



Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla
ISCED- HUÍLA

**ANÁLISE E REFLEXÃO DA RESISTÊNCIA CULTURAL NOS
OVIMBUNDU DE BENGUELA ATRAVÉS DOS RITOS
FUNERÁRIOS.**

Autor: Isaiás Gongue Gumbe

LUBANGO,
2021



Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla
ISCED-HUÍLA

**ANÁLISE E REFLEXÃO DA RESISTÊNCIA CULTURAL NOS
OVIMBUNDU DE BENGUELA ATRAVÉS DOS RITOS
FUNERÁRIOS.**

Trabalho apresetado para a obtenção do grau
de Licenciado em Ensino de História

Autor: Isaías Gongue Gumbe

Orientador: Mário Ilda Simão, Msc

LUBANGO,

2021

Dedicatória

Dedico este trabalho a Deus, criador do céu e da terra e tudo que nela há. Aos meus queridos pais Paulo Gumbe e Maria Vita, por um dia me ter posto a estudar.

Aos meus filhos Edmara Vita Jeremias Gumbe, Vivaldo Domingos Jeremias Gumbe, Ivanilson Bartolomeu Jeremias Gumbe, pelo futuro que muito vós desejo.

Aos meus irmãos Costa Kamonono Gumbe, Josefina Kandi Gumbe e Pedro Gumbe, pelo carinho e valiosa contribuição naquilo que hoje sou.

A minha família, amigos, colegas e alunos, pela força e aconchego que sempre me brindaram.

AGRADECIMENTOS

A presente obra de fim de curso, marca com toda alegria o grande momento da minha vida estudantil. No quadro das limitações inerentes a arte de investigação, tentou-se imprimir nesta obra uma feição científica. Desde já, estamos abertos às críticas, sugestões e outras contribuições construtivas que acharem convenientes.

Manifesto a minha eterna gratidão a Deus, todo poderoso pelo dom da vida, dono de tudo e de todos.

Aos meus queridos pais, Paulo Gumbe e Maria Vita, responsáveis da minha existência que perante as dificuldades encorajaram-me continuar com os estudos para garantir o futuro.

A minha esposa Rosalina G. M. Jeremias que de forma incansável soube compreender-me nos momentos difíceis.

Aos meus filhos Edmara Vita Jeremias Gumbe, Vivaldo Domingos Jeremias Gumbe e Ivanilson Bartolomeu Jeremias Gumbe.

Aos meus irmãos Costa Kamonono Gumbe, Josefina Kandi Gumbe e Pedro Gumbe, amigos, família com os quais convivi e aprendi a enfrentar os desafios da vida. A todos eles os meus sinceros agradecimentos.

Com todo respeito e admiração manifesto a minha gratidão particular ao Dr. Mário Ilda Simão, pela paciência que teve na orientação e acompanhamento desta monografia do fim do curso.

Aos professores do sector de História e não só, sois um exemplo para muitos estudantes.

A todo que directa ou indirectamente participou na minha formação, aceite o meu profundo agradecimento.

Muito obrigado a todos.

O Autor

RESUMO

A presente monografia de fim de curso com o título: A resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários é fruto de uma pesquisa sistemática dos valores culturais dos povos de Angola que durante a colonização portuguesa tinham sido postos em causa. O tema aborda assuntos sobre os ritos funerários e o seu papel na resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela durante a colonização portuguesa. Foi levantado o problema científico: Qual é o impacto dos ritos funerários na resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela? Para responder o problema identificado traçou-se o objectivo geral que consiste em compreender a resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários. No que tange aos objectivos específicos procurou-se, descrever os factos teóricos e práticos que fundamentam a resistência cultural através dos ritos funerários; descrever a utilidade social dos ritos funerários; bem como perceber a sensibilidade e o nível de conhecimentos dos estudantes, académicos, grupos sociais e políticos sobre a resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários. Para a elaboração do trabalho foi necessário recorrer a um conjunto de métodos como, método de abordagem, método indutivo; método dedutivo; método de pesquisa bibliográfica

e documental; método Histórico e o método comparativo. Igualmente foi utilizada a técnica bibliográfica; Inquérito por Questionário e a entrevista.

Recorrendo as normas de elaboração de monografias de fim de curso vigentes na instituição, o nosso trabalho está assim estruturado: Dedicatória, Agradecimentos, Resumo, Índice, Introdução, o texto principal dividido em três capítulos, onde abordamos entre outros aspectos a panorâmica geral da região de Benguela, iniciamos pela contextualização histórica da resistência cultural, destacando-se as linhas de forças utilizadas pelos portugueses para a acultação dos nativos, apresentamos a utilidade e o significado simbólico dos ritos funerários para os angolanos segue-se uma discussão sobre os ritos funerários. Finalizou-se com conclusões e sugestões.

Palavras chaves: Resistência, Cultura, Ritos, Funeral.

Índice

Dedicatória.....	ii
AGRADECIMENTOS.....	ii
RESUMO	iii
0 - INTRODUÇÃO	2
0.1- DELIMITAÇÃO DO TEMA	3
0.2 - MOTIVAÇÃO DA ESCOLHA DO TEMA.....	3
0.4- IMPORTÂNCIA DO TRABALHO	3
0.5- JUSTIFICAÇÃO DA ESCOLHA DO TEMA.....	4
0.6- OBJECTIVOS DA INVESTIGAÇÃO.....	4
0.6.1 - OBJECTIVO GERAL	4
0.6.2 – OBJECTIVOS ESPECÍFICOS	4
0.7- OBJECTO DE ESTUDO.....	4
0.8- DESIGN DA INVESTIGAÇÃO.....	5
0.9- METODOLOGIA	5
09.1- MÉTODO DE ABORDAGEM	5
0.9.2- MÉTODO INDUTIVO.....	5
0.9.3- MÉTODO DEDUTIVO	5
0.9.4 - MÉTODO PESQUISA BIBLIOGRÁFICO E DOCUMENTAL	5
09.5- MÉTODO HISTÓRICO.....	6
09.6 - MÉTODO COMPARATIVO	6

0.10 - TÉCNICAS DE PESQUISA.....	6
0.10.1- TÉCNICAS BIBLIOGRÁFICAS.....	6
0.10.2 - INQUÉRITO POR QUESTIONÁRIO	6
0.10.3 - TÉCNICA DE ENTREVISTA.....	7
0.11 - DEFINIÇÃO DE TERMOS CHAVES	7
CAPITULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	8
CAPITULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	9
1.1 - Estado da Arte	9
1.2- Alguns Dados Geográficos e Etno- históricos da Região de Benguela.....	12
1.2.1- Hipóteses da Origem dos Ovimbundu de Benguela	14
1.3- Breve Abordagem sobre Aspectos Sócio-culturais dos Ovimbundu de Benguela	16
1.4- Breve Caracterização da Colonização Portuguesa	28
1.4.1- Na Vertente Política.....	28
1.4.2 - Na Vertente Económica	31
1.4.3- Na Vertente socio-cultural.....	33
CAPITULO II: OS RITOS FUNERÁRIOS E A RESISTÊNCIA CULTURAL NOS OVIMBUNDU DE BENGUELA	38
CAPITULO II: OS RITOS FUNERÁRIOS E A RESISTÊNCIA CULTURAL NOS OVIMBUNDU DE BENGUELA	39
2.1- Ritos Funerários	39
2.1.1- Utilidade dos Ritos Funerários	40
Utilidade social.....	41
Utilidade comunicativa.....	42
Utilidade educativa	42
Utilidade psicológica	43
2.2- Os Ritos Funerários nos Ovimbundu de Benguela.....	43
2.3 - O Significado Simbólico dos Ritos Funerários nos Ovimbundu de Benguela ...	51
Funeral	52
Choro fúnebre	53
Enterro.....	53
Luto.....	54
Rituais de limpeza e purificação	54
CAPÍTULO III: APRESENTAÇÃO, ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS OBTIDOS ATRAVÉS DOS INQUERITOS APLICADOS AOS ESTUDANTES.....	56

CAPÍTULO III: APRESENTAÇÃO, ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS OBTIDOS ATRAVÉS DOS INQUERITOS APLICADOS AOS ESTUDANTES.....	56
3.1- Preliminares da Investigação.....	56
3.2- População e Amostra.....	57
3.3- Instrumentos de Investigação.....	57
Tabela 1- Caracterização geral da amostra da população inquerida.	57
Tabela 2: Questão nº 1: Como avalia a relevância do tema em destaque?	58
Tabela 3 - Questão nº 2: Em que contexto adquiriu conhecimento sobre o tema?... 58	
Tabela 4 - Questões nº 3: Já ouviu de falar dos ritos funerários?	59
Tabela nº 5 - Questão nº 4: Achas importante abordagem desde tema na disciplina de História?	59
Tabela nº 6 - Questão nº 5: Como consideras os ritos funerários para o povo Ovimbundu?	60
Tabela nº 7 – Tabela nº6: Como avalia os seus conhecimentos acerca dos ritos funerários?.....	60
Tabela nº 8 - Tabela nº 7: Em que consiste os ritos funerários para os Ovimbundu?	61
CONCLUSÕES:.....	63
SUGESTÕES:.....	65
BIBLIOGRAFIA.....	66
BIBLIOGRAFIA.....	67

INTRODUÇÃO

0 - INTRODUÇÃO

Este trabalho de fim de curso é de âmbito etno-histórico, em respeito às normas da instituição, o mesmo visa à conclusão do processo de formação, iniciado com o cumprimento do plano curricular e tem como meta final, a obtenção do grau de licenciatura em Ensino da História.

O trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo com a fundamentação teórica é apresentado o estado da arte, o enquadramento geográfico e etno-histórico sobre a região de Benguela, a hipótese da origem dos Ovimbundu de Benguela, breve abordagem dos aspectos sócio-culturais dos Ovimbundu de Benguela, o conceito de Cultura, Cultura Nacional e Cultura Tradicional e termina-se o capítulo com uma breve caracterização da colonização portuguesa, particularmente na sua vertente sócio-cultural.

No segundo capítulo fez-se a contextualização da resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela, os fundamentos teóricos e práticos da resistência cultural, os ritos funerários e a sua utilidade, o significado simbólico dos ritos funerários nos Ovimbundu de Benguela.

O terceiro capítulo e último foi dedicado a apresentação dos preliminares da investigação, a população e amostra e os instrumentos de investigação.

Por fim as conclusões, sugestões, a bibliografia e os respectivos anexos. .

0.1- DELIMITAÇÃO DO TEMA

Atendendo que o campo do saber em História é vasto, as nossas atenções cingem-se particularmente no estudo da resistência cultural do grupo etnolinguístico Ovimbundu de Benguela, desde o período colonial até a actualidade.

0.2 - MOTIVAÇÃO DA ESCOLHA DO TEMA

A escolha do tema é motivada para o alargamento de conhecimentos a respeito da problemática dos ritos funerários, como forma de resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela durante a colonização portuguesa e conseqüentemente uma predisposição em disponibilizar novos conteúdos e saberes capazes de enriquecer a abordagem científica da temática no curso de Ciências Humanas, na disciplina de História, no tema sobre os Ovimbundu, na 1ª unidade, da 11ª classe, de Formação Geral, no Liceu nº 1716, 26 de Abril.

0.3- PROBLEMA CIÊNTIFICO

Para facilitar a investigação foi levantado o problema que se segue: Qual é o impacto dos ritos funerários na resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela?

0.4- IMPORTÂNCIA DO TRABALHO

Este trabalho de investigação científica tem relevância do ponto de vista teórico e prático, pois, permitirá:

Do ponto de vista teórico a sistematização de conhecimentos científicos sobre a problemática da resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela durante a colonização portuguesa tendo-se como estratégia a utilização e conservação dos ritos funerários;

Do ponto de vista prático, a elaboração e disponibilização de um material de consulta bibliográfica sobre a história da resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela usando os ritos funerários como estratégia de conservação de valores socio-culturais.

0.5- JUSTIFICAÇÃO DA ESCOLHA DO TEMA

A escolha do tema é de iniciativa pessoal, fruto de uma pesquisa sistemática dos valores culturais dos angolanos que foram postos em causa a favor dos valores culturais portugueses durante a colonização em Angola e não só. Constatamos que no estudo do tema sobre os Ovimbundu, na 1ª unidade, da 11ª classe, de Formação Geral, no Liceu nº 1716, 26 de Abril, pouco se fala da resistência cultural. Aborda-se com maior profundidade a resistência política neste nível de ensino. A falta de bibliografia, (livros, manuais) que trata desta matéria tem contribuído para a fraca abordagem e como consequência os alunos apresentam conhecimentos débeis sobre a tematica. Assim, com este trabalho, embora modesto, queremos dar o nosso contributo no aumento da disponibilidade de conteúdo sobre a História de Angola e, em particular da História local.

0.6- OBJECTIVOS DA INVESTIGAÇÃO

Para o presente trabalho, definiu-se um objectivo geral e três específicos:

0.6.1 - OBJECTIVO GERAL

- Compreender a resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários.

0.6.2 – OBJECTIVOS ESPECÍFICOS

- Descrever os factos teóricos e práticos que fundamentam a resistência cultural através dos ritos funerários;
- Descrever a utilidade dos ritos funerários nos Ovimbundu de Benguela;
- Perceber a sensibilidade e o nível de conhecimento de estudantes, académicos, grupos sociais e políticos, sobre a resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários.

0.7- OBJECTO DE ESTUDO

Constitui objecto de estudo da presente investigação a Problemática da resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários.

0.8- DESIGN DA INVESTIGAÇÃO

É sabido que todo e qualquer problema, é antes de tudo identificado e depois investigado; de acordo com os objectivos escolhidos o design ou o campo de investigação é descritivo, por esta razão não formularemos qualquer hipótese (Boaventura, 2007, p. 57).

0.9- MÉTODOLOGIA

Para que este trabalho científico alcance os seus objectivos, efectuar-se-á uma investigação, recorrendo aos métodos de abordagem, indutivo, dedutivo, de pesquisa bibliográfica e documental, Histórico e Comparativo.

09.1- MÉTODO DE ABORDAGEM

É o conjunto de procedimentos utilizados na investigação de fenómenos ou caminho para se chegar à verdade (Bervian e Cervo, 1983: p. 23).

0.9.2- MÉTODO INDUTIVO

Este processo permite aproximação dos fenómenos. Pois caminham ordinariamente para planos cada vez mais amplos, indo das constatações mais particulares as leis teóricas (Febragal e Cef, 1991: pp. 35-36).

Este método permitirá abordar como os ritos funerários influenciaram para resistência cultural dos Ovimbundu de Benguela.

0.9.3- MÉTODO DEDUTIVO

É o caminho das consequências, por ser uma cadeia de raciocínio em conexão descendente. Isto é, do geral para o particular, das premissas a conclusão. Segundo este método, partindo-se de teorias e leis gerais, pode-se chegar a determinação ou previsão de fenómenos (Fabregal, 1991: p. 33).

Este método permitirá analisar as várias formas de resistências culturais e de forma particular o impacto dos ritos funerários para os Ovimbundu de Benguela.

0.9.4 - MÉTODO PESQUISA BIBLIOGRÁFICO E DOCUMENTAL

Procura explicar um problema a partir de referências teóricas publicadas em artigos, livros, dissertações ou teses. Pode ser realizada independentemente ou como parte da pesquisa descritiva ou experimental. Em ambos os casos, busca-

se conhecer e analisar as contribuições culturais e científicas do passado sobre determinado assunto, tema ou problema (Cervo, 2007, p.60). Este método será usado na análise de artigos, livros, dissertações ou teses e outros documentos sobre o tema.

09.5- MÉTODO HISTÓRICO

Consiste em investigar eventos do passado, a fim de compreender os modos de vida do presente, que só podem ser explicados a partir da reconstrução da cultura e da observação das mudanças ocorridas ao longo do tempo (Presotto e Marconi, 2006). Este método será utilizado para compreender como e porque os Ovimbundu de Benguela realizam os ritos funerários.

09.6 - MÉTODO COMPARATIVO

O estudo das semelhanças e diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano. Este método permite a realização de comparações com a finalidade de verificar semelhanças e explicar divergências.

Utilizamos este método para comparar os Ovimbundu de Benguela com outros grupos etnolinguísticos envolvidos no processo de aculturação, para ver as suas semelhanças e diferenças no sentido de tentar compreender as implicações dos ritos funerários na resistência cultural desses povos.

