





## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

### **1. De carácter geral**

AAS= Acta Apostolicae Sedis

CEAST = Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé

Cfr. = Conferir, confrontar

Col (s) = coluna (s)

Coord = coordenação

Dir = dirigido, direcção

E (+ número) = Entrevista

E = Entrevistado

Ed. = edição ou editor

G = Gaudêncio como entrevistador

MVD = Missionação do Verbo Divino

OAP = Out of Africa Publishers

RTA = Religião Tradicional Africana

Trad. = Tradução

UCP = Universidade Católica Portuguesa

UTLISCSP = Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

Vol (s) = volume (s)

### **2. Bíblicas**

1Cor = Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios

1Jo = Primeira Epístola de São João

1Pe = primeira epístola de São Pedro

2Cor = Segunda Epístola de São Paulo aos Coríntios

2Pe = Segunda Epistola de São Pedro

Act = Livro dos Actos dos Apóstolos

Apoc = Apocalipse de São João

Ef = Epístola de São Paulo aos Efésios

Ez = Profeta Ezequiel

Gn = Livro do Génesis

Heb = Epístola aos Hebreus

Jo = Evangelho Segundo São João

Lc = Evangelho Segundo São Lucas

Mc = Evangelho Segundo São Marcos

Mt = Evangelho Segundo São Mateus

Sl = Salmos

### **3. Documentos Conciliares e Pontifícios**

AD = Decreto *Ad Gentes*

CIC = *Catecismo da Igreja Católica*

GS = Constituição pastoral *Gaudium et Spes*

LG = Constituição dogmática *Lumen Gentium*

SC = Constituição *Sacrosanctum Concilium*

## AGRADECIMENTOS

‘*Uhapandula, uvaka*’ (quem não agradece, é larápio) e ‘*okakulukadi iyakapopi ondyala inakeimona*’ (a idosa que não se queixa da fome, nunca a experimentou). É com estas expressões proverbiais de *ovakwanyama*, que queremos exprimir a nossa alta gratidão, depois deste percurso gratificante, realizado num contexto imbuído de graça, sedento de graça e transbordante de graça. Foi um caminho feito sobre *ongolo*, como símbolo da graça de Deus Providente e Previdente. Na verdade, se não agradecermos, é sinal de que não nos apercebemos da ‘fome’ do saber de que se nos apoderava e do conseqüente alimento científico que nos nutriu, através de vários intervenientes.

Ao longo deste caminho, fomos protegidos, guiados, auxiliados e acolhidos pela graça divina, concretizada e personificada em várias ilustres e incontornáveis figuras, às quais queremos dirigir, penhoradamente, o nosso profundo agradecimento e, através delas, a Deus, o Autor de todos os bens.

São elas:

Félix Hilongwa e Deolinda Mwawanange, nossos queridos pais, que, à boa mente, aceitaram colaborar com Deus, para que nós viéssemos ao mundo;

Inesquecíveis peritos da cultura de *ovakwanyama* aos quais entrevistamos;

Doutora Verónica Policarpo, pelo apoio na preparação do guião das entrevistas;

Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, pela perícia e incansável vontade com que nos orientou;

Abnegados anónimos, pelo seu apoio multímado e multipolar;

A Paróquia de Nossa Senhora da Purificação de Oeiras, pelo acolhimento;

Finalmente, Suas Excelências Reverendíssimas Dom Fernando Guimarães Kevanu, Bispo Emérito de Ondjiva, e Dom Pio Hipunyati, Bispo de Ondjiva, por permitirem a continuidade dos nossos estudos.

A todas estas insignes figuras a nossa gratidão por tudo quanto foram para nós:  
*Canais multiformes da graça do Senhor.*

*Kalunga nemuyambeke!* (Queira Deus cumular-vos das suas bênçãos!)

## INTRODUÇÃO GERAL

Vamos, ao longo desta dissertação, expor e reflectir sobre o sacro-religioso na cultura de *ovakwanyama*, no contexto da Religião Tradicional deste povo, na tentativa de apontar o possível sentido e compreensão cristãos da sua vivência religiosa.

Fá-lo-emos sob o tema *O sacro-religioso nos ritos de infância e adolescência de ovakwanyama* e em quatro capítulos, cada qual antecedido de uma introdução e encerrado com uma conclusão.

Porém, para a melhor compreensão do tema, urge traçar algumas notas explicativas e justificativas sobre o povo, objecto do nosso estudo, a sua importância e pertinência e sobre as razões das nossas investigações.

### 1. Ovakwanyama

Se procurarmos compreender o significado etimológico da palavra '*ovakwanyama*', é necessário desfazer o próprio termo: *ovakwa* + *onyama*. *Onyama* significa carne e *ovakwa* é uma preposição com o sentido de genitivo e significa 'pertencente a', 'os de', 'aqueles de'. Literalmente, *ovakwanyama* significa aqueles que gostam de *onyama*, da carne, os da carne. *Ovakwanyama* são aqueles cuja base alimentar é a carne. Estamos perante um povo que, na sua origem, é essencialmente caçador<sup>1</sup>.

Na verdade, *ovakwanyama* é um povo que ocupa uma área significativa da Província do Kunene, Sul de Angola, e da região de *Owambo*, Norte da Namíbia. Eles pertencem ao grande grupo étnico de *ovawambo*, composto de 12 subgrupos<sup>2</sup>, cabendo-lhe aproximadamente 37% da totalidade deste grupo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Helena Figueiredo Lima fez uma descrição de Ovakwanyama a partir de dois mitos, apresentando-os como os da carne. Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo* (Lisboa: Editorial Aster 1977) 100-103.

<sup>2</sup> Há quem fale de 14 subgrupos, quando ovambadya e ovavale são separados do subgrupo de ovakwanyama. Os subgrupos são: ovandongwa, ovakwanyama, ovangadjera, ovakwambi, ovambalantu, ovakwaluudhi, ovakolonkandhi, ovambadya, ovandongwena, ovankwankwa, ovandobodhola, ovashinga, ovavale e ovakafima. Cfr. V. MUNYIKA, *A Holistic Soteriology in an African Context* (Windhoek: Cluster Publications 2004) 143.

<sup>3</sup> Cfr. J. S. MALAN, *Peoples of Namibia*, Department of Anthropology, University of the North, (Wingate Park: Rhino Publishers 2004) 16.

*Ovakwanyama* têm longa história<sup>4</sup>. Saliente-se que o grande grupo de *ovawambo* é composto por povos que vieram do Níger, dos Grandes Lagos. Vieram em subgrupos, cada qual com o seu dirigente. O chefe de *ovakwanyama* chamava-se Shitenu<sup>5</sup>.

Após a morte de Shitenu, foi eleito Mushindi, filho de Kanyeme. Os subgrupos habitaram a circunscrição dos rios Kunene e Kuvango, sempre à procura de sobrevivência. Depois de algum tempo, o grupo de *ovakwanyama*, com o seu dirigente, o rei Mushindi, filho de Kanyeme, optou por fixar-se num território chamado *Oukwanyama*, cujos naturais e habitantes são *ovakwanyama*<sup>6</sup>.

É sobre o sentido do sacro-religioso na cultura deste povo que ocupa *Oukwanyama* que nos vamos debruçar. O território de *ovakwanyama* abrange uma parte da Província do Kunene em Angola e outra da região Norte da Namíbia, que tem o nome de *Owambo*.

Entretanto, existem muitos traços culturais comuns aos subgrupos de *ovawambo*, mas vamos cingir as nossas reflexões ao sacro-religioso no contexto cultural de *ovakwanyama*.

## 2. Estudos anteriores sobre este povo, nossa motivação

Na continuidade da nossa dissertação do Mestrado em Teologia<sup>7</sup>, escolhemos falar do sacro-religioso, a partir dos ritos de passagem na cultura de *ovakwanyama*, dos 0 aos 16 anos de idade, isto é, ritos da infância e adolescência.

Existem vários estudos publicados sobre este povo nos seus vários ângulos existenciais. Contudo, motivaram-nos, para este tema, não só as lacunas, mas também a falta de propriedade semântica com que a riqueza e fecundidade do sacro-religioso entre

---

<sup>4</sup> A origem de *ovakwanyama* foi abordada por V. Munyika no contexto da origem do grande grupo étnico de *ovawambo*. Cfr. V. MUNYIKA, *A Holistic Soteriology in an African Context* (Windhoek: Cluster Publications 2004) 140-143.

<sup>5</sup> A história de *ovakwanyama* no conjunto de *ovawambo* foi tratada por H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission. With Particular Reference to the Largest Tribe the Kwanyama* (Windhoek: Namíbia Scientific Society 1996) (1st ed. 1911) 35-38.

<sup>6</sup> Cfr. M. D. HIFEWA, *Ondjokonona yEehamba nOmalenga omOukwanyama*, (Windhoek: OAP 2004) 2-3.

<sup>7</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *Fundamentos Teológicos da Inculturação no Magistério do Vaticano II, Suas implicações no Contexto Angolano*, dissertação do Mestrado Integrado em Teologia, (Lisboa: UCP 2007).

ovawambo foram tratadas por Carlos Estermann<sup>8</sup>; por Carlos Mittelberger<sup>9</sup>; por Ramiro Landeiro Monteiro<sup>10</sup>; Maria Helena Figueiredo Lima<sup>11</sup> e Hemann Tönjes<sup>12</sup>.

Nestas obras, encontramos registado o ponto de vista dos autores sobre o sentido sacro-religioso de *ovakwanyama*. Trata-se de perspectivas apresentadas por pessoas que não dominavam a cultura, mas que contêm linhas que possibilitam a reflexão das actuais e futuras gerações. Porém, como veremos ao longo do trabalho, estas obras têm alguns limites e lacunas que queremos tentar superar. Estão em causa algumas interpretações que, eles dão, constituindo assim limites, nomeadamente sobre o poder de Deus e a sua relação com os homens<sup>13</sup>, sobre o significado e origem etimológica do termo *Kalunga* (Deus)<sup>14</sup>, sobre *olukula*<sup>15</sup> e sobre outros objectos que oportunamente apontaremos.

Para além destes limites, encontramos algumas lacunas no que respeita à interpretação de objectos altamente significativos na cultura de *ovakwanyama*, do ponto de vista religioso. Estamos a falar, a título de exemplo, de *ongalo*, *onu*, *onduda yoshakalwa*, *eyayi*, *oshinanganamwali*, *onghata*<sup>16</sup> e outros e de lugares super-significativos, sem os quais dificilmente se compreende a vida relacional de *omukwanyama*, seja com Deus, seja com os outros homens.

---

<sup>8</sup> *Etnografia do Sudoeste de Angola, os povos não-bantos e o grupo étnico dos Ambós*, Vol. I, (Porto: 1956).

<sup>9</sup> «A religião primitiva entre os cuanhamas» in *Portugal em África*, nº 149, (Setembro-Outubro, 1968) 257-272.

<sup>10</sup> *Os Ambós de Angola antes da independência*, (Lisboa: UTLISCSP 1994).

<sup>11</sup> *Nação Ovambo* (Lisboa: Editorial Aster 1977).

<sup>12</sup> *Ovamboland. Country People Mission. With Particular Refence to the Largest Tribe the Kwanyama* (Windhoek: Namíbia Scientific Society 1996), (1st ed. 1911).

<sup>13</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo* (Lisboa: Editorial Aster 1977) 151; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*. 180.

<sup>14</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola, os povos não-bantos e o grupo étnico dos Ambós*, Vol. I, (Porto: 1956) 212-213; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 151; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, (Lisboa: UTLISCSP 1994) 251; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas» in *Portugal em África*, nº 149, (Setembro-Outubro, 1968) 261.

<sup>15</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 138.

<sup>16</sup> A definições destes termos podem ser encontrados no glossário.

### 3. Objectivos

Vamos abordar este tema do sacro-religioso entre *ovakwanyama* tendo em vista dois grandes objectivos.

Pretendemos, em primeiro lugar, corrigir os erros e preencher algumas lacunas presentes nas obras acima referidas, do ponto de vista religioso.

Em segundo, queremos fazer uma reflexão crítica sobre os ritos de passagem, e outros complementares, até aos 16 anos de idade, entre *ovakwanyama*, a fim de apresentar um pensamento sistemático do sentido do sacro-religioso neste povo.

### 4. Método

Para alcançar os objectivos traçados na nossa dissertação, seguiremos o método analítico-crítico-hermenêutico; isto é, faremos a análise dos ritos e dos seus rituais, perscrutando criticamente os respectivos significados e simbolismos.

Para explorarmos a riqueza simbólica e religiosa que estes ritos e rituais encerram, recorreremos à hermenêutica, que nos permite fazer uma sistematização do sacro-religioso entre *ovakwanyama*.

Para o efeito, escolhemos os ritos como terreno fértil de investigação, privilegiado para mergulhar no mundo do sagrado e do religioso na cultura de *ovakwanyama*. Na verdade, «o rito é uma acção seguida de consequências reais; é talvez uma espécie de linguagem, mas é também algo mais. A sabedoria popular sabe bem a enorme diferença que pode haver entre a palavra e os actos»<sup>17</sup>.

É através e a partir da densidade semântica presente na diferença entre palavras e actos e no significado metalinguístico do aparente e visível dos ritos e rituais que queremos apresentar o sentido do sagrado e do religioso deste povo do Sul de Angola e Norte da Namíbia.

---

<sup>17</sup> J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito* (Porto: Rés-Editora) 8.

## 5. Meios/instrumentos

Para a cultura de *ovakwanyama*, há carência de bibliografia. Isto é, há poucas obras escritas. Por este motivo, recorremos a 16 entrevistas, com cerimoniários dos ritos e peritos em assuntos culturais de *ovakwanyama*, com idade mínima de 65 anos. De salientar que tínhamos programado fazer 30 entrevistas, mas à oitava entrevista atingimos a saturação<sup>18</sup>. Por isso, as últimas oito entrevistas foram restringidas à recolha de dados que requerem mais especialização.

Para além dos dados que recolhemos no terreno, contamos com a contribuição de alguns livros<sup>19</sup>, em várias línguas, incluindo *oshiwambo*, que é a língua de *ovawambo*, grande grupo étnico em que estão compreendidos *ovakwanyama*. Estes livros falam parcialmente destes ritos, uns mais próximos e outros mais distantes da verdade.

É com este material disponível que reflectimos e ‘hermeneicamos’ os ritos na cultura de *ovakwanyama* dos 0 anos a 16 anos de idade, isto é, da infância e adolescência.

---

<sup>18</sup> A saturação é um critério de avaliação metodológica da constituição da amostra. Ela tem duas funções essenciais, uma operacional e outra metodológica: por um lado, indica o momento de parar a recolha de dados, economizando o tempo e o dinheiro e evitando o desperdício inútil de provas; por outro (metodológica), a saturação permite a generalização empírico-analítica; permite a generalização dos resultados ao universo de trabalho (população) a que o grupo analisado pertence. Cfr. I. C. GUERRA, *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo, Sentidos e Formas de Uso*, (Parede-Portugal: Príncipia Editora 2010) 41-42.

<sup>19</sup> J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, (Windhoek: OAP 1996); C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas» 257-272; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*.

# CAPÍTULO PRIMEIRO

## BREVE ABORDAGEM HISTÓRICO-CONCEPTUAL DOS RITOS

Este capítulo, *breve abordagem histórico-conceptual dos ritos*, é, eminentemente, introdutório. Falaremos da problemática dos ritos, mostrando as suas diversas abordagens, feitas por vários autores, ao longo da história.

Faremos também uma aproximação conceptual de *rito* e *ritual*, seguida da focalização da diversidade de ritos e rituais.

Apresentaremos os elementos principais que, em geral, se encontram presentes em todos os ritos. Sublinharemos a importância e o peso existencial que os ritos e rituais têm na vida da pessoa humana.

Exporemos as noções de *sagrado* e de *religioso*, para que estas nos possibilitem não só a compreensão epistemológica dos ritos e rituais mas também o seu domínio gnoseológico.

### 1.1. A problemática dos ritos

O homem é um ser relacional. É um ser social, por sua própria natureza. Ele nasce graças à comunicação não só entre Deus (origem da vida) e o homem mas também graças à relação entre duas pessoas de sexos opostos<sup>20</sup>.

O homem nasce dentro de um sistema comunicacional, dentro da família e da sociedade, em geral. À medida que vai crescendo, o homem enquadra-se nesse sistema comunicacional, relacionando-se com a divindade, com os outros seres humanos e com o cosmos. É neste contexto que podemos compreender o processo da

---

<sup>20</sup> Cfr. X. LÉON-DUFOUR, «Homem» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, X. LÉON-DUFOUR (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009) cols. 406-407.

institucionalização, que inclui não só a comunicação com a divindade mas também a criação de relação entre os membros de um determinado grupo<sup>21</sup>.

É por isso que são elaborados os *«ritos para celebrar e comemorar os acontecimentos fundamentais da história sagrada, constroem-se lugares adaptados que favorecem o desenrolar de tais ritos e disciplina-se o comportamento dos fiéis perante os objectos sagrados»*<sup>22</sup>. É nesta linha mentora que se podem perceber os ritos de passagem, os quais possibilitam a inserção da vida/história individual numa história sagrada e geral de um povo. São ritos que atribuem significados simbólicos a fases preponderantes da vida da pessoa, como o nascimento, e dão sentido emblemático a decisões pessoais da vida, como o casamento<sup>23</sup>.

Desde tempos remotos, a história da Humanidade tem registado não só a existência dos ritos como também a sua realização. É neste sentido que podemos falar de ritos paleolíticos. Trata-se de certas deposições de objectos, encontradas nas grutas, que *«podem ter-se registado por esquecimento, pelo desejo de proteger objectos preciosos, ou talvez mesmo como oferenda ritual.*

*Evocaram-se frequentemente como provas de ritos de iniciação as pegadas (calcanhares juvenis) visíveis sobre uma placa de lama concrecionada no Tuc-d'Audoubert (Ariège), na sala dos célebres bisontes de argila. Os adolescentes aí conduzidos para serem iniciados, teriam saído às arreguas, sobre os calcanhares»*<sup>24</sup>.

Trata-se de marcas juvenis ou de crianças que se encontram fora dos trajectos pisados pelas pessoas adultas nas partes húmidas ou nas poças. Estas marcas podiam ser interpretadas, por um lado, como sinal de prova da liberdade de espírito com a qual as crianças circulavam nas grutas; e, por outro, entendidas como indício de iniciação de todas as crianças que, nos dias em que chovia, caminhavam, chapinhando com os pés ou com os calcanhares, ao longo e ao redor das poças dos jardins públicos<sup>25</sup>.

Havia muitos e variados ritos e rituais na Antiguidade. Com efeito, as *«sepulturas do homem de Neandertal, como a de San Felice Circeo, em Itália (cento e vinte mil*

---

<sup>21</sup> Cfr. L. DEMARTIS , *Compêndio de Sociologia* (Lisboa: Edições 70 2006) 185.

<sup>22</sup> L. DEMARTIS , *Compêndio de Sociologia*, 185.

<sup>23</sup> Cfr. L. DEMARTIS , *Compêndio de Sociologia*, 185.

<sup>24</sup> A. LEROI-GOURHAN, *As Religiões da Pré-História. Paleolítico* (Lisboa: Ed. 70 1983) 124.

<sup>25</sup> Cfr. A. LEROI-GOURHAN, *As Religiões da Pré-História*, 124

anos), permitem pensar-se, por causa dos seus círculos de pedra ou dos cornos de cabras selvagens, que havia um ritual a assinalar o funeral. As pinturas e gravuras das cavernas da época magdalaniana (Lascaux, Altamira) sugerem que nestes locais se cumpriam ritos mágico-religiosos para o êxito dos caçadores e a abundância de caça»<sup>26</sup>.

