



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

João Melo, Rosa Maria Amélia
A MORTE, OS DEFUNTOS E OS RITUAIS DE "LIMPEZA" NO PÓS-GUERRA ANGOLANO: QUAIS
OS CAMINHOS PARA PÔR TERMO AO LUTO?

Afro-Ásia, núm. 37, 2008, pp. 175-200

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77013085007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



**A MORTE, OS DEFUNTOS E
OS RITUAIS DE “LIMPEZA”
NO PÓS-GUERRA ANGOLANO:
QUAIS OS CAMINHOS
PARA PÔR TERMO AO LUTO?**

*Rosa Maria Amélia João Melo**

Introdução

A morte é um tópico que tem merecido alguma atenção da parte dos investigadores, nas mais diversas áreas disciplinares. Tem sido objeto de discussão em seminários e cursos e destacada através da imprensa, independentemente das suas causas. O seu impacto produz emoções; emoções complexas, às vezes, aparentemente contraditórias e, em geral, diferentes de cultura para cultura, ou seja, apesar de evidências de similitudes, nos diferentes contextos sociais, nas diferentes culturas, as performances rituais de morte variam, assim como as concepções sobre o mundo, a vida e a morte. Do mesmo modo, difere o tratamento dado aos cadáveres.¹ Conforme as culturas, alguns cadáveres são enterrados ou queimados com ou sem sacrifícios (nomeadamente de animais); outros são conservados embalsamados ou defumados; outros ainda são

* Bolsista de Pós-Doutoramento da Fundação Ciência e Tecnologia – Lisboa.

¹ Clara Saraiva, “Embalming, Sprinkling and Wrapping Bodies: Death Ways in America, Portugal and Guinea-Bissau: A Cross-Cultural Study”, *Symposia, Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova, Center for Studies in Folklife and Traditional Culture of Dolj County, (2004), pp. 97-119. Centrando-se numa análise transcultural sobre a morte em três contextos diferentes, localizados na Europa, na África e nos Estados Unidos da América, este artigo mostra algumas das especificidades dos ritos mortuários inerentes a cada um dos contextos.

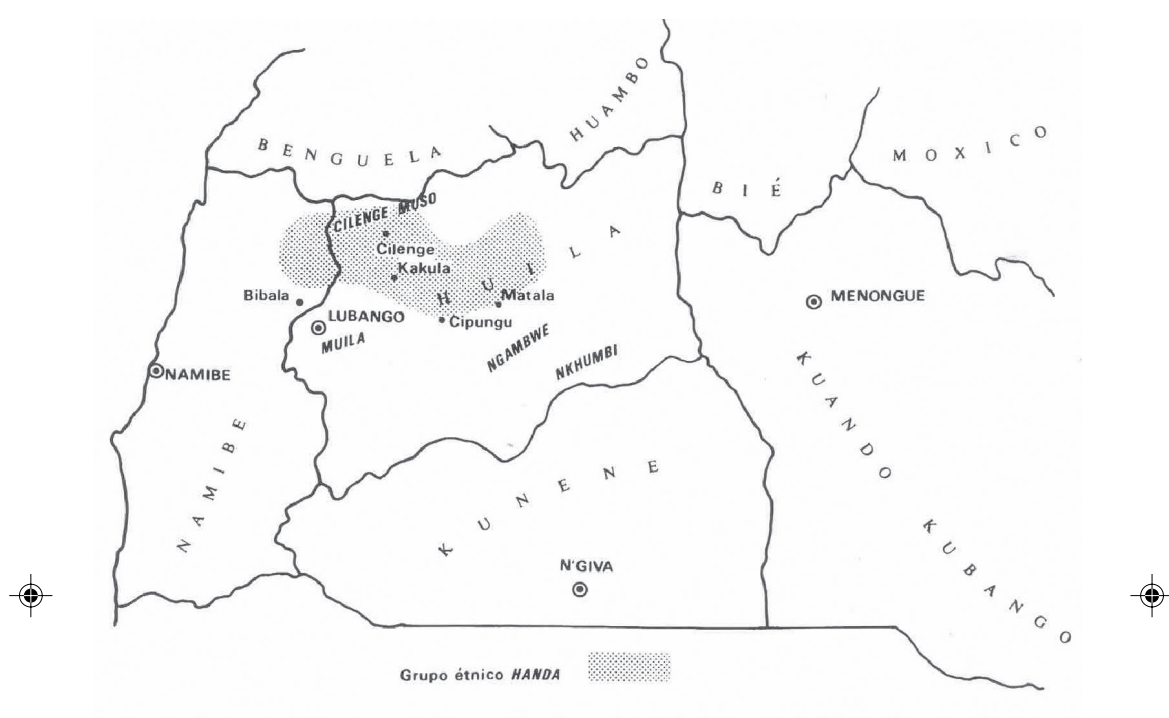
deixados apodrecer, ritualmente expostos como coisa imunda ou simplesmente abandonados.² Além de momentos de choro e de partilha da dor e das memórias do defunto, os funerais e os óbitos, em algumas culturas, podem ser vividos como momentos singulares para a hilaridade,³ a disputa, a exibição do poder e das economias da família e do defunto, ou mesmo como uma combinação desses elementos. Podem cumprir objetivos específicos como celebrar a vida, apaziguar os espíritos, manifestar a oposição entre homens e mulheres, enfatizar laços de parentesco, solidificar as relações entre os membros da comunidade e dramatizar a ordem natural da vida como nascer, crescer e morrer. Cada um dos momentos mencionados acima está, em geral, envolvido de significação, podendo esta ser expressa através de canções, gestos, elocuções verbais, danças, objetos manuseados, etc. De caráter transitório (se se entender que surgem dentro de uma ordem sequencial com um princípio, um meio e um fim), tais momentos podem ser, igualmente, partes de um conjunto ritual, também ele transitório, demarcando uma etapa do percurso de uma vida. Uma transição igualmente percebida no quadro da estrutura tripartida (identificada por Van Gennep) de uma grande parte dos rituais, envolvendo um período de separação, seguido de um liminal e de outro, de reintegração num novo *status*.⁴

As inúmeras questões levantadas hoje, individual ou coletivamente, no seio de algumas famílias, em Angola, em torno da morte, dos mortos, dos rituais mortuários, da guerra e das suas consequências, motivaram-me a refletir sobre estes tópicos, no contexto angolano. Contudo, além de uma vasta extensão territorial, de uma diversidade climática e de uma multiplicidade de fauna e flora, Angola é caracterizada por uma variedade cultural marcada pela coabitabilidade de diferentes grupos sociais, com identidade própria, desde os bakongos, os ovimbundus, os ngangelas, os cokwes, os handas, os nkhumbe, os ngambwes, os nyankas, os kuanzamas, os kuales, os kimbundus, entre

² Peter Metcalf e Richard Huntington, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press 1991; Robert Hertz, "Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte", in idem, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Universidad, [1909] 1990.

³ Metcalf e Huntington, *Celebrations of Death*.

⁴ Arnold Van Gennep, *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Editora Vozes, [1909] 1978.