0.10 - TÉCNICAS DE PESQUISA

0.10.1- TÉCNICAS BIBLIOGRÁFICAS

A sua finalidade é de apresentar ao leitor a documentação citada ou consultada e que se relaciona com o tema discutido, oferecendo-lhe um guia para um eventual aprofundamento do tema ou para revisão do trabalho (Zassala, 2015: p.69).

0.10.2 - INQUÉRITO POR QUESTIONÁRIO

Questionário é uma técnica de pesquisa construída por uma série de perguntas que devem ser respondidas por escrito e sem a intervenção do pesquisador. (Lacatos e Marconi, 2010: p. 2005).

Utilizamos esta técnica para recolha de informações prestadas pelo inquerido sobre o assunto colocado.

0.10.3 - TÉCNICA DE ENTREVISTA

Morgan, 1994, citando Bogdan & Biklen, entende que a entrevista consiste numa conversa intencional, geralmente entre duas pessoas, dirigida por uma delas com objectivo de obter informações sobre um assunto (Biklen e Bogdan 1994: p. 134).

Naranjo e Ramos (2014 p.141) consideram que é uma técnica de compilação de dados mediante uma conversa profissional com o qual, se adquire informações acerca do que se investiga. Com esta técnica obteremos uma informação verbal sobre o assunto em questão.

0.11 - DEFINIÇÃO DE TERMOS CHAVES

Resistência: Repulsa da violência física ou moral exercida por pessoas ou proveniente de qualquer outros factores (perigos, ocasiões, tentações), que actuam como provocações da liberdade contra os direitos e deveres individuais ou colectivas (Enciclopedia Luso-Brasileira p. 404).

Cultura: É um conjunto complexo que inclui conhecimentos, crenças arte, moral, lei, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (Melo, 2008: p. 40)

Ritos: O termo é empregue para designar acções sagradas que parecem tirar toda a sua eficácia em conformidade com as regras. É a celebração de um culto ou realização de uma cerimónia feita de acordo com certas regras baseadas na tradição religiosa ou sociocultural de um povo ou grupo social (Dicionário de Filosofia, 2005: p. 161).

Funeral: É uma das manifestações do culto dos mortos, considerado como um rito de passagem. Relativo a exéquias, a enterro, mortuário (Enciclopedia Português-Brasileira p.986, vol XI).

CAPITULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

CAPITULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

1.1 - Estado da Arte

Para a devida exploração da temática resistência cultural com recurso aos ritos funerários nos propusemos trazer a tona algumas abordagens já feitas sobre a temática. Passamos em seguida a apresentar alguns estudos ligados a temática em abordagem.

Segundo Dias (2010), descreve que os ritos funerários são uma área pouco explorada ciêntificamente, cheia de tabús, preconceitos e indefinições. No convívio em sociedade as pessoas carregam a sua natureza simbólica, diferença étnica, o rito evita o individuo a sentir-se isolado pelo facto de não se representar na outra cultura.

Melo (2008), na sua obra: A morte, os defuntos e os rituais de “limpeza” no pós-guerra angolano, quais os caminho para pôr fim ao luto. Destaca a morte no contexto social angolano devido a prolongada guerra civil de que foi alvo. Aborda o modo como nas diversas culturas locais a morte e os rituais mortuários têm sido tratados entre os familiares. Articula o sentimento e emoções das mulheres que perderam os seus maridos durante a guerra civil sem a realização dos rituais funerários, em particular no sul de Angola: os Handa. A autora transmite-nos que os ritos funerários asseguram a passagem do falecido para o outro mundo, celebra a vida, agencia o reforço da relação de parentesco e homenageia o defunto. Na relação entre o corpo e o espirito a sepultura dos mortos, não só honra o defunto e o homenageia, marca também o fim desta transição, incentiva o equilíbrio entre o mundo visível e o invisível, assim como promove a manutenção da ordem social. A mesma autora noutra obra aponta os rituais de “limpeza”, como possuidores de conduta na reabilitação dos traumas, das máculas do mal estar físico e mental. A admite que para eliminar a impureza social e repor a ordem, a organização das estruturas sociais, passa pela limpeza dos espiritos desorientados das comunidades, condução dos espiritos errantes para o descanso eterno no outro mundo através da realização dos rituais. Melo, informa-nos que actualmente nenhum povo desconhece essas práticas simbólicas ricas em coriografias, enriquecidas de sentido místico e sagradas. Reconhece que os ritos são incontornáveis para os seus praticantes. devem ser

cuidadosamente orientados para que alcanssem os objectivos estabelecidos pelos antepassados.

Saraiva (2004) centra-se numa análise transcultural em três contextos diferentes localizados na Europa, E.U.A e África. Compara algumas especificidades dos ritos mortuários inerentes a cada um dos contextos em Portugal, Estados Unidos da América e Guiné Bissau. Demonstra que as características geográficas influenciam na diversificação dos ritos funerários. Destaca a relevância do tráfico de escravos nos ritos funerários. Avalia as semelhanças, diferenças e fundamentalmente as particularidades em cada contexto ritualístico.

Dias (2009), firma que a prática dos rituais ocorre desde os tempos primordiais. Os ritos, crenças e cultos são efectivados, sentidos de diferentes formas e contribuem para a formação da educação dos indivíduos. Atraves deles se elaboram conhecimentos e ampliam-se representações. A autora mostra que a prática dos ritos, a sua importância reside no seu desenvolvimento e imposição silenciosa aos participantes em sociedades. A sua aceitação ou repetição é a demonstração da necessidade da sua existência onde o significado desses eventos é explicado pelas características, necessidades e evolução de cada sociedade.

Honwana (2003) considera que a morte não se resume do último suspiro. Crê na existência da vida depois da morte, aceita que o espirito do individuo deve se libertar do corpo, despedir-se, assim vai se afastar da familia, repousar e fazer parte dos outros na outra dimensão.

Durkheim (1978), afirma que os ritos nascem nos grupos e suas funções são para fazer emergir, manter ou recriar certas ideias atreladas à religião desses mesmos grupos. O rito não é uma celebração fechada no tempo e no espaço, antes porêm transcende as delimitações físicas dos locais onde acontece. Assim, torna-se importante ampliar conhecimentos a cerca do campo ritualístico na escola, pois desconhecê-lo significa ignorar a sua rica demanda cultural. As instituições das quais os jovens fazem parte, tais como a igreja, a familia, a escola, os grupos de amigos, determinam seus papeis e se reafirmam atraves dos ritos, ou seja, determinados símbolos são principios à vida social dos individuo.

Cazeneuve (1978) entende que o rito é mais que uma linguagem, obedece uma lógica, tem uma estrutura e causa e acrescenta-se um resultado real aos participantes. Os ritos têm a finalidade de passar de um estado social para o outro através de momentos de roturas com o quotidiano.

Lima, Martinez, Lopes e Filho (1991), consideram que a função do rito é manter a cultura íntegra e estabelecer uma ligação com o passado dos indivíduos envolvidos para que eles revivam experiências dos seus ancestrais. Sem a repetição das experiências no decorrer do tempo, muitos significados podem ser esquecidos. Ao se repetir os ritos mantêm e estabelece uma coerência dentro da cultura e ao mesmo tempo ajudam a funcionar harmonicamente. Acreditam que os sistemas rituais existem em todas as culturas entre todos os significados e os de maior destaque são os emocionais que têm origem na cultura do indivíduo.

Martinez (2005) fala do significado da morte e considera que a morte é um drama é um fenómeno individual que não rompe os laços que o vinculam ao grupo. Em pouco tempo o indivíduo perde o seu lugar social, mas continua a pertencer a família. Os laços familiares da morte se reactivam na crença de que o recém-nascido é portador da alma dos seus antepassados, negando a morte como rotura definitiva. A morte é a fase de plenitude, a continuação entre os dois mundos: o mundo visível e o invisível. Daí os defuntos continuarem a pertencer a família. Por isso os parentes os enterram próximo das suas casas para dar continuidade aos dois mundos e poderem influenciar na vida da comunidade.

Gouveia (1994) considera o rito das exéquias como o momento de espera porque o defundo passa da morte a vida, o cadáver é purificado e seu corpo aguardará pela ressurreição dos mortos (pelo baptismo em Cristo?).

Altuna (2002), na sua obra – A cultura tradicional Bantu, destaca o culto como uma maneira de limpeza e purificação da alma do falecido, para transição à outra dimensão. Considera que só se morre quando se cumprem os ritos de acordo a tradição e a sociedade tem a certeza que o falecido foi recebido pelos ancestrais.

Como podemos perceber a abordagem sobre a temática não é inédita. O acima exposto serve para dar suporte teórico e científico da nossa abordagem complementado com os subtemas que se seguem.

1.2- Alguns Dados Geográficos e Etno- históricos da Região de Benguela

Passamos a apresentar a localização e alguns dados sobre a comunidade humana Ovimbundu e alguns dados sobre a sua trajectória histórica.

Segundo Macosso (1989, p.5) a região de Benguela fica situada na costa ocidental da África a Sul do equador e a Este do meridiano de Greenwich. Limita-se a Norte com a provincia do Kuanza Sul, a Leste pela provincia do Huambo, Sudeste pela provincia da Huila, a Sul Pela provincia do Namibe, a Oeste pelo Oceano Atlântico. Enquadra-se entre os paralelos 11°47' e 13°50' de Latitude Sul e entre os meridianos 12°33' e 15°20' de longitude Este de Greenwich. Contém uma superficie total de 39.303 km².

A região de Benguela é formada por três zonas climáticas: planície litoral, subplanáltica e planáltica. O clima é tropical com duas estações, que são a seca e chuvosa. Esta última permite às populações a prática de actividades agropecuárias.

A planície litoral satisfaz o cultivo de cana sacarina, pois que a temperatura média anual é óptima e apresenta fracas oscilações térmicas, de relativa humidade anual e com ausência de nevoeiro. Devido a escassez das chuvas a cultura de cereais e plantas (mangueiras laranjeiras limoeiros tangerineiras) é feita na base de regadio. A terra é propícia à utilização da charrua, da enxada e do processo de mecanização agrícola.

As características climáticas da zona sub planáltica são propícias à agricultura, promovem precipitações regulares, o que torna indispensável a rega no período das chuvas. As populações das respectivas áreas para além do cultivo de cereais e da cana dedicam-se potencialmente à cultura da bananeira.

No interior, a região é planáltica, de relevo acentuado e de clima tropical seco e chuvoso. O solo é próprio para a agricultura que permite a utilização da charrua. Nos terrenos sequeiros, a sementeira é lançada ao solo no inicio das quedas pluviométricas, no principio de Outubro. Estes terrenos são conhecidos de «ovapya» - lavras. Também se realizam as culturas nas baixas dos terrenos a beira dos rios, aproveitando a humidade do solo. Estes terrenos designam-se por «olonaka» - lezírias. A agricultura praticada é de auto subsistência, (serve

para o consumo da população e não para a comercialização), baseada no cultivo de plantas de frutas, vegetais e cereais, nomeadamente: mangueiras, laranjeiras, mamoeiros, tangerineiras, feijoeiros, abóbora, massambala, milho, ginguba, etc. Os instrumentos mais frequentes na produção agrícola de tipo familiar são enxadas, catanas, machados e a charrua.

Com a presença europeia e administração colonial ordenavam os camponeses a produzirem obrigatoriamente algumas culturas como o café, o algodão, o trigo, o sisal, etc., (produtos de grande valor comercial no mercado internacional). Visando rentabilizar a produção introduziu-se assim a charrua e o tractor, utilizados por alguma camada da população (Ibn: 5)

De acordo com Arjago (1999, p. 27) «Benguela etnologicamente dito pode ser de origem Umbundu, de Véngá ou Mbéngá, o que em português pode ser turves ou ser turva (com respeito à água do rio ou lagoa), também pode ser escuro ou opaco (com relação à floresta fechada). Ômbéngá ou Ôvenga pode ser sujidade lamacenta ou escuridão. Ômbegela ou Ôvengéla do verbo Ôkuvengélá, o que pode ser sujar, turvar ou sujar-lhe ou ainda Ôkuvembégelá que pode ser turvar-me ou sujar-me»..

O mesmo autor revela-nos que Mbéngéla é o nome de um rei, fundador do reino de Benguela e a sua esposa era Mbaka, por essa razão Benguela é conhecido também por Mbaka. A última versão que tem sido discutida pelos investigadores, refere que Mbengela é resultante de um tipo de minério localizado na costa desta região, isto quer dizer que, tudo o que seja minério em língua local é pedra. E destas versões podemos concluir que o nome de Benguela foi aportuguesado e foi primeiro atribuído ao porto Amboim, conhecido também por Benguela-Avelha. A zona designada antigamente por Benguela-Avelha corresponde à região setentrional de Benguela conhecida por Kassanje

Diogo Cão pela primeira vez pisou esta região de Benguela – Avelha, situada na margem do rio Longa. O local despertou interesse aos exploradores portugueses tanto para os que vinham da metrópole como de Luanda que buscavam ali alimentos e desconfiavam existir metais preciosos (child, 1970, p. 186)

1.2.1- Hipóteses da Origem dos Ovimbundu de Benguela

Segundo Wheeler e Pelissier (2011, p.53) em tempos remotos, o actual território de Angola era habitado pelos Khoisan (Khoi-Khoi) e os Vátua (Kuiissi e Kuepe). Posteriormente os Bantu impeliram os Khoisan para o Sul, ocupando todo território. O Bantu começou a chegar em Angola por volta do século XIII. Hoje a população de Angola é maioritariamente de origem Bantu, dividida por cerca de nove grandes grupos etnolinguísticos: Bakongo, Ambundu, Ovimbundu, Lunda-Cokwe, Ovanganguela, Ovanyhaneka, Ovambo, Ovahelero, Ochindonga e Ovakwanger. Fazem também parte da população angolana os grupos etnolinguísticos não Bantu, como os Khoisan e os Vátua. As principais correntes migratórias determinaram a actual configuração etnolinguística dos povos de Angola. O panorama etnolinguístico que Angola apresenta, deve ser enquadrado nas últimas migrações Bantu, entre os séculos XIII á XIX.

Os Ovimbundu provenientes do Planalto Central, até ao início do século XIX, não eram habitantes de Benguela, embora fossem conhecidos como comerciantes nestas terras. A história desse magnífico povo não deve ser procurada na costa litoral de Benguela, apesar que a partir do século XX, o Atlântico tenha sido um dos principais meios de atracção dos Ovimbundu. A origem deste grupo etnolinguístico que hoje ocupa a região de Benguela, começa no interior "planalto Central" (Neto, 1997, p.206).

Ainda Neto (1997), referindo-se a este aspecto, afirmava:

"O litoral de regiões sub povoadas, normal nas suas terras semiáridas passou a contar com grandes centros Urbanos e industriais. Talvez o mais significativo caso de expansão de um povo de Angola no século XX, sejam os Ovimbundu originário do Centro-Sul do país. Em três gerações povoaram Lobito e Benguela (onde nunca tinham habitado), estenderam a sua agricultura pela Huíla e Kwanza-sul (e não só), foram como contratados para o Namibe, Uige, Kwanza Norte e Luanda, ocuparam postos de trabalhos do caminho-de-ferro- do Lobito ao Luau" (ibdn: 206).

Do exposto leva-nos crer que os Ovimbundu não são originariamente de Benguela. E esta ideia é corroborada pelo P. Albino Alves (s/d), no dicionário etnográfico, considera que o termo Ovimbundu significa «invasor» nome atribuído às tribos negras do planalto de Benguela. Neto (1997) considera que a

história das populações de Benguela não se deve confundir com os povos das terras altas do interior do “Nano” até ao princípio do século XX.

Analisando o passado e as fontes históricas, são inegáveis as experiências que mostram que os Ovahelero e Ovandombe eram os habitantes mais notórios na região litoral e centro-sul de Angola. (Neto, 1997, p. 206.)

Manuel Cerveira Pereira, o conquistador de Benguela confirma que os iniciais contactos feitos entre europeus, os Ovandombe e os Ovahelero foram às populações encontradas na região de Benguela a partir do século XIX. Actualmente, os Vandombe constituem um grupo sócio-cultural vulgar no litoral de Benguela (Centro-Sul), dispersos entre os Ovimbundu. Por conseguinte, concordamos com a opinião de que a região de Benguela era habitada pelos Vahelero, pelos Vandombes e posteriormente pelos Ovimbundu provenientes do Planalto Central (Neto, 1997, p. 199).