Importa sublinharmos a importância e a superioridade social dos mestres dos ritos que eram realizados na Idade Antiga, bem como a dos especialistas do sagrado. A autoridade e a superioridade social foram registadas em todas as civilizações antigas: Babilónia, Assíria, Fenícia, Cananeia, Império dos Medos e dos Persas, Império Hitita dos Mil Deuses, da Índia védica à Índia contemporânea, entre os monges budistas da China e do Japão<sup>27</sup>.

Avançando no tempo, constatamos que, na Idade Média, houve a proliferação de festas, como investimento e efusão de sentimentos enquadrados na observância religiosa. Elas foram encaradas como tempo de sacralização que conduz ao banho regenerador ou a uma fusão no sagrado. Estas festas, no seu espírito hiperbólico, contrapuseram-se à exiguidade e à austeridade ritual de certos momentos da iniciação<sup>28</sup>.

De facto, nas «origens longínquas, na etapa da teocracia pré-histórica, articulada ao nomadismo pastoril, está a divisão do ano em dois longos períodos: o primeiro, de ascese, de morte e de descida, no qual os ‘neófitos’ penetravam no mundo subterrâneo, decorria da Primavera ao Outono aparecendo como ‘estágio iniciático’; (é que nestes meses os rebanhos eram facilmente abastecidos). O segundo, de vida e de reinserção, no qual os iniciados apareciam recriados no grupo social, decorria nos cinco meses do Outono e do Inverno, quando os rebanhos regressavam aos lugares de hibernação; então celebra-se a festa da ‘recriação’ (da ressurreição), da vida. A festa dos meados do Outono, a da Vida, dá sentido ao grupo social»<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> J-W. LAPIERRE, «As hierarquias sociais», in *História dos Costumes, Códigos e Modelos*, VI Vol., (Lisboa: Editorial Estampa 2001) 69.

<sup>27</sup> J-W. LAPIERRE, «As hierarquias sociais», 70.

<sup>28</sup> Cfr. J. S. LIMA, «Festas e religião popular ontem e hoje das suas origens medievais», in *O Sagrado e as Culturas. Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de 1989* (Lisboa: Acarta Fundação Calouste Gulbenkian 1992) 69-71; G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, Fourth impression, (London: Sheldon Press, 1981 – 1st published 1954-) 90-100.

<sup>29</sup> J. S. LIMA, «Festas e religião popular ontem e hoje das suas origens medievais», 71.

Estas festas, que estavam ligadas ao calendário das populações, essencialmente pastoris, e à organização social, mantinham o ritmo nómada da vida e os rituais de iniciação. A ressurreição era – é ainda – considerada solenidade, por excelência, pelo que os ritos de ressurreição condicionavam os ritos de morte, nos quais a alma é tirada do domínio das sensações e é introduzida na atmosfera primitiva. Segundo esta lógica, esta celebração facilita e promove o regresso do ser humano ao seu lugar intra-social. É nesta perspectiva perceptora que devemos olhar para esta festa da ressurreição como elemento que esteve sempre presente, ao longo da história, em todas as festas deste género. Na verdade, estas festas comportaram sempre uma espécie de morte e ressurreição, uma ruptura com o mundo das sensações e a transfiguração e iluminação. É nesta sequência ilustrativa que o campo iniciático passou a integrar ‘águas santas’, ambientes de caos e de purificação e bosques de afrontamento. Estamos perante a abordagem de ritos de passagem da Idade Média<sup>30</sup>.

A abordagem e ‘vivência’ da atmosfera dos ritos e dos rituais mantiveram-se fortes ao longo da história.

É nesse horizonte elucidativo que o sociólogo Émile Durkheim<sup>31</sup> (1858-1917) aborda os ritos como um suporte sócio-afectivo. Ele olha para os ritos como regras de conduta, que pautam e regulam o comportamento do homem em relação ao sagrado. O ritual vai ser o corolário sensível e operatório da crença, dos dogmas religiosos, princípios mágicos ou mitos. A perspectiva deste sociólogo incide sobre a função da afetividade ‘comungal’ e da ‘corporidade’, como bases de um simbolismo colectivo e que expressa os laços interpessoais<sup>32</sup>.

Depois de Durkheim, aparece Claude Lévi-Strauss (1908-2009) que apresenta uma teoria geral sobre os ritos, passando por uma visão intelectualista de rito e mito<sup>33</sup>, a fim de explicar a eficácia real e simbólica dos rituais<sup>34</sup>. Indo contra o afectivismo de Durkheim, considera que, no caso dos rituais, a inquietação está relacionada com um

---

<sup>30</sup> Cfr. J. S. LIMA, «Festas e religião popular ontem e hoje das suas origens medievais», 71-72.

<sup>31</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totémico na Austrália* (Oeiras: Celta Editora, 2002).

<sup>32</sup> Cfr. É. DURKHEIM, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 39-45; 346-352, 359-363; 445-452; ver também J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, (Porto: Rés-Editora) 118-123.

<sup>33</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Estrutural*, Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1975) 237-276.

<sup>34</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia Estrutural*, 215-236.

motivo epistemológico e não existencial, pois, segundo ele, quanto ao ritual, não se trata de uma reacção à vida, mas sim àquilo que o pensamento fez do ritual. É o homem que procura resistir ao pensamento e não é o mundo que procurar resistir ao homem<sup>35</sup>.

Estes ritos, depois das concepções intelectualista e sócio-afectiva, foram abordados por Pierre Bourdieu (1930-2002) como actos institucionais. Ele olha para o ritual como um acto de magia social, com o poder mágico de, por um lado, criar diferença *ex nihilo*, ao conferir ‘títulos sociais’. Por outro, o ritual tem o poder de explorar diferenças que preexistem relacionadas com o sexo, com a idade e com a etnia. Estamos perante um acto simbólico de violência<sup>36</sup>.

Este percurso histórico-epistemológico permite-nos olhar para os ritos como uma problemática que esteve sempre presente na vida do homem, nas especulações ou nas abordagens variadas, ao longo dos tempos.

## 1.2. Aproximação Conceptual do Rito e Ritual

Os termos rito e ritual foram utilizados indistintamente, ao longo da história, a fim de designar um determinado acto ou sucessão de actos inexplicáveis racionalmente pelos quais se consegue um determinado fim<sup>37</sup>. O rito de passagem é um conjunto de rituais de carácter comunitário ou grupal, com um cunho fundamentalmente religioso, em geral, organizado por especialistas, a fim de marcar a passagem de um indivíduo de um determinado *status* para outro. Há muitos ritos de transição, que eram praticados nas sociedades tradicionais, durante e pelos quais os indivíduos, através de provas reais ou simbólicas, passavam de um estado social considerado inferior para o outro *status* novo, encarado como superior<sup>38</sup>.

Por outras palavras, o rito *«é um acto que pode ser individual ou colectivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há*

---

<sup>35</sup> J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 122-130.

<sup>36</sup> Cfr. P. BOURDIEU, «Les rites comme actes d’institution», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (Paris : Éditions de Minuit 1982) 58-63 ; J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 130-134.

<sup>37</sup> Cfr. E. R. LEACH, «Ritual» in *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales*, David L. SILLS (dir.), Vol. 9 (Madrid: Aguilar 1976) 383-384.

<sup>38</sup> Cfr. A. CAMPELO, «Ritos de transição» in *Dicionário de Sociologia. Dicionários temáticos* (Porto: Porto Editora 2002) 328.

*nele de ritual. (...) Parece que um rito corre forte risco de perder o seu valor e a sua razão de ser se sofrer uma modificação muito importante de um só golpe»<sup>39</sup>.*

Nesta definição de Cazeneuve, gostaríamos de sublinhar algumas perspectivas importantes para nós, não só para o presente trabalho, mas também para as investigações futuras no campo teológico:

- Fidelidade a regras
- Espaço para improvisação
- A essencialidade da repetição/não modificação arbitrária no rito

Podemos definir o rito como um conjunto de «*actos repetitivos e codificados, muitas vezes solenes, de ordem verbal, gestual e postural de forte carga simbólica, fundados na crença na força actuante de seres ou de poderes sacros, com os quais o homem tenta comunicar, em ordem a obter um efeito determinado*»<sup>40</sup>.

Podemos dizer que o rito é um acto que o homem pratica na tentativa de entrar em relação ou em contacto com o mundo superior, metaempírico, expressando determinadas atitudes e tencionando alcançar determinados objectivos<sup>41</sup>.

O ritual deve ser compreendido como um conjunto de determinados preceitos e orientações que devem ser observados na realização de um rito. Trata-se de um esquema cerimonial que se repete quase imutavelmente. Dentro do rito encontramos rituais, marcados por determinados comportamentos, carregados de uma forte expressão verbal e gestual, que traz consigo um poderoso peso simbólico. Através da realização destes rituais, o indivíduo ou o grupo realça a sua capacidade de se comunicar com seres e poderes sagrados, cuja potência actuante tem impacto na vida dos que nesse rito participam<sup>42</sup>.

Do ponto de vista etnológico e sociológico, podemos dizer que «*os rituais designam um conjunto (ou um tipo) de práticas prescritas ou interditas, relacionadas*

---

<sup>39</sup> J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 10-11.

<sup>40</sup> C. RIVIÈRE, «Rito», in *Dicionário de Sociologia*, Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui e Bernar-Pierre Lécuyer (dir.), (Lisboa: Dom Quixote 1990) 213.

<sup>41</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito» in *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, IV, L. PACOMIO e outros (editores), (Salamanca: Ediciones Sigueme 1983) 204.

<sup>42</sup> Cfr. A. CAMPELO, «Ritual» in *Dicionário de Sociologia*, 328; ver também J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 12.

com crenças mágicas e/ou religiosas, com cerimónias e festividades, segundo as dicotomias do sagrado e do profano, do puro e do impuro»<sup>43</sup>.

As definições dos ritos e rituais variam de pensador para pensador, consoante o ramo da sua investigação. É dentro desta perspectiva distintiva e especificativa que encontramos definições influenciadas pela Psicologia Social, Psicanálise e pela Etnologia. Contudo, em todas as circunstâncias, sejam elas quais forem, verifica-se, com clarividência, a existência de comportamentos específicos nos ritos, os quais têm a ver com as situações e as regras, que são caracterizadas pela repetição mas com função não evidente. Porém, a existência de rituais sociais parece ser universal, havendo apenas variedades concretas, consoante a sua localização no tempo e no espaço<sup>44</sup>.

### 1.3. Diversidade de ritos

Existem vários tipos de ritos. A sua classificação chega a ser feita em diferentes termos consoante o autor e respectivo campo de investigação<sup>45</sup>. Assim, a título de exemplo, temos ritos simpáticos, animistas dinâmicos e contagionistas (Van Gennep)<sup>46</sup> positivos ou negativos (Mauss), expiatórios e de purificação (Durkheim), de aflição e 'life-crisis' (Turner), entre outras classificações. Estes ritos são aperfeiçoados, ao longo da história, e diferem também de sociedade para sociedade, de região para região e de tribo para tribo, podendo os mesmos, sendo idênticos, ter significados e finalidades distintos<sup>47</sup>.

Entretanto, no âmbito da História das Religiões, é possível distinguir três grandes categorias ou tipos de ritos de iniciação. A primeira categoria diz respeito aos rituais colectivos, que possibilitam e habilitam um indivíduo a realizar a passagem da infância para a adolescência ou desta para a idade adulta. Estes tipos de iniciação são, geralmente, obrigatórios para todos os membros de uma determinada sociedade. São

---

<sup>43</sup> J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 10.

<sup>44</sup> Cfr. F. ISAMBERT, *Rite et Efficacité Symbolique* (Paris : Ed. CERF 1979) 17-19; ver também J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 10-11.

<sup>45</sup> Cfr. L-V. THOMAS ; R LUNEAU, *La terre africaine et ses religions: traditions et changements* (Paris : L. Larousse 1975) 204-206 ; ver também E. R. LEACH, «Ritual», 384-385.

<sup>46</sup> Cfr. A. V. GENNEP, *Les Rites de Passage* (Paris: Émile Nourry 1909) 9-14 ; ver também L. ABADIA, *Antropologia das Religiões* (Lisboa : Edições 70, 2011) 98-99.

<sup>47</sup> Cfr. C. RIVIÈRE, *Introdução à Antropologia*, (Lisboa: Edições 70 2010) 154-156; ver também R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, (Lisboa: Editoras 70, 1979) 23-24.

cerimónias que a literatura etnológica designar por ritos de puberdade, iniciação tribal ou, então, iniciação da classe de idade; porém, as duas últimas diferem dos ritos de puberdade, por não serem obrigatórias<sup>48</sup>.

Ainda na história das religiões, encontramos a segunda categoria de iniciação, que compreende aquelas espécies de ritos de entrada numa sociedade secreta ou numa confraria. São sociedades que estão divididas por sexos. Cada qual engloba apenas indivíduos do mesmo sexo, com segredos a transmitir e a receber, em relação à vida nova que se vai começar a assumir<sup>49</sup>.

A terceira categoria caracteriza a vocação mística. Nesta categoria, sublinha-se que o novato faz uma experiência pessoalíssima de uma realidade, na qual é iniciado. Esta experiência é feita por decisão própria de adquirir os poderes religiosos ou, então, por obrigação ou por vocação, forçado por seres sobre-humanos<sup>50</sup>. Isto é, «*aqueles que se submetem às provas próprias desta terceira categoria de iniciação estão destinados – quer queiram quer não – a participar numa experiência religiosa mais intensa do que aquela acessível ao resto da comunidade*»<sup>51</sup>.

Relativamente à classificação dos ritos e sua diversificação, importa referenciar dois autores, que se notabilizaram pelos seus contributos: Durkheim, como um pioneiro na classificação das principais atitudes rituais, dentre aquelas formas consideradas elementares da vida religiosa<sup>52</sup>.

Cazeneuve que, partindo da reflexão sobre as atitudes possíveis do homem diante do seu destino, se prende à problemática dos ritos. Ele reflecte sobre o que leva o homem a recorrer aos ritos e rituais. Perante os sentimentos contrários (liberdade e ameaça, desejo de imutabilidade/imortalidade e a condição de limites), o ritual, segundo este autor, fornece três soluções: *fortaleza*, não só contra a angústia mas também contra os riscos relacionados com tudo o que ultrapassa o homem; *aquisição do poder*, a

---

<sup>48</sup> Cfr. A. V. GENNEP, *Les Rites de Passage*, 3-6 ; ver também M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas. Nascimentos Místicos, Ensaio Sobre Alguns Tipos de Iniciação* (Lisboa: Êsquilo 2004) 22; G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, Fourth impression, (London: Sheldon Press 1981 – 1st published 1954-) 90-109.

<sup>49</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedade Secretas*, 22.

<sup>50</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedade Secretas*, 22.

<sup>51</sup> M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedade Secretas.*, 22.

<sup>52</sup> Cfr. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (PUF, 1912); J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 23-25.

procura do poder através de contactos com o sagrado; *recurso à divindade suprema e transcendente* – este possibilita ao homem participar na essência do divino, separar o sagrado do profano e orientar a sua vida diária, com a máxima prudência<sup>53</sup>.

## 1.4. Etapas principais do rito de passagem

Tendo em conta as diversas classificações e abordagens, poderíamos considerar três elementos chaves do rito de passagem, embora haja quem se refira a quatro<sup>54</sup>: o primeiro passo é a separação e rotura com o mundo profano/anterior/inferior (Morte); segundo, a expectativa, a provação e a educação; o terceiro é a integração, a ressurreição simbólica e a agregação ao novo grupo, aquisição do novo *status* superior<sup>55</sup>. Aprofundemos estes três passos ou etapas:

### 1.4.1. Morte iniciática

Segundo alguns autores, como é o caso de Rizzi, este momento é antecedida de uma fase de preparação do terreno<sup>56</sup>.

A morte iniciática vai representar, até certo ponto, um regresso ao caos embora não permanente. Vai indicar o fim de uma maneira de ser, que corresponde ao estado de ignorância, de irresponsabilidade infantil. Separar-se deste mundo de ignorância é condição necessária para passar ao estado de responsabilidade<sup>57</sup>. É fazer do iniciado tábua rasa, para que possa receber as novas revelações sucessivas, que o tornarão um homem novo<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 23-33; ver também : J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 25-27.

<sup>54</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 206-110.

<sup>55</sup> Cfr. C. RIVIÈRE, *Introdução à Antropologia*, (Lisboa: Edições 70, 2010), p. 156. Ver também: J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 43-44.

<sup>56</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 206.

<sup>57</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 206-207.

<sup>58</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de iniciação e sociedades secretas*, 16-17.

### 1.4.2. Provação e educação

Esta etapa é abordada como um ponto morto, um momento situado entre duas realidades contrastantes: a separação e a agregação. É uma fase de suspensão, que tem como objectivo a preparação do iniciado para uma nova vida<sup>59</sup>.

O iniciado tem acesso a um certo modo de existência, o qual é inacessível àqueles que não foram iniciados, que não enfrentaram as provas iniciáticas. Tratam-se de provas que têm objectivos de temperar a resistência física e a força moral do iniciando<sup>60</sup>.

Faz-se uma experiência religiosa que se desencadeia na participação da vida espiritual. É a fase de educação, de provação, para que o neófito não só aprenda a realidade da sociedade em que vai ser enquadrado, como demonstre que é capaz de viver na nova sociedade. É o momento de ‘recriação’ em que aparece o iniciado como homem ou mulher propriamente dito. São responsáveis, por esta tarefa, os já iniciados. Esta fase quer simbolizar o início de uma outra, começo de uma nova e melhor/superior vida. Tal ocorre graças ao encontro com espíritos, com a divindade ou com antepassados<sup>61</sup>.

Há quem considere este segundo momento como espaço de revelação dos segredos, relacionados com as tradições ético-sociais, técnicas da cultura e instrumentos culturais de uso diário<sup>62</sup>.

### 1.4.3. Integração/ressurreição simbólica

Os ritos de integração são cerimónias que, normalmente, inclui banquetes variados, com o objectivo de agregar o iniciado a uma determinada comunidade ou sociedade<sup>63</sup>.

Depois da morte iniciática que simboliza o fim da infância, da ignorância ou da condição profana, o iniciado ressuscita, regressa à vida como um homem novo, com um novo modo de ser e de viver. É um regresso a uma vida nova, aberta ao espírito e

---

<sup>59</sup> Cfr. C. JUNQUEIRA, «Em trânsito: preparando a mudança», in *Ritos de Passagem de nossa infância e adolescência. Antologia*. Fanny Abramovich (org.), (São Paulo: Summus Editorial 1985) 178-179.

<sup>60</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 207.

<sup>61</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de iniciação e sociedades secretas*, 17-18.

<sup>62</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 207.

<sup>63</sup> Cfr. C. JUNQUEIRA, «Em trânsito: preparando a mudança», 176-177.

considerada como a verdadeira existência humana. Estamos perante um segundo nascimento, que não repete o biológico, a aquisição de um novo *status*<sup>64</sup>.

## 1.5. Importância e sentido do rito/ritualização na vida

A pessoa humana é um ser criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27). É um ser frágil, limitado e peregrino num percurso sincrónico e diacrónico, cheio de desafios e riscos existenciais, numa tensão permanente entre o *tremendum*, que o conduz ao afastamento, e o *fascinans*, que o atrai. O homem é limitado, mas com a consciência de ser portador da consciência do desejo da infinitude e da imortalidade<sup>65</sup>.

O homem é um ser livre, mas também sujeito a limitações e muitos condicionalismos que põem em causa, não só a sua liberdade, mas também a sua felicidade<sup>66</sup>. Ao longo da sua vida, o homem procura a felicidade, gozando a sua liberdade, e luta constantemente para evitar o mal. É na procura do gozo e na luta contra o mal que encontramos o sentido dos ritos. Eles nasceram do «*desejo de preservar contra todo o perigo o ideal de uma vida sem imprevisto e sem angústia, em suma, de uma condição humana bem estabilizada, bem definida, que não levantasse ulteriores problemas*»<sup>67</sup>.