Mapa. Esboço de localização dos handas
Fonte: Melo, *Homem é homem, mulher é sapo*, p. 40.

outros, até os que, por condicionalismos vários, não se revêem em nenhum dos grupos mencionados e clamem por uma identidade outra, tendo por base a cor da pele, o poder econômico, o grau de aculturação, etc. Conforme o seu modo de vida, as zonas de localização dos mesmos, as características climáticas das áreas que ocupam, a sua proximidade ou afastamento do mar, o grau de aculturação, etc., assim variam os grupos identitários, diferenciando-se uns dos outros. Tais diferenças, revelam-se no plano da linguagem, da indumentária e do toucado, no tipo de construção, no estilo de ornamentação, nas atitudes corporais e nos desempenhos sexuais, na maneira de falar, de cantar, de chorar e de comer e nas suas representações sobre gênero. Mas, estão, igualmente, patentes, na expressão artística religiosa e estilo musical, nas práticas rituais, como as de morte, de cura, e nas representações sobre a vida.⁵ Nesta conformidade, elegi os handas para este estudo – um grupo social localizado no sul de Angola, particularmente nas províncias da Huila e numa pequena parte da província do Namibe, ou seja, as reflexões que apresento, assentam, particularmente, sobre questões da vivência social e cultural do grupo mencionado.⁶

Destrutiva e com um forte e amplo impacto em todos os domínios da vida social, a guerra pós-independência, em Angola, provocou deslocamentos populacionais, estimulou e acelerou processos como o de urbanização, desenraizando e concentrando, em grande escala, indivíduos e famílias inteiras nos centros urbanos. As crises sucessivas de fome e de miséria (contrastando-se com o potencial econômico do país) que se fizeram sentir, a ausência e a perda de ente queridos, sobretudo dos ho-

⁵ Rosa Melo, *Homem é homem, mulher é sapo. Gênero e identidade entre os handa no sul de Angola*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

⁶ Para mais pormenores sobre os aspectos do modo de vida e dos usos e costumes dos handas: Rosa Melo, “Efuko. Ritual de iniciação feminina entre os handa (Angola)”, (Tese de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, ISCTE, 2001); idem, “Guerra dor e luto”, disponível em http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/RosaMelo_GuerraDorLuto.pdf, acedido a 11/04/2007; idem, *De menina a mulher. Iniciação feminina entre os handa no sul de Angola*, Lisboa, Ela por Ela, 2005; idem, “Mulher é aquela que ‘comeu o boi’. O efuko e a construção do gênero no grupo étnico handa”, in Marissa Moorman e Kathleen Sheldon (orgs.), *Gênero e relações sociais*, edição monográfica de *Lusotopie*, vol. 12, n^{os} 1-2 (2005), pp. 139-160; idem, “‘Nyaneka-nkhumbi’, uma ‘carapuça’ que não serve aos handa, nem aos nyaneka, nem aos nkhumbi”, *Caderno de Estudos Africanos*, n^{os} 7/8 (2005), pp. 157-78; idem, *Homem é homem, mulher é sapo*.

mens (pais, filhos e irmãos), em circunstâncias violentas de guerra, o desenraizamento das pessoas das suas terras e dos seus costumes, assim como os desequilíbrios de ordem social que daqui ressaltam conduziram a população a adotar novas posturas e a reinventar estratégias de sobrevivência. No caso das mulheres, por exemplo, tais estratégias passam pela sua ação também fora do lar, onde se confrontam direta e permanentemente com o homem.⁷ É certo que muitas dessas estratégias e posturas decorrem das adversidades sociopolíticas. Contudo, não deixam de constituir, por si mesmas, um corolário direto da guerra civil que assolou o país durante cerca de 30 anos consecutivos. Consequentemente, não obedeciam, em geral, a grandes concertações. A guerra implicava uma dose ajustada de desespero, de indignação, de criatividade e de suporte psicológico para ultrapassar as dificuldades e mitigá-las com trabalho e sussurros sem resposta; sussurros nos quais homens e mulheres se interrogavam sobre o “porquê” de um tal sofrimento, o porquê de uns terem tudo e outros não terem nada e sobre o “quando” seria o fim do martírio em que estavam mergulhados. Para alguns angolanos, tanto a guerra como a miséria resultante dela eram fruto da arrogância e da ambição de governantes e chefes militares, da corrupção e da má governação. Entretanto, sem descuidar estes aspectos e comparando a situação económica de Angola com diversos outros países, alguns estudiosos associam também as adversidades sociais ao potencial dos recursos naturais do território, ou seja, admitem, pelas estatísticas, que os países naturalmente ricos em recursos naturais, como o caso de Angola, apresentam um índice de penúria mais alto do que aqueles em que os recursos são mais escassos.⁸ Se recursos como o diamante e o petróleo serviram, em Angola, para alimentar e combater a guerra, além de sustentar, aqui e ali, determinadas famílias, diga-se que graças à guerra muitas dessas famílias se foram locupletando, em detrimento da maioria. A guerra ora ia estimulando e aprofundando as desigualdades sociais já existentes, ora ia criando novos pobres e novos ricos. A água, o carvão, a lenha, o sal e o cobre, recursos

⁷ Sobre questões referentes às relações de gênero, bem como às estratégias de poder, entre os handas, ver também Melo “*Efuko*”; idem, *De menina a mulher*; idem, “Mulher é aquela que ‘comeu o boi’”.

⁸ Tony Hodges, *Angola: Anatomy of an Oil State*, Bloomington/Oxford, Indiana University Press/James Currey, 2004.

de menos-valia relativamente aos acima mencionados, constituíram e constituem hoje ainda os mais frequentemente usados pelos cidadãos mais desfavorecidos, incluindo mulheres, com vistas à sua sobrevivência e à das famílias.

A sujeição dos handas, bem como da maioria da população angolana, aos condicionalismos supramencionados, ao êxodo rural acelerado e forçado pela guerra, bem como a uma onda de violência mortífera, até há pouco tempo, não só afetou o seu comportamento individual como permitiu e tem conduzido à introdução de alterações consideráveis, nas suas práticas coletivas, como os rituais de iniciação⁹ ou de morte e, igualmente, nas práticas mais ou menos restritas, como são as de cura e as de adivinhação. Além disso, e sobretudo após a guerra, tais condicionalismos suscitaram um sem número de questionamentos relativos à participação dos familiares na guerra; à ausência de compensação pelos danos sofridos e pelos esforços empreendidos; aos restos dos entes queridos mortos na guerra, à postura da chefia militar com relação à família dos soldados e à atitude do governo relativamente às viúvas, aos mutilados e aos órfãos de guerra. Questionamentos que denunciam, como se poderá ver adiante, a angústia das famílias em relação à questão da “purificação”/“limpeza” do meio familiar ou social da presença ou da perturbação de espíritos.

Não obstante abordar questões que se prendem com os rituais mortuários, num grupo social particular, o meu interesse está direcionado para os contextos emotivos e sociais que envolvem tais rituais. Assim, além de abordar as emoções e os sentimentos das mulheres ao retratarem as ocorrências da guerra civil angolana e ao confrontarem-se com a perda de entes queridos, nas circunstâncias apontadas, procuro, com base nas crenças, articular tais sentimentos e emoções com as práticas rituais, nomeadamente as de caráter reparador.

O poder dos *onosande* (espíritos ancestrais)

O reconhecimento de Deus, como um ser supremo, integra-se no conjunto das crenças religiosas tradicionais dos handas. No contexto des-

⁹ Melo, “Efuko”; idem, *De menina a mulher*.

sas crenças, além da existência de uma denominação específica, na própria língua dos handas, para designar a Deus, nomeadamente Suku, Kalunga ou Ndjambi, são-lhe reconhecidos atributos vários, tais como a onisciência, a onipresença, a justiça e outros que, como diria Carlos Estermann, “são idênticos aos que fazem parte do corpo doutrinário das religiões [ditas] reveladas”.¹⁰ Apesar de invisível, crê-se que exerce a sua influência sobre os homens por intermédio dos espíritos ancestrais e das forças da natureza, uma crença, aliás, apontada por diversos estudiosos como sendo extensível a África.¹¹

Entretanto, no quadro das crenças mencionadas, Deus não se confunde com os *onosande* (espíritos ancestrais). Estes funcionam como intermediários dos homens. Pela sua anterioridade na terra e, sobretudo, pela natureza extraordinária do seu ser, os espíritos ancestrais são designados por *ovakulu* (os mais velhos). Note-se que este mesmo termo (*ovakulu*), além de denominar os anciãos do grupo e os mais velhos da família, remete para a idéia de pertença a um escalão superior, em termos de *status*, experiência de vida, idade, etc. Com efeito, os *ovakulu* são os que controlam e organizam a comunidade, asseguram o cumprimento das leis e da ordem social e detêm o poder. Pertencentes a uma hierarquia superior, são os guardiões da tradição, o símbolo do saber e os conselheiros dos mais novos. Depois de morrerem, são estes que, de certa forma, orientam a vida dos vivos. Portanto, acima dos anciãos, situam-se os *onosande yovakuku* (os espíritos ancestrais) que, pela natureza do seu ser, pertencem a um escalão superior e são respeitados por todos os membros da comunidade, independentemente da função que desempenhem ou do *status* social que possuam. Cada indivíduo estabelece com os *onosande yovakulu* uma relação particular (inclusive de proximidade) e reconhece que o seu comportamento pode ser recompensado ou penalizado por estes. A fertilidade, a saúde, a pro-

¹⁰ Carlos Estermann, *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 2: Grupo étnico nhaneka-humbe*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1957, p. 234.