Ao aferir os Ovimbundu encontramos uma quantidade de experiências políticas, económicas, valores e crenças partilhadas com povos que ficam a norte (Ambundu), a leste (Cokwé) e no extremo sul (Ovambo). Por esta razão, concordamos também, com os autores que afirmam que a língua umbundu é o retrato mais fiel daquilo que a história confirma que os Ovimbundu são o resultado da interacção de povos diversos, produto de inúmeros reencontrados que se confinaram no planalto central. (Redinha, 1975, p.45).

Para Neto (1997, p. 208) referindo-se a Virgílio Coelho (1995), diz-nos que os Ovimbundu estão ligados aos Imbangala conhecidos por Jagas ou Yaka, grupo originariamente ligado ao complexo cultural Lunda e Luba, situados ao nordeste de Angola que invadiu o reino do Kongo. Assim, certos grupos expulsos no seu itinerário no século XVIII, foram criando formações político-militares em diferentes partes de Angola como, por exemplo, o mais concreto foi à fundação do reino Ovimbundu de Tchiaca e Wambu «a tradição do povo Wambo, descreve Wambo Calunga como um Yaga que se apropriou do poder posteriormente foi assassinado e substituído».

De acordo Satende & Ngueve (2010, p. 46) citando Child (1970) afirma que o termo Yaka tem origem em umbundu da palavra “Okuyaka” o que em português

significa lutar. Garantiu que os Ovimbundu e os Yaka têm a mesma origem. Um chefe Yaka chamado de Elembe proveniente da Serra Leoa (Mata com Leões) seguiu com cerca de 12.000 homens depois de muitas batalhas se instalou na região de Benguela -A- Avelha, daí foram se multiplicando para as outras regiões. O autor conclui que os Ovimbundu têm uma ligação com os Yaka. Os Ovimbundu e os Yaka no século XVIII formavam dois grupos diferentes, a partir do século XIX miscigenaram-se, assim o termo Yaka passou a ser utilizado para designar os Ovimbundu.

Em toda zona Centro-Norte e Centro-Sul de Angola encontramos evidências culturais muito semelhantes, quer do ponto de vista económica, quer seja das instituições e das concepções religiosas, mitológicas, o que leva-nos a deduzir que os Ovimbundu são uma mestiçagem dos povos que se confinaram na região do planalto central e só mais tarde se expandiram até Benguela (Neto, 1997, p. 208).

É um dado histórico e sócio- antropológico que a maioria da população de Benguela é de origem Bantu e do sub grupo Ovimbundu.

1.3- Breve Abordagem sobre Aspectos Sócio-culturais dos Ovimbundu de Benguela

Deve-se salientar que o grupo etnolinguístico Ovimbundu esta enquadrado no contexto cultural Bantu. Os Ovimbundu de Benguela têm uma identidade própria, à língua umbundu. Não obstante de que a sua cultura já não se mantém íntegra, possuem uma estrutura mental para manifestação de ideias, na categorização dos seres, na concepção do mundo e imaginação do devir. São populações diversificadas do ponto de vista sócio-económico, político e cultural (Neto, 1997,197).

Encontramos algumas afinidades nos seus hábitos, usos e costumes em relação aos Ovimbundu do planalto Central e das outras regiões, que pertencem ao mesmo grupo etnolinguístico, quanto à dieta alimentar, ao penteado, ao adorno, à indumentária, à lingua etc. As suscetíveis alterações nos hábito e costumes situam-se na linha de progressão ou da dinâmica cultural, resultados das especificidades regionais e contactos prolongados com outros povos e da influência portuguesa (ibn, p. 197)

Segundo (Nogueira, 1999, p. 20) a organização social dos Ovimbundu de Benguela começa pelo Quimbo (Imbo) singular, «Ovambo» - plural. Cada Quimbo relaciona-se com outros e possui um chefe ou ancião, conhecido por «sekulo Imbo». Ele é o representante formal do Quimbo. O direito da criação de novos quimbos cabe aos anciãos, isto é, aos mais velhos e não aos jovens. Os jovens são tidos como indivíduos sem experiência e se tentassem tal pretensão estariam condenados ao isolamento. O Quimbo é circundado por uma tulha «osila» que serve para armazenamento de cereais, ergue-se também o cortelho de palissada «osambo» para o gado bovino, assim como o gado suíno «ochipanga», que toma o mesmo nome para cabritos, uma capoeira para aves, para além da cozinha, casa de habitação e um lugar para recepção e conversa com as visitas e familiares nas horas nocturnas «onjango¹».

A organização política assenta-se a uma autoridade tradicional, constituída pelo soba dos sobas «Osoma Yolossoma», representante supremo, o que pode corresponder a chefe do estado. O soba dos sobas vive na «Ombala». As raras deslocções em missão de serviço são sempre lembradas pelo toque de um batuque. Durante a sua caminhada faz-se sempre acompanhar do seu Staff, onde não falta o portador do banco da realeza «Muele otchalo». O soba dos sobas é representado nos diversos reinos pelo “grande soba” «Soma Inene», equivalente a um governador de provincia, que na sua região controla a vida sócia, económica, política, militar, administrativa e religiosa (ibn, 1999. P. 21).

O grande soba é auxiliado por um “Epalanga”, indivíduo de alta confiança, geralmente seu irmão, considerado o conselheiro principal e pelo “kapiñgala”, chefe destacado para uma região fundiária e que tem o direito de sucessão real. A sucessão real mantém-se por descendência matrilinear. A eleição ou a escolha do rei pelos anciãos é feita num dos sobrinhos maternos (filho da irmã uterina do pai), só a falta deste é que a eleição pode recair num dos seus filhos e nunca fora da linhagem, o que se consideraria usurpação do poder. Muitas vezes, ainda em vida, o soba indica o seu sucessor. O sistema de governo é vitálio e absoluto (Guebe, 1998, p.17)

¹ Na língua umbundu significa reunião

Todos os sobas possuem uma corte de anciãos “Olosekulo”, grupo de indivíduos idóneos que são regradamente consultadas nas decisões, aqueles que põem em prática a sua experiência. (ibn, p. 18.).

Na comunidade em estudo é notória existência de famílias restritas e extensas, os membros tratam-se como parentes. “O parentesco como um conjunto de status e termos que caracterizam as relações entre as pessoas que, numa determinada sociedade, se atribuem a mesma ascendência ou consideram-se a fins²”.

Em relação ao parentesco Santos (1966) diz-nos que nos Ovimbundu de Benguela a expressão parentesco corresponde a consaguinidade, afinidade, e toda relação social entre indivíduos que se consideram parentes no sentido extenso. No sentido restrito, parentesco indica uma relação social entre ascendentes e descendentes, isto é, entre pais e filhos em concreto. A mais estreita relação estabelece-se entre os filhos dos dois sexos do mesmo pai e da mesma mãe. Neste caso as relações sexuais são proibidas e consideradas incestuosas.

Os Ovimbundu de Benguela para exprimir o parentesco entre vários povos diferentes não adoptam o sistema discritivo, utilizando termos específicos para os parentes do primeiro e segundo grau. Optam pelo sistema classificatório, onde os termos que se aplicam aos parentes em linha directa, aplicam-se igualmente aos colaterais. Para exemplificar, são chamados pais também aos irmãos do pai «TATE»; e mãe também as irmãs da mãe «MAI». Podemos notar que o sistema de classificação, agrega os indivíduos em grupos e o descritivo desagrega os grupos e indivíduos (Santos, 1966, pp.13-14).

Nesta perspectiva os Ovimbundu de Benguela determinam o parentesco por parentes paternos (do lado do pai) que são consanguíneos ou germanos “irmãos de pai e mãe”. Parentes maternos (do lado da mãe), consaguíneos ou germanos “irmãos de pai e mãe” (ibn, 1966, p.15).

No entanto, em relação ao direito de propriedade de acordo com Guebe (1999, p.17) o mesmo é regido pela lei matrilinear. Os direitos de herança distinguem-

² Dicionário de Sociologia Globo, p. 308..

se entre os bens móveis e os bens imóveis. Os móveis (rebanho, utensílios de uso caseiro, dinheiro, apetrechos, etc.), pertencem aos sobrinhos, filhos da irmã uterina do finado. Os bens imóveis (cubatas, lavras, etc.), pertencem aos filhos, pelo subsídio directo e pessoal que estes tiveram na sua origem e continuação.

Outro aspecto relevante no quadro socio-cultural dos Ovimbundu de Benguela tem a ver com o casamento. O casamento é um acto sagrado, efectua-se pela livre escolha das duas partes interessadas e do consentimento de ambas as famílias. Nos Ovimbundu de Benguela o casamento é conhecido como sendo «Olowela». O casamento não consiste só na união de duas pessoas, envolve também relações sociais das famílias. O tipo de casamento praticado é exogâmico, pelo facto de poder ser celebrado com elementos fora do clã. O casamento monogâmico se considera a mais elevada forma, e constitui a prática frequente na comunidade Ovimbundu de Benguela, inclusive os que toleram a poligamia (Namboca, 1999, p. 24).

A poligamia é outra prática observável e permitida. O número de mulheres depende da capacidade de sustento, isto é, da riqueza que o homem possui para o pagamento do dote e de terras para o cultivo. Nesta perspectiva a poligamia se transforma num grande “investimento”, porque cumpridas as formalidades do alambamento, quanto mais mulheres se tem maior é a possibilidade de estabilidade social e menores são os gastos a ser suportados pelo marido polígamo, elas tornam-se produtoras de bens materiais para consumo (Pascoal, 1993, p. 19).

Ainda sobre a poligamia, Altuna (1985, p. 347) diz-nos que a mesma aumenta o número de relações sociais numa família e contribui para sua integração na sociedade.

O adultério é uma prática corrente, realizado de maneira sigilosa entre as partes envolvidas. O adultério da mulher casada antigamente originava divórcio. Actualmente esta prática já é vista com maior tolerância, não obstante o infractor pode ser punido com castigos corporais e exigido a pagar uma indemnização “Okufeta Ukoy”, ao marido. A multa é estabelecida consoante a posição social do adúltero, da gravidade quando apanhado enfragante delito na casa do marido.

Por ocasião a adúltera é a sedutora, mas é o adúltero que é castigado (Namboca, 1999, p. 24).

Em relação à cosmovisão do mundo dos Ovimbundu de Benguela, o Seculo Pomba ³ afirmou que os Ovimbundu de Benguela receiam o feiticeiro «Onganga»; o adivinhador «Ukuakutanha»; e o curadeiro «Othimbanda»; O primeiro tem feitiço «Umbanda» ou “Owanga”, conhece a toxina da flora, da fauna e a maneira da arte. É o causador da dor, do sofrimento, das doenças e da morte das pessoas «Okuliangula». O segundo analisa as causas da dor, da doença, da morte, infelizmente não tem domínio de curar. O terceiro tem artifício de curar através de rituais. Revelador da doença, da descarga ou exaltação do espirito. Receita a droga para neutralizar o mal físico ou moral do paciente “medium espiríta”.

Quanto ao “Owanga” Malumbu (2005) considera:

Hoje em dia lá onde o domínio da ciência se tornou acessível aos cidadãos tornaram-se mínimas ou irrelevantes as tentações de práticas da magia negra, enquanto lá onde abunda o analfabetismo, a falta de investigação científica e tecnológica se recorrem mais frequentemente às práticas da magia negra com toda sua cadeia de males que não podem ser tomadas de ânimo leve como é, nomeadamente a acusação de ser feiticeiras todas as pessoas que têm riquezas para além da média; o ódio e desconfiança para com as pessoas que vivem longos anos de vida e que são acusadas de terem conseguido, matando pelo feitiço pessoas mais jovens (...) e as improváveis acusações dos chefes tradicionais de terem domínio sobre forças da natureza. (Malumbu, 2005, p. 252).

Neste contexto para a população de Benguela a morte raras vezes é considerada natural, ela é provocada por feitiço ou por almas dos antepassados. Quando os doentes vão ao «Othimbanda», se não resulta em cura, os aconselham a consultar o adivinhador «Ukuakutanha», para examinar as causas da persistência da doença.

.

Sobre o feitiço Malumbu (2005) afirma:

³ Pomba- Desmobilizado das F.A.P.L.A, entrevista concedida no dia 10/11/2021, pelas 15 horas e 35 minutos, na comuna da Arimba.

Não há morte que não seja justificada pelo uso do feitiço ou da proveniência dos espíritos malignos, não há enriquecimento que não seja justificado pela acusação de recurso ao feitiço e não há demonstração de inteligência e de capacidade de invenção que não seja atribuída a utilização da magia negra (Malumbu, 2005, p. 253).

Em relação à religião, praticam o culto dos espíritos, «olosande», creem na existência de um ente soberano, (Deus), - «suku», são superficiosos, acreditam no feitiço, na magia e na alma do outro mundo. Receam haver espíritos bons e maus nos seus benefícios e malefícios. Acerca deste assunto, o padre Lang (1914) num manuscrito, afirma o seguinte «A alma é considerada princípio essencial é determinada de sopro ou respiração (womuenho). Mas além desse princípio o homem é dotado de espírito que vive nele chamado (osande) acreditam que as almas dos mortos são imortais, que elas vivem, mas são invisíveis, mantendo-se na forma como eram na terra, vivendo às vezes nas árvores, de preferência próximo das sepulturas, querendo entrar no corpo das vacas ou mesmo das pessoas por isso as sacrificam» (Duarte, 1975, p.5).

A literatura tradicional oral nos Ovimbundo de Benguela é uma criação autêntica da alma deste povo, no seu ser, no seu sentir, no agir, no costume e tradições, na vida social e individual, transmitida oralmente duma geração para outra, através dos séculos por meio de lendas, contos, fábulas, provérbios, etc. Essas narrativas têm uma finalidade social, uma função educativa, de formação moral e levar ao conhecimento na sua pureza étnica. (ibn, p. 7)

Sobre o assunto Duarte (1975, p.8), diz-nos que a literatura tradicional consta de rico tesouro de provérbios, adágios de contos ou apólogos de enigmas e de cantigas aos quais se podem juntar as tradições históricas e mitológicas, os ditos populares, ora, satíricos ou alusivos, ora alegóricos ou figurados, nos quais se condensou a experiência dos séculos e ainda hoje se reflecte a vida moral, intelectual, imaginativa, doméstica e política de gerações passadas, da alma da raça inteira.

Ainda Duarte (1975) referindo-se a presença dos animais na literatura oral diz:

Nas fábulas, os animais procedem como gente, igualmente revestidos de personalidade própria. Conforme as regiões assim possuem trato especial, por vezes obedecendo a uma hierarquia a corpulência. Assim avó; como o elefante e a pacaça; tio; como a onça

e o veado; amigo; como o macaco e a tartaruga; quanto à astúcia consideram o coelho e sexa (Ibn: 10).

O reino animal de a cordo a tradição é organizado tal como o mundo humano, o elefante é o rei supremo e o chefe especial da tribo dos animais selvagens. O leão é chefe especial da tribo dos animais ferozes, vassalo do elefante. A jibóia é chefe da tribo dos répteis. Para os animais domésticos o ceptro recai ao boi (Duarte, 1975, p. 10).

Na mitologia dos Ovimbundu de Benguela, certos pássaros têm uma manifestação maléfica, como exemplo: a coruja das torres (tyto Alba); a coruja do mato «suaria Maluco»: o macho galego (athene Noctua); o gavião (accipiter Nisus); o bubo pequeno (ásia Octus); o pinereiro de dorso malhado (falco Tinnunculus); cuja sua aproximação na aldeia é o prenúncio de desgraça ou de morte. Contrariamente às pombas (calumbas CP), às andorinhas dos beirais cujo seu habitat é onde haja sossego, a sua aproximação tem uma manifestação benéfica (Namboca, 1999, p. 27).

Ligadas às relações humanas no quotidiano, o nosso entrevistado Bapolo⁴ esclareceu-nos, que quando duas ou mais pessoas se cruzam no caminho, a saudação torna-se obrigatória. Mesmo que não sejam conhecidos, limitam-se as palavras verbais sem apertos de mãos. É norma os mais novos saudar os mais velhos. Os Ovimbundu de Benguela primam por um acto de diplomacia e sigilo para com as pessoas estranhas. No Quimbo tudo se sabe, mas nada transpira para fora a não ser através das crianças. Diante de situações conflituosas ou difíceis os adultos precavendo situações agressivas ou comprometedoras quando interpelados optam por respostas evasivas e com uma fingida ignorância⁵.