O rito desempenha um papel preponderante e considerável na vida do homem religioso<sup>68</sup>. Ele é um elemento essencial na vida do homem, sobretudo do ponto de vista da dimensão relacional ou religiosa<sup>69</sup>. O homem recorre aos ritos e estes dão fundamento e sentido à condição humana (limitada e livre), preenchendo as lacunas existenciais e abrindo-lhe a porta à transcendência, embrenhando-o na via da religião<sup>70</sup>.

O rito, por um lado, pode ser definido pela ausência de finalidade. Ele é visto como criação que não procede das motivações da existência racional do homem, pois o interesse e a utilidade, num determinado momento histórico reconhecidos como valores

---

<sup>64</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de iniciação e sociedades secretas*, 16-19.

<sup>65</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivência do Evangelho. Teologia da Inculturação* (Lisboa: Paulinas 2011) 73-74; ver também J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 31.

<sup>66</sup> Cfr. J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 22-23.

<sup>67</sup> J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 29.

<sup>68</sup> M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano* (Lisboa: Livros do Brasil) 143.

<sup>69</sup> Cfr. L. OBADIA, *Antropologia das Religiões*, (Lisboa: Edições 70 2011) 97.

<sup>70</sup> Cfr. J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 32.

primordiais, podem significar o declínio do espírito criador, que traz consigo a regressão e o empobrecimento. Por outro, o rito encaminha para a relação com a divindade e o agir sobre ela, a fim de alcançar benefícios ou aplacar a sua ira (Wilamowitz)<sup>71</sup>.

Porém, não devemos sustentar que os ritos se destinem única e exclusivamente à consecução de resultados úteis ao homem, uma vez que existem também ritos que visam o alcance da maledicência<sup>72</sup>.

Podemos considerar o rito como «*contacto com o divino, abertura para o sublime, fala concebida e solta no espaço do sagrado*»<sup>73</sup>.

Estamos perante uma iniciação que modifica radicalmente o estatuto religioso e social do sujeito a iniciar. O sujeito iniciado sofre uma mutação ontológica de regime existencial, tornando-se outro ser em relação ao que era antes<sup>74</sup>. O rito representa a passagem da morte à vida pelo renascimento. As provas levam o neófito a saborear o horror da morte para melhor inebriar-se da ressurreição/vida nova. O rito realiza eficazmente na vida do iniciado o que significam<sup>75</sup>.

Com a experiência transformante dos ritos, o iniciado torna-se capaz de assumir o seu modo novo de ser. Daí a importância capital desta experiência, não só por capacitar o iniciado<sup>76</sup> mas também porque, ao regenerar este, acontece como que a regeneração de toda a comunidade. Há reactualização dos ritos e do seu significado originário e pleno naqueles que já foram iniciados<sup>77</sup>.

O homem tem o desejo do sagrado; ele quer aproximar-se do sagrado. Esta vontade, por vezes, realiza-se através dos ritos. O homem fica sacralizado e desligado do profano, distanciando-se deste e conservando-se no estado de pureza ou de

---

<sup>71</sup> Cfr. J. MAQUET, «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 57-58; B. VALADE, «As Mitologias e os Ritos», in *Dicionário de Antropologia*, André Akoun (dir.), (Viseu: Verbo 1983) 393.

<sup>72</sup> C. RIVIÈRE, «Rito», in *Dicionário de Sociologia*, Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui e Bernar-Pierre Lécuyer (dir.), (Lisboa: Dom Quixote, 1990) 213.

<sup>73</sup> B. VALADE, «As Mitologias e os Ritos», 393.

<sup>74</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas. Nascimento Místico, Ensaio Sobre Alguns Tipos de Iniciação* (Lisboa: Ésquilo 2004), 14.

<sup>75</sup> Cfr. A. RIZZI, «Rito», 207.

<sup>76</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas*, 24.

<sup>77</sup> Cfr. M. ELIADE, *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas*, 27.

consagração. Daí a importância dos ritos na experiência religiosa, carregada de vontade de se unir ao sagrado. Ora, importa salientar que, quanto mais forte e viva for a vontade e o desejo de se aproximar do sagrado, mais exigentes se tornam as regras e os ritos da purificação<sup>78</sup>.

Por tudo isto, podemos dizer que a vitalidade existencial do homem reside na ritualização da vida, num desligar-se momentâneo do sagrado, que cria mais vontade de a ele se unir, numa união que aconchega o homem, a ponto de, sem querer nem se aperceber, desligar-se do sagrado. A vida sem rito fica como a ‘carne de borrego sem temperos’. Ou seja, um homem, uma tribo, um povo ou «*uma sociedade desprovida de qualquer ritual seria uma anomalia*»<sup>79</sup>.

## 1.6. O sagrado e o religioso

Importa definir e demarcar, na medida do possível, não só a relação mas também a distinção entre o sagrado e o religioso. A compreensão relacional e diferencial do sagrado e religioso irá permitir a abordagem competente do nosso tema.

Para esta compreensão, convém partirmos da lógica segundo a qual qualquer «*concepção religiosa do mundo implica a distinção do sagrado e do profano, opõe ao mundo em que o fiel se entrega livremente às suas ocupações, exerce uma actividade sem consequências para a sua salvação, um domínio onde o temor e a esperança o paralisam alternadamente, onde, como à beira de um precipício, o mínimo desvio no mínimo gesto pode perdê-lo irremediavelmente*»<sup>80</sup>.

Para o homem religioso existem dois mundos: o sagrado e o profano. Neste, o homem age sem angústia nem temor e a sua acção só o compromete superficialmente. No outro (sagrado), o homem sente-se comprometido vitalmente, tem sentimento de dependência íntima e empenha-se sem reserva<sup>81</sup>.

O sagrado deve ser compreendido como uma categoria da sensibilidade, sobre a qual assenta o religioso. É o sagrado que dá carácter particular e específico ao religioso.

---

<sup>78</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, (Lisboa: Edições 70, 1979), 38-39.

<sup>79</sup> J. CAZENEUVE, *Sociologia do Rito*, 9.

<sup>80</sup> R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, 19.

<sup>81</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, 19.

Ele impõe ao crente um sentimento de respeito singular. É a experiência do sagrado que vivifica as manifestações da vida religiosa. Esta é fruto das relações que o homem estabelece com o sagrado. As crenças expõem essas relações do homem com o sagrado, que são exteriorizadas por meio dos ritos. A religião podia ser concebida em termos de administração e vivência do sagrado<sup>82</sup>.

O sagrado é uma fonte inesgotável, donde o homem espera todo o socorro, todo o êxito. O homem respeita o sagrado, mas sempre carregado de terror e de confiança. O terror justifica-se, pois, com a falha desta ajuda do sagrado, as calamidades ameaçam o homem; entretantes, a confiança aponta para a esperança que o mesmo homem tem nos efeitos do sagrado sobre a sua vida<sup>83</sup>.

Se o religioso supõe a existência do sagrado, este subentende a do profano. O sagrado incide instantaneamente sobre o profano, com o risco de destruí-lo. O profano, sedento e faminto do sagrado, é impelido a apoderar-se do sagrado com avidez, arriscando-se a degradá-lo ou a ser aniquilado por ele. Daí a importância da regulamentação da relação entre o sagrado e o profano, função assumida pelos ritos<sup>84</sup>.

É de imprescindível referência, para a compreensão do nosso tema, a afirmação segundo a qual *«se é certo poderem existir ritos sem deus e sem mistério, não poderá existir rito sem fé – nem, indubitavelmente, fé sem rituais.*

*O sagrado, por sua vez, insere-se numa área e numa noção complexa, e opõe-se etimologicamente ao ‘profano’ ao designar aquilo que se encontra separado e circunscrito – ‘o recinto fechado’, o local reservado, onde apenas entram os iniciados»<sup>85</sup>.*

## Conclusão

Desde os primórdios da humanidade, houve ritos. Por isso, eles são uma realidade que perpassa por todos os períodos da história. Porém, a sistematização destes ritos começa com Émile Durkheim e o seu tratamento epistemológico-gnoseológico e

---

<sup>82</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, 19-20.

<sup>83</sup> R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, 22 e 38-39.

<sup>84</sup> Cfr. R. CAILLOIS, *O Homem e o Sagrado*, 22-23.

<sup>85</sup> J. MAISONNEUVE, *Os Rituais*, 14-15.

respectiva compreensão passaram por vários pensadores, cada qual segundo o ramo da sua investigação.

O rito é um conjunto de actos marcados por fidelidade às regras, pela improvisação e pela intolerância quanto às modificações arbitrárias, com a finalidade de colocar os participantes em contacto com o sagrado e religioso, levando-os a passar de um estado onto-existencial para outro considerado superior ou melhor. A concretização dos objectivos do rito passa pela realização de rituais.

A classificação de ritos e rituais depende de pensador para pensador e varia de ciência para ciência. Porém, existem etapas fundamentais, que se fazem sentir em todos os ritos: a morte iniciática, a provação/educação e a integração ou ressurreição simbólica.

Os ritos e rituais são de capital importância para a vida da pessoa humana. É por eles e através deles que o homem, consciente dos seus limites existenciais, procura transcender-se, à procura do sagrado e do religioso, à procura do sentido da vida. É pelos ritos que o homem vai além dos seus limites, aproximando-se do sagrado. A vitalidade existencial do homem reside na ritualização da vida e na compreensão simbólica e evocante da realidade e da própria vida. Isto acontece pelos e através dos ritos e rituais.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### RITOS DE INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA ENTRE OVAKWANYAMA

Depois do primeiro capítulo introdutório, onde falámos de questões gerais relacionadas com os conceitos fundamentais do nosso tema, agora vamos descrever os ritos de Infância e Adolescência entre *ovakwanyama*, assim como de alguns ritos complementares que estão muito ligados aos de passagem. Trata-se de ritos de um povo que habita a Província do Kunene, Diocese de Ondjiva, e uma parte do Norte da Namíbia, Arquidiocese de Windhoek.

O nosso principal objectivo, neste capítulo, é fazer, na medida do possível, uma descrição pormenorizada dos referidos ritos, para melhor explorar o seu significado, através do seu elevado simbolismo e, conseqüentemente, fazer uma hermenêutica dos elementos que reflectem e sugerem a compreensão do sentido sacro-religioso de *ovakwanyama*.

#### 2.1. Nascimento<sup>86</sup>

Na tradição de *ovakwanyama*, podem ter filhos todos os indivíduos do sexo feminino, desde que tenham atingido a idade adulta, isto é, depois de terem passado pela festa chamada *efundula leengoma*<sup>87</sup>. Este é o princípio geral confirmado por várias e variadas excepções<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Ao longo deste tema 'Nascimento' seguiremos mais a E1, embora com enriquecimento de outras entrevistas.

<sup>87</sup> De notar que o adjectivo determinativo 'leengoma' é relativamente recente, pois apareceu para traçar diferença entre o Rito Tradicional de Efundula do Rito matrimonial realizado na Igreja (Efundula mokapela ou ohombo mongeleka).

<sup>88</sup> Cfr. E1, E2, E3, E4 e E6; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 139; na verdade, quando uma gravidez precoce é conotada de maldição e praga, como podemos encontrar de uma maneira referencial em C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro), Colectânea de artigos dispersos*, (Coligidos por Geraldês Pereira), Vol. I (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical 1983) 288-289.

O nascimento de um ser humano é uma grande alegria para uma família, para uma mulher ou homem *omukwanyama*<sup>89</sup>. Contudo, se, por um lado, é grande alegria, por outro, torna-se uma enorme preocupação e responsabilidade. Este cuidado chega a ser, por vezes, superior à responsabilidade que se tem por uma criança já nascida.

Por esta razão, a mulher grávida tem um código comportamental e um regime ou dieta alimentar muito rigorosos. A título de exemplo, podemos dizer que a mulher grávida é proibida de ter relações sexuais com outro homem que não seja o seu marido, nem deve tomar bebidas alcoólicas. Para além disso, ela não pode tirar o que quer que seja sem permissão, não deve roubar, se o fizer o filho será ladrão; inclusive, na alimentação, quando chega à cozinha, a grávida tem de esperar que se lhe diga: coma isto ou aquilo<sup>90</sup>.

Temos ainda, que não devem ser consumidos por uma grávida os animais selvagens chamados *eengolo*, *omakakala* e *ookashima* (zebras, monitores de savana e cágados). *Ongolo* (zebra) faz com que a pessoa tenha marcas de cor no corpo (listras), tal como o próprio animal é (omunu otakakala ena omakonda). *Kashima* (cágado) impede, assim acreditam *ovakwanyama*, que o parto seja fácil e leve. Será, antes, difícil, complicado.

Por último, a mulher grávida é, ainda, proibida de trepar as árvores, para que a criança não venha ser um sem casa, um itinerante sem rumo, um sem abrigo desorientado. E além disso, se ela trepar às árvores, estando grávida, pode cair e isso ser desastroso para si e para a criança<sup>91</sup>.

Todos estes sacrifícios são feitos, «*não exclusivamente em atenção à saúde da mulher, mas também, e sobretudo, em atenção ao novo ser, filho muito amado e esperado com grande alegria, que está no seio, para que nasça saudável e não aborte*»<sup>92</sup>.

É este o código de conduta que acompanha a mulher durante os nove meses de gravidez.

---

<sup>89</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *O Verdadeiro Calmante. Autêntico PEC em momentos de crise*, (Óbidos: Sinapis Editores 2011), 58.

<sup>90</sup> Sobre este código da mulher grávida ver sobretudo: E1, E8 e E10.

<sup>91</sup> Cfr. E1, E8.

<sup>92</sup> G. F. YAKULEINGE, *O Verdadeiro Calmante*, 58-59.

### 2.1.1. Assistência ao parto no Centro Tradicional de Maternidade (Onduda yOshakalwa)

*Onduda yOshakalwa* (quarto onde se acende o lume, para não dizer marquesa, literalmente falando), para *ovakwanyama*, é considerado como centro de maternidade. Quando as dores do parto atacam a grávida, todas as coisas que estiverem no *oshakalwa* são retiradas e acende-se uma fogueira<sup>93</sup>.

Para a assistência ao parto, há parteiras especializadas e, normalmente, os homens não podem ser parteiros. A parteira pode ser da casa onde vive a grávida ou a outras parteiras próximas e experimentadas<sup>94</sup>.

Quando a criança nasce, a parteira ampara-a com as mãos, sopra-a nas narinas e na boca e mete os seus dedos na boca dela, debaixo da língua.

Há um instrumento muito importante e significativo chamado *ongalo*<sup>95</sup>. Neste prato tradicional, coloca-se *olukula* e a própria criança. A criança é limpa ou untada com *olukula*<sup>96</sup>.

Depois do parto, uma senhora vai ao mato (*koluhene*) com um cesto, no qual coloca a areia (*eheke*<sup>97</sup>) e *oshinanganamwali*<sup>98</sup>. Quando esta senhora regressa do mato, tira a placenta e enterra-a num buraco, cavado ao lado do quarto principal (*ondyuwo yalombe*), na direcção do sítio onde se põe o lume. Por cima desse buraco, mete-se *oshinanganamwali* e um pau que se parte do quarto. Depois seguem a areia, *eheke*, e a cinza branca, que se retira de *oshakalwa*. A partir deste momento, estão criadas as

---

<sup>93</sup> Cfr. E1, E2, E3, E4, E5, E8, E10, E13, E15; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 71.

<sup>94</sup> Cfr. E1, E14, E16; ver também M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 138; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 138-139; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 71.

<sup>95</sup> *Ongalo* é espécie de prato, à maneira de patena, com formato de disco, que normalmente é utilizado para peneirar, servir oshifima a alguém prestes a empreender uma longa e difícil viagem e para algumas cerimónias muito significativas, como é o caso do nascimento de uma criança. O *Ndonga-English Dictionary* (1986) define *ongalo* como sendo «woven sifting plate». Ver também a definição apresentada por C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 271.

<sup>96</sup> Do ponto de vista da concepção sacro-religiosa dos ritos de nascimento, explicaremos o significado de *olukula*, pois este produto não é apenas símbolo de beleza como advoga M. H. F. LIMA no seu livro *Nação Ovambo*, 138.

<sup>97</sup> *Eheke* é uma areia muito branca, retirada de *oluhene*, que fortalece o corpo da parturiente; esta senta-se na areia, no sentido de evocar e procurar a consolidação e recuperação das forças despendidas no momento do parto.

<sup>98</sup> *Oshinanganamwali* é uma erva que, normalmente, fica sem folhas.

condições para a criança ser transladada de *oshakalwa* para *ondyuwo yalombe* (quarto principal).

### 2.1.2. Problemática dos quatro tipos de parto

A questão do nascimento é complexa, vista a partir dos quatro tipos de parto: normal, com complicações, de trigémeos e de gémeos<sup>99</sup>.

#### 2.1.2.1. Parto normal

O parto normal é o que acabamos de descrever no ponto *Assistência ao parto no Centro Tradicional de Maternidade (Onduda yOshakalwa)*. O de gémeos, por ser muito importante e rico em conteúdo, tratá-lo-emos em último lugar. Agora vamos ocupar-nos do parto com complicações e dos trigémeos.

#### 2.1.2.2. Parto com complicações

Importa notar que as complicações podem ser antes, durante o parto ou depois. As complicações antes do parto, normalmente são atribuídas a influências de espíritos de antepassados. Perante estas complicações, é necessário que a gravidez seja protegida por um antepassado (*edimo lakwatelelwa*)<sup>100</sup>.

Durante o parto, é quando a criança demora a nascer, devido à posição da criança no útero ou a outra razão, como, por exemplo, o consumo de *kashima* (cágado) e *omuku* (rato) ao longo da gravidez<sup>101</sup>.

Depois do parto, as complicações podem residir no facto de a criança nascer e não chorar ou nascer com poucos sinais de vida. Em três casos, evocam-se *ovakwamungu*<sup>102</sup> (os antepassados).

---

<sup>99</sup> Para além desta perspectiva que estamos a seguir, é interessante ver as outras em C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 72.

<sup>100</sup> E1, E8.

<sup>101</sup> E1, E6, E8.

<sup>102</sup> *Ovakwamungu* são espíritos dos mortos, sobretudo dos antepassados da família, que podem interceder pelos familiares; porém, são espíritos que podem matar, se não forem aplacados. Nas discussões há quem defenda que *ovakwamungu* só são espíritos protectores dos antepassados que levaram uma vida digna e honrosa durante os seus anos na terra. Porém, na prática encontramos pessoas que não levaram vida digna mas depois da realização da cerimónia da purificação (*okutelekelwa*, por exemplo), é

No momento do parto, quando a gravidez aparece com complicações, evocam-se os antepassados (*ovakwamungu*). Para *ovakwanyama*, os antepassados não morreram totalmente, ou seja, eles tinham dois espíritos (*ohuku/omuku*), um que morre e outro que não morre. Este é que volta e encarna na criança nascida ou na mãe e no feto, durante a gravidez. Para descobrir de quem é o espírito, as parteiras evocam os nomes de vários antepassados da família até pronunciar o daquele que foi encarnado pela criança e pela mãe, como atrás se explicou<sup>103</sup>.

Logo que se pronuncie o nome do antepassado que encarnou, a criança nasce ou começa a gritar, a chorar. No primeiro caso, diz-se: «*Y nós descobrimos que és tu, permita-nos, por favor, ver o que está nesta gravidez*»<sup>104</sup>. De notar que esses espíritos encarnam, por quererem dar nome à criança. Por isso, num sentido de honra, de homenagem e de gratidão, os familiares não deixam de dar o nome do antepassado à criança recém-nascida<sup>105</sup>.

*Ovakwamungu* são espíritos dos mortos e têm muita força e importância na vida de *ovakwanyama*. Trata-se de espíritos que encarnam na pessoa, sem que ela se aperceba. Os vivos não vêem os espíritos, mas estes vêem os vivos e protegem-nos em várias dificuldades. É daqui que nasce o respeito e a admiração elevados que *ovakwanyama* têm por estes espíritos, *ovakwamungu*<sup>106</sup>.