¹¹ Alassane Ndaw, “Caractères généraux. Les sens du mot ‘religion’ pour l’africain”, *Encyclopédie des Religions*, vol. 1, Paris, Bayard Éditions, 1997, pp. 1159-64. A respeito das crenças, dos ritos mortuários e da ancestralidade, ver também G. K. Nukunia, “Some Underlying Beliefs in Ancestor Worship and Mortuary Rites Among the Ewe”, in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions L’Harmattan, 1973, pp. 119-30.

teção, uma colheita bem sucedida e a paz de espírito são alguns dos exemplos dessa recompensa.

Não obstante conferirem proteção e prosperidade aos seus, crê-se que os *onosande yovakulu* também se zangam diante do descumprimento e do desleixo no desempenho dos costumes tradicionais ou quando se sentem negligenciados. Nesses casos, expressam o seu desagrado de diferentes formas, nomeadamente enviando uma onda de peste (nas plantações), provocando mortes (de ocorrência sucessiva, no seio familiar), introduzindo patologias (como as do fórum físico e psiquiátrico) ou induzindo situações adversas na família, de modo especial intrigas e divórcios.

Portanto, a presença dos *onosande yovakulu* é sentida, permanentemente, nesse mundo material e em toda a dimensão da vida das pessoas, particularmente entre os parentes e descendentes. Por essa razão, cada um, individualmente, pode comunicar-se, diretamente, com eles, dirigindo-lhes palavras de conforto, de súplica, de censura ou outras; manifestando o desejo de prestar-lhes favores; fazendo-lhes oferendas e invocando-os no seu dia-a-dia, principalmente nas cerimônias rituais públicas ou privadas, nos momentos de crise, no parto, nas colheitas, na guerra, no emprego, na universidade e no futebol. Por seu turno, os espíritos dos *ovakulu* podem solicitar favores aos seus descendentes vivos, tais como sacrifícios de animais. Fruto de determinadas circunstâncias, nomeadamente doença, exercício do poder de cura ou de adivinhação, os *onosande* podem exigir a edificação de um lugar de culto, normalmente de caráter individual – uma operação que carece de ritual específico para a legitimação do proprietário e a sacralização do lugar.¹² Aqui, o indivíduo efetua as suas preces, invoca os *onosande* e, de forma manifesta, presta-lhes reverência, oferecendo-lhes, por exemplo, os primeiros grãos da nova colheita de cereais como massango (*Pennisetum glaucum* (L.) R. Brown), massambala (*Sorghum bicolor* (L.) Moench) e milho (*Zea Mays* (L.)) ou bebida (como água, *omakao*¹³ ou aguardente), antes de se servir a si próprio.

¹² Trata-se de um pequeno estrado de pau a pique, chamado *omutala*. O termo é também usado para designar os estrados onde se guardam os cereais durante a colheita. Tem, em geral, o formato de uma mesa rectangular invertida e não possui uma medida padrão. Pode atingir 1 metro de altura de 2 a 3 metros de comprimento, havendo miniaturas de 50cm x 40 cm.

¹³ O *omakao* é uma bebida tradicional (do gênero da cerveja) muito saborosa, feita, em geral, com a massambala.



Digamos que, entre os handas, os *ovakulu*, além de manifestamente centrados na vida das pessoas, são o cerne das suas aspirações, a expressão do poder, o motor da comunidade – um fato que me permite caracterizá-los como uma sociedade *vakulucêntrica*.¹⁴ Uma sociedade, aliás, na qual o culto aos *onosande yovakulu* se baseia na crença da eficácia do seu poder na vida dos seus descendentes; na crença da sua presença e cooperação no seio familiar e do grupo e na crença na imortalidade do ser, após o perecimento físico de um indivíduo.

Entretanto, o poder dos *onosande yovakulu* pode ser neutralizado por forças, sobretudo maléficas. Os handas acreditam em forças malfazentes como principais causadoras de doenças, de mortes e de desequilíbrios sociais e ambientais. Atribuem poderes extraordinários a determinados atores sociais que, conforme o seu exercício, são categorizados como *nganga* (ou *onganga*), *cimbanda* (ou *ocimbanda*) e *omunianeki* (ou *munianeki*). O primeiro é tido como um agente típico do mal. Não satisfeito com a sua graça, crê-se que age, negativamente, através de práticas maléficas, sendo por isso acusado de “comer os outros”, ou seja, de ceifar a vida dos outros. O segundo é a pessoa a quem se recorre para curar eventuais doenças. Mas, pelo caráter dubio do seu desempenho (visto lidar com forças do bem e do mal), o *cimbanda* pode interferir, inclusivamente, na ação dos *onosande yovakulu*, anulando o poder destes, em benefício ou malefício dos membros da família. O recurso ao terceiro deve-se à crença na sua capacidade de vaticinar, de alvitrar a causa do mal, da doença.¹⁵

Por razões múltiplas, como a necessidade de outras e novas condições de vida e as deslocções forçadas pela guerra civil no país, os handas, como qualquer um dos grupos sociais em Angola, ultrapassam os limites dos espaços rurais para se estenderem, igualmente, às zonas urbanas. Aqui, em contato estreito com as culturas locais, e não só, as suas referências culturais vão-se transformando, tendendo para uma ocidentalização comportamental, assumindo outros e novos valores. Ressalte-se, entretanto, que nenhuma cultura é constante. As normas, os valores e os comportamentos, embora profundamente embebidos na

¹⁴ Ver Melo, *De menina a mulher*.

¹⁵ Noutros trabalhos, examino mais extensamente os agentes sociais que, entre os handas, são supostos ser os detentores de poderes extraordinários: Melo “*Efuko*”: idem, *De menina a mulher*.

sociedade, mudam paulatinamente, com o tempo.¹⁶ Mas, se na época colonial a dicotomia campo/cidade, além de evidente se revelava necessária, no sentido de diferenciar os “civilizados” dos “não civilizados”, a guerra aproximou o campo da cidade. De tal ordem que, mesmo nos centros urbanos, e com algumas adaptações, certas práticas rituais (como as de morte, as de cura, as de iniciação masculina e feminina, as de adivinhações, etc.) se desenrolam, sem grandes restrições.

