online no dia 28 novembro 2016, consultado o 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/mulemba/473>; DOI: 10.4000/mulemba.473

CONJUR. Contrato pré-nupcial vale mediante escritura pública. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2005-jan-02/contrato_prenupcial_vale_mediante_escritura_publica. Acesso em 14 de set. 2020.

CORREIA, Padre Joaquim Alves. *Civilizando Angola e Congo: os missionários do Espírito Santo no padroado espiritual português*. Braga: Tipografia Sousa Cruz, 1922.

COSTA, Renata Jesus da Costa. Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo (1880-1930). *Dissertação* - Universidade de Brasília Instituto de Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em História - PPGHIS - Brasília, 2014.

CROATTO, J. Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

_____. Etnicidade: da cultura residual, mas irreductível [1979]. In: *Cultura com aspas*. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 235-244.

DAMASCENO, Yuri Wicher. Conversões e negociações: um estudo dos relatos de missionários protestantes da Church Missionary Society em Uganda-África (1876–1890) - *Dissertação* - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis. São Paulo, 2015.

D'EÇA, Artur Almeida. Notas à Margem sobre o 3 Congresso Colonial Nacional. In: *Pecuária: Anais dos Serviços Pecuários da Colônia de Angola*, Luanda: Luanda. Imprensa Nacional, 1930, p. 243

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; CUNHA Daniel de Oliveira. *Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações*. International Studies on Law and Education. Univ. do Porto.2015

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DUARTE, Zuleide. A tradição oral na África. Estudos de Sociologia. *Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*. v. 15. n. 2, p. 182.

DULLEY, I. H. Do culto aos ancestrais ao cristianismo e vice-versa: vislumbres da prática da comunicação nas missões espiritanas do planalto central angolano. *Dissertação* (mestrado em Antropologia Social). Campinas: IFCH/UNICAMP. 2008.

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

_____. Missões católicas e protestantes no Planalto Central angolano: continuidades e rupturas. In: SILVA, Eliane; MOURA, Carlos; ABRANTES, Harley. (Org.). *Missões, religião e cultura: estudos de história entre os séculos XVIII e XX*. 1ed. Rio de Janeiro: Prisma,2017, v1, p.291

_____. Cristianismo e distinção: uma análise comparativa da recepção da presença missionária entre os «Ovimbundu» e os «Ovakwanyama» de Angola », *Mulemba [Online]*, 5 (9) | 2015,

ECZET, Jean–Baptiste. (2016) Percepção e relação: A expressão do complexo bovino pelos Mursi (Etiópia). In: *Palavras em imagens: Escritas, corpos e memórias*. Marseille: OpenEdition Press. (com Germana Henriques Pereira)

ELIADE. Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ESPIRITANOS. Claudio Poullart dés Places. Disponível em: <http://espiritanos.es>claudio-poullart-des-places>. Acesso em 23 de fev. 2020.

_____. Disponível:https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Congrega%C3%A7%C3%A3o_do_Esp%C3%ADrito_Santo&oldid=54734174. Acesso em 23 de fevereiro 2020.

_____. História. Disponível em: <https://espiritanos.pt/historia/>. Acesso 8 de jan. 2020.

ESTENDAR, J. M. RENDERS, H. O não-rostos dos antepassados. In: *Caminhos*, Goiânia, ano 17, n. 1, p. 259-277 [jan.-jun. 2019]

ESTERMANN, Carlos. Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla. *Boletim Geral das Colônias*, Lisboa, Ano 11, nº 116, 1935.

_____. Contribuição dos missionários do Espírito Santo para a exploração científica do Sul de Angola. *Boletim Geral das Colónias*. N.º 196, outubro de 1941, p. 15.

_____. (1960), *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 1: os povos não-bantos e o grupo étnico dos ambós*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

_____. (1960), *Álbum de penteados do sudoeste de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

_____. *Etnografia de Angola (sudoeste e centro): colectânea de artigos dispersos*. Vol. 1 e 2. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

EUSÉBIO, Abel da Costa Fonseca. Turismo étnico/cultural e paisagístico: possibilidades e limites de turismo em comunidades rurais do sul de Angola. *Dissertação*. Universidade do Minho - Instituto de Ciências Sociais. Minho. 2016.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo, Perspectiva, 1978.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. edição francesa original 1952.

FERREIRA, Edson Dias; SANTANA, Marise de; NASCIMENTO, Washington Santos. *Etnicidades e Trânsitos: Estudos sobre Bahia e Luanda*. Gráfica Brasil.2017.