### 2.1.2.3. Trigêmeos (Elongo)

O parto de trigêmeos (*elongo*) é o nascimento de três filhos. A assistência ao parto de trigêmeos não difere do parto normal.

A diferença reside no facto de, neste caso, serem três filhos. Trata-se, porém, de um parto normal do ponto de vista tradicional, contrário ao caso de gémeos, que trás consigo bênção e, ao mesmo tempo, pragas para os progenitores, os familiares e para todos quantos deles se aproximem.

---

possível que o seu nome seja evocado para proteger uma criança ou um outro familiar; mas o contrário também sucede.

<sup>103</sup> Cfr. E1, E2, E8.

<sup>104</sup> E1.

<sup>105</sup> Cfr. E1, E2, E6, E8.

<sup>106</sup> Cfr. E1, E6, E8.

O nascimento de gémeos exige purificação, enquanto o dos trigémeos (*elongo*) não a impõe.

#### 2.1.2.4. Gémeos (Epasha)

*Epasha*<sup>107</sup> é, por um lado, uma grande festa de louvor e acção de graças, e, por outro, uma celebração de grande temor pelo encantamento e mistério que envolve a concepção do dom de dois filhos e consequente parto no mesmo dia ou de uma só vez<sup>108</sup>.

Trata-se de uma festa oferecida aos progenitores e a todos os intervenientes, não só na concepção dos gémeos, mas também no parto, como é o caso dos espíritos dos antepassados (*ovakwamungu*)<sup>109</sup>.

Olha-se para os progenitores como realizadores de milagre misterioso revestido de azar (*oshipo shinene*), até certo ponto, mas também como pessoas favorecidas por uma bênção excepcional, pelo dom de duas vidas em simultâneo. Por causa do temor de que se reveste esta festa, culpa-se os progenitores, como se tivessem cometido algum crime, algo grave (*ovanangala ounangedi*). Há uma desgraça que atinge a família e os que estão fora dela<sup>110</sup>. Daí, a separação da progenitora, antes de entrar em contacto com os outros no convívio desta festa.

A primeira reacção, depois do parto de gémeos, é separar a mãe do resto da família. Faz-se um quarto num cantinho da casa ou fora da mesma. Condu-la para este quarto um perito, um cerimoniário (*ondudu*). Quando a parturiente é levada para quarto isolado pelo cerimoniário, considera-se que *epasha* está aprisionado (*epasha olafindikwa*). Disponibiliza-se todo o utensílio necessário (panelas, pratos e outros, normalmente, em más condições) para que a parturiente possa fazer a sua vida até que chegue o tempo da purificação propriamente dito<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> *Epasha* é o nome que se dá ao nascimento de gémeos (Y okwadala epasha = Y deu à luz gémeos) ou à festa da purificação do parto dos gémeos (ko Y okuna epasha talipitimo = em casa do Y há festa da purificação de gémeos).

<sup>108</sup> Cfr. E1, E8; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 140; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, p. 139.

<sup>109</sup> E1, E6, E8.

<sup>110</sup> M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 165.

<sup>111</sup> Cfr. E1, E6, E8; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 139; C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro)*, Vol. I, 290-292.

Ela fica no seu devido e isolado lugar, chamado *oshimaiwo*, com possibilidade e liberdade de fazer todo o tipo de trabalho possível, inclusive poder sair à busca da lenha<sup>112</sup>. Porém, diferencia-se de outras mulheres pela entoação contínua de alaridos de louvores (*eenghuwilili*) e não é cada um que pode falar-lhe ou dialogar com ela. Quando alguém a saúda, ela responde com entoação de louvores<sup>113</sup>.

O pai dos gémeos também faz gritos de louvores muito cedo e à noitinha, todos os dias antes do cantar dos pássaros chamados *omapumumu*. De manhã, ao raiar da madrugada, o pai fica virado para o Nascente e à noitinha, no crepúsculo da noite, fica virado para o Poente e clama: «*wuuu...wu, wuuu...wu*». Trata-se de um grito próprio de pais de gémeos, antes da purificação, e também de quem tenha cometido assassinio. Por isso, por estar associado a crimes, é um grito assustador<sup>114</sup>.

Durante o período de permanência no chamado *oshimaiwo*, a mãe e os filhos não se lavam, mas untam-se com *oshilombe*<sup>115</sup>. A mãe veste-se pobremente, cobrindo a parte da frente com um pano rasgado/velho (*oshinyanyu*) e a de trás com uma pele de vaca. Não usa objectos de luxo, enquanto estiver no *oshimaiwo*<sup>116</sup>. Por esta razão, a mãe e os filhos ficam como seres fantasmas: «*vafa oipumbu, vatoka vo vambudila, vatilifa*» (ficam como palhaços, embranquecidos, sem aspecto humano e atemorizadores)<sup>117</sup>.

As actividades principais da mulher, enquanto se encontrar no *oshimaiwo*, são fazer *oimbale* (cestos), normalmente, feios, partir *eengongo* para *odyove* e *omwai*. Desses *oimbale*, uns servem para neles colocar os seus haveres, e outros para oferecer aos que a apoiam e com ela se solidarizam no seu sofrimento, ou ao perito/cerimoniário da purificação<sup>118</sup>.

À porta de *oshimaiwo* fica uma bacia tradicional (*ekangwa*) com a água, onde se metem as raízes arranjadas pelo perito. Todo aquele que entrar no *oshimaiwo* tem de

---

<sup>112</sup> Cfr. Não concordamos com a ideia segundo a qual a senhora não sai da cubata, como argumenta C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 73.

<sup>113</sup> Cfr. E1, E8, E10; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, (Windhoek: OAP 1996) 47.

<sup>114</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 47.

<sup>115</sup> *Oshilombe* é um produto com que a parturiente se unta, em vez de se lavar com água.

<sup>116</sup> Cfr. E1, E2, E8; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 47.

<sup>117</sup> O modo de vestir e de tratar o corpo bem como o conjunto das condições dos utensílios que são usados no *oshimaiwo* evocam o sentido profundo de arrependimento e de penitência e a imploração do perdão e da bênção perdida pela misteriosa concepção dos gémeos e consequente parto dos mesmos.

<sup>118</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 47-48.

molhar-se, benzer-se, com essa água nos pulsos, nos cotovelos (articulações), nos pés e na língua, para que *epasha* não lhes faça mal. Segundo um antigo mito, *epasha* faz mal a quem não obedeça a esse ritual e, se não for tratado, pode morrer. Porém, hoje em dia, sabe-se que se trata simplesmente de um mito, como afirma Nghishiilenhapo<sup>119</sup>.

O perito estabelece a data da purificação de *epasha*. Nessa data, os familiares de ambas as partes (paterna e materna) dos gémeos reúnem-se e preparam a festa. Faz-se *omalodu*<sup>120</sup> e abatem-se dois cabritos, um da parte paterna e outro da materna<sup>121</sup>.

O cerimoniário indica o local da realização da purificação, na mata e, normalmente, entre arbustos chamados *omidime*<sup>122</sup>. Cava-se um buraco grande, onde se mete a água sob a orientação do perito. Nesse buraco, metem-se dois pares de missangas de *ondyeva* e *omushambe*, provenientes de ambas partes progenitoras – materna e paterna – (*eedibo mbali dondyeva needibo mbali domushambe dadya kookhe nokoina*). Depois disso, o perito (*ondudu*) mete as raízes nesse buraco, onde os pais dos gémeos se sentam nus. Os familiares adultos (*ovadalakadi*), da parte paterna e materna, ficam em redor do buraco. Então, *ondudu* ronda ou dá à volta do buraco e orienta os progenitores no buraco a molharem todo o corpo com a água que lá está. A seguir, *ondudu* dá-lhes raízes para morderem ou mastigarem e os familiares presentes (*ovakwanedimo* ou *ovakwao*) são também aspergidos com a água do buraco e mastigam as referidas raízes. Estas raízes são também levadas aos familiares ausentes, após a cerimónia da purificação<sup>123</sup>.

Ao fim desta lavagem, a mãe e os filhos são untadas com *oshilombe*, um óleo que fica cheio de *olukula*, corta-se-lhes o cabelo e são vestidos luxuosamente. Assim termina a cerimónia do buraco e todos se dirigem para casa a fim de prosseguirem com os outros ritos.

---

<sup>119</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda nonghedi*, 48.

<sup>120</sup> *Omalodu* é uma bebida tradicional feita com base em cereais locais (*omahangu* e *oilyavala*). É a cerveja de *Ovakwanyama*.

<sup>121</sup> Cfr. E1, E3; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 48.

<sup>122</sup> Há quem fale também de *omaumba*, sítio onde *ohaluni* têm a sua habitação. O facto de ser em lugar onde há *omidime* (*omudime* no singular) é significativo, na medida em que *omudime* do verbo *okudima* que significa apagar, por isso, podíamos traduzir *omudime* por borracha. Nesse sentido, evoca-se a purificação e apagamento do crime cometido, isto é, *omudime* anula com esse rito todas as possíveis desgraças ou pragas.

<sup>123</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 48-49.

Chegados à casa, segue a entrega de pagamento. Para alguns, este pagamento realiza-se no sítio do buraco antes de ser tapado. Cada parte (paterna e materna) traz um *omaló yomongwa* (pedra de sal) que se coloca num sítio cimentado (*pakolongwa*). Por cima de cada *omaló* (são duas pedras de sal) deitam-se cereais (*oilya*), de tal forma que essa pedra fique coberta. Cada grupo familiar deita-os por cima da pedra proveniente da sua parte (paterna ou materna). Por cima dos cereais coloca-se uma enxada nova chamada *ekalakaka*. *Ondudu* leva tudo o que for de valor: as duas pedras de sal, os cereais, a enxada colocada por cima destes e aquela com que se cavou o buraco da purificação; leva ainda tudo o que for valioso do que a mãe dos gémeos usava durante a estada no *oshimaiwo*, os cestos feitos pela mãe durante o tempo do aprisionamento de *epasha* (*epasha olafindikwa*), as missangas de *ondyeva* e *omushambe*<sup>124</sup>. *Ondudu* leva tudo o que for precioso<sup>125</sup>.

Tudo o que não for de valor, é queimado na lavra, juntamente com o material do quarto de *oshimaiwo*.

O rapaz é vestido com o seu cinto e à rapariga põe-se-lhe ao pescoço *ondyeva*, uma missanga e *oshinyenye*. Porém, estes adornos podem usar-se nesse dia ou apenas no outro. Portanto, não é obrigatório usá-los nesse dia<sup>126</sup>.

De notar que, caso o pai, a mãe ou um dos gémeos falecer antes da purificação, não se faz o óbito (*iyakuongwa eenghali*). São apenas os pais e os sogros, no caso de ser um dos progenitores, que ficam no *oshimaiwo*. Entretanto, não fazem óbito, não choram, apenas entoam aclamações de louvores (*eenghuwilili*) e exaltam dizendo: «*sekupa Pamba tambula; sekupa Kalunga kaNangobe, sambekela nomaoko avali*» (o que o Senhor te deu recebe-o; o que Deus de Nangobe te concedeu acolhe-o com os dois braços). Entretanto, soltam lágrimas. Todos aqueles que passarem por aí e ouvirem esses gritos, apenas concordam dizendo: «*Mm, akutwee, akutu heewa ai!*» e seguem o seu caminho, sem os saudar<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> *Omushambe* é muito significativo. Trata-se de uma missanga que está em momentos fundamentais da vida. No nascimento, no casamento e no luto. É com esta missanga que se exterioriza o luto. Porém, ultimamente há tendência de substituir *omushambe* por panos pretos.

<sup>125</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 49-50.

<sup>126</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 50; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 140-141.

<sup>127</sup> Cfr. E6, E8; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 49-50.

Nesse caso, o corpo do pai ou da mãe dos gémeos vai ser enterrado no *oshimaiwo*. Se for a criança, o corpo só é enterrado no dia da purificação de *epasha*. Em ambos os casos, o cerimoniário do funeral tem de ser *ondudu*, o perito. A morte de qualquer deles, antes da purificação, é sinal de grande azar, pelo que, no caso da criança, esta tem de ser enterrada no dia da purificação, antes da lavagem, para que a família fique purificada de pragas ou de infortúnios<sup>128</sup>.

Depois de se queimar o material do quarto de *oshimaiwo*, começa a festa. Come-se e bebe-se abundantemente, porque a praga passou, *oshipo oshapita*.

### 2.1.3. A imposição do nome (Eluko lokaana)

A imposição do nome acontece logo depois da transladação da criança para o quarto principal (*ondyuwo yalombe*) ou para outro quarto da senhora parturiente<sup>129</sup>. De notar que este rito não acontece depois de cinco dias, após o parto, nem as pessoas se reúnem no *olupale*, como afirma Lima<sup>130</sup>.

O ritual da imposição do nome processa-se do seguinte modo:

O pai fica no *olupale* (sala principal) ou no *oshinyanga* (sala de rapazes) com o seu material, isto é, *noiti yaye*<sup>131</sup>. A mãe e a criança ficam no quarto principal e a parteira ou outra senhora pergunta: nesta casa há mesmo homens? E o pai responde: sim, estamos. Então a senhora diz: ‘*otwaetako omukwati womafuma*’ (nasceu-nos um apanhador de rãs) significa que a criança é rapaz; ou, no caso da rapariga, diz: ‘*otwaetako omutwi wonghuta oku*’ (nasceu-nos a preparadora do viático)<sup>132</sup>. Então o pai grita, aclamando: ‘*wuu, wuu*’ e a senhora responde com a aclamação de louvor (*onghuwilili*). Trocam estas aclamações por quatro vezes, se for rapaz, e por duas, se for rapariga. No fim, o pai diz: ‘o nome dele ou dela é Y’<sup>133</sup>.

---

<sup>128</sup> Cfr. E1, E6; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 49-50.

<sup>129</sup> Cfr. E2, E4, E8, E9, E13; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 139.

<sup>130</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 138.

<sup>131</sup> Dá-se o nome de *oiti yaye* ao conjunto dos seus instrumentos de defesa e de trabalho, como *odibo*, *outa*, *oikuti* e *ehonga*.

<sup>132</sup> A propósito da variedade das fórmulas cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 139.

<sup>133</sup> Cfr. E1, E6, E8, E10, E12; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 138.

Na ausência do pai da família, ele pode ser substituído por um familiar da parte paterna ou, então, por um rapaz que fica sentado no *olupale*, com os seus instrumentos.

Depois do ritual da imposição do nome, o pai continua na sua vida e as senhoras ficam no quarto. Fica-se à espera que o cordão umbilical (*onghowa*) caia, a fim de sair do quarto principal, mediante o rito de *epitilo lopondye*.

#### **2.1.4. Saída do quarto principal (Epitilo lopondye)**

*Epitilo lopondye* é uma festa de acção de graças e, ao mesmo tempo, para revelar e manifestar a identidade da criança. A acção de graças justifica-se pelo facto do cordão umbilical ter caído, ele que é chamado também de *omulodi* (o feiticeiro), aquele que mata. É assim que, quando cai, a família fica alegre e agradece pelo facto do feiticeiro ter caído, sem matar o filho. Diz-se num tom de alegria e de louvor: ‘*omulodi okwadyapo, mona wa*’ (o feiticeiro sai, meu filho).

Depois das formalidades exigidas no centro de maternidade (*oshakalwa*), a criança, nas mãos da parteira, e a mãe são trasladadas para o quarto principal (*ondyuwo yalombe*), onde primeiro se faz a imposição do nome e depois permanecem por quatro ou seis dias, à espera da caída do cordão umbilical. Quanto aos dias, é rigoroso que sejam pares e nunca impares<sup>134</sup>.

Durante o período de permanência neste quarto, a senhora obedece também a algumas orientações.

Ela não deve tomar a refeição por sua livre iniciativa, mas alguém tem de lha oferecer, isto para que o filho não seja ladrão (*ombudi*) de toda a tamanha. Pode acontecer que em casa não esteja ninguém para preparar as refeições. Nesse caso, a parturiente sai do quarto, cozinha e traz a comida ao quarto. Entretanto, antes de comer, deve fazer o seguinte: pegar na criança e convidá-la: ‘*vamos comer, trouxeram-nos a comida*’. É como se alguém tivesse trazido a refeição para eles, mas foi ela própria que a preparou e trouxe<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Cfr. E1, E2, E3, E4, E5, E6.

<sup>135</sup> Cfr. E1, E8, E9.

Por outro lado, por mais que a parturiente tenha muita fome, não deve comer nem tomar *oshikundu*<sup>136</sup> fora do quarto. Entretanto, cada vez que a parturiente come ou bebe *oshikundu*, deve dizer à criança: *vamos comer K ou vamos beber Y*.

A outra orientação muito importante a notar é que durante a permanência no quarto principal, a criança não deve usar nenhum tipo de vestuário e só passa a vestir-se a partir da cerimónia de *epitilo lopondye*. É por esta razão e pelos objectos usados nesta cerimónia que podemos afirmar que *epitilo lopondye* é, afirma, confirma e manifesta, no superlativo absoluto, a identidade ontológico-existencial da criança<sup>137</sup>.

*Epitilo lopondye* realiza-se do seguinte modo: De manhã cedo, o cerimoniário ou cerimoniária pega na criança e, com ela, a sua mãe vão à lavra.

Se for rapariga, leva-se uma enxada e um cesto contendo sementes. Chegados à lavra, a cerimoniária faz a criança tocar na enxada, cultiva um pouco e diz: '*okakadona okapitamo okeya okulima*' (a rapariga saiu do quarto, veio cultivar). Em seguida, faz a criança tocar a semente e ela, como cerimoniária e em nome da criança, semeia. Depois passa-se por *oshini*<sup>138</sup> (moagem): faz-se a criança tocar no pilão e, em seguida, a cerimoniária pisa, dizendo: '*nokutwa, okwatwa nokuli*' (até pisou, preparou a farinha)<sup>139</sup>.

No caso do rapaz, leva-se o machado e *eholo*<sup>140</sup>. Sai-se de casa para a lavra e finge-se estar a cortar um arbusto e diz-se: '*nde omumati ohalongo, noshikhwa okweshikapo nokuli*' (o rapaz é trabalhador, inclusive já derrubou o arbusto). Depois passa-se pelo curral com *eholo* e diz-se: '*omumati okweya okukanda, okwamana nokuli*' (o rapaz veio ordenhar, já concluiu)<sup>141</sup>.

Depois destas particularidades distintivas entre rapariga e rapaz, em ambos os casos se passa de quarto a quarto, a apresentar a criança aos membros da família: '*okakadona okapitamo*' (a rapariga já saiu do quarto) ou '*omumati okwapitamo*' (o

---

<sup>136</sup> *Oshikundu* é uma bebida, não alcoólica, que dá força pelas propriedades alimentares que tem.

<sup>137</sup> Cfr. E1, E8.

<sup>138</sup> *Oshini* é um recipiente de madeira onde se põe o cereal para ser pisado com o pilão.

<sup>139</sup> Cfr. E1, E3, E4, E7, E8.

<sup>140</sup> *Eholo* é espécie de caneca grande, feita de madeira, serve de recipiente de ordenhar. *Eholo olahada omashini*: *eholo* encheu de leite.

<sup>141</sup> Cfr. E1, E4, E8, E9.

rapaz já saiu do quarto). Quem tiver alguma prenda para dar pode fazê-lo neste momento. Passa-se pela cozinha (*epata*) e regressa-se ao quarto<sup>142</sup>.

Então as pessoas levantam-se, saem dos quartos e cozinham. Fazem *oifima*, para se comer os chamados *omanghako* (pedaços grandes de *oifima*). Uma pessoa pega em *omanghako*, molha-os em *evanda* e oferece-os à parturiente, com o sentido de transmitir as forças e energias despendidas durante o parto e fazer profecias e votos de mais filhos, podendo estes serem gémeos ou até trigémeos<sup>143</sup>.