Há no Ovimbundu de Benguela uma excepcional capacidade de adaptação a tudo e com todos. Convive com qualquer raça, etnia onde quer que seja. Apresenta-se profundamente humano, sensível, amoroso, pacífico, bondoso, hospitaleiro e tolerante, viajantes. Quando sente a sua integridade ameaçada é

⁴- Bapolo- Agricultor de 76 aos de idade, entrevista concedida no dia 11/11/2021, pelas 16 horas, no Lubango.

⁵ Bapolo- A entrevista concedida no Lubango, no dia 11/11/2021, pelas 16 horas.

extremamente impetuoso e agressivo. Percebe-se que é uma actitude perante a vida, uma questão de educação, de valores, de tradição familiar e social, de ir procurar mais oportunidades e espaços (Neto, 1997, p. 199).

Esta comunidade é apreciadora da dança e da música. Os dançarinos organizam-se em roda e ao som de instrumentos musicais rudimentares, cantam e dançam; executam gestos, passos e movimentos corporais dentro de um ritmo musical, entoam canções, como expressão social e individual dos múltiplos sentimentos humanos. Os instrumentos musicais mais utilizados são Ngoma (bataque) Otchissanji (viola) e os purinhos de madeira⁶.

Em relação às actividades económicas e que em última instância refletem igualmente valores culturais, é a agricultura e a pastorícia consideradas como principais e as outras complementares. A agricultura constitui a fonte principal de alimentação para essas populações. A base de alimentação é o pirão de milho e de massambala, batata doce, mandioca o lombí (folhas cozidas), carne, feijão, peixe do rio e hortaliças. O agricultor faz do seu quotidiano o cultivo da terra, se o trabalho de lavoura é demasiado convida os amigos, vizinhos e parentes para prestação de ajuda conjunta designada de (Onjuluka) . No fim do serviço os participantes são convidados a comer carne e beber (quimbombo) bebida fermentada, (quissangua) bebida caseira não fermentada, a mais preferida (Namboca, 1999, p. 24).

A pastorícia ocupa um lugar secundário na subsistência dessa população e vão à busca de boas pastagens e pontos de água nas diferentes épocas do ano. O gado bovino é um bem de prestígio (a riqueza de um indivíduo é avaliada pelo número de cabeças de gado que possui). São também criadores de gado miúdo: cabras, porcos, carneiros, de aves: galinhas, pombas, patos, assim como de animais de estimação: cães, gatos etc (Quebe, 1998. p.p. 22-23)..

A pastorícia cabe exclusivamente aos homens e aos rapazes não abrange as mulheres. Estes curtem a pele ordenam as vacas e aproveitam o leite que serve para a alimentação (acompanhar o pirão e também tomado fresco), do qual obtêm a manteiga utilizada como óleo alimentar (Ogundi), usada também para

⁶ Bapolo- entrevista concedida no Lubango, no dia 11/11/2021, pelas 16 horas.

untar o corpo e o cabelo. A alimentação é baseada no consumo de leite, quase nada da carne do gado bovino. Todos os trabalhos que exigem força física como o derrube de matas com fins de lavouras, construções de casas e pequenas embarcações, subir em árvores para a recolha de frutas, mel, caça fornecimento de vestuário, compete aos homens. As actividades domésticas como cozinhar, cuidar dos animais, buscar água na fonte são especificamente para mulheres e raparigas. Cabem ainda as mulheres os trabalhos agrícolas, a criação dos filhos e a respectiva educação.

A caça, outrora era uma arte, fonte de rendimento, usando queimadas que se prolongava por alguns dias. Actualmente perdeu a sua expressão é considerada como um desporto praticado geralmente aos fins de semana à tarde, sobretudo quando se empregam instrumentos como a flecha, o arco e a armadilha. O «ukongo» é o caçador de uma larga prática e experiência, que faz saltar os animais dos seus refúgios e aproximar ao cerco. Os animais mais caçados são «bambi», conhecido por cabra do mato, o «candimba», conhecido por coelho ou lebre⁷.

A pesca marítima em Benguela é fonte de rendimento das populações e no sector piscícola, ocupava o segundo lugar na produção do pescado a nível nacional, principalmente na industrialização do carrapau, da sardinha, do caraqueijo, do camarão, do atum, do Tubarão, da cavala entre outros. Associado ao mar, destacar também a indústria salineira pelo seu impacto na produção do sal para o mercado interno e externo. A pesca fluvial é exercida em pouca escala e feita para sortir a dieta. Aproveitam o tempo seco quando o volume da água diminui para prática da pesca fluvial com anzóis, nassas feitas de caniços e jangadas improvisadas de troncos muito leves e prendidos entre si por fibras vegetais «bimbis». As substâncias venenosas como «okalembe» e «ulú» raras são as vezes que se utilizam. Associado ao mar, destacar também a indústria salineira pelo seu impacto na produção do sal para o mercado interno e externo (Quebe, 1998, p. 23)

⁷ Pomba entrevistado no dia 10/11/2021, pelas 15h e 30 min.

O artesanato é bastante desenvolvido, fabricam instrumentos de ferro para agricultura e caça: machados, lâminas, enxadas, pontas de lanças, facas, arpões de pesca e adornos (ibn, p.23).

A cerâmica é feita pelas mulheres e destina-se ao fabrico de utensílios para conservar água ou cereais, panelas (Olombia), pratos (Ovilindo), morrighes (Omulingi), jarras (Ondjatona), cozidos em fornos aquecidos a lenha (Namboca, 1999. p. 23).

A cestaria é frequentemente uma actividade feminina consiste no fabrico de esteiras (Ochissanda) e outros, enquanto os homens dedicam-se a curtimenta de peles, a trilha de madeira com o qual fazem vários objectos como, canoas, instrumentos musicais, máscaras, zorras etc.(ibn, p. 23)

Para terminarmos a abordagem sobre os aspectos socio-culturais dos povos Ovimbundu de Benguela importa apresentar alguns elementos ligados aos conceitos de cultura, cultura nacional e cultura tradicional de forma a dar resguardo teórico e científico à abordagem supram.

Assim, importa referir que a palavra cultura deriva do latim "colere" significa cultivar o solo, cuidar, isto é, cultivar a terra (agricultura). Cícero fez um enquadramento filosófico "cultivar o espirito" (Almeida, 2008, p.7). Tylor atribuiu um significado antropológico ao conceito de cultura, considerando tudo que não é criado pela natureza, àquilo que é produzido pelo homem, os valores e costumes inerentes ao desenvolvimento intelectual do ser humano.

O filósofo Florestán (1990, p.58) entende cultura como um conjunto de respostas para melhor satisfazer as necessidades e os desejos, isto é, o conjunto de conhecimentos teóricos e práticos que se aprendem e se transmitem aos contemporâneos e vindouros.

Simão (2015, p. 8), citando Boa (2010) que se notabilizou do estudo da diversidade humana entende que não há diferença natural, biológica entre os povos. O autor considera existirem diferenças culturais, adquiridas ao longo da vida e não inatas, destacando a dignidade de cada cultura assim como o respeito e tolerância em relação a culturas diferentes.

Almeida (2008, p. 8), citando Imbamba, considera cultura, como uma propriedade só do homem, pelo homem e para o homem, porque é ele que faz

dele um ser especialmente humano, racional, estético, crítico e eticamente empenhado; é ele que faz dele um ser cultural, categoria que harmoniza e integra os dois extremos (naturalismo e historicismo) que ao longo da história se foram repelindo mutuamente.

Para Altuna (2008) cultura é uma manifestação espiritual e global da comunidade em todas as esferas da vida: as experiências (estatais, artísticas, linguísticas, económicas, filosóficas...) adquiridas ao longo dos tempos.

Pode-se afirmar que cultura é um factor de humanização, isto significa que o homem faz, age, pensa, reflete e sente em relação a sua cultura. Só se torna homem quando vive no seio do grupo cultural.

Em relação a cultura nacional o conceito deve ser entendido no sentido amplo ou plural e restrito.

No sentido amplo, Kramsch (1998), considera que perante os indivíduos que têm a mesma nacionalidade, estão presentes as características dessas pessoas. Importa entender que estas pessoas são diferentes entre elas, podem ser de sexos diferentes, religiões diferentes, regiões diferentes do mesmo país, profissões, crenças diferentes etc. A este enquadramento à cultura, se considera um conceito efectivamente plural.

No sentido restrito, como afirma Altuna, cultura nacional é a criação de uma consciência nacional, alicerçada na conservação, renovação, adaptação, junção e associação de vários elementos materiais e imateriais motivados nas especificidades culturais dos vários povos que constituem a nação multi-étnica e multi-racial do actual território de Angola. O critério ideológico que é o fundamento da cultura nacional deve ter como espectro o “espírito” progressista, de inclusão e de integração das partes, para se evitar outras formas de “agressão” cultural das partes constituintes. (Altuna, 2006)

Simão (2015, p. 9) citando Tilio (2009), acredita que está-se a viver uma época de hibridismo cultural, como efeito da globalização, pelo facto de todas as culturas estarem em contacto directo ou indirecto, em contante transformação e se reconfigurar á nível do. Globo.

Corroborando com Hall (1992) quando aponta que os traços de uma cultura podem ser facilmente observados em outras e dificilmente se consegue determinar a que grupo étnico tais traços pertencem. No entanto, cultura nacional

entende-se como o substrato espiritual e material dos povos de Angola, consequência da interação histórica, integração socio-cultural e o ideal da criação de uma “nação” multi - étnica e racial.

A cultura tradicional é de suma importância para os povos de África, Angola e não só. Ela é de tal forma importante que mereceu referência na 25ª Conferência geral da UNESCO, realizada em Paris em Novembro de 1989, onde foram feitas recomendações sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular. Nesta reunião definiu-se como cultura tradicional e popular como:

O conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundada na tradição, expressas por um grupo ou indivíduos que reconhecidamente responde á expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outra maneira. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitectura e outras artes. (Simão, 2015, p. 9)

Segundo Simão (2015, p.10) citando Altuna (2006), diz-nos que cultura tradicional é um conjunto de ideias, atributos, hábitos, crenças e rituais, significados, símbolos, valores, concepções, estéticas, organização social e costumes, que formam o ambiente sobreposto ao puramente natural dado e informam um modo de vida organizado, transmitido sem descontinuidade.

Para Altuna (2006) cultura tradicional é um legado transmitido pelas pessoas e pela sociedade. Entende-se como cultura própria, fidedigna que abrange todos os aspectos da vida e adsorve as demandas dos indivíduos. Narra, descreve, instrui e discorre sobre a vida.

A noção de cultura tradicional associa-se a sociedade tradicional usada para distinguir diferença em estágio de desenvolvimento em relação a outro tipo de sociedade desenvolvida. A sociedade tradicional não é homogénea, fechada, nem totalmente estagnada no tempo. É uma sociedade que a tradição administra a distribuição da riqueza e a cessão de poderes, as normas de comportamento e o controlo social se mantem sem mudança por longo tempo (Gonçalves, 1997, p.278).

1.4- Breve Caracterização da Colonização Portuguesa

O nosso tema versa sobre a resistência cultural tendo como instituição cultural de referência os ritos funerários. A colonização portuguesa a através da sua política do assimilacionismo que visava aniquilar o “ego” cultural dos africanos. Para se contrapor a essa pretensão colonial os angolanos e os Ovimbundu de Benguela em particular acabaram por encetar uma oposição traduzida numa resistência cultural contra a tentativa de aniquilamento cultural, e como resultado várias instituições culturais, de entre elas os ritos funerários, foram conservadas e ainda hoje são elementos identitários dos povos Ovimbundu de Benguela e não só.

Por ter sido o fenómeno colonial responsável pela tentativa abafar, anular a cultura dos povos de Angola nos propusemos neste subtema apresentar de forma resumida alguns aspectos ligados a colonização portuguesa.

1.4.1- Na Vertente Política

De acordo Santos (1969, p.19) etimologicamente o nome de Angola deriva do termo “Ngola”, atribuído a uma dinastia dos povos Ambundu fixados no médio-kwanza. Numa deturpação do termo pelos colonizadores surgiu o nome Angola.

Kiala, 2019, p17, citando Fage (1980) corrobora na essência com a versão de Santos (1969) ao afirmar que a designação de Angola recai a um dos reis da região do Ndongo, que possuía o título hereditário real de “Ngola”. Também por deturpação do termo, os colonizadores atribuíram o nome de Angola à colónia.

Os portugueses em Angola utilizaram a forma de administração directa. Os territórios eram governados directamente pelo aparelho do estado estrangeiro, isto quer dizer, a Metrópole instalava os seus representantes de quem a população se sujeitava. As autoridades tradicionais eram negadas, quer dizer que não transmitiam nenhum valor a sociedade. (Lopes & Capumba, 2010, p.63)

A necessidade de criar uma população branca em Angola levou a utilização dos degredados para assegurar a hegemonia portuguesa. O seu fracasso acabou por encorajar os brancos livres a estabelecerem-se na colónia. Angola passou a

ser colónia penal. Os degredados (rebeldes, criminosos), foram responsáveis pela imagem negativa da colónia. Isto é, os degredados passaram a ocupar os campos férteis de cultivo de produtos para alimentação das populações nativas. As populações foram obrigadas a produção de “mono-culturas” produtos exportáveis (matérias-primas), aspecto que afectou na sua dieta alimentar. Como não podia deixar de ser isso provocou o sentimento de resistência e de revolta à presença portuguesa em Angola (Lopes & Capumba, 2010, p. 65).

Em relação à Benguela informação chegada a Lisboa, dizia que havia minas de cobre ao sul:

«Começavam ao longo do mar, seis a sete léguas pela terra dentro, e que era tanto metal que os mesmos negros sem terem os aparelhos fundem em covas que fazem na terra, fazendo campainhas e argolas que resgatavam para outras províncias»⁸.

Por essa razão foi nomeado Henrique Dias, para fazer nova viagem àquele rio com fins mercantilistas. Navegou a sul do Kwanza procurando um ponto onde se podia dominar a região e não teve êxitos⁹.

Em 1578, Paulo Dias de Novais preferiu fundar a primeira povoação na região de Benguela – avelha – um lugar alto entre os rios Cuvo e Longa. Mandou edificar uma fortaleza que ficou protegida com setenta praças que em pouco tempo foram exterminados pelos autoctones. (Menezes, 2015, s p).

A metrópole portuguesa, ao aperceber-se desta derrota, mandou Manuel Cerveira Pereira para Angola, com a finalidade de recuperar “Benguela – A-Velha, que se encontrava nas mãos dos nativos”. Pereira partiu de Luanda no dia 7 de Abril de 1617, escoltado por quatro navios com cento e trinta homens (brancos e negros) e material de construção para a edificação da futura cidade. A péssima localização, não agradou ao conquistador que ali esteve durante três dias com oitenta homens. Notou o local pouco ardiloso e nada favorável para

⁸ Monografia etnográfica sobre Benguela [s.p.]: 1856.

⁹ Disponível em: <https://creativecommons.org>.

abrigo de uma povoação que fosse porto e base para penetração e ocupação do interior¹⁰.

Manuel Cerveira Pereira, no seu relatório de viagens de inspecção à costa dizia:

“está o morro de Benguela do arvoredo deste o rio (Cuvo), duas léguas, no qual é um morro talhado a pique, negro e coberto de um mato de bassimeiras; o qual, tornando – o da banda sul; parece ser cabo de espichel, e mesmo faz banda do sul, tem da banda do norte uma enseada muito grande e meio da praia dela um morro que parece, aos navios afastados, um ilhéu e é terra firme, como vimos “ (Delgado, 1994,p.45)

A costa, apesar de ser pouco conhecida era frequentada por alguns navios estrangeiros, que transmitiam notícias das riquezas da região. Daí que, por carta de 7 de Maio e 2 de Outubro de 1610, o rei de Portugal ordenou imediatamente a D. Manuel Forjal, a informar-se de certo que havia, a extrair o metal que encontrasse e a estabelecer relações amigáveis com o rei de Benguela. (ibn, 1994, p. 46).

Segundo Dias (1959) diz-nos que a existência de metais preciosos na região, o rei de Portugal por uma providência-régia determinou a separação do reino de Angola (Ndongo) e fundar o novo reino de Benguela:

De meu poderreal e absoluto, me praz e hei por bem por esta presente provisão, acapitania, conquista e governodas provincias do ditoreino de Benguela(...) e poe ela as erijo e ad dito reino em novo governo, para que de hoje em diante tenham separada a jurisdição e governador (Dias, 1959, p.p. 99-100).