FILHO, Eudaldo Francisco dos Santos; ALVES, Janaína Bastos. A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: relevância da palavra. *Revista da ABPN* • v. 9, Ed. Especial - Caderno Temático: Saberes Tradicionais • dezembro de 2017, p.50-76

FIOROTTI, S. “Conhecer para converter” ou algo mais? leitura crítica das etnografias missionárias de Henri-Alexandre Junod e Carlos Estermann. *Dissertação* (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), 2012

FISCHGOLD Christian. Presente angolano, tempo Mumuíla: para além do filme etnográfico. *Itinerários*, Araraquara, n. 49, p. 63-78, jul./dez. 2019

FLORES, Elio Chaves. Nós e eles: Etnia, etnicidade, etnocentrismo. *Dissertação*. (Universidade Federal da Paraíba) – João Pessoa- PB.2011

FORJAZ, Maria Cecília Spina Forjaz. O poder africano. Resenha Bibliográfica. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/QvwmwnyDdTZHD94YbStXJVR/?lang=pt> Acesso em 30 de set. 2020.

GABRIEL, M. N. (1978), *Angola, cinco séculos de cristianismo*. Queluz: Literal

GALARRAGA, Ana María Formoso. Congresso Internacional da Faculdades Est, 2., 2014, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 2, 2014.

GAMA, Ligia Barros. KOSI EJÉ KOSI ORIXÁ: Simbolismo e representações do sangue no candomblé. *Dissertação* (Universidade Federal de Pernambuco). Recife – Pe. 2009

GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Trad.: Federico Carotti. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 143-179

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. Tradução Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GONÇALVES, Rosana Andréa. África Indômita: Missionários Capuchinhos no Reino do Congo (século XVII). 2008. *Dissertação* (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo.

GONDIM, Ludmila Portela. Representação e imagens de si nas toadas de bumba-meu-boi. *Dissertação*. Universidade de Brasília Instituto de Letras – IL Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL Programa de Pós-graduação em Literatura – Brasília. 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz da Silva, Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro; DP & A, 2005.

HENDERSON, L. W. *A Igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Lisboa: Além-Mar, 1990.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*/ Leila Leite Hernandez, - 2.ed.rev. -São Paulo: Selo Negro, 2008.

IPHAN. Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Luís: Iphan/MA, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/80>. Acesso em: 04 set. 2020.

MACHADO, Sandra. A importância dos ritos de passagem. Disponível em: <http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/8585-a-importancia-dos-ritos-de-passage>. Acesso em 05 de out. 2020.

MARDONES, J. Maria. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo, 2006, p. 15.

MARQUES, Delcídes; MOREIRA Harley; SAMPAIO Thiago (Org). *Histórias da África e Ásia portuguesas: religião, política e cultura* – Recife: Edupe, 2020.149 p.:il. E’book PDF. Disponível em: <http://www.edupe.com.br>. Acesso em 10 de jan. 2012.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, nº 1, 2001, pp. 174-209.

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. *Ponto-e-vírgula*, 5, 185-201, 2009.

MELO, Miguel Manuel. Diversidade Genética nos principais grupos populacionais em Angola - Aplicação Forense. *Tese de doutoramento em Ciências Médicas.* – Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar da Universidade do Porto.2010.

MELO, Rosa. *De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola*, Lisboa, Ela por Ela, 2005a.

_____. “Mulher é Aquela que “Comeu o Boi”. O Efuko e a Construção do Género no Grupo Étnico Handa”, *Lusotopie*, Brill Academic Publishers, v. 12, nº 1- 2,139-160, 2005b.

_____. “Nyaneka-Nkhumbi”, uma “Carapuça” que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi”, *Caderno de Estudos Africanos*, ISCTE, nº 7/ 8, 157-178, 2005c.

MENESES, Maria Paula G. Os espaços criados pelas palavras – Racismos, etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 55-76.

MORAIS, Viviane Lima de. “Da subjetividade do Homem à materialidade do boi: Recriando Áfricas na diáspora. *Tese (Doutorado)*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC. São Paulo, 2009.

MORAIS, Viviane Lima de. *Relações sobre o uso das máscaras na África e no Brasil. O Menelick- 2º Ato*, São Paulo/SP, 01 out. 2013.

MOTA, Marizelda Otaran. As ervas curativas da cultura afro-riograndense transpostas para o desenho têxtil. *Monografia*. Universidade Federal de Santa Maria-RS.2003.

MOTA, Pamela Maria do Rosário. Entre as "veias finas" da escrita: metáforas do sangue na poética de Paula Tavares. *Dissertação* (Programa de Pós-graduação em Letras vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro.2014.