Importa referir que *Onghowa* (cordão umbilical) é algo muitíssimo especial e importante. Depois de ter caído, tem de ser guardado no *eyayi*<sup>144</sup>. Mete-se no *omukhwu* (singular de *oikhwu*), colocado num cesto pequeno (*okambale*).

*Oikhwu* são coisas, espécie de líquenes, que surgem da árvore (*haitutuma momuti iyayiima yaendyelela*), ficam agarradas ao caule da planta, que pode ser *omunghama* ou *omufyaati*<sup>145</sup>. São esses líquenes (*oikhwu*) que são tirados, mas apenas os que estão ao nível do umbigo (*shili pombada tashilovelelwa*). *Onghowa* é misturado com *omukhwu*, pisando-os, o que dá origem a um produto que se põe no *eyayi* (pasta própria de uma mãe) e que toma o nome de *onghata*. Por isso, diz-se que uma mãe (*omudalakadi*) não pode ficar sem *eyayi*, onde fica *onghata*. *Eyayi* passa a ser assim um relicário de cordões umbilicais da família. Por isso, onde estiver uma mãe com o seu *eyayi*, aí estarão todos os seus filhos. Nesse caso, *eyayi* passa à categoria do sagrado, de algo respeitável e intocável por mãos estranhas. Os ladrões, ou seja, *ovakwanyama* gatunos, podem roubar tudo, inclusive podem arriscar apropriar-se indevidamente de um cabrito ou galinha, que, por tradição, não devem ser roubados, mas raramente se apropriam ilícita e conscientemente de um *eyayi*<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>143</sup> Cfr. E1, E4, E6, E8.

<sup>144</sup> *Eyayi* é uma pasta própria para levar a roupa da criança. É uma pasta sagrada, pelas características e sensibilidade das coisas nela transportadas.

<sup>145</sup> *Omufyaati* é uma árvore abundante, resistente, de boa lenha e tem significado singular a partir da compreensão do próprio nome: *Omufyaati*, isto é, *omufi ati*, quer dizer ‘o morto disse’. Existe um mito na simbologia da nomenclatura das diversas árvores e arbustos existentes na região, nomeadamente na Província do Kunene. Segundo este mito, um antepassado estava a dar nomes às árvores. Dizia ele: *omuti* ou *omwandi*, *omuti* ou *omutaku* (esta árvore é *omwandi*, esta árvore é *omutaku*). Entretanto, na altura que a mesma pessoa ia dar o nome a esta árvore, ela expirou, morreu e assim a árvore ficou sem nome. E por isso ficou com o nome de *omufyaati*, isto é, ‘o morto disse’. Sublinhar que quando se leva a flor para a camba tem sido desta árvore e faz-se em referência não só ao morto dessa camba, mas também em lembrança de todos os mortos.

<sup>146</sup> Cfr. E6, E8, E9.

De notar que não se tira *omukhwu* que está acima da direcção do umbigo, porque se pretende desejar a estabilidade ao filho (*omutumba twahalela okaana*), para que não venha a ser ladrão<sup>147</sup>.

Quando a criança sai do quarto tem de ser vestida com cordas feitas de *omunghama* donde se tira *epumba* de *omukhwu*. As cordas da árvore de *omunghama* (*omifuwa domunghama dahodilwa eengodi*), que se põe ao pescoço, à cintura e nos pulsos, são o primeiro vestuário da criança. Durante os dias que está no quarto principal, a criança não usa roupa, apenas no dia de sair, é que começa a usá-la<sup>148</sup>.

Para além da roupa, *omifuwa domunghama*, no caso do rapaz acrescentam-lhe *odibo* e *outa*, com os respectivos *oikuti* (purrinho, zagaia e flechas). A rapariga não recebe praticamente nada, à excepção de *ongalo*.

### 2.1.5. Concepção sacro-religiosa dos rituais de nascimento

Na tradição de *ovakwanyama*, os ritos relacionados com o nascimento, desde o parto até à saída do quarto principal, passando pela imposição do nome, estão carregados de sentido sacro-religioso.

O centro de maternidade de *ovakwanyama*, *onduda yOshakalwa* (quarto onde se acende o lume), tem um sentido profundo do sagrado. Trata-se de um quarto cuja porta está virada para o Nascente, contemplando e absorvendo as graças que o sol traz diariamente ao nascer. Este sol traz sorte; é por isso que se recomenda que, para que se tenha sorte, é necessário levantar-se antes do nascer do sol. Por isso, podemos dizer que se trata de um quarto sagrado, que armazena as várias graças que *Kalunga*, aquele que faz nascer o sol para todos (*ou apitifile etango ovanu aveshe*), foi derramando diariamente. É destas e nestas graças que a criança se embebe, ao nascer neste quarto<sup>149</sup>.

Para além da porta deste quarto, podemos falar também de *onu*, dois paus entrelaçados no Nascente da casa. *Onu* é muitas vezes confundido com a porta de entrada principal da casa; mas *onu* são, exactamente, os dois paus entrelaçados que

---

<sup>147</sup> Cfr. E8.

<sup>148</sup> Cfr. E8.

<sup>149</sup> Cfr. E6, E8.

ficam do lado Nascente da casa, que contemplam o nascer do sol e o raiar da madrugada (oluwa talitende netango talipiti)<sup>150</sup>.

Este *onu* acolhe e absorve as graças que o sol traz e transmite-as a todos quantos vivem nessa casa ou nela venham a hospedar-se. Por isso, para *omukwanyama* receber um hóspede tem um sentido profundo de partilha. Não se trata apenas de partilha em termos materiais, mas sobretudo do ponto de vista espiritual, porque é consentir que o hóspede se beneficie das graças acumuladas por *onu*. É também por este motivo que se diz: «*inotuka etango*» (não ofenda o sol); porque é o sol que traz a bênção, as graças e a protecção para todos. Ofender o sol equivale a recusa e a rejeição desses preciosíssimos dons<sup>151</sup>.

*Ongalo*<sup>152</sup> é um instrumento muito importante e significativo na vida de um *omukwanyama*. É um prato revestido de sorte, de protecção e de bênção. É suficiente anotarmos que é neste prato tradicional que se coloca a criança, logo que nasce; é nele que se põe *olukula* com que a criança é ungida e untada; é nele que uma mãe serve *oshifima* ao filho que vai para a guerra, à frente do combate, ou que vai empreender um longo e escarpado caminho, como a transumância e a ida ao estrangeiro. Sempre que o filho escapa de um perigo, a mãe e todas as pessoas dizem: ‘*okwakhupila pongalo*’ (foi salvo porque estava assente no *ongalo*). Isto é, foi graças à protecção e à bênção de *ongalo*, que serviu de prato na refeição que marcou o início da viagem, que ele se livrou ou escapou do perigo<sup>153</sup>.

A mãe, ao despedir-se do filho, ou a mulher que faz a refeição de quem viaja, deseja e evoca a sorte, a bênção e a protecção divinas, como quem dissesse: aquele que te recebeu quando nasceste (*ongalo/Kalunga*), seja o teu protector durante a guerra ou o caminho que vais empreender. A sorte que recebeste no *ongalo*, no dia do nascimento, te envolva e te leve a escapar de todos os perigos. É toda uma teologia revestida de uma mística, a ponto de a pessoa se conceber a caminhar sobre *ongalo* para não ser picada pelos espinhos (*endeni nawa, inamulitwa komakiya* = que o caminho corra bem, que

---

<sup>150</sup> Cfr. E1, E3, E8.

<sup>151</sup> Cfr. E1, E8.

<sup>152</sup> *Ongalo* é espécie de prato, à maneira de patena, com formato de disco, que normalmente é utilizado para peneirar, servir *oshifima* a alguém prestes a empreender uma longa e difícil viagem e para algumas cerimónias muito significativas, como é o caso do nascimento de uma criança. O *Ndonga-English Dictionary* (1986) define *ongalo* como sendo «woven sifting plate».

<sup>153</sup> Cfr. E8, E9, E15.

não sejas picados pelos espinhos). Isto tem a explicação pelo facto de *ovakwanyama* andarem normalmente descalços, com risco de serem picados pelos espinhos. Quando escapam de um grande e grave perigo, exclamam: ‘*ondakhupila pongalo*’ (escapei porque estive assente no *ongalo*)<sup>154</sup>.

Outro aspecto a salientar é *olukula* com que a criança é ungida e untada. A criança não é lavada com água, mas é ungida e limpa com *olukula* que está no *ongalo* (*olukula lili pongalo*). Neste acto da unção da criança, encontramos um sentido profundo e místico-sagrado, segundo o qual *olukula*, é colocado primeiro no *ongalo*, a fim de receber as graças que este tem. Depois, o mesmo *olukula*, após ter absorvido a bênção ou as graças que *ongalo* contém, transmite as mesmas graças ao ungido, as quais se fazem transparecer na beleza que o corpo apresenta depois de ser untado.

É importante também sublinhar a questão da areia (*eheke*<sup>155</sup>) que vem do mato (*koluhene*). *Oluhenene* é um lugar onde até o camaleão é veloz (*fimbi moluhene ena onapo*). Trata-se de um sítio onde é possível realizar aquilo que, normalmente, podia ser impossível. No *eheke*, para além do sentido de fortalecer e de dar recuperação à parturiente, encontramos o sentido de clareza, de virgindade, de simplicidade e de não mistura. Por que *eheke* é uma areia muito branca e de visual muito agradável. Por isso, *eheke*, compreendida à luz do sentido bíblico-litúrgico da cor branca, leva-nos não só à simplicidade, à inocência e à virgindade, mas também à santidade e à ressurreição<sup>156</sup>.

É interessante olharmos também para o significado que *oshinanganamwali* tem. Trata-se de uma erva, normalmente, sem folhas. Diz-se geralmente que *oshinanganamwali* não tem folhas, por tê-las muito pequenas e saírem com facilidade, deixando o corpo como que nunca tivesse tido folhas. A realidade desta erva evoca a flexibilidade perante a vida e, ao mesmo tempo, a força, a unicidade e a não ambiguidade. *Oshinanganamwali* une e concentra as energias na parturiente. Mas também podemos desdobrar a palavra: *oshinanganamwali* = *oshinanga*<sup>157</sup> (*okunanga*, *okuutama*, emagrecer) + *na mwali* (com a parturiente), algo que emagrece com a

---

<sup>154</sup> Cfr. E4, E8.

<sup>155</sup> *Eheke* é uma areia muito branca, retirada de *oluhene* e fortalece o corpo da parturiente; esta senta-se nesta areia, no sentido de evocar e procurar a consolidação e recuperação das forças despendidas no momento do parto.

<sup>156</sup> Cfr. G. BECQUET, «Branco» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, X. LÉON-DUFOUR (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009), col. 114.

<sup>157</sup> A propósito de *okunanga* há um dito de *Ovakwanyama* que diz: *wautama wafa senye, wananga wafa sanghana*.

parturiente. Algo que se une de uma vez por todas à parturiente, concedendo e restituindo a força perdida. Muitas propriedades podem perder-se, à medida que a pessoa emagrece, mas a força que brota de *oshinanganamwali* não desaparece, porque se entranha, visceralmente, no corpo da parturiente. Esta é a crença e convicção que *ovakwanyama* têm sobre esta erva, ao aplicá-la à parturiente<sup>158</sup>.

Interpelam-nos as aclamações intercaladas entre o pai e a senhora que anuncia o nascimento da criança. O ‘*wuu, wuu*’ que o pai solta é o mesmo que se usa no caso de gémeos e aquando de um suicídio<sup>159</sup>. Trata-se de um grito que exprime os sentimentos no seu extremo, perante a morte ou a vida. Este grito do homem, neste caso, manifesta a grande alegria ou o sentimento mais elevado que inunda o seu coração. Esta alegria ou sentimento, às vezes de tristeza, transparece às vezes no tipo de nome que ele dá (Ndahambelela, Ndapandula, Tuhafeni, Yakuleinge, Hidinwa, Shihafeleni, Ndashanyenena, Ndamonaekwafo, Vapotelange, Hashovehole, Nadula, Shatipamba, Ndiwakalunga)<sup>160</sup>. Por outro lado, esta aclamação pode evocar também a presença dos antepassados, *ovakwamungu*, caso a criança receba o nome de um antepassado, por razões de intercessão deste na altura do parto (*okulukululwa*) ou no tratamento de gravidez complicada (*okukwatelela*)<sup>161</sup>.

Ao dar este nome, o pai torna presente uma personalidade ilustre da família, que se encontra na esfera sagrada e com poder de interceder pelos vivos. Esta criança passa a representar este antepassado e, pelo respeito a este defunto ancião, nada importante se fará na família sem que esta criança seja informada. Ela torna-se ancião antecipadamente<sup>162</sup>.

Diferente é o sentido do grito aclamativo da senhora. O grito chamado *onghuwilili* é sempre de alegria, de louvor, de gratidão e de reconhecimento. Trata-se de uma aclamação eminentemente festiva, embora se faça também por ocasião da morte de um dos gémeos ou um dos progenitores antes da purificação de *epasha*<sup>163</sup>.

---

<sup>158</sup> Cfr. E8.

<sup>159</sup> Cfr. J. HISHIILENHAPO, *Oshitunda nonghedi*, 47.

<sup>160</sup> Importa salientar que a escolha do nome é influenciada por muitos factores, como as circunstâncias que envolveram a conceição, as relações com os vizinhos, com os familiares da mulher, entre outros.

<sup>161</sup> Cfr. E1, E2, E3, E4, E5, E6, E8.

<sup>162</sup> Cfr. E1, E6, E8, E10, E13.

<sup>163</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 47.

A crença na intervenção dos antepassados no nascimento de criança é outra realidade que marca a religiosidade de *ovakwanyama*. Este povo acredita que *ovakwamungu* estão na esfera sagrada e têm poderes que ultrapassam a capacidade puramente humana. É nesse sentido que eles podem encarnar e fazer depender das suas forças o nascimento, ou não, da criança. Ou seja, o poder de *ovakwamungu* é tão forte na vida de *ovakwanyama*, a ponto de intervir na realização pessoal e comunitária.

A intervenção dos antepassados na vida da sua família justifica-se pelo facto de que eles não morreram totalmente. Eles têm um espírito que não morre e é com esse espírito que eles agem e actuam a favor dos seus. Estes espíritos não são detentores dos bens que são derramados sobre os seus familiares, mas eles intercedem (*ohavakwafa*), tal como diz o cerimoniário: ‘*tukwafa tatekulu (meme) tutale eshi shili medimo omu*’ (ajuda-nos, pai (mãe), para que vejamos o que está nesta gravidez)<sup>164</sup>.

Desde o nascimento até à cerimónia de *Epitilo Lopondye*, a criança fica como se não existisse. É só depois da caída do cordão umbilical que a criança se manifesta plena e realmente a todos.

Importa sublinhar que os objectos que são usados nesta cerimónia evocam o futuro da criança como ‘homo faciens’, pessoa que faz e trabalha.

O facto de esta cerimónia se realizar muito cedo, antes do sol nascer, evoca a questão da sorte, da bênção e da graça; por isso, diz-se: ‘*okwenda ongula, okutoola oshima*’ (madrugar possibilita achar o cágado, ou seja, a sorte é conseguida muito cedo). Nesta linha de pensamento, madruga-se para tirar a criança do quarto, a fim de que tenha sorte na vida, usufruindo das graças matinais. Trata-se de horas muito sagradas que impõem silêncio e recolhimento. É, por isso, que os adultos educam sempre os seus filhos no sentido de que ‘*ongula iyakuweelelwa, otoliwa ondaka*’ (não se deve fazer barulho de manhã cedo, vais perder a voz). Isto é, o raiar da madrugada é tempo sagrado, não se deve fazer barulho, pois pode-se perder a voz, *ovalodi e ovakwamungu* podem levar a voz do barulhento e ele ficar mudo. A mesma teoria serve para as horas do crepúsculo e da calada da noite.

Quanto à origem destas graças, *ovakwanyama* não deixam tudo claro, mas podemos entender que vêm do céu onde está o sol, uma vez que são trazidas pelo sol.

---

<sup>164</sup> Cfr. E1, E3, E4, E5, E8; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 4-5.

Convém também compreender que por de trás do sol se subentende a divindade, o sagrado, aquele que nunca deve ser ofendido: ‘*inotuka etango*’ (não ofenda o sol).

Os raios solares trazem a sorte, a bênção e as graças para a pessoa; para isso usa-se uma expressão típica de *ovakwanyama*: ‘*etango otalitumbu ngo*’ (o sol vai fazendo massagem). A criança sai do quarto exactamente àquela hora das primeiras graças que o sol lança.

É interessante e significativo o rito de *omanghako*. Na verdade, evoca-se a força para a parturiente que a perdeu durante o parto, mas estes *omanghako* comem-se com *evanda*. Ora tem-se dito ‘*lya evanda, uvandalale*’ (come *evanda* para que escapes dos perigos, para que te escondas dos perigos). A parturiente e, com ela, o filho comem *omanghako* com *evanda* para que tenham força, sorte e bênção na vida. É exactamente esta bênção que protegerá a mãe e o filho nos perigos da vida.

É este *evanda*, que se come no primeiro dia em que a criança sai do quarto, que a mesma criança, nos momentos mais significativos e decisivos da vida, comerá para evocar a sorte e a bênção. Estamos a falar, por exemplo, da ida à guerra, do empreendimento de uma longa e perigosa viagem ou de outros eventos que marcam significativamente a vida de um *omukwanyama*.

Existe também uma crença, entre *ovakwanyama*, que *omukhwu* influencia a vida da criança. É por isso que se tira *omukhwu* que esteja na direcção do umbigo, não só no sentido de desejar estabilidade à criança mas também no de acreditar que com isso a criança ganha uma vida estável. Por isso, eles, *ovakwanyama*, acreditam que *eyayi* é como que o relicário onde se encontram *eenghowa* da família (os umbigos da família).

O outro aspecto muito importante a referir é *epasha*, enquanto festa de acção de graças, por Deus ter dado dois filhos (gémeos) ao mesmo tempo e, por outro lado, enquanto rito de purificação dos pais do possível azar contraído.

Chamam a atenção dois aspectos: a acção de graças a Deus e a separação da mãe e filhos, enquanto aguardam pela purificação.

O primeiro aspecto é muito claro e simples de compreender. Faz-se sentir pelo cântico que as pessoas entoam, ao assistirem à purificação. Elas manifestam a alegria, a gratidão e a satisfação pelo dom de dois filhos. O segundo aspecto leva-nos a reflectir sobre o tipo de impureza que a mãe e os filhos têm, para serem separados da família, viverem numa cubata e usarem objectos domésticos de pouco valor. O mais espantoso e

estranho é que a impureza atinge todos os familiares<sup>165</sup>, que devem ser purificados, e a todos quantos passarem por essa casa. Que tipo de impureza? Como se transmite? O tempo de *oshimaiwo* seria este um momento de penitência e de pedido do perdão?

*Ovakwanyama* têm uma expressão segundo a qual os pais *ovanangala ounangedi* (deitaram-se egoistamente). Esta expressão revela a gravidade do mal que sustenta o mito, segundo o qual o nascimento de gémeos traz consigo praga para a família.

Perante a gravidade deste mal, o pai dos gémeos solta gritos de louvores ao raiar da madrugada, virado para o Nascente, evocando a bênção e a protecção que chega com o nascer do sol e ao crepúsculo da noite, virado para o Poente, pedindo o perdão por tudo o que cometeram, sem saber. Isto por que o grito que ele solta («wuuu...wu, wuuu...wu») tanto é próprio de pais de gémeos antes da purificação como também de quem tenha cometido assassinio. Por isso, é um grito assustador, que está associado a crimes<sup>166</sup>.

## 2.2. Ekululo (a retirada/corte do primeiro cabelo)

*Ekululo* é uma festa de acção de graças a Deus, que se realiza quando a criança começar a andar. Trata-se de uma manifestação da alegria pelo dom da vida ao filho, mas não propriamente de uma obrigação moral e tradicional. É a família que agradece alegremente a *Kalunga* pelo dom da vida<sup>167</sup>.