Manuel Cerveira Pereira, fascinado pelas lendas da existência das abastadíssimas minas de prata de Cambambe, do ouro de Monomotapa e, de cobre de Benguela, onde não faltavam às amostras de minerais vendidos pelos homens negros aos comerciantes, transformadas em utensílios pelos traficantes, avançou para o sul e escolheu a planície litoral entre os rios Cavaco e Coringe na baía da torre, alçou os alicerces de S. Filipe de Benguela, a 17 de Maio de 1617. A povoação mais tarde foi à base de penetração para o interior de S. Filipe de Benguela e a capital do reino, situada junto da baía de S. Antonio,

¹⁰ Disponível em: [https:// www.infopedia.pt](https://www.infopedia.pt).

antigamente «baía das vacas» a 13° e 34´ latitude Sul e 13° 22´ longitude Este do meridiano de Greenwich. Depois de um ano da fundação na povoação viviam cerca de 10 brancos, 80 escravos e população autóctone livre¹¹.

A aludida abundância de riqueza nas terras a sul do rio Kwanza contrastavam com as condições de adaptação dos europeus na região. Disso nos podemos aperceber no que exposto a seguir.

A má localização da região, circundada de pântanos, era inevitável que grande parte da população sucumbisse das piores moléstias. O mau clima, as perversas condições económicas contribuíram para a morte dos portugueses nos primeiros anos da sua adaptação. A região era considerada como “o túmulo dos degredados”, devido à taxa elevada de mortalidade, tal como afirma L. de Lima: O viver naquela terra é uma luta contínua entre a vida e a morte, mas tarde recorfimado por António Zucchelli «está situado num clima de **arrés** tão malignos e mortíferos que até aos frutos da terra comunica um arejo reçonhento » (Zucchelli, 1698, s/p).

Na ocupação de Benguela «baía das vacas» a violência foi à via preferida pelos colonizadores para impor a aceitação da sua soberania e cultura. Não obstante a agressividade do colonizador na usurpação das melhores terras férteis e aniquilamento da sua identidade cultural, o autóctone com bravura não cruzou os braços, recorreu a várias formas de resistências, de forma particular a resistência cultural com a conservação dos ritos funerários (Guebe, 1998, p. 65).

1.4.2 - Na Vertente Económica

Apesar das dificuldades e contrariedades impostas pela natureza e não só, a existência de riqueza aliada à vontade dos portugueses em aproveitarem o máximo desta riqueza impulsionou a persistência do mesmo no local.

O processo da colonização iniciado em Benguela rumo ao interior, teve êxitos graças ao comércio com **artigois** vindos da metropole, tecidos, vinhos, armas, pólvoras, espelhos, missangas, etc. Estas mercadorias, o pouco peixe e sal

¹¹ <https://www.uccla.pt> consultado no dia 22 de Janeiro de 2022 pelas 23 horas e 10 minutos.

produzido no litoral eram trocados com produto do planalto: cereal, cera, borracha, marfim, rícino, mandioca, gado, sisal. (Neto, 1997, P. 200).

A borracha era muito procurada pelos comerciantes portugueses «Angola até 1938 exportou quantidades elevadas da borracha obtida de trepadeiras, de rizonas¹²».

Luís Palangue, dizia:

Foi um verdadeiro delírio da borracha, tudo nadava no genero elástico, o dinheiro corria abundante e todo o mundo queria permutador. As mais importantes casas comerciais estabeleceram escritórios em Lisboa e constituíram-se em muitas sociedades (Palangue, 1997, p.132).

O comércio da borracha do interior com a Catumbela, a partir de 1888, após a abertura do caminho para Bailundo e Bié, incentivou o crescimento de Benguela. Benguela tornou-se o símbolo de prosperidade comercial. Em Benguela saíram colonos que fundaram cidades para o interior. Ficou conhecido o mito de «Benguela cidade mãe», surgindo Catengue, Caimbambo, Cubal, Tchinjenje, Ukuma, Longonjo, Lepi, Cahala, Bela Vista, Tchiguali, Bocoio, Balombo e outras (Lopes & Capumba, 2010.p. 40).

Já num contexto de colonização efectiva o caminho-de-ferro de Benguela, contribuiu para a fixação da população e o descobrimento de novas regiões. A criação de um porto na antiga Catumbela das Ostras (Lobito), junto ao caminho-de-ferro de Benguela, contribuiu para que a colonização fosse feita a partir do litoral de Benguela à fronteira leste de Angola (Neto, 1997.p. 201).

A crise económica, após a Segunda Guerra Mundial, contribuiu para que os capitais derivados do sisal fossem orientados ao ramo das pescas. O litoral de Benguela tornou-se num fornecedor de peixe. Deve-se à indústria psicatória o surgimento do plano de urbanização de Benguela e Baía farta em 1948. A Catumbela atingiu o seu apogeu com o comércio do marfim, da borracha e da urzela (Lopes & Capumba, 2010, p. 41).

¹² Enciclopédia Luzo-Brasileira, p. 376.

Portanto, a colonização coagiu o angolano a negligenciar a agricultura de subsistência em conveniência das monoculturas das matérias-primas destinadas para exportação, causou o declínio do artesanato, alterou a divisão tradicional do trabalho, à regressão do comércio (Satende & Ngueve, 2010, p.57).

Os portugueses instituíram o trabalho forçado, após a abolição do tráfico de escravos e da escravatura sob a forma de trabalho contratado, sendo o angolano forçado a prestar obrigatoriamente serviço por contrato e se recusasse era severamente castigado, torturado ou morto (Silva, 2020, p. 21).

A colonização portuguesa foi marcada pela violência sobre a população, pela conquista territorial, o povo foi utilizado como força de trabalho de baixo custo, aspecto que determinou o enfraquecimento das soberanias locais (Boavida, 1967, p.83).

1.4.3- Na Vertente socio-cultural

Os colonizadores adoptaram várias estratégias de pensamento e metodologia cultural, que acabaram por influenciar profundamente na cultura dos povos de Angola e Ovimbundu de Benguela, em particular. Assim a título de exemplo os portugueses conseguiram introduzir e impôr a sua cultura mediante:

A aculturação através do sistema de ensino;

Mediante este sistema de ensino colonial, visava-se a assimilação dos nativos ao modo de vida dos portugueses, os angolanos deveriam abandonar as suas culturas, aprender a comportar-se, pensar e viver como portugueses. Só em casos muito excepcionais as autoridades colónias portuguesas autorizavam o uso corrente das línguas dos nativos¹³.

A título de exemplo realça-se parte do decreto nº 77^o, de Norton de Matos, publicado no Boletim Oficial de Angola nº 5, 1ª série, de 9 de Dezembro de 1921, que se passa a transcrever:

Artigo 1^o, ponto 3: É obrigatório em qualquer Missão, o ensino da língua portuguesa; ponto 4: é vedado o ensino de qualquer língua estrangeira, Artigo

¹³Boletim Oficial de Angola nº 5, 1ª série, 1921).

2º: não é permitido ensinar as escolas de Missões línguas indígenas. Artigo 3º: o uso da língua indígena só é permitido em linguagem falada na catequese e como auxiliar no período de ensino elementar da língua portuguesa. Paragrafo 1º: é vedado na catequese das Missões, nas escolas e em qualquer relação com indígenas o emprego das línguas indígenas por escrito ou faladas de outras línguas que não sejam o português por meio de folhetos, jornais, folhas avulsas e qualquer manuscrito. Artigo 4º: as disposições dos dois artigos antecedentes não impedem os trabalhos linguísticos ou quaisquer outros de investigação científica, reservando-se porém, ao governo o direito de proibir a sua circulação quando, mediante inquérito administrativo, se reconhece que ela pode prejudicar a ordem pública e a liberdade ou a segurança dos cidadãos e das populações (Boletim Oficial de Angola nº 5, 1ª série, 1921).

Na primeira fase a educação colonial situava-se ao nível primário e refletia os interesses da classe dominante e utilizava a igreja católica para irradiar a cultura portuguesa aonde eles não chegavam, financiado com o dinheiro vindo dos impostos.

Segundo Azevedo (1963) o colonizador para concretização dos seus objectivos foi inculcando na consciência dos angolanos a cultura portuguesa através do ensino. Sempre percebeu que o ensino era um aspecto de expansão, de irradiação da cultura, do sentido de assimilação e a conversão religiosa significava a elevação moral do indígena. Desta maneira ignoravam a filosofia, a religião, o direito costumeiro, as línguas da população autóctone (Satende & Ngueve, 2010, p. 49).

Houve aculturação através da evangelização ou cristianização das Populações nativas. Os angolanos sempre professaram as suas religiões animistas e eram politeístas. Acreditaram e davam poderes a seres animados e inanimados como o sol, a lua, a chuva, os rios, os ventos etc. Estes eram os seus deuses de onde provem as bênçãos e as maldades (Lopes & Capumba, 2010.p. 85).

A igreja católica estava interessada em garantir à catequese as populações que considerava infiéis, pagãos e substituir os fiéis perdidos para as Igrejas protestantes. A religião católica constitui-se num veículo para combater as

chamadas religiões pagãs angolanas e o meio de estabelecimento de normas, sobretudo em situações de crises (Gonsalves, 1997, p. 285)

Apesar de todas as manobras a população nativa ainda resistiu em substituir a sua religião tradicional pela cristã. Basta recordar-se da revolta da Casa dos Ídolos em 1550, chefiada por D. Muximbata contra o rei do Congo, por encerrar todas as estatuetas do culto dos antepassados numa cubata e proibir o culto tradicional. Os revoltosos queriam expulsar os portugueses e voltar a sua religião tradicional (Afrontamento, 1965, pp. 52-53).

Outra forma de resistência foi quando Zinga Nkuvu se converteu ao catolicismo e baptizado pelo nome de João, os elementos hostis ao governo real central, os tradicionalistas criticaram-no pelo abandono dos costumes da sua cultura, como consequências provieram calamidades, e vinganças dos antepassados traídos (Kiala, 2019, p. 31).

Para Neto, (1997, p. 213) a difusão do cristianismo entre a família real e a aristocracia, não promoveu transformações nos hábitos sociais, passava pela obrigatoriedade e aceitação formal da religião católica. A resistência era resultado do comportamento de alguns missionários que ignorando a população se lançou ao tráfico de escravos, provocando conflitos sociais porque impediam os cultos tradicionais animistas e interferiam nas questões políticas.

Assim, as estratégias de aculturação estavam interligadas nas missões, para além da teologia, a comunicação era transmitida em língua portuguesa. O uso de vestes europeias, tratamento do cabelo, a utilização de produtos para higiene do corpo era obrigatório para entrar na igreja e ser considerado de assimilado. Aliou-se ao processo de ensino-aprendizagem nas missões, a utilização de alimentos de origem portuguesa que os obrigava ir para a escola aprender ler e escrever esta escrita (Ibn: 213).

Portanto, podemos concluir que a acção colonial portuguesa visava desorganizar as suas estruturas tradicionais, as instituições socio-culturais, como os ritos de iniciação e funerários. Em última instância Portugal pretendia inculcar nas mentes dos colonizados de que a cultura destes era inferior e a opção era o abandono da mesma e adopção da cultura Ocidental, isto é, portuguesa.

Segundo Costa (1997, pp.79-80), a colonização em Angola realizou-se por três fases:

A primeira fase começa com a conquista e ocupação em 1870, ano da implantação legal da escravatura feita por meio da violência e agressão. Para Angola tornar-se terra do branco, o colonizado foi desumanizado, desenraizado da sua cultura, convertido a escravo e a um serventismo sócio-cultural.

A segunda fase é de 1870 aos anos 40, corresponde ao período da transplantação para Angola de uma ordem sócio-económica que dava visão a cultura portuguesa como crenças, instituições, modelos comportamentais, significando a colonização um fenómeno cultural.

A terceira fase vai dos anos 40 até 1974, período do ultra-colonialismo e sua legitimação: exploração do nativo, aumento e colonização branca, processo de assimilação, difusão do multirracismo e lusotropicalismo.

Para Bender (1976), a colonização portuguesa em Angola consistia em expandir, assegurar a soberania e a hegemonia portuguesa, explorar e desenvolver a economia rural e civilizar as populações de Angola. O seu projecto colonial obrigava a ocupação efectiva dos territórios de Angola através de campanhas militares, ocupação pacífica, de acordos de vassalagem com os indígenas, e pelo povoamento branco. Assim o povoamento branco era sinónimo de ocupação real em todo território de Angola (Costa, 1997, p. 77)

Segundo Bender (2004, p.75) a multiplicidade da população branca que habitava em Angola eram condenados, exilados e degradados. Em Luanda existia cerca de 150 homens brancos no século XVIII, quantidade insuficiente na previsão do colonizador, o que foi necessário à utilização dos incorrigíveis degradados.

Os Portugueses optaram a aculturação como processo de imposição de normas e critérios pela força ou através de alianças onde o resultado final é a mudança dos modelos culturais dos nativos. A aculturação é o factor de violência e reflexo da sobrevivência cultural (Gonçalves, 1997, p.285).

A presença portuguesa em Angola durou aproximadamente cerca de quatro séculos, com a chegada de Diogo Cão na foz do rio Zaire, e terminou com a

independência em 1975. Do ponto de vista político a colonização portuguesa imprimiu várias transformações de carácter político-administrativo na colónia de Angola, causando a desorganização das autoridades tradicionais, destruição dos reinos e instabilidade económica e social da população. (Silva, 2020, p.19).

Podemos perceber que o fenómeno colonial apesar de ser eminentemente político – económico enquadrava uma dimensão cultural bastante forte que era compreendida na importância e necessidade dos colonialistas de civilizar os nativos, isto quer dizer, inculcar nos africanos os cânones culturais Ocidentais é uma autêntica aculturação dos nativos.

CAPITULO II: OS RITOS FUNERÁRIOS E A RESISTÊNCIA CULTURAL NOS OVIMBUNDU DE BENGUELA

CAPITULO II: OS RITOS FUNERÁRIOS E A RESISTÊNCIA CULTURAL NOS OVIMBUNDU DE BENGUELA

Uma das formas de oposição declarada dos povos de Angola, e os Ovimbundu de Benguela, em particular, foram as denominadas resistências culturais. Apesar a pretensão portuguesa em desenraizar culturalmente os povos colonizados estes povos em defesa das suas instituições socio-culturais conseguiram conservar e manter viva as referidas instituições durante e depois da colonização portuguesa. A conservação exigiu, em muitos casos, adaptações e reinvenções, mas a essência das instituições como os ritos funerários foi mantida.

A essência deste capítulo é a bordagem da existência dos ritos funerários dos povos Ovimbundu de Benguela na actualidade. A persistência destes ritos é resultado de uma resistência contra a colonização na vertente cultural prestada pelos povos em causa.

2.1- Ritos Funerários

O termo rito prove do *tatim*, *ritus*, uso, rito. Acção sagrada realizada em conformidade as regras. Frequentemente o termo é usado para designar acções sagradas que parecem tirar toda a sua eficácia de acordo as regras (Avelino, Satende & Ngueve, 2010, p. 30).

Na nossa pesquisa nos deparamos com os termos rito e rituais. Constatamos que rito é a teoria e ritual é a prática, ou seja, que rito é o conteúdo e ritual é a forma como é realizado o rito. O rito é um conjunto de graus, e cada grau é um Ritual¹⁴.

Ritual é uma cerimónia que se atribuem virtudes ou poderes inerentes à maneira de agir, aos gestos, às fórmulas e aos símbolos usados, capazes de produzirem determinadas implicações ou resultados.

Ritual é um processo continuado de actividades organizadas sujeitas a práticas relacionadas aos ritos, que abrangem cultos, doutrinas e seitas, encontrada em todas as esferas vida cultural¹⁵

O rito é compreendido como um sistema cultural de comunicação simbólica constituído de conseqüências ordenadas e padronizadas de palavras e actos, expressos por múltiplos meios, com conteúdos diferenciados por graus variados

¹⁴ Disponível em: <http://www.astrocentro.com.br/blog/bem-estar/o-que-sao-rituais>, consultado aos 08/11/2021.