Portanto, quer nos meios rurais, quer nos urbanos, o recurso ao *cimbanda* (ao curandeiro) e ao *munianeki* (adivinho) é muito freqüente. Uma prática, aliás, extensível a todos os grupos sociais em Angola. Nos locais apontados, tal como sucede na Europa, particularmente entre os portugueses, muitos dos intelectuais, políticos, professores, funcionários públicos e empresários angolanos também se servem dos préstimos dos agentes mencionados. As razões dessa demanda são inúmeras. Em Portugal, pelo que me tem sido dado a observar, os portugueses tanto recorrem a curandeiros africanos como a não africanos. Apesar de, em muitos casos, pugnam pela discrição, as suas motivações vão desde a necessidade de “prender” o marido (evitando que ele se sinta atraído por outra mulher), a tentativas de conseguir emprego, dinheiro e assegurar o salário, passando pelo desejo de promoção social, até à necessidade de expurgar “os maus-olhados”, afastar o azar. Acrescentando-se a essas, outras razões podem ser apontadas para o caso dos *vahanda* e de outros grupos sociais, em Angola. Elas vão desde a busca de soluções para as doenças e respostas às ocorrências de morte dos parentes até à procura das suas causas, essas, normalmente, atribuídas a agentes patológicos, como o *nganga*, a réplicas dos espíritos, etc. Em ambos os casos, a ambição desmedida, a inveja e outros sentimentos maliciosos podem impulsionar, igualmente, o recurso aos agentes como o *cimbanda*.

Sendo a morte um fenômeno raramente atribuído às forças naturais, o apelo ao *munianeki* ocorre, invariavelmente, durante o período de doença, imediatamente após o perecimento de um indivíduo ou depois do funeral. O acusado raramente é alguém de fora da família extensa.

¹⁶ C. Cohen, C. Desmond e Elizabeth Reid, “The Vulnerability of Women: is This a Useful Construct for Policy and Programming?”, in Charles Becker, Jean-Pierre Dozon, Christine Obbo e Moriba Touré (orgs.), *Vivre et penser le Sida en Afrique* (Senegal, Éditions Karthala/CODESRIA, 1999).

Crenças e rituais mortuários

Na concepção dos handas, a morte não é o fim da vida de um indivíduo. Para a consciência coletiva, ela é, como diria Robert Hertz, “uma transição da sociedade visível para a invisível”.¹⁷ Uma transição que, tal como nos rituais de *ekwendje* e de *efuko* (rituais de iniciação masculina e feminina, respectivamente), dá ao indivíduo acesso aos mistérios sagrados dos *ovakulu* (seniores do grupo), já que a passagem para esta categoria também implica uma mudança da condição do indivíduo enquanto ser que se renova e adquire um novo *status*, bem como uma base religiosa e moral aceita pelo grupo. Uma mudança que se efetua através da morte figurada do iniciado, seguida de um período de margem e de renascimento para uma vida superior.¹⁸

Tal como noutros grupos sociais em África e não só,¹⁹ a morte, entre os handas, não se consuma no momento do último suspiro. Credo na existência de vida após a morte, entendem que o espírito do indivíduo deve libertar-se do corpo, despedir-se e, só assim, afastar-se da família para repousar e participar, com os outros, no outro mundo, do *kokalunga*. Os vivos (sejam familiares, amigos, vizinhos ou outros) são obrigados, por isso, a participar dessa entrega que passa por uma série de momentos que vão desde as práticas que incluem vigília, elocuções verbais de exaltação da vida do defunto ou de prece aos espíritos ancestrais, enunciações de linhagens familiares do defunto e suas valências, destaque das *omaanda*,²⁰ exaltação das relações de parentesco, atitudes corpo-

¹⁷ Hertz, “Contribución a un estudio”, p. 92.

¹⁸ Hertz, “Contribución a un estudio”. A questão da morte figurada do iniciado, bem como todo o processo que marca a sua ascensão de *status*, passando pela liminaridade até aos simbolismos de todo o processo ritual foram por mim analisados, noutros trabalhos. Centrando-me no *efuko* (designação de um ritual de iniciação feminina), analiso-o no contexto sociocultural dos handas, de onde os aspectos acima mencionados como a transfiguração da morte, a liminaridade, os simbolismos, a ascensão de *status*, a senioridade, etc. são abordados em detalhe: Melo, “Efuko”; idem, *De menina a mulher*.

¹⁹ Hertz, “Contribución a un estudio”; Alcinda Honwana, *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, Lisboa, Ela por Ela, 2003.

²⁰ A *eanda* (ou *omaanda*, no plural) é um tipo de relação de parentesco engendrado não por via do sangue, mas sim de símbolos (totémicos?) animais ou vegetais, que ligam os indivíduos uns aos outros tão forte ou mais quanto o parentesco consanguíneo. Para a percepção das suas formas, do seu significado, do seu modo de relacionamento, etc., ver Melo, “Efuko”; idem, *De menina a mulher*.

rais e choro rituais, deslocação do cadáver para um passeio simbólico de despedida dentro dos limites do *eumbo*,²¹ tabus alimentares, sacrifícios de animais como o boi (particularmente quando se trata de um defunto ancião), até ao enterramento do corpo. Pela sua importância, os corpos não são tratados ou abandonados como se fossem animais; eles são enterrados em cemitérios próprios da família, conforme as linhagens (consangüíneas ou na base de *omaanda*), ou a idade biológica (marcada pela passagem ou não pelos rituais de iniciação masculina e feminina). O próprio ritual de enterramento impõe uma disposição própria do cadáver, na sepultura. Nos meios rurais, por exemplo, os cadáveres dos handas, ao contrário do que fazem os designados ovacilenge muso, são ritualmente sepultados com as cabeças voltadas para o nascente, ou seja, para o ponto mítico da origem dos seus antepassados.²² Esse fato (isto é, o ponto mítico de origem) está de tal maneira impregnado nas suas concepções ideológicas e nas suas manifestações socioculturais que o expressam, e se torna importante fazê-lo, em momentos cruciais da sua vida, nomeadamente nos rituais de iniciação e nos mortuários. Esse mesmo sentido de orientação imiscui-se também na estrutura das suas habitações, bem como na postura do corpo ao dormir.²³ As suas camas têm, de igual modo, a cabeça sempre voltada para este mesmo sentido.²⁴ Diz-se, entre os handas, que dormir com a cabeça voltada para o lado do nascente é a melhor maneira de o fazer com tranquilidade e de evitar maus sonhos.

Portanto, os rituais mortuários asseguram a passagem para o outro mundo, celebram a vida, promovem o reforço das relações de parentesco e homenageiam o defunto. Havendo uma relação entre o corpo e o espí-

²¹ Um *eumbo* é um conjunto de edifícios habitacionais; uma unidade habitacional composta por várias vivendas independentes, cada uma com uma função particular. Para outras especificações do *eumbo*, ver: Melo, “Efuko”; idem, *De menina a mulher*.

²² Os handas apontam o sentido do nascer do sol como sendo a direcção de onde eles provêm. Contrariamente, seus vizinhos, os ovacilenge muso (como são conhecidos na literatura), apontam para o sentido do pôr-do-sol como a direcção mítica da sua origem, razão pela qual no enterramento dos seus mortos, por exemplo, os cadáveres são ritualmente dispostos com as cabeças voltadas para o poente.

²³ Para detalhes sobre a estrutura do conjunto residencial dos handas, ver Melo, “Efuko”; idem, *De menina a mulher*.

²⁴ O fenómeno mencionado é também observável em muitas outras sociedades africanas, como os criadores de gado da zona oeste do Kênia: David Parkin, “Ritual as Spatial Direction and Bodily Division”, in Daniel de Coppet (org.), *Understanding Rituals* (Londres/Nova Iorque, Routledge, 1992), pp. 11-25.

rito, o enterramento dos mortos, além de honrar o defunto e de o homenagear, marca o fim desta passagem, incentiva o equilíbrio entre o mundo visível e o invisível e promove a manutenção da ordem social.