Esta cerimónia, até certo ponto, manifesta o novo ser e o novo agir da criança. Ela continua aquela que foi apresentada publicamente por ocasião de *epitilo lopondye*. Ela manteve a sua identidade, a sua essência mas mudou a sua existência, a sua maneira de agir e de se manifestar ao mundo.

Para a realização desta festa, faz-se *omalodu* e criam-se outras condições que proporcionem a convivência festiva entre os membros da família e outros participantes amigos, convidados e não convidados<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 73.

<sup>166</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 49-50.

<sup>167</sup> Cfr. E1, E3, E4, E8.

<sup>168</sup> Cfr. E1, E2, E5, E7.

### 2.2.1. O ritual

‘*Ekululo*’ é uma cerimónia do corte do primeiro cabelo da criança. É considerado como cerimoniário principal o pai que corta o cabelo, defronte ao quarto principal.

Nesta cerimónia, a rapariga é vestida de pele de um animal chamado *haluni*. Entretanto, o pai vai à busca de paus de *omunghama* e *oshipapula shomukwa*, com que as mulheres fazem *okufuuna* e *okuhodila* os fios com que a criança é ornada no pescoço e nos pulsos. Nestes fios mete-se *ondyeva*<sup>169</sup>.

Este ornamento simbólico dos fios é comum a ambos os sexos, e recebe o nome de *oshinyenye*. Está muito ligado ao que foi feito por ocasião de *epitilo lopondye*, quando a criança passou a usar uma corda na cintura (*omifuwa moshiya, ongodì*). *Oshinyenye*, que se usa no pescoço, é uma mistura de *oilanda* (missangas) da parte paterna e materna<sup>170</sup>.

O rapaz é vestido de pele de *nghandanga* e o pai entrega-lhe: *outa* com flechas em número par, *odibo* e *ehonga*. Ao entregar estes objectos o pai bate o filho na cabeça, alertando-o para que não se deixe derrotar por outros homens<sup>171</sup>.

Quanto ao destino do cabelo da criança, importa fazer referência a dois tipos distintos: *ekululo* normal e *ekululo* anormal.

No *ekululo* normal, o primeiro cabelo, entre algumas famílias, coloca-se no *ongalo* ou *eyayi* (pasta que guarda a roupa da criança), entre outras, queima-se; outras ainda enterram-no no *oshikhukhwilo* (casa de banho ou urinário)<sup>172</sup>.

No caso anormal, não é o pai que corta o cabelo mas um perito. Isto acontece nos casos de doença. As crianças são tratadas e o cabelo é levado pelo perito (*vakwatwa kondudu*); em alguns casos, sabe-se que é queimado e noutros ignora-se o destino do mesmo cabelo<sup>173</sup>.

Importa sublinhar que alguns dos objectos dados nesta cerimónia já foram entregues à criança por ocasião de *epitilo lopondye*. Entretanto, se no primeiro caso de

---

<sup>169</sup> Cfr. E2, E4, E5, E7, E8, E15.

<sup>170</sup> Cfr. E1, E5, E8; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*. 139-140.

<sup>171</sup> Cfr. E12, E14, E15.

<sup>172</sup> Cfr. E1, E3, E4, E6.

<sup>173</sup> Cfr. E1, E2, E8.

*epitilo lopondye* estes objectos eram dados de uma maneira mais simbólica, no segundo caso os mesmos são dados de um modo simbólico-real, significando que a criança vai usá-los na realidade e não é apenas um pressagiar do futuro<sup>174</sup>.

### 2.2.2. Significado de ekululo e dos objectos usados

*Ekululo* é a manifestação onto-existencial daquela criança que passou por *epitilo lopondye*, com a mesma identidade ontológica, mas com o existir e o agir transformados perante a sociedade em que está inserida.

De todos os objectos que são usados neste rito, merece destaque *ongalo*, que já definimos numa das páginas precedentes. *Ongalo* está presente em todas as dimensões da vida e em todas as etapas da vida de *omukwanyama*, como objecto sagrado e conservador da protecção da pessoa, no presente e no futuro.

*Ondyeva* é um objecto que simboliza a pureza, a virgindade e a simplicidade. A criança é vestida este objecto não só para evocar a sua pureza e inocência no presente, mas também para lhas desejar ao longo da sua vida, a ponto de não se tornar *oshipumbu/oshilulu*, aquando da sua morte.

O outro elemento que merece referência é *oshinyenye*. Trata-se de um objecto entregue à criança, cujos elementos constitutivos fazem parte de ambas as famílias progenitoras. Ora, a mistura de *oilanda*, da parte materna e paterna da criança, simboliza a união indissolúvel entre o casal. Por isso, o filho torna-se um elemento unificador destas famílias e os progenitores, por mais que se separem um do outro e se casem com outros parceiros, continuarão sempre ligados forte e misticamente pela mistura de *oinyenye*. Daí a razão da afirmação: «*yadala iyaiyengana*» (quem tem filho não se divorcia na verdade).

A rapariga é vestida com a pele do animal *haluni*, espécie de marto, ou de boi ao passo que o rapaz é vestido com a do animal *nghandanga* (zorrilho).

Os outros objectos entregues à criança são instrumentos de trabalho (*outa, oikuti, odibo, ehonga*). O rapaz é considerado caçador, aquele que procura a sobrevivência da família e protege não só a própria família mas também todos os seus haveres.

---

<sup>174</sup> Cfr. E1, E5, E8.

### 2.2.3. Ideias sacro-religiosas no ekululo

Uma das ideias do sacro-religioso presente no rito de *ekululo* está contida no significado de *ongalo*. Na verdade, este *ongalo*, por causa da sua importância e indispensabilidade, está presente em momentos significativos da pessoa: nascimento, *epitilo lopondye*, *ekululo*, por ocasião de grandes viagens e em outras situações, quando se prevêem perigos e a necessidade de evocar a protecção. De notar que não se trata de uma protecção qualquer, mas sim da protecção de *Kalunga*, como dizem *ovakwanyama*: ‘*Kalunga nekupitifile meyulu longhumbo*’ (Que Deus te faça passar pelo fundo da agulha); isto é, que Deus torne possível aquilo que nos parece impossível.

Se *ekululo* é, na verdade, a manifestação daquela criança que passou por *epitilo lopondye*, com a mesma identidade ontológica mas com transformação no existir e no agir perante o mundo, então, pôr o cabelo da criança no *ongalo*, por ocasião desta festa, é a evocação da protecção de *Kalunga* para que a mesma criança possa contornar e passar incólume nas várias vicissitudes da vida.

A outra ideia sacro-religiosa encontramos-la no objecto chamado *ondyeva* que é considerado como símbolo de pureza, de virgindade, de simplicidade e da inocência.

A pureza encontrada na criança, simbolizada por *ondyeva*, é a razão pela qual ela não pode tornar-se *oshipumbu/oshilulu*, mas que irá sempre directamente para a casa de *Kalunga*, como precursor dos que ainda caminham na terra dos vivos (*okwetutetekela*).

### 2.3. A problemática de *etanda* (Circuncisão)

Há muitos anos que não se pratica a circuncisão na cultura de *ovakwanyama*. Aliás, não é hábito nesta cultura, como acontece nas outras tribos angolanas<sup>175</sup>.

Para além da tradição oral, de que nos valem muito, encontramos algumas fontes que testemunham este facto: «*Em virtude de o trabalho migrante exigir robustez física, vista esta como sinónimo de virilidade, era difícil ao homem casar sem a satisfação deste requisito de afirmação pessoal. No ritualismo social, as migrações*

---

<sup>175</sup> É interessante ver a abordagem da circuncisão feita no contexto de *ovanyaneka*, desde os momentos iniciais, passando por dias de gritarias aflitivas dos circuncidados, até ao dia da entrada triunfal dos recém-circuncisos na aldeia. Cfr. C. A. PEHENA, *Colectâneas Nostálgicas dum Velho Mungambwe* (Lisboa: Paulinas 2011) 77-83.

estão para o Ambó (ovawambo/ovakwanyama) como a circuncisão está para outros povos angolanos»<sup>176</sup>.

Mais ainda, «Bruwer, cujo estudo foi restrito ao Kwanyama do Sudoeste Africano / Namíbia, disse que aqueles que foram circuncidados eram do sexo masculino da família do chefe e outra da nobreza, entre as idades de 10 e 12 anos. Ele ainda esclareceu que [a circuncisão] persistiu até o reinado do chefe Uejulu (Weyulu foi rei de ovakwanyama) (1885-1904), quando foi completamente abandonada»<sup>177</sup>, por razões militares, de defesa.

Para além das referências da abolição da circuncisão podemos encontrar algumas referências ao mesmo rito em alguns livros de tempos muito recuados<sup>178</sup>.

Por falta de material suficiente para tratar este rito, limitamo-nos a registar a sua inexistência<sup>179</sup>.

## 2.4. Morte

A morte para *ovakwanyama* é uma realidade muito triste, que abala toda a família, levando-a a interrogar-se sobre as razões da morte, sobretudo da criança, em quem se deposita um futuro próspero e prolongador da família.

Quando se apercebem da morte da criança ou do adolescente, *ovakwanyama* procuram dar-lhe a sepultura quanto antes.

Prepara-se a sepultura e faz-se o enterro. No túmulo, mete-se um pilão invertido, costume tradicional que ultimamente perde terreno para o uso da cruz, não só para os cristãos mas também para os povos que estejam em contacto com a influência cristã<sup>180</sup>.

---

<sup>176</sup> R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 22.

<sup>177</sup> L. T. NAMPALA; V. SHIGWEDHA, *Aawambo kingdoms, history and cultural change: perspectives from northern Namibia*, (P. Schlettwein Publishing, 2006) 49; sobre a abolição da circuncisão, embora com dificuldades na datação, veja: C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 66.

<sup>178</sup> Cfr. I. de CERQUEIRA, *Vida Social Indígena na Colónia de Angola (Usos e Costumes)*, (Lisboa: divisão de publicações e Biblioteca Agência geral das colónias MCMXLVII) 60-64; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission* 47; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 22; L. T. NAMPALA; V. SHIGWEDHA, *Aawambo kingdoms, history and cultural change*, 49-53.

<sup>179</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>180</sup> Cfr. E1, E2, E4.

Sublinhe-se que as crianças não participam nos funerais nem vão aos óbitos, sejam de outras crianças ou de adultos. Trata-se de uma orientação de *ovakwanyama*, cujas razões radicam no evitar os possíveis traumatismos e perigosos efeitos psicológicos na criança<sup>181</sup>.

Depois do funeral, o pai do falecido, ou alguém da parte paterna ou ainda que assuma essa posição por alguma razão histórico-cultural, acende a fogueira principal, com a qual se dá início ao óbito propriamente dito. Todas as outras fogueiras secundárias participam, semântico-existencialmente, da fogueira principal. Sem esta, aquelas não têm sentido de ser e de existência<sup>182</sup>.

O óbito, oficialmente, leva dois dias, durante os quais se come essencialmente carne de vaca e *oifima*. Caso a família não tenha possibilidade de abater uma vaca, come-se *evanda* (legume seco) e nunca carne de porco, de cabrito ou de galinha (*nadilye evanda*)<sup>183</sup>.

As pessoas que vêm saudar as famílias no óbito trazem sempre alguma coisa para contribuir para a sustentação do óbito. Trazem, num gesto de solidariedade, a farinha e as bebidas, como aguardente e *omalodu*.

Após o segundo dia de óbito, alguns retiram-se e outros ficam ainda, fazendo companhia aos familiares. Contudo, ninguém deve ir ao óbito e ficar dias ímpares, pois estes devem ser sempre pares. O óbito pode ter terminado, oficialmente, mas quem chega pela primeira vez, se pretender passar a noite (*omutanda*), deve fazê-lo em dias pares<sup>184</sup>.

Depois do óbito propriamente dito, começa o tempo de luto, que normalmente dura um mês. Este tempo de luto pode diminuir ou prolongar-se consoante a idade e a posição sócio-familiar que o morto tinha e tem. Por isso, no caso de uma criança o luto pode levar menos de um mês, no de alguns adultos pode exceder os trinta e um dias, podendo atingir um período de um ano, no caso de viúvos ou viúvas. Neste último caso, é uma decisão que normalmente é tomada pelo cônjuge, a fim de manifestar não só a importância que o falecido tinha na sua vida mas também revelar o quão é grande o

---

<sup>181</sup> Cfr. E1, E4, E6, E8.

<sup>182</sup> Cfr. E1, E3, E8, E11.

<sup>183</sup> Cfr. E1, E4, E6, E8, E12, E13.

<sup>184</sup> Cfr. E1, E3, E11, E12.

vazio existencial e vivencial que o cônjuge deixou. Eles dizem: «*ame ohailimine omushamane/omukulukadi wange*» (eu vou suportar um ano agrícola em atenção ao meu esposo/esposa)<sup>185</sup>.

Quando chega o momento de tirar o luto, normalmente não se fazia festa, mas agora está a generalizar-se o hábito de reunir a família e fazer festa.

Depois da morte de alguém, *ovakwanyama* ficam cautelosos, pois há possibilidade de ele ‘reaparecer’, tornando-se *oshipumbu* ou *oshilulu*. Trata-se de uma pessoa que se torna fantasma, pelo facto de durante a sua vida ter sido aventureira, praticante do mal e conquistador de coisas de maneira egoísta (*okwali omufifiti, elikongela oinima yaye*)<sup>186</sup>.

As crianças normalmente estão isentas desta realidade, facto que *ovakwanyama* justificam com a inocência da criança. Eles dizem: a criança não conhece nada. Não tem olhos para ver além da cerca. Não tem pés que possibilitem a ida fora da cerca (*okaana kakena eshi keshi. Kakena omesho okutala kombada yongubu. Kakena eemadi dokuya kombada yongubu*)<sup>187</sup>.

Quando se sepulta uma criança [qualquer pessoa], não deve ficar deitada de barriga para o ar (*iyakanangala ongali*) ou de barriga para baixo (*iyakanangala ombe*). Deve dar as costas ao Norte, cara ao Sul e a cabeça ao Poente, enquanto as pernas para o Nascente.

O facto de a cara ficar virada para o Sul encontra uma explicação num ditado de *ovakwanyama*: ‘*ekweyu olaendamena kondonga, ovanu aveshe okeefya vataalela*’ (uma grande figueira está inclinada para o Sul, todas as pessoas estão a caminho da morte). Por outro lado, dá-se uma outra explicação que vem do facto de o sol se pôr no Poente, para dizer que a pessoa também se põe e segue o sol para outros lados<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Cfr. E1, E6, E8.

<sup>186</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>187</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>188</sup> Cfr. E1, E3, E6.

### 2.4.1. A morte de um bebé

A morte de um bebé é vista de uma maneira muito especial. O óbito não leva muitos dias e se tiver apenas dias de existência é enterrado no sítio onde foi enterrada a placenta, próximo do quarto principal (*onduda yalombe*)<sup>189</sup>.

Caso esta criança tenha meses ou anos, o seu óbito segue o ritmo do adolescente, assim como o seu funeral.

### 2.4.2. A morte de um adolescente

Para além dos aspectos gerais supra-descritos, sublinhamos que um adolescente, quando morre, é enterrado no curral dos vitelos. Este facto tem a ver com a sua condição social enquanto homem<sup>190</sup>.

Aliás, no dia da imposição do nome, o rapaz é apresentado ao pai: '*otwaetako omukwati womafuma*' (nasceu-nos um apanhador de rãs); isto é, alguém capaz de se sacrificar para alimentar a família. Este aspecto é sublinhado e tornado patente pela cerimónia que marca a saída do rapaz do quarto principal, como o dia da sua apresentação pública<sup>191</sup>.

Neste dia, o rapaz sai ao raiar da madrugada e o cerimoniário leva um machado com que corta um arbusto e depois passam pelo curral de vitelos, como símbolo do cuidar dos animais e do ordenhar das vacas. É exactamente nesse lugar onde é enterrado.

### 2.4.3. A morte de uma adolescente

Quanto às particularidades relativas ao funeral de uma adolescente na cultura de *ovakwanyama*, numa linha mais radical, ela é enterrada no sítio da moagem (*poshini*)<sup>192</sup>. A exemplo do que foi dito, quando abordamos as particularidades do funeral de um rapaz adolescente, a escolha do lugar da sepultura obedece à sua condição social enquanto mulher.

---

<sup>189</sup> Cfr. E1, E3.

<sup>190</sup> Não foi confirmada a posição segundo a qual o rapaz é enterrado na cubata de dormir, como argumenta M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 147.

<sup>191</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>192</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 147.

A marca de mulher foi salientada no dia da imposição do nome, aquando da sua apresentação ao pai: ‘*otwaetako omutwi wonghuta*’ (nasceu-nos uma preparadora do viático); trata-se de alguém que assume a responsabilidade dos serviços domésticos relacionados com a alimentação. Eis a razão pela qual, no dia de *epitilo lopondye*, a criança do sexo feminino sai do quarto principal ao raiar da madrugada e o cerimonário leva uma enxada com que cultiva; depois deste simbólico cultivar, semeia-se e passa-se pelo sítio da moagem (*poshini*), onde de uma maneira oficial se prepara a farinha com que se confecciona o alimento base de *ovakwanyama* (*oifima*). É neste lugar que acolhe a preparação oficial da farinha e que tem como principais responsáveis as raparigas, que a adolescente é enterrada<sup>193</sup>.

#### 2.4.4. Compreensão religiosa da morte de criança/adolescente

Tudo o que esteja fora do alcance argumentativo de *ovakwanyama*, relativamente à morte e a outros aspectos da vida, é considerado como uma ordem sobrenatural. Isto é, *ovakwanyama* justificam todas as orientações dos ritos e rituais à volta da morte como provenientes dos antepassados, os quais as receberam de *Kalunga* (Deus). Por isso, eles têm a obrigação de segui-las, para que os espíritos dos antepassados, *ovakwamungu*, não encarnem neles, nem lhes façam mal<sup>194</sup>.

Para *ovakwanyama*, existem *oilulu* (singular é *oshilulu*) ou *oipumbu* (singular é *oshipumbu*) que são fantasmas. *Oshilulu/oshipumbu* é um morto que se torna um fantasma perigoso, pois durante a sua vida foi aventureiro, praticante do mal (*okwali omufifiti, elikongela oinima yaye*). É da crença de *ovakwanyama* que os adultos têm muita esperteza (*ovena oimengha*), por isso, para eles tudo é possível<sup>195</sup>.

É importante notar que as crianças nunca se tornam fantasmas, depois da sua morte, porque são inocentes. A ignorância da criança qualifica-a de santa e inocente. As crianças são inocentes, obedecem à natureza dos factos. Ao contrário, os adultos sabem muita coisa, têm *oimengha* (espertezas), são fabricantes artificiais de situações

---

<sup>193</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>194</sup> Cfr. E1, E2, E3, E6, E8.

<sup>195</sup> Cfr. E1-E16.

humanas, com o objectivo de serem o que não devem ser; elevam-se acima da condição humana normal, ambicionam ir além das suas possibilidades à custa dos outros<sup>196</sup>.

Temos aqui a ideia de arrogância e da vontade intencionada de ser superior a outros; tornar-se insuperável inclusive por Deus. Está aqui patente a ideia da torre de Babel<sup>197</sup>: alguns homens pretendem ser superiores a todos, até a Deus. Esta é a manifestação da soberba humana, da procura obscura da felicidade aparente e da arrogante idolatria, entre *ovakwanyama*.

É exactamente por este facto de arrogância, de soberba e de auto-suficiência que, depois da sua morte, um determinado adulto pode transformar-se em *oshipumbu*. Importa sublinhar a falta de solidariedade, até certo ponto, deste povo para com os soberbos, arrogantes e obscurantistas; estes desobedecem à ordem natural e social e quando se transformam em *oipumbu*, os vivos dizem ‘*walye, aye eshi eshi akwata!*’ (não nos importa, ele é que sabe o que mexeu!)<sup>198</sup>.