¹⁵ Disponível em: <https://ifagboala.wordpress.com>, consultado aos 22/01/2022.

de formalidade ou convencionalidade, estereotipia ou rigidez, condensação ou fusão e redundância ou repetição (Rodolpho, s/d, p. 142).

Segundo Jean Pierre Bayard (s/d), o rito funerário é a relação teatralizada e deradeira com o morto no sentido de fazer-lhe mensão honrosa e de dar aos seus o consolo de que a vida não se extinguiu de todo, pois lhes assegura haver uma vida algures (Daniel, 2014, p. 20).

A morte é caracterizada pelo mistério, pelo medo, pela incerteza do que pode existir, porque os que experimetaram nunca voltaram para esclarecer aos que ficaram. Todas essas características da morte desafiam as diversas culturas que buscam respostas á ritos, filosofia, religião, arte, música para compreender o desconhecido fim e remediar a angústia gerada pela morte (Feliciano, 2008, p.1).

Para Saraiva (2004, p.119) o tratamento do cadáver varia de acordo a concepção da vida, da morte e performances rituais. A morte produz emoções complexas e contraditórias, apesar das suas similitudes em diferentes contextos sociais e culturais o rito está sempre presente.

Segundo Metcalf e Huntington (1991) os ritos funerários variam de uma cultura a outra, assim alguns cadaveres são enterrados ou queimados, outros embalsamados ou defumados, ainda outros deixados apodrecer ritualmente expostos como coisa imunda ou abandonada (Melo 2008, p.3).

Visto assim os egipcios, recorrem ao embalsamento e mumificação devido a concepção que têm da decomposição do corpo. Os indianos utilizam a cremação para contornar a putrefação da carne, os persas entregam o corpo aos abutres no silêncio das torres. Só depois de um ano recolhem as ossadas e conservam no ossário. Entende que a impureza é um atendado a terra, água, e ao fogo (Hertz apud Amorim, 1988, p.31).

2.1.1- Utilidade dos Ritos Funerários

Para alguns o rito funerário explica a morte como algo irrelevante, uma vez que a alma e o espirito dos mortos continua a viver no outro mundo, a crença de ressurreição e reencarnação no dia do juizo final, fazem que as pessoas sintam que a morte não é definitiva, pode ser seguida de uma reaparição na terra ou uma fase passageira na contínua roda da existência vital (Titiev, 2009, p. 319).

Os Ovimbundu sabem que pela morte se nasce de novo, vai existir doutra forma. A morte não se pode separar da vida como antepassado, continua como a fase oposta da vida. Esta mudança exige uma iniciação, um rito de passagem (Altuna, 2006, p. 434).

Segundo Nahenda (2018) citando Mondin (2013), os rituais funerários fundamentam-se em quatro elementos da cultura: a língua, o costume, a técnica e o valor. A língua serve para que se entendam os conteúdos através do uso da palavra.

Em qualquer cerimónia a palavra tem uma função para que se compreenda os significados ou gestos contidos nos rituais (Colleyn, 2005.p.186).

O costume é a maneira repetitiva, constante e invariável de transmissão da cultura de geração à outra; a técnica é o procedimento caracterizado pela manipulação de alguns objectos, gestos e linguagem; valores é a inferência de valores psicológicos e sociais (Mondin, 2013, p.184).

Os quatro elementos referenciados corespondem a variadas formas de acções sagradas, carregadas de conteúdos simbólicos, reverências, isto quer dizer que, o ritual é o lado activo da religião (Markoni e Lakatos1999, p. 83).

Conceição (2012) considera os ritos como um espaço de construção identitária, porque acompanham sempre o homem em diversas fases da sua vida, tanto para o homem moderno como para o homem tradicional.

Os ritos funerários transmitem uma mensagem, moldam a conduta e comportamento dos constituintes de uma comunidade, logo, têm utilidade social, comunicativa, educativo e psicológico. Passamos a explorar cada um destes elementos:

Utilidade social

Os ritos funerários fazem parte da socialização do individuo. São formas de mobilização para manter as pessoas unidas. Mantem a coesão dos grupos sociais numa determinada cosmovisão. Aliviam a tensão emocional criada por rotura de um dos ritos: nascimento, iniciação, morte. Garantem segurança ao individuo e ao grupo, orientam a conduta, explicam as culpas e fornecem certezas. Os ritos da morte surgem como elementos reorganizadores da

sociedade depois de um momento de crise, caos, desordem provocada pela morte (Titiev, 2000, p.319).

A morte é um drama que suscita conflitos entre os membros na família. Como diz o velho adágio “não há morte sem culpado”. Os ritos aparecem na perspectiva de sensibilizar, acalmar, reorganizar, resolver os conflitos, reproduzir as relações sociais (Barbosa, 2013, p. 128).

O grande contributo do rito funerário é de manifestar o sentimento de respeito pelo seu antepassado, de reconhecer a sua aceitação na comunidade, importância no seio familiar, conservar os rituais pelo seu valor educativo, a cerimónia representa momento de reflexão, despedida, homenagem, onde os parentes terão conhecimento da causa do desaparecimento físico do ente querido (Daniel, 2014, p.29).

Utilidade comunicativa

Segundo Lima et.all (1991, pp.137-138) o rito funerário mantém a cultura íntegra e estabelece uma ligação com o passado dos indivíduos envolvidos para que eles revivam experiências dos seus antepassados. Sem a repetição das experiências, muitos significados podem ser esquecidos no decorrer do tempo. Ao se repetir, mantém e estabelece uma coerência dentro da cultura e ao mesmo tempo ajuda a funcionar harmonicamente. Quer dizer que os ritos funerários nas diferentes épocas estabelecem a ligação entre o passado, presente e os tempos vindouros. Através dos ritos se sabe como os ancestrais tratavam dos seus cadáveres.

Utilidade educativa

Tyieveleko (2012) explica que o rito funerário representa o momento de reflexão, homenagem ao defunto, despedida e tomada de conhecimento da causa do desaparecimento físico do seu ente querido. Manifesta sentimento de respeito do seu ente querido pela aceitação no seio familiar, na comunidade, conservar os rituais pelo seu valor educativo, promove as relações de parentesco (Daniel, 2014, p.29).

A utilidade educativa consiste no cultivar dos valores de parentesco tais como piedade filiar, lealdade familiar e continuidade da linhagem familiar. Portanto, o

Culto dos mortos é uma prática baseada na crença que o falecido tem uma existência contínua e possui a capacidade de influenciar a sorte aos vivos. É lembrar, agradecer e tornar mais infalível à presença do ente supremo (Fernandes e Kutassi, 2009, s/p)

Utilidade psicológica

Para Viere, (2000, p. 20) os ritos funerários estabelecem a relação com a divindade ou com os espíritos para atingir um contacto directo ou pessoal (visão êxtase, estado de possessão) tanto para obter protecção ou ajuda tanto para reparar uma culpa cometida. Neste aspecto há uma relação entre a finalidade do rito e o ordenamento das divindades e dos espíritos.

Segundo Durheim (1978, p. 206) os ritos motivam o individuo a sentir-se seguro no seu grupo, conforme a sua crença. É uma satisfação psicológica o praticante sustentar a ideia da existência dos ritos. Todo o rito tem o seu significado simbólico para o equilíbrio e sustentabilidade do grupo. As sociedades são marcadas e influenciadas pelos símbolos e ritos.

2.2- Os Ritos Funerários nos Ovimbundu de Benguela

A abordagem do subtema é aqui antecedida por mais uma prévia sobre o povo Ovimbundu de Benguela e a região de Benguela. O Ovimbundu de Benguela, historicamente conhecido pela língua, cultura, tradição e carácter sempre acreditou ser povo da terra. Agricultor, pastor e comerciante, percorreu o subcontinente do atlântico ao índico. Promoveu a sua experiência e valor cultural como trabalhador, hospitaleiro e paciente, mas implacável quanto lesado o seu direito. Formaram vários reinos com divisões administrativas circunscritas antes da ocupação colonial de entre os quais do Vye, do Bailundo, do Tchyaka, de Caconda, Benguela etc (Gonzaga, 1962, p. 58).

A população de Benguela estava dividida em duas classes, a aristocracia e o povo. No topo da aristocracia estava o rei, com função de administrar o reino, fazer guerra e castigar; os altos funcionários reais para cobrar impostos, recrutar o povo para o exército e para fazer justiça. Na pirâmide social baixa esta o povo,

os camponeses, os artesãos, os caçadores, os pescadores, os soldados e os escravos (Kiala, 2019, p. 22).

Os homens tinham o domínio da metalurgia, através da fundição de ferro em covas obtendo os instrumentos para a agricultura, a caça, e a pesca como: enxadas, catanas, machados, flexas, e anzóis. Construía colmeias para obtenção do mel e da cera. Fabricavam os instrumentos de dança variada assim como do Oludongo¹⁶. A Olaria através da produção de utensílios domésticos como panelas, moringues, pratos, canecas eram exercidas pelas mulheres. (Pedro, 2006, p. 52).

Já no período colonial, isto é, no século XVIII, Benguela ganha o estatuto de cidade e é erguida a igreja matriz Nossa Senhora do Pópulo e constituída a irmandade santa com objectivo de cuidar dos soldados enfermos na fortaleza, foi criado o corpo de soldados negros, conhecido pelo nome de regimento dos Henriques (Kiala, 2019, p. 35).

É importante destacar que a Igreja católica foi um dos veículos da implantação da cultura Ocidental em Angola. Através da evangelização e escolarização os africanos foram assimilando a cultura portuguesa.

Nos finais do século XX, 99% da população indígena era restringida a sua mobilidade social que passava decisivamente por uma educação escolar para ser considerado civilizado disponível para o novo modo de vida imposto pelo colonizador (Neto, 1997, p. 210).

No tempo colonial a população de Benguela estava agarrada a sua tradição, tinha um modo de vida que permitia sobreviver, não tinha interesse de trocar os seus hábitos e costumes, assim como a sua religião. A escola e os serviços de assistência médica nas mãos da Igreja foram os factores que se revelaram primordiais para adesão à religião cristã e único caminho para a promoção social (Ibn, p.211).

O propósito do nosso estudo sobre os ritos funerários, não é encontrar ritos idênticos ou diferentes entre os povos de Angola e muito menos nos Ovimbundu de Angola. O que nos propusemos é perceber o lugar, relevância, valor e o

¹⁶ Dança tradicional utilizada nos óbitos de anciãos, onde por meio de gestos e movimentos corporais é demonstrada a quantidade e a qualidade de gado que possui o defunto.

impacto sócio-cultural dos ritos funerários dos Ovimbundu de Benguela na resistência cultural ao fenómeno colonial português visando a salvaguarda e conservação da cultura dos povos Ovimbundu de Benguela.

Na cultura dos Ovimbundu de Benguela, a vida de um indivíduo é marcada por etapas sucessivas e heterogênicas combinando cada, a uma categoria do nascimento, de iniciação (masculina e feminina), do casamento e da morte. A morte impõe uma passagem de um status sobre o outro, uma exclusão (simbolizada pela morte), uma integração ou renascimento, como diz Hertz, uma mudança profunda e gradual de atitude mental da sociedade em relação ao indivíduo (Melo, 200, p.19).

Nos Ovimbundu de Benguela o processo de passagem da vida à morte é acompanhado de certas cerimónias rituais, das várias, o rito funerário encontra-se sempre expresso. Uma das decisivas atitudes de compreender os fundamentos da mentalidade colectiva em cada contexto cultural é a forma como o homem procura enfrentar a morte e dominá-la (Mattoso apud Oliveira, p. 25).

Assim, os Ovimbundu de Benguela entendem que a teoria dos ritos surge como uma sucessão ou eixo orientador de todos os acontecimentos sociais respetivos à vida dos homens. Estes actos rituais dirigem o indivíduo da vida à morte, isto é, celebram a vida, promovem as relações de parentesco e homenageam o defunto da passagem do berço ao túmulo (Melo, 2008. pp.13-14)

Nestes actos, figuram aspectos com uma amplitude menor ou maior, mas todos têm a mesma finalidade, passar de um status social para outro, através de momentos de ruptura com o quotidiano. O rito, não só honra o defunto, marca a relação entre o corpo e o espírito, o fim da transição, que incentiva o equilíbrio entre o mundo visível e invisível, assim como promove a manutenção da ordem social (Ibn, p. 14).

Os ritos compõem-se de sequências ordenadas é uma conexão prescrita de actos, seguem uma orientação e devem ser exercitados, considerados como elementos das práticas rituais mágico-religiosas, como Owanga, o culto a Deus e aos antepassados (Satende & Ngueve, 2010, p. 46).

Um rito muda de valor e de sentido de acordo com os actos que o antecedem e com os que o seguem. Para compreender um rito, não devemos arrancá-lo arbitrariamente da conduta formal, jurídico ou tecnológico em que está inserido, ao contrário é imperativo considerar cada componente deste conjunto nas suas relações com os outros (Belmont, 1911, p.160).

Para os Ovimbundu de Benguela, o rito funerário não pode ser auto-dirigido, precisa de uma autoridade hierarquizada, quer seja da Igreja, do estado ou de um representante laico do poder relativo à cerimónia. Neste caso considera-se que “o rito mostra a necessidade de uma instância de legitimação” (Segalen, 1966, p.41).

É importante referir que o rito funerário nos Ovimbundu de Benguela continua a ter o seu lugar simbólico e cultural de acordo com a tradição ancestral na sua essência. Actualmente a Igreja e o estado aparecessem mencionados no rito funerário como uma adaptação das mesmas a matriz original do rito tradicional Ovimbundu.

Os Ovimbundu de Benguela entendem que o rito funerário contribui para alcançar a espiritualidade, isto é, partindo do social se atinge o sagrado. A forma como as pessoas se relacionam com o sagrado, caracterizado por um espírito de reverência e por uma atitude própria, não banal, é um acto de ritualização (Gomes, 2008, s/p).

Segundo Bourdieu (1982,p.213) «o rito institui, sanciona, santifica a nova ordem estabelecida, possui um efeito de consignação estatutária».

A morte não é o fim da vida de um individuo como diz Robert Hertz (1990), a morte é a transição da sociedade visível para a invisível, dá acesso aos mistérios sagrados, passagem de uma categoria que implica uma mudança que se efectua através da morte, seguida do período de margem e de renascimento para uma vida superior. Os ritos e as cerimónias de homenagem aos que deixam a vida, a morte é uma das primeiras manifestações do culto dos mortos (Melo, 2008, p.12).

Segundo (Gennep, 1960, p. 270.) ao acreditarem que o homem é um ser mortal, os Ovimbundu de Benguela encontram dois modos básicos aparentes para o cadáver:

Rechaça perante a impureza (perigoso);

Respeito em fase do sagrado (protector).

Ainda Machado & Maurício (2009, p. 30) citando Gennep (1960) esta conduta dá origem a duas naturezas de ritos:

O primeiro rito está ligado ao apresto dos mortos para a sepultura (purificação), feita em muitas ocasiões pelo extermínio de bens do defunto (habitação, instrumento de uso doméstico, caça e de defesa, do sacrifício), receando o aspecto danoso que pode provir para os vivos. O segundo rito dá ênfase a continuação e conservação da memória do defunto, que enquanto gozar a paz perene passa a proteger os seus familiares em vida. No entanto, as duas qualidades de ritos correspondem, se a primeira sagra o cadáver na condição de atemorizante e de espírito errante, na segunda é considerado de ancestral protector em paz.

A considerar assim os ritos concretizam os valores e sentimentos dos Ovimbundu de Benguela, independentemente da opinião de cada indivíduo. Tais valores são imperativos que solidificam a crença do homem no além – túmulo (ibn, 2009, p. 19).

Os Ovimbundu acreditam que o mal da sua existência, o mau destino, as coincidências dolorosas, tudo que causa amargura é obra de poderes nocivos deixados no passado distante pelos seus entes queridos. Admitem que toda a adversidade seja força do mal liberto porque alguém infringiu o código de bom comportamento; assim a maior parte de mortes é causada pela feitiçaria. As técnicas da magia e acusações da bruxaria e da feitiçaria são pretextos da desagregação das famílias, desmoronamento de amizades, eliminação secreta de indivíduos suspeitas ou declaradamente acusadas (Malumbu, 2005, p. 252).

Para os Ovimbundu de Benguela o problema da imortalidade fracassada e a morte natural acarretam por parte de rivais a acusações de serem eles os causadores da morte por meio do feitiço (Neto, 1997, p.200).