Entretanto, a vivência nos meios urbanos não lhes permite manter, integralmente, a tradição. Aqui, outras normas se impõem e, pela forma como se vive (por exemplo, em prédios, em vivendas pequenas ou com divisões compactadas e, às vezes, sem quintal), os constrangimentos, no cumprimento dos rituais mortuários, são ainda maiores. Conforme o grau de assimilação, os familiares próximos do defunto (como filho, mãe) não tomam contacto direto com o corpo (depois de colocado no caixão e publicamente exposto, num dos compartimentos da casa), ou o fazem impelidos pelo desejo de olharem para ele e de o acariciarem enquanto choram, ou esse contacto surge apenas para beijar o cadáver, em sinal de despedida, antes de ser definitivamente fechado no caixão,²⁵ ou ainda para dar banho e vestir o cadáver. De qualquer modo, quer nos meios urbanos, quer nos rurais, não é raro precederem o enterramento com a adivinhação sobre a causa da morte²⁶ – um fato que revela, entre outros, a incredulidade no acaso, quanto às questões que se prendem com a morte. Nem mesmo a guerra pode, por si mesmo, justificar suficientemente a morte. Isso porque, como já frisei, não obstante a crença na existência de Deus, os handas acreditam, por um lado, em forças sobrenaturais benígnas, como os *onosande yovakulu* (espíritos ancestrais), e malignas, como os *ovilulu*, estes últimos manipuláveis pelos vivos. Por outro lado, ao acreditarem na existência de indivíduos com poderes extraordinários, crê-se que a ação destes sobre os outros tanto pode perturbar como corrigir desordens, na família ou na sociedade. Um exemplo dessa desordem pode aqui se mencionado:

No município de Cilenge, ainda durante a guerra, ouviu-se dizer que um dado jovem, militar das FAPLA²⁷ tinha morrido em combate. Tendo

²⁵ O ritual de beijar o cadáver (como sinal de despedida), foi igualmente por mim observado, em Lisboa, quer no cemitério, quer na Igreja, em funerais de famílias migrantes, do norte de Angola.

²⁶ O recurso ao *cimbanda* (curandeiro) ou simplesmente ao *munyaneki* (adivinho), nos casos apontados, ainda que depois do enterro, é uma prática comum no seio de determinadas famílias, sobretudo nas menos escolarizadas e menos aculturadas.

²⁷ FAPLA: Forças Armadas Populares de Libertação de Angola; eram as iniciais pelas quais se designava o exército angolano após a independência e até às primeiras eleições no país.



a família recorrido ao *cimbanda* [que frequentemente combina o exercício da cura com o da adivinhação] para conhecer a causa da morte, o pai do rapaz foi acusado de o ter “comido”.²⁸ Diante disto, os parentes da mulher confrontaram-no com o fato. Da acusação passou-se ao despojo de todos os seus bens [traduzidos sobretudo em gado bovino, mantimentos e charruas], tendo-lhe sido retirada, inclusivamente, a mulher, a mãe do rapaz em causa. A acrescentar à punição, o acusado, além de ter sido agredido fisicamente, sofreu um escárnio público quando, obrigado a admitir, em voz alta e repetidas vezes, que tinha “comido” o filho, foi constrangido a arrastar, às costas, uma pele ensangüentada de uma rês sacrificada, ao longo de vários quilômetros, passando por pessoas, aglomerados populacionais, etc. Alguns meses depois, já mais debilitado, com a casa desfeita, a família dispersa e ele mesmo incrédulo, este homem assiste ao regresso do filho. Um defunto entre nós? gritou ele de lágrimas nos olhos.²⁹

Foi instalado o caos nessa família: (i) primeiro, por quem prestou a informação sobre a morte do militar. Note-se que a família não tem nem por que, nem como duvidar de alguém que participa da guerra e que supostamente vem da frente militar com uma tal notícia; (ii) depois, pelo *cimbanda* ou pelo *munianeki*, com o seu quase sempre inquestionável augúrio. Posto isto, pergunto: poder-se-á, no caso apon-tado, restabelecer a ordem?

Note-se, entretanto, que situações como a descrita terão ocorrido em vários pontos do país: alguns militares supostamente mortos em combate, acabavam por aparecer, aqui ou ali, e ir ao encontro dos familiares. Alguns não o puderam fazer, obviamente, por terem perdido o rastro das famílias que (mormente as dos meios rurais), em virtude da pressão da guerra, se movimentavam sucessivamente em busca de lugares mais seguros, acabando por dificultar a sua localização. O testemunho da morte de um militar das FAPLA, sobretudo de um soldado, era, em geral, dado pelos seus companheiros de armas, pelos seus pa-

²⁸ No contexto em que o mesmo é usado, a expressão “ser comido” é aplicada no sentido de “ser morto”. No caso, não se trata de matar, usando veneno ou arma, mas, sim, fazê-lo com recurso a práticas obscuras e maliciosas de *owanga* (termo que designa o poder do mal).

²⁹ F., entrevista, Namibe, 08/2003.

res, quando supostamente conheciam alguém da família. De contrário, nunca se saberia, da mesma forma que pouco ou nada se sabe de grande parte das crianças, jovens, mulheres e homens que foram arrastados à força para servirem à UNITA.³⁰ Excetuam-se casos de oficiais do exército, sobretudo os mais graduados. O passamento físico de um militar, em combate, dificilmente era anunciado à família pelas próprias chefias militares. Os números, reais ou putativos, estes, sim, eram frequentemente divulgados em jornais e através dos noticiários radiofônicos e televisivos. Diante deste quadro impreciso, indireto, obscuro e medonho, impressionadas com os números de baixas militares de ambas as alas da contenda, ou com os horrores de algumas imagens apresentadas, ou com os sacrifícios da guerra, ou ainda com a falta de compreensão das suas motivações, as mulheres (mães, esposas, filhas, irmãs), não raramente angustiadas, tinham como alternativa única chorar de pesar; chorar quando fosse possível; chorar para resistir à dor ou, então, afogar-se no trabalho para não mais chorar, reinventar estratégias para dissimular a dor, a perda, o vazio. Desta vacuidade em termos de notícias, somada à intensidade e ao perigo da guerra, emergiam os maus pressentimentos. A tendência e a intensidade dos confrontos militares numa ou noutra zona de Angola eram suficientes para enegrecer o coração das mães, das mulheres, das filhas, enfim, dos familiares. As imagens dos cadáveres expostos, das casas incendiadas, das vidas destruídas, reveladas através dos meios de comunicação massiva, sobretudo, nutriam a sua imaginação, aprofundavam a sua dor ao mesmo tempo que os levavam a confrontar-se com as suas perdas e limitações. Desconhecendo onde se encontravam os seus mancebos, qualquer um desses lugares de conflito armado era suposto ser o lugar onde eles se encontravam. Com efeito, podiam estar feridos ou até já mortos, embora houvesse sempre a esperança do reencontro. Para algumas mulheres, tornavam-se freqüentes os maus sonhos ou simplesmente os sonhos

³⁰ UNITA é a sigla que corresponde, hoje, ao maior partido da oposição em Angola: União Nacional para a Independência Total de Angola. Começou por se caracterizar como um movimento armado, liderado por Jonas Savimbi. Mas, mesmo após as eleições legislativas e presidenciais de 1992, nas quais participa enquanto partido político, a sua acção continuou até 2002 a desestabilizar, em grande medida, a vida das populações em diferentes regiões do país.

com os seus entes queridos que participavam na guerra. Entretanto, apesar da força interior e do impulso produzido pelo desespero, elas sentiam-se simplesmente impotentes para alterar ou exigir fosse o que fosse. Diga-se que condições para o efeito também não lhes foram oferecidas.

Alega-se, como razões da ausência de informações diretas às famílias, o fato de muitas delas ou estarem localizadas nos meios rurais, sem acesso às vias de comunicação, ou por se desconhecer a sua localização. Contudo, não é difícil perceber também como razão o fato de muitos dos mancebos terem sido incorporados, à força, através de rusgas (noturnas ou diurnas) e de raptos (sobretudo nas áreas de atuação da UNITA, e de acabar por serem colocados a combater nas linhas da frente e a morrer, sem qualquer registro de filiação, nem de endereço das suas procedências. Para alguns deles, tudo ficou apenas na memória dos colegas. Com efeito, continuam muitas destas famílias afetadas, ainda hoje, a aguardar pelo reencontro.