Para *ovakwanyama* a pessoa, quando morre, vai para o céu; porém, quando esta pessoa, ao longo da vida, for praticante do mal, ela é expulsa de lá e vem pairar no espaço, nas aldeias e em caminhos obscuros, passando a fazer parte da classe de *oilulu/oipumbu*. Ora, as crianças, sendo inocentes, sem pretensões de enriquecer à custa do sacrifício da vida dos outros, quando morrem, vão para a casa de *Kalunga* e não são expulsas, continuam lá, na companhia dos antepassados que constituem o conjunto de intercessores (*ovakwamungu*)<sup>199</sup>.

*Ovakwanyama* têm a crença num possível reencontro com os mortos. Quando alguém morre, como palavra de consolação e rendição, eles dizem: ‘*hinga tukelihanga*’ (depois nos encontramos)<sup>200</sup>; ou seja, é verdade que este morreu, mas havemos de nos

---

<sup>196</sup> Cfr. E1-E16.

<sup>197</sup> «O sinal de Babel – Mesmo antes de Israel ter entrado em contato direto com a grande cidade mesopotâmica, ela está presente no horizonte da História Santa. Pois Babel é o nome hebraico para Babilónia, e a famosa torre de que fala Gn 11, 1-9 não é outra senão a torre de patamares (ou ziggurat) de seu grande templo. Sinal por excelência da idolatria babilónica, esta torre é também apresentada como o símbolo da soberba humana. Destarte, a tradição bíblica liga a confusão das línguas ao sinal de Babel: foi assim que Deus castigou os homens por sua arrogante idolatria» J. AUDUSSEAU; P. GRELOT, «Babel/Babilónia» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, X. LÉON-DUFOUR (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009), col. 89.

<sup>198</sup> Cfr. E1-E10.

<sup>199</sup> Cfr. E1-E9; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 141-142.

<sup>200</sup> O sentido desta expressão é mais profunda do que possa parecer. Não é apenas ‘um simples depois nos encontramos’, mas o sentido é: é pena ter morrido, a sua morte derruba o meu coração, mas

encontrar um dia. Para eles, o morto foi para casa de *Kalunga*, para onde todos esperam ir. Por isso, se alguém morre, eles dizem: ‘okwetutetekela’ (foi à nossa frente, precedeu-nos)<sup>201</sup>.

É interessante esta crença. Os vivos aceitam a morte do amigo ou familiar e tomam consciência de que o que falta é a vez deles: ‘*shiliko oshetu*’ (falta a nossa vez). Eles consideram cada morto como precursor preparador de lugar na casa de *Kalunga* (‘*natuhange wetuyalela oipundi*’: quando lá chegarmos, que encontremos os lugares que nos tenhas preparado)<sup>202</sup>.

Nesse caso, para eles, diríamos que é uma grande pena ele ter morrido, mas também é uma ‘graça’, porque preparará o lugar dos que ficaram e intercederá por eles em circunstâncias concretas, como na complicação da gravidez, no parto e nas outras doenças.

## 2.5. Ritos complementares de louvor e acção de graças

Neste ponto, pretendemos fazer a descrição de ritos que, não sendo de passagem, consideramos complementares e importantes na vida de *ovakwanyama*. Estes ritos servem de instrumentos e meios para *ovakwanyama* louvarem e darem graças pelas colheitas, pela protecção obtida durante um determinado período e evocam a bênção e protecção.

Para além disso, os mesmos ritos têm várias dimensões: pedagógica, lúdica e, naturalmente, a religiosa, pela qual *ovakwanyama* manifestam a sua crença no *Kalunga*, através de vários fenómenos naturais como o sol, as nuvens e os relâmpagos.

### 2.5.1. Oshipe (festa das primícias)

*Oshipe* é uma grande festa para *ovakwanyama*, que se realiza normalmente nos meses de Junho ou Julho, no fim das colheitas<sup>203</sup>.

---

estou consolado porque havemos de nos encontrar num dia incerto, incógnito mas cheio de alegria. Por isso, subjaz também uma alegria consoladora por que foi preparar o lugar dos que ficaram e foi fazer parte do conjunto de intercessores.

<sup>201</sup> Cfr. E1-E13.

<sup>202</sup> Cfr. E1-E10.

<sup>203</sup> De notar que para *Ovakwanyama* existem quatro estações: *Okwenye* (Verão), *Oitemedula* (Primavera), *Okulombo* (Outono) e *Okufu* (Inverno).

Esta é protagonizada por quem já é casado, aquele que fez o rito de *oifonono* ou *okupaka omafiya*. São eles, marido e mulher, que fazem *okufifina*. Trata-se de uma festa de acção de graças e louvores, em gratidão pelos produtos recebidos nesse ano agrícola<sup>204</sup>.

Agradece-se o facto de se ter colhido o massango, assim como outros produtos agrícolas. Este agradecimento vai estender-se ao facto de os animais terem escapado das pestes, terem tido boa reprodução e estarem a dar sustento aos filhos, como o leite e a manteiga, e não só<sup>205</sup>.

Para além disso, agradece-se pelas forças que se tiveram ao longo do ano agrícola e por não terem surgido pestes que danificassem os mantimentos.

Quando as condições estiverem todas criadas e concluídos os trabalhos inerentes à colheita, organiza-se a festa. No dia em que esta começa, o pai da família (*omunyeumbo*, *mweneweumbo*) madruga e vai cortar a lenha, chamada *oifonono yoindubuti* (paus sagrados), com que se cozinham os alimentos para a festa<sup>206</sup>.

A mulher principal (*omunyalombe*) organiza o fogão, *omafiya*, e tem sido a cozinheira principal, com a ajuda das outras mulheres em ambas funções. É curioso que a refeição não é confeccionada na cozinha, mas na sala principal (*polupale*), defronte à porta do quarto principal, ao lado do depositário de *oipamba*.

*Omunyeumbo* vai buscar novamente lenha que é colocada do lado direito do lugar onde ele fica sentado, na sala principal. Junto a esta lenha mete-se um molho de *massambala*, destinado ao boi mais estimado, chamado *ongobe yoshinyenye shepata* que, normalmente, tem sido *ohove* e é que é abatido no óbito do pai da família<sup>207</sup>.

A farinha com que se confecciona *oshifima* (*fungi*) é moída nesse dia e a festa de *oshipe* é feita ao jantar. Destina-se muito massango, que é preparado sem que o cereal

---

<sup>204</sup> Cfr. E1, E3, E6, E8; E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama» in *Caderno de pesquisa n.º 5 de Centro de Estudos de Educação e Desenvolvimento – CEED da Diocese de Ondjiva*, Dezembro 2007 (Luanda: Editorial Nzila) 78; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 117.

<sup>205</sup> Cfr. E1, E8; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 223; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 117.

<sup>206</sup> Cfr. E1, M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 163-164.

<sup>207</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 118.

tenha sido humedecido previamente (*taikhutulwa ndele taituwa omanda*). Esta preparação é feita por raparigas de casa e da vizinhança<sup>208</sup>.

Enquanto as raparigas preparam a farinha de massango, *omunyalombe*, juntamente com as outras mulheres, prepara um pouco de farinha de massambala, no *oshini* próprio e do mesmo a modo, acima referido, (*ewi otalikeshengwa*), num ritmo acompanhado de um cântico próprio<sup>209</sup>.

Nesse dia, todo o pessoal de casa fica empenhado na preparação de *oshipe* do pai da família, coordenado sobretudo pela mulher principal, pois as outras mulheres, como as raparigas e as vizinhas são ajudantes desta mulher<sup>210</sup>.

Após a preparação da farinha, vai-se à procura da lenha e continuam os preparativos, mas sempre sobressai a mulher principal.

A refeição é tomada muito cedo, antes do entardecer total, para que cada um regresse à sua casa, e conta-se com muita gente: vizinhos, pessoas das aldeias próximas, convidados e os ‘patos’, os que se auto-convidaram<sup>211</sup>.

Quando chega o momento de servir, é sempre *omunyalombe* que decide, embora auxiliada por outras mulheres; pode consultar sobre algo o *omunyeumbo*, mas nem sempre, até porque este também pergunta à mulher principal o que é que se deve fazer. Já estamos a ver a educação e as características que a mulher principal deve ter nesta cultura: inteligência, desenvoltura e prudência.

Antes do início da refeição, tem de se oferecer primeiro aos espíritos, *ovakwamungu*, aos antepassados uma colherada (*onghako*) que é lançada para o Nascente e outra para o Poente<sup>212</sup>. O cerimoniário, o pai da família, bota uma colherada<sup>213</sup> ao Nascente e, cuspidando, diz: ‘espírito do Nascente’ (*Vakwamungu*

---

<sup>208</sup> Cfr. E1, E8; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 118-119.

<sup>209</sup> Cfr. E1, E7; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 118.

<sup>210</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 118-119; é interessante a referência breve feita por Estermann no contexto das religiosidades das colónias portuguesas. Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro)*, Vol. I, 311-314.

<sup>211</sup> Cfr. E1, E7.

<sup>212</sup> Note-se que o pai de família ao lançar o pirão fica na sala principal, polupale, e não no epata, como dá a entender: M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 160.

<sup>213</sup> Saliente-se que o pai da família toma a porção do pirão (*oshifima*), molha-a no *oshingali* (espécie de puré de omakunde misturado com odyove ou manteiga) e reparte ao meio em duas colheradas, uma para os espíritos do Poente e outra para os do Nascente.

*voushilo*); e rapidamente faz o mesmo com o Poente<sup>214</sup>, dizendo: ‘espíritos loucos do Poente, recebei também. Nós estamos a provar as nossas colheitas’ (*Eemwengu doutokelo, tambuleni-yo. Fye ohatuli oilya yetu ipe*)<sup>215</sup>.

Os cães passam por lá e consomem as colheradas; mas, se no dia seguinte as pessoas passarem por lá e encontrarem essas colheradas, ficam preocupadas, interrogando-se sobre o que teriam feito para que, os antepassados, os espíritos, não tenham consumido aqueles alimentos. Por isso, vão vigiando até que se consumam<sup>216</sup>.

Terminada a refeição, os adultos regressam às suas casas, os convidados vão descansar e os jovens ficam em divertimentos. Termina o dia de *oshipe* do pai da família.

Dia seguinte: A mulher principal começa a preparar a cerveja tradicional (*omalodu*) para o dia seguinte, enquanto as outras mulheres e *oufukwena* (noivas) ficam a preparar a farinha para *oshipe* das mulheres. Cada qual prepara o seu *oshipe* na sua cozinha ou, sobretudo, na sua sala pequena (*pokalupale*)<sup>217</sup>.

Enquanto prepara a cerveja tradicional (*omalodu*), tira-se uma caneca grande cheia desse produto quente (*oshikhupaela*) para despejar no túmulo de um antepassado mais velho. Isto para que este espírito não faça mal, para que garanta a tranquilidade durante a festa. Despeja-se dizendo: ‘toma, a nossa colheita é esta, nós estamos a preparar isto para provarmos a nossa colheita’ (*tambula, oilya yetu oyei, fye ohatudungu tulye oilya yetu ipe*)<sup>218</sup>.

Cada mulher serve aos seus convidados e aos seus auto-convidados, mas ainda tem a missão de dar refeição ao marido, o qual come com os seus vizinhos e convidados/amigos.

No terceiro dia, em vez de a refeição da festa ser à noite, é tomada à hora do almoço. É sempre *oshipe* das mulheres, são elas que dão almoço. Cada mulher faz a cerveja tradicional, com a farinha dela e com a do seu marido, pois durante o período de

---

<sup>214</sup> Os pedaços do pirão só são lançados ao Nascente e Poente e não aos quatro pontos cardiais, como advoga C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 269.

<sup>215</sup> Cfr. E1, E7; E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama», 79-80.

<sup>216</sup> Cfr. E1; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 120-121.

<sup>217</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 120.

<sup>218</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 120-121.

preparação desta festa, o pai de família entrega a cada mulher os cereais para efeito. Faz-se muita cerveja tradicional, pois não se admite que um vizinho ou amigo traga este líquido precioso para a casa do outro, nesta festa singular (*moshipe iyamupelwa*)<sup>219</sup>.

No quarto dia, bebe-se esta cerveja tradicional dos novos frutos. É grande festa. Neste dia, muito cedo ainda, os vizinhos chegam e toma-se o primeiro odre (*okatoo*) dos rapazes, na sala destes (*poshinyanga*), e cantam, cada um falando da sua profissão, do que faz. Quem começa é sempre o pai da família. Quando terminam, cada um regressa ainda à sua casa para o almoço e outras actividades domésticas<sup>220</sup>.

Depois começa a festa propriamente dita; começa-se a beber em círculos fechados e depois quando chega muita gente, o pai da família ordena às mulheres que cada uma traga a cerveja que preparou para *olupale*, sala principal. Todo o mundo toma<sup>221</sup>.

O pai de família oferece odres a pessoas singulares e depois dá a todos (*okudika omalodu*). As mulheres também oferecem *omalodu* aos seus convidados e amigos. É momento de festejos e alegria, cantam e dançam.

Entretanto, fica sempre um odre grande, que é reservado propositadamente. É o chamado *Nandenguwa*. A cerveja – *omalodu* –, deste odre só é consumida depois do gado estar no curral, portanto à noite. Há tendência de deixar este odre para as mulheres que estavam a servir, para os pastores que não tiveram a possibilidade de festejar e para os vizinhos. Trata-se de um odre eminentemente ligado ao gado. É a ocasião para as pessoas de casa conviverem com os vizinhos, evocando ditos como estes: ‘o vizinho é osso do pescoço; o vizinho é irmão’ (*omushiinda ekipa lofingo; omushiinda omumwanyoko*)<sup>222</sup>.

O líquido nesse odre *Nandenguwa*, normalmente, não se esgota. No dia seguinte, o quinto da festa, os vizinhos vêm e dão continuidade, contando e recontando as histórias e os aspectos que mais chamaram atenção. É com essa alegria que termina esta festa, com o desejo de tê-la no seu dia a dia, até à próxima festa de *oshipe*<sup>223</sup>.

---

<sup>219</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 121.

<sup>220</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 121-123.

<sup>221</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 123-124.

<sup>222</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 124-125.

<sup>223</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 125.

### 2.5.1.1. A matéria cultural<sup>224</sup>

Aquilo que podemos considerar como material cultural são essencialmente alimentos. Quando *oshipe* é de um senhor, pai de família, (*omunyeumbo* =que pariu a casa literalmente) essa matéria é constituída por:

- *Oifima*, papas grossas, confeccionadas com base na farinha de massango e água. Trata-se do alimento principal de *ovakwanyama*;

- *Oshingali*, feito de feijão (*omakunde*) moído. Coze-se o feijão e depois é moído com *omakhuku*. É uma espécie de puré de feijão;

- *Omaadi eengobe*, espécie de manteiga, extraída do leite de vaca. *Omaadi eengobe* é posto no *oshingali*.

Quando esta festa é feita por uma mãe de família, a matéria é constituída por: *Oifima*, *oshingali*, *omaadi eengobe* ou *omakhuku*<sup>225</sup>.

Para além desta matéria, em ambos casos, não falta *omalodu*, que é a cerveja tradicional. Isto implica uma preparação a longo prazo. O pai de família organiza a manteiga e avisa as mulheres que no fim das colheitas haverá *oshipe*, para que cada qual se prepare, reunindo *omakhuku* e a farinha para fazer *omalodu* e *oshifima*.

De notar que, na preparação da farinha para fazer a cerveja tradicional, há um pormenor: normalmente, a preparação desta farinha é feita dentro da casa, mas para esta festa é feita fora da casa, num buraco cavado e cimentado. Durante este tempo de preparação da farinha, o pai de família, por mais concubinas que tenha, não pode passar a noite fora da casa, pois dá-lhe azar. Daí a importância de que se reveste esta festa, dado o rigor exigido na sua preparação; é como se estivéssemos a falar de jejum e abstinência em função da preparação de uma grande festa cristã (Páscoa).

Entretanto, caso ele passe a noite fora de casa, ele é obrigado a retirar do buraco alguns grãos dos cereais para mastigar e todo o mundo vai saber que cometeu o que não deve, facto que pode pôr em causa o seu prestígio.

---

<sup>224</sup> O material que vamos apresentar foi recolhido da descrição de Nghishiilenhapo e de algumas entrevistas: E1, E7; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 117-126.

<sup>225</sup> *Omakhuku* são miolos provenientes de eengongo, fruto natural. De *omakhuku* se extrai *odyove*, ficando *edi*, com que se confecciona *omwai*. *Odyove* é posto no prato tradicional depois que *oshingali* estiver já feito. Se não houver *odyove*, dependendo das possibilidades económicas da mulher, é posto apenas *omaadi eengobe*, a manteiga.

### 2.5.1.2. O significado e dimensão religiosa de oshipe

*Oshipe* é festa das primícias. É a família que manifesta a sua alegria pelas colheitas, pelos frutos, pelos mantimentos. Para a compreensão desta festa, convém sublinharmos que *oshipe* «é uma festa de estação em que as pessoas se alegram pelas novas colheitas. É, também, um momento em que se permite o consumo das novas colheitas e uma oportunidade de agradecimento a quem lhas concedeu. Este tipo de cerimónia tinha início na «Ombala» do rei. Importa recordar que antes da cerimónia de «Oshipe» nenhum membro da comunidade era autorizado a consumir os novos produtos da terra»<sup>226</sup>.

Trata-se de uma festa que visa agradecer os mantimentos recebidos, ter-se escapado de várias pestes, a fecundidade e protecção dadas aos animais. Na verdade, *ovakwanyama* têm a crença de que as novas colheitas são dádiva de *Kalunga*; eles têm a consciência de que estas colheitas não dependeram apenas das pessoas que trabalharam, mas houve a mão bondosa de *Kalunga* e a fervorosa intercessão de *ovakwamungu*. Eis a razão pela qual oferecem, em gratidão, esta festa.

Por outro lado, trata-se de festa de comunhão dos homens entre si e destes com a esfera sagrada. Antes da tomada desta refeição de louvor e gratidão, oferecem-se duas colheradas de *oifima* (*eenghako mbali doifima*) aos antepassados (*ovakwamungu*), como se explica na descrição de *oshipe*.

No primeiro caso, o pai da família, em nome de todos os membros da família, oferece aos antepassados, e, cuspindo, diz: ‘*Pthu, vakwamungu vaushilo tambuleni! Fye ohatuli oilya yetu ipe*’ (Pthu, espíritos benéficos do Nascente, recebei! Nós estamos a comer os nossos novos cereais).

No segundo caso, o mesmo pai de família, de igual modo, lança ao Poente, dizendo: ‘*Pthu, eemwengu dautokelo, fye ohatuli oilya yetu ipe! Indeni netango!*’ (Pthu, espíritos maléficos do Poente, nós estamos a comer os nossos novos cereais! Ide com o pôr-do-sol)<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup>E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama» 78.

<sup>227</sup> Para a realização deste ritual, encontramos muitas fórmulas, consoante a região e dependendo do autor. Informamos que a versão que apresentamos é a mais abrangente. Para outras fórmulas, ver: E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama» 78-79; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 120-121; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 160.

Sublinhamos que, no primeiro caso, encontramos o pai de família que, em nome de todos, oferece a colherada aos antepassados, como sinal de os fazer participar do fruto da sua intercessão e do trabalho dos vivos. Isto é, tal como pelo trabalho se uniram para labutar na lavra, cultivando e defendendo os mantimentos, uns directamente e outros indirectamente, eis que chegou o momento de manifestarem a comunhão e a unidade entre eles (vivos e antepassados). Neste primeiro caso, estamos perante o pronunciamento de bênção.