M.PORTALANGOP.CO.AO. Filme etnológico angolano Ondjelwa Festa do boi Sagrado. Disponível em:
http://angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2006/4/19/Exibido-filme-etnologico-angolano-O-ndjelwa-Festa-boi-sagrado.f4d47083-af86-4313-ac09-e9306fe68045.html. Acesso 04 de set. 2020.

NASCENTES, Zama Caixeta. *Magia, religião e ciência em corpo de baile: sua unidade e sua relação com os romances de Jorge Amado e José Lins do Rego*. Universidade Federal do Paraná setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba, 2013.

NASCIMENTO, Washington Santos. Gentes do Mato: os "novos assimilados" em Luanda. *Tese de Doutorado*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NEIVA, Adélio Torres. A fundação da Província Espiritana de Angola. *Missão Espiritana*, (9). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/missao-espirtana/vol9/iss9/8>.

NETO, Manuel Brito. História e educação em Angola: do colonialismo ao movimento popular de libertação de Angola (MPLA). *Dissertação*. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas/SP-Brasil. 2005

NEVES, Tony. As Igrejas e o nacionalismo em Angola. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* – Ano VI, 2007 / n. 13/14 – 511-526.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. Ciência e missão no sul de Angola: o Boletim da Agência Geral das Colônias e as etnografias dos padres da Congregação do Espírito Santo. *Cadernos de África Contemporânea*, UNILAB, Vol. 1, n. 1, 2018.

_____. Ciência e Missão no Sul de Angola: O Boletim da Agência Geral das Colônias e as etnografias dos padres da Congregação do Espírito Santo. *Caderno de África Contemporânea* | Vol. 1 | N°. 1 | Ano 2009, 18 | p.45.

_____. Nos bastidores da missão: produção de conhecimento e trânsito intelectual do padre Carlos Estermann na Província de Angola (1935-1970). *Histórias da África e Ásia portuguesas: religião, política e cultura* [recurso eletrônico] / Delcídes Marques; Harley Moreira; Thiago Sampaio (Organizadores). – Recife: Edupe, 2020. 149 p.:il. E-book PDF. Modo de acesso: world wide web: <http://www.edupe.com.br>

OMENELICKATO. Relações sobre o uso das máscaras na África e no Brasil. Disponível em: <http://www.omenelick2ato.com/mais/relacoes-sobre-o-uso-das-mascaras-na-africa-e-no-brasil>. Acesso em 31 de ago. 2020.

POLLAK, Michel. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 a 212.

_____. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1989. 3-15.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003. 444 páginas

POUTIGNAT, Philippe.; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. 2ª. ed. São Paulo: Unesp, 1998.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1937. p. 83

REDINHA, J. *Etnias e culturas de Angola* (Edição fac-similada do original de 1974). Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2009.

RIBEIRO JR., João. *As perspectivas do mito*. São Paulo: Pancast Editorial, 1992.

RODRIGUES, Odara P.; FAHL, A. O. F. E. Mito, realidade e o caso africano: um olhar ocidental através da leitura de narrativas de Mia Couto. In: XV Congresso Internacional da ABRALIC - Textualidades Contemporâneas, 2017, Rio de Janeiro. *Anais do XV Congresso Internacional da ABRALIC - Textualidades Contemporâneas*, 2017.

SABENÇA, J. M. (2017). Angola: Missionários com o povo. *Missão Espiritana*, 27 (27). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/missaoespiritana/vol27/iss27/89>.

SABONETE, Fernando Wilson. Construção do estado – nação angolana: relações Inter étnicas, nhanekahumbe na guerra civil. *Dissertação*. Universidade Federal de Pernambuco-Centro de Ciências Sociais. 2010.

SERRANO, C. Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, (14-15), 15-36. 1991-1992.

SILVA, Alberto da Costa e. *Imagens da África*. Da Antiguidade ao século XIX. Pinguim Companhia das Letras. 1ª edição-São Paulo: Penguin, 2012.

SILVA, Giselda Brito. *Nacionalizar ou Evangelizar? Alguns dilemas das práticas missionárias na constituição do império português em Angola (1930-40)*. Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2017.

SILVA, Teresa Cruz e. Educação, identidades e consciência política: a missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). In: *Lusotopie*, nº5, 1998. *Des protestantismes en lusophonie catholique*. pp. 397-406;

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. S. Paulo: DP&A, 2005

SONGA, Eufrásia Nahako. (re)significações das tranças e outros penteados em Angola: as moças das tranças na “praça nova” da cidade do Lubango. *Dissertação*. Universidade Federal de Goiás Faculdade de Ciências Sociais Programa de pós-graduação em Antropologia Social Mestrado. Goiânia. 2017.