Quando, em 2006, no Namibe, abordei esta questão com uma mulher, cujo filho (então desaparecido na guerra, de que participou como soldado das FAPLA) conheci, quando criança, percebi nela um misto de dor, de ansiedade e de esperança. Com os olhos marejados de lágrimas, ela fitou-me nos olhos e, como que forjando, por antecipação, uma resposta, perguntou-me: “Pode ser que o meu filho ainda esteja em vida, não é? [...] o outro [referia-se ao outro filho também militar] enviou-me carta, mas ele nem uma só me enviou. Se ele está onde, se está onde [...] se tem vida, não sei [...]”.

Diga-se, entretanto, que a razão do caos social não estará apenas nas crenças religiosas, nas representações que as pessoas têm da morte ou na importância atribuída aos *ovimbanda*, aos *ovanianeki* e aos *nganga*.³¹ Ela está também na distância relacional entre as estruturas das próprias Forças Armadas e as famílias dos militares. Além de desinformada, relativamente ao batalhão, à brigada ou ao ramo militar de que os filhos faziam parte, a grande maioria da população, mesmo a

³¹ *Ovimbanda*, em *oluhanda* (língua dos *handas*), designa o plural de *cimbanda* (*ocimbanda*). Por sua vez *ovanianeki* designa o plural de *omunianeki*.

dos centros urbanos, desconhecia o paradeiro dos mesmos, assim como a designação da frente militar em que estavam destacados. Nos casos em que se sabia, a família (incluindo as esposas) nunca era informada do local, da posição ou da região para onde eram destacados os seus parentes militares. Raramente os próprios, ainda que sabendo antecipadamente para onde se dirigiria a sua coluna militar, diziam aos familiares, incluindo as esposas.

Da convivência que tive com militares das FAPLA, ouvi frequentemente frases que revelavam uma intensa e latente desconfiança ou então uma estratégia de salvaguarda das suas próprias vidas, enquanto militares, assim como a das famílias: “eu não posso dizer à família para onde vou, quando sou destacado para alguma frente de combate”; “não se deve dizer nada, sabe-se lá o que você vai encontrar lá a frente”; “eu mesmo nem sei para onde vou”. Essa última surgia, sobretudo, quando eram interrogados pelas esposas, por ocasião da sua partida para o cumprimento de missões militares. Não querendo deixar a família preocupada, preferiam evitar um sofrimento antecipado da mesma ou uma fuga de informação. Entretanto, diz-se, também, que guardar um tal segredo reduzia o perigo de o militar ser exposto a práticas maliciosas de *owanga* (poder do mal). Não saber nem para onde ia, nem para quando seria o regresso do marido militar semeava incertezas que permitiam também, fala-se, reduzir as probabilidades de adultério da parte das mulheres durante a ausência do marido: “Muitas mulheres que puseram homens em casa, na ausência do marido, foram apanhadas. Porque homem militar chega de surpresa. Ele não avisa que estou aqui e chego no dia tal ou na hora tal.”³²

Outra razão do caos social está na ausência de comunicação entre os familiares e grande parte dos militares (uma lacuna reforçada pelo elevado índice de analfabetismo, no país, pela ineficácia dos serviços de correio e camarários, pela inexistência de transportes públicos, sobretudo nos meios rurais).³³ Ainda outras razões estão na desor-

³² V., entrevista, Lubango, 08/2003.

³³ O envio de cartas e encomendas por mãos de outrem foi e continua a ser uma prática que, reforçada durante a guerra, contornou a ineficácia dos serviços de correios e da comunicação.

dem dos diversos organismos do estado (um fato quiçá perceptível, num país em guerra), na ambição e na insensibilidade de alguns governantes e chefes militares (que se iam locupletando com a guerra ao mesmo tempo que aumentavam o número de mulheres com as quais copular);³⁴ e, na atitude discriminatória e sutil de alguns chefes militares e governamentais que, excluindo das frentes de combate determinados nomes (por serem de família X ou por possuírem a cor da pele Y), vitimaram uma maioria de desfavorecidos e desconhecidos, em nome da defesa do país. E eram muitos destes, cujo anúncio sobre a sua morte, na família, dependia mormente dos companheiros. Um simples desaparecimento de alguém do ângulo óptico durante o combate, ainda que por ferimento ou atraso no avanço ou no recuo podia ser tomado, pelo companheiro, como morte, e assim transmitido à família.

Entre os handas (tal como noutros grupos sociais vizinhos, nomeadamente muilas, nkumbis, ngambwes e nyanekas), a vida de um indivíduo é marcada por etapas sucessivas e heterogêneas, com características peculiares, correspondendo cada uma delas a uma categoria social determinada. A ascensão a cada uma dessas categorias – de modo especial o nascimento, os rituais de *okupita pondje* (a que são sujeitos os recém-nascidos), o *efuko* ou o *ekwendje* (rituais de iniciação feminina e masculina, respectivamente), o matrimônio e a morte – implica uma passagem de um *status* a outro, uma exclusão (simbolizada pela morte) e uma integração ou renascimento. Implica, outrossim, como diria Robert Hertz, uma mudança profunda e gradual da atitude mental da sociedade com relação ao indivíduo.³⁵ Ora, além de destruir vidas humanas, de permitir a locupletação de uns em detrimento de outros, de

³⁴ A incerteza do futuro e a miséria de uns, por um lado, a ambição, a arrogância, a deslealdade e a ignorância de outros, por outro lado, incitaram desvios comportamentais quer entre os homens, quer entre as mulheres. Intensificada com a guerra e com o alargamento dos contatos entre as pessoas, quer fossem nacionais, quer outras, muitas das relações matrimoniais poligâmicas, assim como inúmeras relações sexuais fortuitas traduziram-se, em muitos casos, num mecanismo de repressão e controle, de uso e de abuso do poder por parte de alguns homens (principalmente dos chefes civis e militares ou simplesmente dos homens endinheirados); num garante da sustentabilidade do lar para determinadas mulheres, algumas das quais já casadas. Traduziu-se, conseqüentemente, numa prática abonatória do caos social e da imoralidade decorrente da guerra, contribuindo para a subversão dos valores tradicionais. Ver Melo, *Homem é Homem Mulher é Sapo*.

³⁵ Hertz “Contribución a un estudio”.

desterrar famílias inteiras e de as despojar dos seus próprios bens, de multiplicar os matrimônios inter-étnicos e de acelerar o processo de aculturação, a intensidade e a extensão do período de guerra pós-independência conduziu, de certo modo, à ab-rogação das práticas mortuárias, nas zonas de conflito militar e não só. A guerra envolveu atos violentos, quer no seio de militares de uma mesma ala, quer entre os beligerantes, quer ainda no contato destes com a população local; envolveu uma violência física e simbólica que atingiu militares e não militares, incluindo, aqui, crianças, velhos e mulheres grávidas; uma violência que, ao ultrapassar as alas beligerantes, se incrustou nos circuitos sociais restritos e nas dinâmicas sociofamiliares, ou seja, se estribou em espaços interiores, domésticos e sagrados, transpondo, sobretudo aqui, todos os limites dos desvarios humanos na relação entre si e com os antepassados. Longe de constituir uma exclusividade, práticas do gênero, estendendo-se por diferentes pontos do país, foram, igualmente, identificadas em contextos similares em Moçambique e outros lugares.³⁶