Um dos nossos entrevistados, Bapolo enfatizou que nem toda morte é natural, muitas são causadas pelo mal. Por esta razão algumas vezes quando morre alguém tem que se ir ao advinho para saber o que levou a morte do nosso ente querido¹⁷.

Não obstante o recurso ao curandeiro (ocimbanda) e ao advinho no caso da morte, os Ovimbundu de Benguela acreditam nas forças sobrenaturais do benigno (olosande vyovakulo), e malignos (ovilunlu) manipuláveis pelos vivos (espíritos ancestrais). Admitem a existência de indivíduos manipuladores com poderes extraordinários sobre os outros, que podem perturbar ou corrigir a desordem na família e na sociedade (Melo, 2008, p.14).

Estamos de acordo com afirmação de que a morte produz horrores ao homem como a dor do funeral, o terror da decomposição do cadáver, a obsecção da morte. Neste sentido a emoção, o sentimento da perda do ente querido provoca o traumatismo da morte, a consciência da ritualização do acontecimento da morte é a crença na imortalidade (Amorim, 1988, pp.32-33).

Ainda o nosso entrevistado, Bapolo, diz-nos que os Ovimbundu de Benguela adoptam o enterro dos seus cadáveres. Deste modo não aparece um óbito sem choros ruidosos, gritos ásperos e altos, de modo a demonstrar o sofrimento pela perda do seu ente querido. O choro exprime um simbolismo formal usual no caso da morte¹⁸.

Quando o cadáver sai da casa para o préstito fúnebre é cercado e seguido de multidão. O choro principalmente das mulheres redobra com períodos melódicos, frases entrecortadas de soluços, cantos, lágrimas, lamentações como “ai meu tio me deixou!”, “ai nunca te volto a ver!”, até se perderem num murmurado afável de volta a casa¹⁹.

¹⁷ Bapolo - entrevista concedida no Lubango, no dia 11/11/2021, pelas 16 horas.

¹⁸ Bapolo - entrevista concedida no Lubango, no dia 11/11/2021, pelas 16 horas, no Lubango.

¹⁹ Pomba entrevistado no dia 10/11/2021, pelas 15 horas e 30 minutos, na Comuna da Arimba.

Bapolo²⁰ afirmou ainda que em regra os coveiros pertencem à linhagem do cadáver «otchissoco²¹», comovidos em apoiar o transporte e o enterro do morto. A preparação da cova faz-se de acordo a altura do cadáver, medida por uma corda. Corta-se uma esteira ao meio e forra-se a base da cova com uma das metades. A outra metade da esteira fica para ser colocada por cima do cadáver na cova, Só em seguida enche-se a cova com areia.

Os familiares, amigos, vizinhos, obrigam-se a participar desta cerimónia que é marcada por uma série de momentos expressos através de canções, vigílias, gestos, elocuções verbais, manuseamento de objectos, tabús alimentares (Melo, 2008, p 12).

No dercurso da cerimónia os coveiros riem, brincam, gracejam e impedem que os parentes do morto caiam em excessiva tristeza, mas não os priva de submeterem-se ao ritual de purificação e protecção. Por costume os familiares mais próximos atiraram um punhado de areia sobre o cadáver na cova como ritual de purificação para não lhes aparecer em sonhos e a sua alma descansar em paz. Durante um período não mais de cinco dias evitavam-se relações sexuais para todos que assistiram ao enterro quer sejam parentes ou não. A violação deste rito supõe-se que a ira do defunto volta sobre a comunidade causando um mal, como exemplo, a infecundidade aos jovens²².

Na perspetiva de Victor Turner (s/d), o cadáver apresenta sinais exclusivos, «escapa as classificações sociológicas porque está numa situação entre dois; está morto no mundo dos vivos, e muitos rituais assinalam estes noviços aos espíritos ou as almas do outro mundo» (Segalen; 1966 p. 45).

Era uma prática social os Ovimbundu enterrar os mortos no terreiro da aldeia e os recém-nascidos num túmulo de salalé, no recontro de caminhos onde depositam um Cântaro de água. Van Gennep (1967) considera que «as cerimónias têm tendências de cair em desuso em situações modernas, onde a base material da vida separa as funções sociais». (Gennep, 1967, p.38).

²⁰ Bapolo - entrevista concedida no Lubango, no dia 11/11/2021, pelas 16 horas.

²¹ Individuos que se consideram família por pertencer ao mesmo toctêm.

²² Bapolo entrevistado no dia 11/11/2021, pelas 16 horas.

Após o enterro para voltar a pronunciar-se o nome do falecido é antecedido o termo Umbundu «wendi», significando que já não vive. Os adultos proibem as crianças que queiram pronunciar o seu nome, dizendo que já não volta, nem existe e assim podem se esquecer. A sua invisibilidade social pode ser marcada pela perda do nome, pelo retirar do vestuário, insígnias e outros sinais do seu estatuto²³.

Depois de um ano celebra-se a cerimónia funébre. É a crença que até então o morto viveu a entrada da aldeia, só nesta altura parte definitivamente para o reino dos mortos, onde viverá eternamente com os seus antepassados. Julga-se que ao longo deste período a carne foi devorada pelos vermes ficando exclusivamente os ossos. Com o desaparecimento da carne idealiza-se que o morto partiu para a outra dimensão. Assim a morte é uma fase imponente da vida. Na morte o homem absorve a totalidade da sua vida (Mondin, 1979, p.307).

A cerimónia tradicional anual do “tira luto” (distintivo que simboliza infelicidade), é a data especial de purificação que serve para levantar o embargo das viúvas ou viúvos em manter afinidades sexuais, assim como autorizar-lhes para o outro casamento. Os ritos são elementos de coesão social e de respostas aos desafios culturais (Gonsalves, 1997,285).

Segundo Altuna (2003, p. 321) as cerimónias do luto abarcam dois objectivos: o rito de iniciação e o rito de defesa. A iniciação ritual é caracterizada por duplo momento, da morte outro da ressurreição, este aspecto faz com que os enlutados participem do acto. O de defesa contra a morte centra-se nos banhos, a blusões, renúncia a certos alimentos e ao sexo.

Realiza-se a festa cerimonial tradicional que é anunciada com antecedência aos parentes, membros da aldeia e das aldeias de longe. Estes vão se acompanhando de alguns bens alimentares (galinhas, cabritos, farinha de milho, etc.), para ajudar na refeição ritual. Desta forma podemos entender que a vida é uma questão a ser tratada como facto social (Menezes, 2001, pp.98-99).

²³ Pomba entrevistado no dia 10/11/2021, pelas 15 horas e 30 minutos, na Arimba.

As crenças mortuárias têm um dia específico dos mortos ou dos defuntos, os mais importantes das manifestações do património angolano com representações culturais mais antigas entre os povos de Benguela. A sua dimensão estética e cultural deve ser preservada. Esta celebração anual recorda o lugar do indivíduo no seio do grupo e a afirmação da sua identidade. As visitas aos cemitérios são acompanhadas com comidas e bebidas, de orações e recordações dos que já morreram, com momentos de manifestações de rituais tradicionais²⁴.

Podemos concluir que os ritos são acções da actividade humana presentes em todas as culturas, comunidades e civilizações. Nos ritos descobre-se a riqueza sobre a essência do ser humano. Falar em vida social é ritualizar uma vez que o social se constrói em actos formais que têm raízes na decisão colectiva e não em actos individuais. Nesta perspectiva, o rito é a forma do ser humano expressar e manifestar as suas percepções sensíveis por meio de discursos, narrações e símbolos que variam de acordo as acções de cada ritual específico (Silva, s/d, p. 5).

Os Ovimbundu de Benguela são indivíduos de ritos, dão consistência a celebração do sagrado com os variados rituais. Para eles os ritos funerários aliviam a dor profunda da família enlutada, orientam procedimentos de luto, apresentam assuntos com conteúdos consolantes, produzem partilhas de emoções, asseguram a coerência social, interpreta-se a imortalidade da alma, ocultam a parte negativa da morte, superam os conflitos sociais, criam a certeza de coisas não tangíveis (Nahenda, 2018, pp. 37-39).

2.3 - O Significado Simbólico dos Ritos Funerários nos Ovimbundu de Benguela

Existem várias cerimônias rituais de muito interesse, mas a da morte representa grande simbolismo nos Ovimbundu de Benguela e não só, por encerrar um profundo valor ritualístico na conservação de aspectos sagrados que ligam o mundo visível e o invisível, de acordo com a cultura Ovimbundu.

²⁴- Pomba entrevistado no dia 10/1172021, pelas 15horas e 30 minutos.

Os Ovimbundu de Benguela admitem que a violação dos ritos instale uma desordem no seio familiar e polui a comunidade, traz uma “ofensa contra a ordem social”, porque os espíritos não foram submetidos aos rituais, não tendo paz, vão diabulando, poluindo o meio social e perturbar a vida dos vivos (Melo, 2008, p.19).

A mesma autora Melo (2008) descreve o cenário vivenciado pelas mulheres quando confrontadas com práticas alternativas dos ritos, durante a guerra civil em Angola, o que chamou de “limite do pesar”, algo invisível, não palpável, mas está expresso no seu olhar, na atitude, nas palavras e nos gestos (Ibn, p. 19).

Os Ovimbundu de Benguela admitem que os ritos funerários são prestigiosas ferramentas que devem ser usadas com responsabilidade devida e consciência, porque são manifestações que fazem crer no além túmulo (Machado & Maurício, p. 20)

Nesta perspectiva vamos analisar os significados simbólicos das várias etapas ou fases dos ritos funerários: Funeral, Choro fúnebre, Enterro, Luto e os Rituais de Limpeza e Purificação.

Funeral

Os ritos funerários são variados, de acordo a cultura e as diversas concepções da imaginação do homem quanto ao seu destino. As práticas funerárias tendem em proporcionar ajuda na boa passagem, conceder à alma a tranquilidade merecida para não vagar entre os vivos. Em alguns casos os defuntos são sepultados com os seus haveres como roupas, alimentos, utensílios, cavalos para não perseguirem os vivos (Amorim, 1988, p.31).

A morte é uma inadaptação que permite e condiciona a individualização e a adaptação constitui uma abertura as participações sociais (Amorim, 1988, p.75).

Ainda sobre o funeral, Melo (2008, p.13) diz-nos que o mesmo demonstra que a afluência da multidão ao funeral tem um significado simbólico, de estabelecer o último contacto com o defundo, despedir-se da convivência terrena, consolidar as relações entre membros da comunidade, solidificar os laços de parentesco, apaziguar os espírito, acompanhar o defundo para sua nova morada onde

poderá viver definitivamente em paz e não voltar à comunidade para perturbar a ordem, causando como exemplo dor, seca, doença e morte.

Choro fúnebre

O choro ritualizado de tom alto com vozes ásperas, brandas ou comoventes traduzem um significado simbólico de sentimento, sofrimento, exaltação da vida do defunto e despedida. O choro arrepiante conserva um equilíbrio entre a expressão sentida de dor e um acto ritual. O choro é considerado «rito cerimonial», é usado só no caso da morte. Quando alguém por outra razão chora, vêm-lhe as lágrimas aos olhos, mas não ao tom do óbito. Os Ovimbundu de Benguela entendem que desconher os ritos funerários significa ignorar a sua rica demanda cultural (Dias, 2010, sp).

Enterro

O cadáver não deve ser abandonado como de um animal se tratasse. É enterrado num cemitério familiar ou da aldeia. O enterro impõe um ritual de posicionamento do cadáver na sepultura em relação ao nascer ou opôr-se do sol. Os Ovimbundu são ritualmente sepultados com a cabeça virada para o nascente do sol, considerado como o ponto místico dos seus antepassados, aspecto que se assemelha na cultura Handa, um subgrupo Nyaneca (Melo, 2008, p.13).

O enterro ritual tem um significado simbólico de que os seus antepassados míticos transmitem tranquilidade à alma para um decanso em paz de espirito nesta postura.

Segundo Lima (1999, p. 6) a consciência da vida é acompanhada com a morte. Para que exista morte é necessário que haja vida. Assim o enterro dos mortos é a crença em pós-vida, uma sobrevivência por um tempo, na identidade pessoal para além da morte. O objectivo deste rito ancestral é para pedir um favor especial ou de assistência que pode ser concedido pelos poderosos espíritos, garantir o contínuo bem-estar e disposição positiva em relação à vida, e a crença em pós-vida.

A sepultura dos mortos é a manifestação da crença dos homens na imortalidade, isto é, na reconstituição da alma para além da morte, o que significa que o ritual é o lado activo da religião (Markoni e Lakato 1999, p.83).

A sepultura dos mortos não só glórfica o defundo e o homeagea, sinaliza a relação entre o corpo e o espírito, o fim da transição que estimula a estabilização entre o mundo visível e invisível, também promove a manutenção da ordem social (Melo, 1008, p. 14).

Luto

A cerimónia final do óbito corresponde com a tirada do luto. Para os Ovimbundu de Benguela vestir-se de roupa preta com rigor demonstra às pessoas a perda de alguém, isto é, o luto. A roupa preta (fumo) tem como argumento que o defundo não os reconheça na escuridão O trajar roupas pretas usualmente tem um significado simbólico de tristeza, solidão e sofrimento. O luto exprime socialmente a inadaptação individual à morte e ao mesmo tempo é um processo social de adaptação que tenda fazer cicatrizar a ferida dos indivíduos que sobrevivem (Amorim, 1988, p.75).

Rituais de limpeza e purificação

Os rituais de limpeza e purificação pela sua essência são capazes de acções simbólicas porque possuem um carácter reparador, concentram-se na correcção dos desvios de contuta, na reabilitação dos traumas, das máculas, do mal estar físico e mental. Deste modo os rituais de limpeza e purificação têm o significado simbólico de fortalecer o equilibrio emocional, apaziguar os espíritos, restaurar a identidade, repôr a vida normal no seio familiar (Melo, 2008, p. 25).

Por essa razão a morte resultante de doença provocada pela violação dos rituais é vista como elemento de impureza. Para sua purificação é necessário rituais ministradas por “Ocimbanda” (Ibn, p. 25).

Maria Juciline²⁵ Considera que os ritos funerários são acções simbólicas para significar a passagem desta vida para outro modo de ser e tem a função de ajudar a transição para outra vida.

Todos os ritos funerários, apesar da sua heterogenidade enquadram-se no que Bachelard (s/d) diz ser a “lei das quatro pátrias da morte” água-imersão, fogo-

²⁵ <https://mariajucilineblog.com> 2020- acessado aos 08/11/2021, pelas 9horas.

cremação, terra-sepultura, ar-exposição à água em si própria sendo a grande purificadora (Hertz apud Amorim, 1988, pp.131-133:).

A ideia é que as sociedades são capazes de acções e pensamentos simbólicos. Os Ovimbundu Acreditam que uma paragem, um erro, uma atitude incorrecta ou mesmo um mau sentimento, atrairá uma má sorte para o indivíduo. A considerar assim, o ritual tem uma relação com as forças místicas e o ser, quer seja para corrigir ou estabelecer um novo equilíbrio (Gennep 1967, p. 38).

Os ritos funerários não esgotam o sentimento humano dos Ovimbundu de Benguela, de que a imortalidade falhada é parte de uma componente essencial do circuito vital. A morte não só é inerente à vida, como a sua reflexão permite melhor compreender o universo simbólico e social dos vivos (Horochovisk e Hoffmann, 2011, p.114).

Japiassu e Marconde (2001, pp.134-135) citando Epicuro (s/d) entendem que a morte é uma certeza, mais não deve constituir um mal, nem deve ser temida, pois é a dissolução do ser total, isto é, a alma e o corpo. Vive-se morrendo e morrendo se vive. Os antepassados continuarão unidos aos vivos; na esperança do além-túmulo.

Pode-se concluir que a morte é um problema dos vivos que influencia as concepções que estes constroem a respeito de Deus e do mundo (Elias, 2001).

CAPÍTULO III: APRESENTAÇÃO, ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS OBTIDOS ATRAVÉS DOS INQUERITOS APLICADOS AOS ESTUDANTES.

CAPÍTULO III: APRESENTAÇÃO, ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS RESULTADOS OBTIDOS ATRAVÉS DOS INQUERITOS APLICADOS AOS ESTUDANTES.

3.1- Preliminares da Investigação

No presente estudo empírico utilizou-se o design descritivo, a identificação da população e amostra, os instrumentos para recolha de dados, análise e interpretação dos resultados.