TAVARES, Paula. A oralidade é meu culto. *Revista eletrônica Austral*, n. 78. Texto cedido pela TAAG – Linhas Aéreas de Angola. Entrevista disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-oralidade-e-meu-culto-entrevista-a-ana-paulatavares>. Acesso em 04 de set. 2020.

TEIXEIRA, Rannyelle Rocha. *A representação dos povos autóctones africanos no Boletim Geral das Colónias (1933-1945)*. Dissertação (Faculdade de Letras) Universidade do Porto. setembro, 2016.

TURNER, Victor. *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005 [1967].

VALENTE, F. (2002). P. Carlos Estermann: Grande Missionário e Etnólogo do Sul de Angola. *MissãoEspiritana*, 1(1). Retrieved from: <https://dsc.duq.edu/missaoespiritana/vol1/iss1/9>

VIMEO. Disponível em: em <https://vimeo.com/161777666>. Acesso 20 de out. 2020.

VOAPORTUGUES. Efiko: festa puberdade namibe marca passagem. Disponível em: <https://www.voaportugues.com/a/efiko-festa-puberdade-namibe-marca-passagem/3667792.html>. Acesso em 17 de set.2020.

FONTES ICONOGRÁFICAS

Figura 1: Angola do Sudoeste, início do século XX.

Foto nº 2: Descrição do documento: A fotografia se refere a visitas realizadas pelo Padre Carlos Estermann nas missões, no Sudoeste de Angola.

Figura 3: Descrição do documento: A fotografia se refere ao mapa de Angola do Sudoeste, província da Huíla.

Foto nº 4: Descrição do documento: A fotografia se refere às Missões da Congregação do Espírito Santo em Angola.

Foto nº 5: Descrição do documento: A fotografia se refere ao trabalho fotográfico realizado entre os anos de 1935-1939, na colônia portuguesa de Angola por Elmano Cunha e Costa e o padre Carlos Estermann.

Foto nº 6: Descrição do documento: A fotografia se refere a dança da circuncisão, Luimbes,

Província do Bié – Postos Cuemba e Chachingues, Angola. 1935-1939. Digitalização a partir de negativo em película de nitrato de celulose, p/b, 6x6cm, Arquivo Histórico Ultramarino, IICT, ECC/NC5519, ID12722.

Foto nº 7: Descrição do documento: A fotografia se refere ao tipo feminino, Quipungos. Província da Huíla, Angola. 1935-1939. Digitalização a partir de negativo em película de nitrato de celulose, p/b, 6x6cm, Arquivo Histórico Ultramarino, IICT, ECC/NC6683, ID13811

Foto nº 8: Descrição do documento: A fotografia se refere a um homem fumando cânhamo, Bochimanés. Angola. 1935-1939. Digitalização a partir de negativo em película de nitrato de celulose, p/b, 6x6cm, Arquivo Histórico Ultramarino, IICT, ECC/NC874, ID8285.

Foto nº 9: Descrição do documento: A fotografia se refere ao penteado, Cuanhamas. Angola. 1935-1939. Digitalização a partir de negativo em película de nitrato de celulose, p/b, 6x6cm, Arquivo Histórico Ultramarino, IICT, ECC/NC7901, ID150007.

Figura 10: Descrição do documento: A fotografia se refere ao mapa: Esboço etnográfico (parcial) do Sudoeste angolano.

Foto 11: Descrição do documento: A fotografia se refere ao penteado da mulher Humbi casada.

Figura 12: Distribuição dos lugares na Grande sala

Foto nº 13: Descrição do documento: A fotografia se refere a tipos de gado bovino do Sudoeste angolano.

Foto 14: Descrição do documento: A fotografia se refere a uma jovem Humbi com mutilação dentária.

Foto 15: Descrição do documento: A fotografia se refere Encenação: “Dança dos bois” realizada por homens Nhaneca.

Foto 16: Descrição do documento: A fotografia se refere a modelos de penteados fotografados por Estermann, dos quais ele produziu um artigo intitulado: *Álbum de penteados do sudoeste de Angola*.

Foto 17: Descrição do documento: A fotografia se refere a jovens Humbi púberes.

Foto 18: Descrição do documento: A fotografia se refere a tatuagem escorrendo sangue feita no rito de passagem das moças Humbi.

Foto 19: Descrição do documento: A fotografia se refere a tatuagem completa realizada no rito de passagem das moças Humbi.

Foto 20: Descrição do documento: A fotografia se refere a jovens do cortejo com traços de giz, preparando-se para acompanhar o Cortejo do boi sagrado.