Hodiernamente, não obstante o novo contexto, as mulheres, particularmente, quando confrontadas com as práticas alternativas dos rituais mortuários, bem como com todo o cenário vivenciado ao longo da guerra, parecem manifestar o que eu chamaria de “limite do pesar”; algo que, embora não palpável, e aparentemente invisível, está expresso no seu olhar, na atitude, nas palavras e nos gestos. Interrogo-me sobre se isso traduzirá a idéia de “chega, a guerra acabou, vamos esquecer o passado, reconstruamos agora o país”. Percebo, entretanto, que o referido “limite do pesar” – traduzido de diversos modos, nomeadamente no silêncio explícito manifesto diante da dor e do desespero ao longo da guerra, na inércia defronte a um corpo pútrido exposto, no esforço em conter as lágrimas diante do cadáver de um ente querido ou da violação de um corpo indefeso – está, hoje, dissimulado, na prolongada mudez que se segue às inúmeras perguntas sobre as suas vivências e perdas no passado recente de guerra. Está, igualmente, dissimulado na avidez com que elas multiplicam os afazeres para suprimir a acalmia

³⁶ Ver Paulo Granjo, “Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique”, *Análise Social*, vol. 42, n° 182 (2007), pp. 123-44; Honwana, *Espíritos vivos*.

e lutar pela prole. Esta última pode até ser entendida como uma estratégia de sobrevivência das mulheres. O certo é que, ao excederem-se nas suas diligências, além de verem aplacada a dor da perda, elas se tornam potencialmente mais fortes. É nesse contraste de dor e de luta que as mulheres evoluem e se emancipam, elas que são o alicerce da família e o fundamento da linhagem. Se se desmoronarem, tudo parece decompor-se à sua volta, sejam a família e a educação das crianças, sejam os costumes e a tradição.

Crenças e estratégias

Tal como mencionei, no contexto das crenças religiosas dos handas, a relação de Deus com as pessoas é intermediada pelos *onosande* (espíritos ancestrais), com os quais aquelas estabelecem uma relação estreita, no seu quotidiano. Na guerra, como em qualquer outra circunstância, tornam-se imprescindíveis os cuidados dos *onosande*, e o recurso aos mesmos – quando da integração de um mancebo nas fileiras militares – constitui prática comum. Mais do que os homens, são as mulheres, sobretudo as mães, que mais se expõem, na relação com os *onosande*, em busca da sua proteção. Para este fato concorrem, nomeadamente, o elo maternal, a ansiedade das mães, as suas próprias fragilidades e incumbências, o desejo de verem suas súplicas atendidas, assim como o medo de terem os filhos feridos ou mortos na guerra.

Para além do reforço das redes de solidariedade – por si já existentes nas relações do quotidiano – ou outras, emergentes da conjuntura da guerra, socorrer-se do *cimbanda* ou, simplesmente, dos recursos botânicos locais constituiu também uma das estratégias de sobrevivência em conflitos armados. Entende-se que o *cimbanda* detém o poder, a prática e o dom da cura, assim como o de abordar os espíritos ancestrais. Consequentemente, socorrer-se do mesmo visa a consecução de garantias para o afastamento do mal, do perigo. No que concerne aos recursos botânicos, crê-se que localmente existem espécies fitológicas com poderes de cura, de protecção (incluindo-se, aqui, a protecção contra males de proveniência de *owanga*), e de neutralização de poderes maliciosos perpetrados pelo inimigo. O manuseamento de armas de fogo,

cobertos por determinadas espécies botânicas, na frente de combate, explica não só o furor de alguns militares na linha da frente como o fracasso de fileiras inimigas, quando do confronto entre si. Não se generalizando, ressalte-se, entretanto, que a observância de tais práticas pode circunscrever-se apenas a determinadas famílias; pode constituir um recurso pontual dos próprios militares, ou seja, dos próprios indivíduos em risco e influenciados pelas circunstâncias. Com efeito, podendo achar-se na família, a sua motivação pode ser, de todo, pessoal, ou partir do convívio com os companheiros de armas; pode, outrossim, fundar-se nas crenças e nas fragilidades de cada um. Daí, nem todos aderirem a tais práticas.

Diga-se, entretanto, que, em Angola, com ou sem o envolvimento direto dos *ovimbanda*, a participação de determinados militares, na guerra, passou, independentemente da sua origem étnica ou *status* social, por práticas ritualísticas de natureza obscura. Fosse no intuito de desviar balas inimigas, fosse para se revelarem eles mesmos invisíveis diante do inimigo, afastarem o medo, mostrarem-se corajosos diante do perigo, etc., o certo é que, de ambos os lados da contenda, a participação na guerra, assim como o desenvolvimento dessa, nunca esteve dissociada de tais crenças e práticas. No entender de alguns, um tal acometimento com poderes extraordinários e práticas ritualísticas com os fins referidos permitiu-lhes, igualmente, extravasar nas suas práticas de guerra. E, embora se protegessem de males contra si, no exercício da sua missão, os soldados misturaram-se, tal como os outros (tidos por inimigos), com o sangue alheio e acharam-se no meio dos mortos e da morte. Legitimando o caráter emotivo do guerrilheiro, participaram muitos deles de chacinas, adotando, como foi mencionado, comportamentos que ultrapassavam os critérios locais e, não só, de tolerância com relação aos combatentes em contexto de guerra. O assassinio de crianças, o estupro, a decapitação de seres humanos, a humilhação do outro, a profanação dos cadáveres e a perversidade, constituindo, enfim, algumas das práticas, no decurso da guerra, fazem agora parte da memória; da memória individual e social; de uma memória que não se fixa no passado, mas que se reconstrói, frequentemente, no quotidiano dos indivíduos, das famílias. Protegidos ou não, por via dos espíritos

ou do poder do *owanga*, impõe-se a reintegração dos soldados, quando do seu regresso à casa; uma reintegração, aliás, nem sempre possível ou aceite, quer pelos mesmos, quer pelos outros. Note-se que o estigma do passado e a memória social ainda recente dos acontecimentos, podem, por si só, constituir um *handicap* nesse processo e assombrar o imperativo da tolerância e do perdão na reconstrução do país e na reintegração social. Entretanto, são, ainda assim, matizados pelas atitudes e pelas condições psicológicas e físicas dos indivíduos implicados. Conforme os casos, para muitos destes, a consecução da sua reintegração passa pelo *cimbanda*; passa por uma “limpeza” física e espiritual; passa por um tratamento ritual; passa pela expurgação dos males e do perigo que se crê advirem da sua participação na guerra.

Entretanto, refira-se, a sujeição aos rituais de “limpeza” por parte de determinados indivíduos, por iniciativa própria ou da família, pode ser feita com ou sem a presença de um *cimbanda*. Em qualquer um dos casos, importa a supressão do trauma da guerra, o resgate da integridade da pessoa em causa, o simbolismo da passagem e a reintegração do indivíduo. Contudo, para os casos graves de dolo, de intransigência comportamental no percurso da guerra, de impureza, exigindo-se a participação dos *ovimbanda* (plural de *cimbanda*), importa também o processo ao qual o indivíduo se sujeita; importa a própria ritualização da cura, assim como da passagem. Convém referir que, não obstante um tal ritual estruturar-se nos moldes tripartidos de Van Gennep e Turner, conferindo uma nova condição ao indivíduo e iniciando-o numa nova vida, ele difere, substancialmente, dos rituais de *efuko* e de *ekwendje* (rituais de iniciação feminina e masculina, respectivamente) aos quais as raparigas e os rapazes são submetidos; rituais estes que visam, entre outros, legitimar a transformação do ser, enquanto indivíduo, assim como a passagem dos iniciados para um novo estatuto, classe etária ou condição que garanta a sua participação plena na vida social.³⁷ Enquanto o *efuko* e o *ekwendje* celebram a vida, sancionam a transferência de co-

³⁷ Ver Gennep, *Os ritos de passagem*; Victor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madri, Siglo Veintiuno Editores [1967] 1980; idem, *Processo ritual. Estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Brasil, Vozes [1969] 1974.

nhcimentos e poderes exclusivos dos iniciados, inculcam valores, previnem desvios comportamentais, os outros, isto é, os rituais de “limpeza”, pela sua natureza, possuem um caráter reparador, centram-se na correção de desvios de conduta, na reabilitação dos traumas, das máculas ou dos mal-estares físico-mentais.