Este capítulo é reservado ao tratamento de dados obtidos através da aplicação de inqueritos por questionário. O inquerito aplicado aos alunos visa aferir a um conjunto de informações sobre o conhecimento, percepção e as fontes bibliográficas existentes sobre a temática. As várias fontes bibliográficas, permitiram um aprofundamento teórico, com vista a sintetizar os conhecimentos referentes ao tema.

3.2- População e Amostra

A população é o total de indivíduos a serem estudados que têm as mesmas características ou algum conjunto de especificidades (Osmar. 2007:101). A amostra é a parte de elementos de uma população estatística (Varão, 2006:11). A população e amostra desta pesquisa é constituída por 40 alunos de ambos os sexos da 11ª classe, curso de Ciências Humanas, do Liceu nº 1617, 26 de Abril- Lubango..

3.3- Instrumentos de Investigação

Para obtenção dos resultados apresentados abaixo, foram aplicados 40 inquéritos por questionário aos alunos do liceu nº 1617, 26 de Abril, curso de Ciências Humanas. Para além dos inquéritos, foi utilizada a pesquisa bibliográfica em que se procedeu à análise dos conteúdos sobre a temática acerca da análise e reflexão da resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários. Por último a entrevista aos mais velhos Bapolo de 70 anos de idade, e o seculo Pomba de 75 anos de idade...ambos são naturais de Benguela, residentes no Lubango..

Tabela 1- Caracterização geral da amostra da população inquerida.

Descrição das amostras por idade e género		
Idade e Género	Alunos	Percentagem
Masculino		
17 - 22 anos	21	52.5%

Feminino	19	47.5%
16 - 22 anos		
Total	40	100%

Tabela 2: Questão nº 1: Como avalia a relevância do tema em destaque?

Opções	Alunos	Percentagem
Muito bom	15	37.5%
Bom	18	45%
Razoavel	7	17.5%
Mau	0	0%
Total	40	100%

Olhando nesta questão, constata-se que 15 alunos correspondendo a 37.5% avaliam a relevância do tema ser Muito Bom; 18 alunos correspondendo a 45% colocaram-se na opção Bom; 7 alunos, correspondendo a 17.5%, optaram pelo Razoável e nenhum aluno optou pela resposta Mau, totalizando 100%. A percentagem de 37.5% obtida na primeira opção e de 45% obtida na segunda mostra que o tema é actual e pertinente.

Tabela 3 - Questão nº 2: Em que contexto adquiriu conhecimento sobre o tema?

Opções	Alunos	Percentagens
Escolar	24	60%

Órgãos difusão massiva	3	7.5%
Meio Familiar	13	32.5%
Entre amigos	0	0%
Total	40	100%

Nesta tabela nº 3, vemos que 24 alunos correspondendo a 60%, afirmaram ter adquirido conhecimento sobre o tema na escola. É normal esta constatação que os alunos tenham abordado nas classes anteriores, já que o programa de História da 11.ª classe do curso de Ciências Humanas não contempla o referido tema; 3 alunos, correspondendo a 7.5% escolheu órgão de difusão massiva, e 13 alunos, correspondendo a 32.5% escolheu meio familiar e ,prefazendo 100%.

Tabela 4 - Questões nº 3: Já ouviu de falar dos ritos funerários?

Opções	Alunos	Porcentagem
Sim	31	77.5%
Não	9	22.5%
Total	40	100%

Na tabela nº 4, vemos que 31 alunos, correspondendo a 77.5% optaram pelo sim, já ouviram falar sobre o assunto; enquanto 9 alunos correspondendo a 22.5% optaram por não, prefazendo 100%. Esta informação revela que o conteúdo não é plenamente novo para os alunos, pois maior parte já ouviu falar dos ritos funerários.

Tabela nº 5 - Questão nº 4: Acha importante abordagem desde tema na disciplina de História?

Opções	Alunos	Porcentagem
Sim	39	97.5%

Não	1	2.5%
Total	40	100%

Nesta questão, as opiniões não divergem, a maioria que corresponde a 39 alunos optou na primeira opção com 97.5%, já que não consta no programa temático da 11ª classe, 1 aluno correspondendo 2.5%, optou pelo não, perfazendo 100%. Esta tabela revela a importância que se atribui o conhecimento dos ritos funerários para sua vida diária.

Tabela nº 6 - Questão nº 5: Como consideras os ritos funerários para o povo Ovimbundu?

Opções	Alunos	Percentagem
Relevantes	25	62.5%
Razoavel	15	37.5%
Total	40	100%

Quanto a esta questão, 25 alunos correspondendo a 62.5%, optaram na opção relevantes, 15 alunos, correspondendo a 37.5%, optaram pela opção razoável, perfazendo 100%. As percentagens demonstram a utilidade social e significado dos ritos para os Ovimbundu.

Tabela nº 7 – Tabela nº6: Como avalia os seus conhecimentos acerca dos ritos funerários?

Opções	Alunos	Percentagem
Bom	17	42.5%
Mau	11	27.5%
Suficiente	12	30%
Total	40	100%

Quanto a esta questão, 17 alunos correspondendo a 42.5%, avaliam os seus conhecimentos de Bom, 11 alunos correspondendo a 27.5% optaram pela resposta má, e 12 alunos correspondendo a 30% optaram pela resposta suficiente, perfazendo 100%. A escassez de bibliografia, a falta de debates, palestras e, sobretudo por não constar dos programas curriculares justifica a dispersão da percentagem sobre a temática.

Tabela nº 8 - Tabela nº 7: Em que consiste os ritos funerários para os Ovimbundu?

Opções	Alunos	Percentagem
Okukenda (funeral)	24	60%
Ovilonga (encerramento do obito)	9	22.5%
Okupilika (luto)	5	12.5%
Oludongo (dança simbolica)	2	5%
Total	40	100%

Nesta pergunta, 24 alunos correspondendo a 60% optaram pelo Okukenda, 9 alunos correspondendo a 22.5% optaram pelo ovilonga, 5 alunos correspondendo a 12.5% optaram pelo okupilika e 2 alunos correspondendo a 5% optaram pelo oludongo, totalizando 100%. As percentagens mostra que os alunos não têm conhecimentos profundos sobre o tema.

CONCLUSÕES E SUGESTÕES

CONCLUSÕES:

Os ritos apesar de serem diferenciados de acordo os costumes, preservam semelhanças entre elas, baseadas nas resoluções de preocupações sociais. Os ritos concretizam valores e símbolos de um grupo social independentemente da opinião de cada indivíduo. Os valores são partes integrantes das comunidades e repetem-se de geração a geração;

Os ritos funerários nos povos Ovimbundu de Benguela ainda são uma realidade e expressam os valores culturais próprios de uma instituição socio-cultural secular;

As várias etapas dos ritos funerários são bem evidenciadas e garantem o devido simbolismo e a espiritualidade inerente a cada uma delas;

Devido à presença colonial portuguesa e particularmente a acção da Igreja católica o rito tradicional incorporou alguns elementos da cultura Ocidental sem, no entanto pôr em causa a sua natureza e essência cultural africana;

A conservação e a persistência no uso e respeito do rito funerário do povo Ovimbundu de Benguela é resultado directo da resistência cultural destes povos.

Uma das razões do fraco conhecimento dos ritos funerários deve-se a escasses de bibliografia, falta de debates, palestras assim como da inclusão da temática no programa escolar do nível...

Os alunos demonstraram que não têm domínio do significado simbólico do funeral, do luto, do encerramento do óbito e da dança ritual fúnebre,

SUGESTÕES:

A temática sobre os Ovimbundu é abordada na 11ª classe, na 1ª Unidade do Ensino Geral dos Cursos de Ciências Humanas. Temos a plena consciência que existe escassez de bibliografia por parte dos professores e alunos o que dificulta a abordagem e tratamento da temática. Para colmatar esta situação sugerimos:

- Que os gestores escolares procurem enriquecer em acervo bibliográfico obras ligadas as instituições sócio culturais de Angola.
- Os respetivos gestores e outros quadros ligados à docência devem organizar e promover debates, conferências e palestras ligadas as instituições sócio-culturais, particularmente sobre os ritos funerários.
- Quando se abordar temas sobre os ritos funerários nas salas de aulas, os conteúdos e os respectivos exemplos devem estar contextualizados à realidade local de forma poderem perceber de forma a terem uma apreensão significativa sobre o valor simbólico do funeral, do luto, do encerramento do óbito e da dança ritual fúnebre nas comunidades africanas e dos Ovimbundu em particular;
- Que o nosso trabalho embora modesto seja de incentivo para que a comunidade académica prossiga com as investigações na busca de novos saberes sobre a cultura tradicional dos povos de Angola.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, M. M (2007). Introdução a Metodologia do Trabalho Científico. 8ªed., São Paulo, Editora atlas.
- CERVO, A. L. (2007). et al. Metodologia Científica. 6ª Edição. São Paulo/Brasil. Pearson Prentice Hall.
- Enciclopédia Lusa- Brasileira de cultura. Editor Verbo, Lisboa 9ª edição.
- MARKONE & LAKATOS. (2008). Metodologia de Investigação Científica. Lisboa/Portugal. Editora Atlas. SP.
- Wheeler, D. & Pelissier, R. (2011). História de Angola. Editora Tinta-da-China
- GOMES, Armindo J. (1966)- A origem etmológica dos Ovimbundu. de Benguela
- MELO, R. A. J (2008)- A morte os defuntos e os rituais de “ Limpeza” no pós guerra angolano: Quais os caminhos para pôr fim ao luto. 2008. Melo, R. A. J (2007)- O homemé homem a mulheré sapo: género e identidade etre os Handa no sul de Angola. Lisboa: editora Colibri.
- Santos, E. (1966)- A familia africana. Lisboa.
- PAULO DE CARVALHO, Org. (1997)- Associação de Antropólogos e Sociólogos de Angola (A. A. S. A) Vol I.
- DIAS, P. R. C.(2009)- Ritos e rituais- Vida, morte e marcas corporais; A importância desses símbolos para asociedade.
- KIALA. S. M. (2019)- O sistema colonial em Angloa: os degredados portugueses seu contributo no desenvolvimento do país. Lubango.
- ALTUNA, R. R. A. (1985)- A cultura tradicional Bantu. Secretariado Arquidiocesano de pastoral-Luanda.
- BENDER, G. J. (1980) - Angola sob o domínio português: mito e realidade. Lisboa.

REDINHAS, J. (1975)-Etnia e cultura de Angola. Instituto de Investigação Ciêntifica de Angola e Banco de Angola.

NETO, M.C. (1997)- Entre a tradição e a modernidade: Os Ovimbundu do Planalto Central á luz da História. Ngola- Luanda.

COSTA, L, J. M. (1997)- A sociologia em Agola: Posições e perposições. Ngola- Luanda.

GENNEP, V. (1978)- Os ritos de passagem. Petropóles: editoras vozes.

LOPES & CAPUMBA (2006)- reforma educativa, 11ª classe. Luanda.

Bengui, Pedro (2006)- reforma educativa, 10ª classe. Luanda.

GONSALVES, J. (1997)- A dimensão da cultura nas crises de transição. Ngola. Luanda.

BOLOTA, A. A. G. (1967)- Benguela cidade mãe de cidades. Lisboa.

MACOSSO, A. (1989)- A agricultura da cana de açúcar na provincia de Benguela e sua importância para o desenvolvimento da indústria açucareira. Lubango.

SATENDE, A. C. & NGUEVE, M. (2010)- Reflexão sobre reencontro de culturas entre europeus (Portugueses) e os povos Ovimbundu. Monografia- Lubango.

FLORISTÁN, C. J. J. T. Latorre D. J. & Hostelano, A. (1990)- Dicionário de Pastoral, Porto (Portugal), Editorial Perpétuo Socorro. Grande Dicionário Enciclopédico Verbo, Lisboa (Portugal).

IMBAMBA, J. M. (2003)- Uma nova cultura para mulheres e homens novos. Luanda (Angola), Portugal: Paulinas editoras.

GUEBE. A. (1998)- Reflexões sobre a resistência à ocupação colonial no Sul de Angola, na região dos Nyaneka- Nkhumbi e dos Ovambo. Lições Históricas do tema, no seu leccionamento aos estudantes do 4º ano do Ensino Universitário. Lubango.

NAHENDA, A. (2018)- Rituais fúnebres dos Ovimbundu da Comuna de Cikuma. Lubago.

DANIEL, J. M. F. (2014)- Reflexão sobre o ritual fúnebre no contexto cultural da comunidade Ovamuila da Chibia. Proposta de enriquecimento dos conteúdos de Antropologia do 3º Ano no curso de História do ISCED-Lubango. Lubango.

SIMÃO, M. I. (2015) - Presença da cultura tradicional nos programas curriculares de formação de professores no Magistério Primário do Lubango. Lubango.

MALUMBU, M (2005)- Os Ovimbundu de Angola: Tradição económica e cultura organizativa. Edizioni Vivere in. Roma

AFRONTAMENTO (1965)- História de Angola, Argel.

PASCOAL, Domingos (1993)- Reflexões sobre a função social da “MuKanda” na sociedade tradicional nos Lunda Tchokwe. edição Isced-Lubango.

TITIEVE, M (2002)- Introdução à Antropologia cultural. 9ª edição. Lisboa

DIAS, G. S (1959)- Os portugueses em Angola. Agência geral do ultramar. Lisboa.

MACHADO, I. V. C & MAURÍCIO, M. S (2009)- Ovilongwa- Ritual de encerramento de óbitos nas comunidades Ovimbundu no Município do Lubango. Isced- Lubango.

OUTRAS FONTES

Disponível em: [https:// astrocentro. com.br/blog/bem-estar/o-que-sao-rituais](https://astrocentro.com.br/blog/bem-estar/o-que-sao-rituais)

Disponível em: [https:// ifag.boala.wordpress.com..](https://ifag.boala.wordpress.com..)

Disponível em: <https://martajuceline.com.>

Disponível em: [https:// www.infopedia.pt](https://www.infopedia.pt).

Disponível em: [https:// www.uccla.pt](https://www.uccla.pt)

Disponível em: [https:// creativecommons.org](https://creativecommons.org).

BIBLIA SAGRADA, Antigo e Novo testamento (1974)- Sociedade bíblica unida,
Grã-Bretanha.

GRANDE ENCICLOPEDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA nº 29. Editorial
Enaclopédia, Lisboa- Rio de Janeiro.



Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla

ISCED-HUÍLA

Anexo nº1: Inquérito aplicado aos alunos

Caro aluno,

O inquérito que lhe é dirigido insere-se numa investigação subordinada ao tema: **«Análise e Reflexão da Resistência Cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários»**. O mesmo visa obter dados ligados a História de Angola a fim de percebermos a essência da resistência Cultural dos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários. Com esta investigação pretendemos melhorar a compreensão e também contribuir na abordagem da temática na 11.^a classe do Curso de Ciências Humanas, Liceu nº 1617 – Lubango.

Com o presente questionário pretendemos elaborar uma monografia de fim de curso para a obtenção do grau de licenciado em ensino da História.

Desde já, prometemos tratar confidencialmente a informação que prestar.

Para o efeito, coloque um X nos quadrados abaixo, conforme a resposta que melhor lhe convier.

Dados preliminares:

Idade-----

Género: Masculino----- Feminino-----

1- Como avalia a relevância do tema em destaque?

a) Muito bom-----

b) Bom-----

c) Razoável-----

d) Mau-----

2- Em que contexto adquiriu conhecimento sobre o tema?

a) Escolar-----

b) Órgão de difusão massiva-----

c) Meio familiar-----

d) Entre amigos-----

3. Já ouviu falar dos ritos funerarios?

a) Sim-----

b) Não-----

4. Achas importante abordagem deste tema na disciplina de História?

a) Sim -----

b) Não-----

5. Como consideras os ritos funerários para o povo Ovimbudu?

a) Relevantes-----

b) Razoáveis-----

c) Não relevantes-----

6. Como avalia os seus conhecimentos acerca dos ritos funerarios?

a) Bom-----

b) Mau-----

c) Suficiente-----

7. Em que consiste os ritos funerarios para os Ovimbudu:

a) Okukenda (Funeral)-----

b) Ovilonga (encerramento do òbito)-----

c) Okupilika (luto)-----

d) Oludongo (dança simbólica) -----

OBRIGADO PELA SUA COLABORAÇÃO.

O autor:

Isaias Gongue Gumbe

Anexo nº2 Imagens