Importa mencionar que, no período pós-guerra, as práticas ritualísticas relativas à reintegração social de ex-militares e de pessoas comuns traumatizadas pela guerra, resultam – do mesmo modo que aquelas reproduzidas para afastar males e perigos com origem em espíritos – de um esforço individual e ou familiar; de um esforço desenvolvido no sentido de conferir aos implicados novas oportunidades e novas vivências e de permitir o reequilíbrio das relações sociofamiliares. Não obstante as circunstâncias de que tais desequilíbrios, impurezas e perigos resultaram, apesar da tenção que norteia tais práticas, as famílias suportam sozinhas os encargos, salvo raras exceções. A própria natureza dos pressupostos que deram lugar à “sujidade” moral do indivíduo promove um certo recato dos mesmos e das famílias, no que toca à sujeição ao ritual. Isso porque, como se diz, uma coisa é o indivíduo ter sido vítima de guerra e, por isso, ter ficado traumatizado; outra, é ter feito parte da chacinha, e agora precisar de aceitação dos outros e de reintegração.

Sublinhe-se que, talvez pelo fato de terem de assumir sozinhas, em geral, os desgastes, os custos e outras implicações relativas às práticas ritualísticas de “limpeza” ritual, a noção de uma “limpeza” ritual pública e participada, abarcando grupos de ex-soldados e famílias, levada a cabo através de órgãos especializados, perpassa, sobretudo, nas suas conversas e suspiros. Portanto, “limpar” ritualmente constitui ao mesmo tempo uma necessidade e um problema social. Embora latente, um tal problema subsiste. Entretanto, carece de alguma atenção dos órgãos do poder e do estado.

Crenças e rituais de purificação

Na perspectiva das mulheres handas, corroborada pelos homens, a guerra instalou a desordem, no seio familiar e social, acomodou a poluição ou, como diria Mary Douglas, a impureza, um fato traduzível como sendo

uma “ofensa contra a ordem” social.³⁸ Melhor dito, não tendo os espíritos encontrado o seu rumo (ou porque não foram enterrados ou porque não foram sujeitos aos rituais), crê-se que continuam, atualmente, e não obstante o novo contexto (de paz), a deambular pelos locais onde foram abandonados e não só. Desta feita, atuam poluindo o meio social circundante e perturbando a vida dos vivos, o que eleva a angústia dos familiares. No seu exercício do poder, no exercício de preservação da cultura, de transmissão do saber do grupo, bem como no de educadoras, são as mulheres as que mais fortemente manifestam esta angústia, esta preocupação com os defuntos.

Crê-se, entre os handas, que a morte por si só seja um elemento de poluição. Ela mancha e marca. O contato com o morto, a permanência excessiva no meio de conflitos sangrentos, o homicídio, etc. são também tidos como fatores de poluição social que, por sinal, são igualmente assim considerados noutros grupos sociais vizinhos, nomeadamente os muilas, os nyanekas e os ngambwes. Entretanto, o estado de impureza ou de poluição pode, igualmente, advir de outras circunstâncias. Determinadas doenças e estados resultantes da morte de entes queridos, nomeadamente a viuvez, ou da não passagem pelos rituais de iniciação (como o *efuko* e o *ekwendje*) são igualmente vistos como um estado de impureza.³⁹ Com efeito, existem, como foi mencionado, mecanismos de purificação desses estados e situações, alguns dos quais passam necessariamente por rituais ministrados por agentes especiais, de modo especial os *ovimbanda*, ou os mais velhos da família. Tais rituais podem ser simples como uma lavagem simbólica a seco, efetuada por uma pessoa adulta da família, em ambiente doméstico, que massageia o corpo do indivíduo em causa e profere, simultaneamente, elocuções verbais dirigidas aos espíritos ancestrais. Mas, podem também ser complexos, necessitando, para o efeito, de pessoas especializadas, como o *cimbanda*, para orientarem o ritual. Nesse caso, os rituais podem incluir banhos de sangue fresco retirado de uma rês sacrificada para o efeito, banhos rituais em rios ou em cruzamentos de caminhos e o uso de determinadas plantas medicinais. Qualquer um desses rituais,

³⁸ Mary Douglas, *Pureza e perigo*, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 14.

³⁹ Melo, *De menina a mulher*; idem, “Mulher é aquela que”.

pressupondo uma limpeza e uma purificação, cumpre a função de repor o equilíbrio, apaziguar os espíritos, restituir uma vida normal no seio do grupo, reconstituir as suas identidades.

Instalada a “impureza” social, em Angola, com a prolongada guerra, resta, no entendimento dos handas, eliminá-la, “limpá-la”, por forma a repor a ordem, a organizar a estrutura social, a dar a viragem, a pôr fim ao luto. A reconstrução do país, na aceção de muitas das mulheres com as quais tenho trabalhado, decorre disto. De contrário, dizia-me uma das minhas entrevistadas, será como “tapar uma ferida crônica com ligadura e fingir que ela não está ali, porque está”.⁴⁰ Nessa perspectiva, a efetividade da paz e da reconstrução nacional, no período pós-guerra, em Angola, passa pela “limpeza”, no seio social, dos espíritos desorientados; passa pela condução dos mesmos ao mundo dos mortos; passa pelo pagamento da dívida contraída com os entes queridos, decorrente da não realização dos rituais; passa também pela demarcação ritual do termo do luto. No dizer da já mencionada entrevistada “[...] não basta tapar a ferida. É preciso curá-la para ultrapassar. E não se supera essa dor, não se paga essa dívida, não se acaba esse luto, não se honram os defuntos se não cumprirmos com o que nos é devido fazer”.⁴¹

⁴⁰ R., entrevista, Namibe, 08/2005.

⁴¹ Ibid.

Resumo

A morte é um tópico destacado frequentemente, e de diferentes modos, em vários contextos sociais. Em Angola, por exemplo, devido à prolongada guerra civil de que foi alvo, este assunto foi sucessivamente abordado pelos órgãos de comunicação massiva, pelos políticos e investigadores. Entretanto, quase nada se sabe sobre o modo como, à luz das diversas culturas locais e das experiências individuais, a morte e os rituais mortuários têm sido tratados entre as pessoas que vivenciaram a guerra. Nem mesmo se conhece a abordagem das mulheres sobre esse assunto, essas que se confrontaram com a perda dos homens da família no contexto mencionado. Este artigo tem esta preocupação: a partir da análise de um contexto particular no sul de Angola, o dos handas, expõe alguns dos sentimentos e das emoções das mulheres, emergidos desse passado de guerra. Ao mesmo tempo, e atendendo às suas crenças, articula tais sentimentos e emoções com as práticas rituais, nomeadamente as de caráter reparador.

Palavras-chave: Angola – Mulheres – Rituais – Guerra – Emoções

Death, Spirits of the Dead and Cleansing Rituals in the Angola Post-War: How to Put an End to Mourning?

Abstract

Death is a subject that is emphasized frequently and in different ways in various social contexts throughout the world. In Angola, during the prolonged civil war, death was frequently discussed by the media, by politicians and by researchers. However, very little is known about the manner in which those who endured the war, in diverse local cultures and with varying individual experiences, perceived death and its rituals. This paper focuses on attitudes about death among women who faced the loss of male family members in the war. Analyzing the situation of Handa women in southern Angola, the paper focuses on the sentiments and emotions that emerged during wartime, linking these to mortuary rituals, especially those that seek to cleanse and restore.

Keywords: Angola – Women – Rituals – War – Emotions