Chama a atenção o facto de se utilizar o termo *ovakwamungu* e não mortos. Esta expressão deixa transparecer a perpetuidade vital do homem entre *ovakwanyama*. É verdade que os antepassados faleceram, mas continuam vivos, a participar, de modo diferente e a partir da esfera elevada, em todas as actividades em que os vivos se encontram engajados.

O facto de os antepassados tomarem parte da refeição é sinal de segurança e de protecção. Significa que a festa de *oshipe* vai correr da melhor maneira, pois nenhum *omukwamungu* vai vingar-se contra os comensais. Esta protecção só pode vir do Nascente, donde nasce o sol, trazendo a bênção para todos.

O segundo caso, parece-nos ser uma tentativa de aplacar a possível ira dos espíritos maléficos. Tem um carácter suplicante para que esses espíritos desapareçam com o pôr-do-sol, a fim de que não possam intervir, com a sua maldade, na festa de *oshipe*.

Esta festa reveste-se também de outros significados, muito importantes por sublinhar. Falamos da unidade entre os homens e da vivência da solidariedade entre os mesmos. Estamos a dizer que esta festa evoca a unidade entre os homens, na medida em que reúne as pessoas de todo o tipo, amigos, inimigos, vizinhos, convidados, dignos e indignos, inclusive aqueles que se auto-convidam e os que, por coincidência e eventualmente, venham a passar, no dia dessa festa.

Para além da unidade entre os homens, esta festa evoca também a comunhão com *ovakwamungu*. É por isso que os antepassados têm muita força para a vida de *ovakwanyama*. Eis a razão pela qual, por ocasião da festa de *oshipe*, se despeja uma caneca grande cheia de *oshikhupaela* no túmulo de um antepassado mais velho. Tem-se a crença de que este antepassado, estando na esfera sagrada, vai garantir a tranquilidade durante a festa.

Por outro lado, podemos dizer que *oshipe* é evocação da imensa alegria para a vida dos que nele participam. Encontramos esta perspectiva no líquido do odre *Nandenguwa* que, normalmente, não se esgota. O consumo do líquido deste odre é feito no meio de um contar e recontar de histórias e aspectos que mais marcaram *oshipe*, num ambiente de explosiva alegria. É com essa alegria que termina esta festa, com o desejo de tê-la no seu dia a dia, até à próxima festa de *oshipe*. Portanto, o fundamental nesta festa é o desejar a alegria a todos quantos participam nela, a harmonia e entendimento entre si, seja com os que se encontram na esfera sagrada (antepassados), seja entre os que estão na esfera histórica (os vivos).

Em função deste grande objectivo, o alcançar a harmonia e alegria entre todos os seres, o pai da família, durante a preparação desta festa, tem um regime especial e mais rigoroso, como já anteriormente explicamos no ponto da matéria cultural deste rito. Trata-se de um rigor exigente, não só em função da preparação da festa em si, mas, sobretudo, da recepção ou obtenção da alegria, como graça, que vai alimentando e sustentando a vida ao longo de todo o ano.

### **2.5.1.3. Dimensão educativa de oshipe**

Podemos encontrar uma dimensão educativa nesta festa, pois o pai de família reúne os seus filhos para nutri-los e habituá-los a conviverem com os vizinhos e com as outras pessoas.

O pai de família quer educar os filhos para muitas realidades:

1. *Educar para a comunhão.* Os pais, com esta festa, mostram aos filhos que não estão sozinhos no mundo; por isso, é preciso criar unidade e manifestá-la na comunhão e na partilha do que se tem, com os outros, adultos e crianças, com pessoas da vizinhança ou de longe, da mesma tribo ou de outra. Aprendem também a oferecer hospedagem, acomodando todos quantos ficarem surpreendidos pelo sol, nessa casa em que decorre a festa de *oshipe*.

2. *Educar para o trabalho.* O mantimento que se tem não é fruto do acaso, mas do trabalho dos vivos e em comunhão e colaboração com os mortos, antepassados e, através destes, com Deus.

3. *Educar para a solidariedade.* O que se tem não é só para a família, pertence também a todos, vizinhos, pessoas de longe, conhecidos e desconhecidos, estes últimos

representados pelos viajantes que, sem informação da realização da festa, tomam parte nesta refeição. Esta solidariedade estende-se até à concessão de hospedagem a todos os que não puderem regressar às suas residências.

4. *Educar para a idoneidade do adulto*. Só pode educar quem é já adulto. Este aspecto é revelado pelo facto de que só o pai de família que vestiu *onghutuva* pode oferecer *oshipe*. Os outros que não vestiram *onghutuva* não podem fazê-lo, pois ainda não são adultos e, por conseguinte, não podem educar. Eis a razão pela qual, quando se diz que Y está velho, este fica satisfeito e sente-se elogiado, pois significa que é capaz de dar conselhos, de educar e de decidir alguma coisa muito importante na comunidade.

### 2.5.2. Oiyuwo

*Oiyuwo* é uma festa de adolescentes e jovens que se assemelha ao que hoje chamam carnaval, preparada pelos próprios jovens<sup>228</sup>. São os jovens/adolescentes de uma aldeia que se organizam e se encontram em casa de um senhor, onde, normalmente, se realiza a festa de *efundula leengoma*. *Oiyuwo* não pode realizar-se em casa de uma senhora<sup>229</sup> (*oiyuwo iyaikala mokaumbo*)<sup>230</sup>.

Trata-se de uma espécie de acampamento que se realiza dentro do cerco da lavra ou fora (*etunda leenyanga otalidulu okukala kombada yongubu ile mekove*)<sup>231</sup>.

Este encontro ou acampamento é controlado e cuidado pelo casal acolhedor. Na falta de alimentação, este casal fornece-a. Entretanto, os jovens esforçam-se por encontrar alimentação (*ohavanyange*); os rapazes vão à caça e, para além da carne, procuram também a pele de *oofimba* que as jovens mais crescidas (*ootenete*) possam usar como vestuário. Por seu turno, as raparigas andam de casa em casa à procura de contribuições e passam por *oshana*, espécie de riachos, cavando tubérculos, chamados *eendao*<sup>232</sup>. Se numa determinada casa, não receberem nada para comer, saem a cantar:

---

<sup>228</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 155.

<sup>229</sup> Na cultura de *ovakwanyama* as senhoras não fazem casas, ficam sempre ao cuidado de um homem da família, no caso de uma solteira. Para além disso a casa de uma senhora é tida como caso não exemplar, pois o normal é que a casa seja construída e formada por um casal constituído por um homem e uma mulher ou mais mulheres.

<sup>230</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 77.

<sup>231</sup> Cfr. E4; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 155.

<sup>232</sup> Cfr. E1, E4; E5.

*'haulya ulula, haulya ulula kaleipo navo, odula nge yaloko naimupunguluke, shilemo nge shati pwalakata nashilyepo omunyalombe'* (a vossa comida é amarga, que fique convosco; quando a chuva cair que não molhe a vossa lavra, a nuvem, quando fizer o relâmpago, que mate a mulher principal)<sup>233</sup>.

### 2.5.2.1. O ritual

*Oiyuwo* são comparáveis a *epasha*, quanto à duração. Levam muitos dias. As adolescentes/jovens ficam acampadas durante esses dias, passando de casa a casa a cantar e entoando cânticos de divertimento (*otavaimbi omaudano*).

Ao longo das passeatas, recebem muita coisa e, quando se toma o conhecimento do dia do encerramento de *oiyuwo*, intensificam os passeios, de casa a casa, à procura de *eengava* (farinha para confeccionar *omalodu*). Os rapazes, por sua vez, intensificam também a caça, a fim de abater muitos animais. Há alguns animais especiais, como *oofimba*, donde retiram a pele leve para vestir<sup>234</sup>.

No dia do encerramento, não há muita coisa especial, não há purificação, come-se e bebe-se bem.

Podemos dizer que *oiyuwo* são brincadeiras dos jovens, que revelam as suas capacidades e o seu heroísmo; no fundo, é um treino que os jovens realizam sobre o que serão amanhã, como pais/mães de família<sup>235</sup>.

Durante os dias de *oiyuwo*, os jovens têm uma única cozinha. As raparigas cozinham e dão de comer também aos rapazes que ficam no seu *olupale* (sala). A noite é dedicada sobretudo a conversas, à troca de experiências (*otavakhungile*), proporcionando assim uma ocasião propícia para os participantes se conhecerem<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>234</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>235</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>236</sup> Cfr. E1, E4, E4; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172.

A *oiyuwo* só não vão aquelas crianças que, à partida, não forem capazes de suportar provas e trabalhos que se realizam. Na verdade, anda-se à noite e fazem-se longas caminhadas, para as quais as crianças não estão preparadas<sup>237</sup>.

De notar que, actualmente, este tipo de acampamento já não se realiza com iteração e frequência, como nos tempos dos reis<sup>238</sup>.

### 2.5.2.2. A dimensão relacional

*Oiyuwo* têm uma dimensão relacional. Educam para a relação, favorecem a criação de amizade e conhecimento recíproco entre crianças/adolescentes e jovens de uma determinada aldeia. O contacto entre eles proporciona a ocasião para se conhecerem mutuamente<sup>239</sup>.

Para além disso, as canções entoadas durante a noite recreativa são para entretenimento e educação. As jovens entoam músicas (*oudano*) cujo conteúdo contribui para o conhecimento da aldeia, da História<sup>240</sup>, dos famosos da aldeia e das aldeias circunvizinhas. As mesmas músicas levam os jovens ou adolescentes a ter uma ideia mínima de quem são os outros e criam amizades e laços fortes entre habitantes da mesma aldeia, laços comunitários<sup>241</sup>.

É a partir destes laços comunitários que os adolescentes/jovens vão criar redes e sentimentos comuns, os quais os encaminham para a vivência da solidariedade entre si, a ponto de se defenderem e de se identificarem com a aldeia. Por isso, *oiyuwo* educam para a tomada de consciência da identidade comunitária e para o seu conseqüente fortalecimento.

---

<sup>237</sup> Refutamos a ideia segundo a qual *oiyuwo* é uma festa reservada aos jovens. Não se trata só de jovens mas também de adolescentes, desde que tenham capacidade para suportar as provas relacionadas com *oiyuwo*. Por isso, não concordamos com M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172.

<sup>238</sup> Cfr. E2, E3.

<sup>239</sup> Cfr. E1, E4, E5; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172.

<sup>240</sup> Saliente-se que os jovens *ovakwanyama*, mesmo os iletrados, sabem que o presidente da Líbia é Khadaf; pois este faz parte dos nomes famosos que são cantados.

<sup>241</sup> Cfr. E1, E4, E5; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172-173.

### 2.5.2.3. A dimensão educacional

*Oiyuwo* educam para a disciplina e obediência. Os participantes não fazem o que querem, mas o que devem fazer. Apesar de se criar uma relação mais próxima entre rapazes e raparigas, não é permitido que se conquistem e se enamorem nessa festa<sup>242</sup>.

É uma espécie de educação espartana, onde cada um aprende a fazer o que fará quando for pai ou mãe de família.

Para o efeito educacional, *oiyuwo* são controlados por um casal, que acolhe os participantes e os apoia nas diversas carências ou necessidades, como a alimentação<sup>243</sup>.

Mas os próprios jovens/adolescentes são educados a viverem na penúria. Apesar da fome que se pode registar em alguns anos, eles são educados a nunca cruzarem os braços e a lutarem para a sustentação da família. Não são apenas os homens que lutam para a sobrevivência da família, no caso da fome, mas as mulheres também se entregam, de corpo e alma, na procura de alimento. Todos procuram alimento (*aveshe ohavanyange*)<sup>244</sup>.

São educados para a vida. Não recebem aulas no sentido moderno das escolas, mas a própria vida, o esquema de *oiyuwo*, proporciona o ambiente e os meios propícios para isso.

É nessas festas que eles descobrem quem é capaz de trabalhar e quem é preguiçoso. Aqueles que não gostam de trabalhar dificilmente conseguem namorada ou namorado na aldeia; pois, se é preguiçoso, quem sustentará a sua família? É por esta razão que até os preguiçosos se esforçam e exercitam em actividades que nunca realizaram nas suas casas.

É na festa de *oiyuwo* que os jovens trocam experiências e se enriquecem mutuamente com os conhecimentos que cada um adquiriu da sua família. É o exercício, na prática, da virtude de partilha.

---

<sup>242</sup> Cfr. E1, E4, E5. Durante as nossas entrevistas não apuramos a perspectiva do possível enamoramento entre os jovens nesta festa, como afirma M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 173-174. A nossa posição pode ser encontrada também em C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 77.

<sup>243</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>244</sup> Cfr. E1, E4, E5.

#### 2.5.2.4. A dimensão lúdica

*Oiyuwo* proporcionam um ambiente de entretenimento dos participantes. Durante as noites, os adolescentes/jovens cantam *oudano*, que são canções para divertimento, mas também transmissoras do conhecimento mútuo, como dissemos no ponto em que abordámos a dimensão relacional de *oiyuwo*<sup>245</sup>.

A caça é feita com a dimensão de divertimento. Existe uma certa competição, não só na educação das tarefas mas também na caça. Ir à caça é atractivo para *ovakwanyama*, como o futebol é encantador para os seus fanáticos.

Por isso, na caça encontramos uma dimensão lúdica e a competição no manifestar de capacidades e heroísmo na execução divertida e eficaz das actividades.

#### 2.5.2.5. A dimensão místico-religiosa

No *oiyuwo*, consideram-se alguns fenómenos naturais como realidades sagradas. Dentre esses fenómenos incluímos as nuvens, a chuva e os relâmpagos, para além do próprio firmamento.

A chuva é vista como algo sagrado e gratuito. É a chuva que molha o terreno para ser cultivado; é ela que faz germinar e crescer a semente. Por isso, o que os jovens ou adolescentes pedem, ao passarem de casa a casa, não é um favor: os donos das casas sentem-se na obrigação religiosa de oferecer alguma coisa dos bens que gratuitamente adquiriram.

A crença no poder da chuva e das nuvens é tão forte, que podem lançar pragas, como castigo, àqueles que recusarem dar alguma coisa. É neste âmbito que percebemos o lançamento de pragas e maldições, como castigo, que vêm das nuvens, da chuva ou do firmamento, sobre os egoístas. A esse respeito, ao saírem da casa destes, as raparigas cantam: '*haulya ulula, haulya ulula kaleipo navo, odula nge yaloko taimupunguluka, shilemo nge shati pwalakata nashilyepo omunyalombe*' (a vossa comida é amarga, que

---

<sup>245</sup> M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 172-173; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda nonghedi*, 155-156.

fique convosco; quando a chuva cair que não molhe a vossa lavra, a nuvem quando fizer o relâmpago que mate a mulher principal)<sup>246</sup>.

Esta é uma praga que as jovens rogam, para que o firmamento, a chuva, as nuvens e o relâmpago castiguem não só a lavra dos egoístas, mas também a pessoa responsável pelo cultivo: a mulher principal<sup>247</sup>.

Não se trata apenas de ameaçar que a chuva não cairá na lavra deles, a fim de não terem mais o mantimento que estão a recusar; o mais grave é que se trata de pôr em causa a vida da mulher principal (*omunyalombe*). O cântico destas jovens expressa exactamente o sentimento de revolta e de inconformismo com o facto de não terem recebido nada.

Por esta razão, dificilmente, *ovakwanyama* recusam a comida a alguém, porque consideram que se trata de um bem que não pertence apenas àqueles que o cultivaram, que vivem numa determinada casa, mas que pertence a todos. Por isso, qualquer pessoa que encontre animais na lavra, automaticamente corre para enxotá-los, a fim de não estragarem o mantimento comum.

A fonte deste mantimento é o firmamento donde vem a chuva e onde se encontram as nuvens, sem as quais não é possível o cultivo e a consequente colheita. Portanto, o alimento para *ovakwanyama* é um bem gratuito e pertencente a toda a comunidade; pelo que recusá-lo a alguém é cometer um erro grave contra a comunidade dos vivos e dos antepassados, que, com a sua intercessão, intervieram no cultivo e protecção dos mantimentos.

## Conclusão

Depois da descrição dos ritos de Infância e Adolescência entre *ovakwanyama*, anotemos duas ideias:

Primeira: Urge a necessidade de aperfeiçoar, purificar, redimensionar e reorientar a concepção sacro-religiosa de *ovakwanyama* para que eles vivam a fé cristã na unidade

---

<sup>246</sup> Cfr. E1, E4, E5.

<sup>247</sup> A responsabilidade pelo cultivo da lavra cai sobretudo na mulher, dentro de um lar. Esta tarefa foi simbolizada na cerimónia de *epitilo lopondye*, quando o cerimoniário fez tocar a criança na enxada e na semente e ele, em nome dela, cultivou e semeou.

e comunhão com a Igreja Universal<sup>248</sup>. Ocupar-nos-emos desta tarefa no terceiro e sobretudo no quarto capítulo deste trabalho.

Segunda: Todos os ritos estão cheios da concepção sacro-religiosa muito rica e que pode favorecer o enraizamento, a compreensão e a vivência da fé em Cristo. A vivência da dimensão sacro-religiosa destes ritos nem sempre é consciente da parte de todos *ovakwanyama*. Pelo que tornar consciente a vivência da semântica da dimensão sacro-religiosa dos ritos, dando-lhe sistematicamente um rosto cristão, ajudará *ovakwanyama* a apropriarem-se da fé em Cristo e a assumirem os desafios que ela coloca a todos os cristãos; e, sobretudo, ajudar a cada orante que «*aceite e adote o pensamento e projeto de Deus como seus*»<sup>249</sup>. Empenhar-nos-emos nesta tarefa desafiante no quarto e último capítulo do nosso trabalho.

---

<sup>248</sup> Esta comunhão não deve ser considerada como igual à imitação e repetição infundada. Na verdade, la «*Chiesa in Africa non deve copiare o ripetere vie già percorse dai modelli dell'inculturazione della Chiesa universale, in quanto comunione non è uguale a imitazione*». E. KUVIALEKA PAULO, *La teologia dell'inculturazione secondo i Sinodi Continentali, estratto dalla Dissertazione per il Dottorato in S. Teologia* (Palermo 2012) 66.

<sup>249</sup> G. F. YAKULEINGE, *Via Crucis e Via Lucis, os Passos Dolorosos e Gloriosos de Cristo* (Lisboa: Paulus 2012) 7.

## CAPÍTULO TERCEIRO

### UM OLHAR CRÍTICO SOBRE OS RITOS DE PASSAGEM DE OVAKWANYAMA À LUZ DA DOCTRINA CRISTÃ

Neste capítulo, iremos confrontar os elementos sacro-religiosos dos ritos de *ovakwanyama* com os dos ritos de algumas outras culturas, salientando os aspectos positivos e negativos. Aqui reflectiremos sobre a Teologia Africana, tendo como base o Magistério da Igreja.

#### 3.1. Enquadramento da abordagem

##### 3.1.1. Do ponto de vista do Magistério da Igreja

Vamos proceder ao exame crítico do sentido sacro-religioso de *ovakwanyama*, enquadrando-o na perspectiva da *Ecclesia in Africa*, quando afirma que os «*Bispos da África têm pela frente duas questões essenciais: como há-de a Igreja levar por diante a sua missão evangelizadora neste aproximar-se do ano 2000? Como poderão os cristãos africanos tornar-se testemunhas cada vez mais fiéis do Senhor Jesus?*»<sup>250</sup>. Queremos contribuir para as respostas a estas questões, sobretudo no que respeita à segunda. Tencionamos ajudar a Igreja em Angola e na Namíbia, concretamente na Diocese de Ondjiva e Arquidiocese de Windhoek, a levar os cristãos a serem testemunhas sempre mais fiéis a Jesus Cristo. Por isso, achamos que uma das várias possibilidades é compreender, purificar e reenquadrar cristãmente a dimensão sacro-religiosa do povo, examinar os problemas inerentes à ‘veneração’ dos antepassados e do complexo mundo dos espíritos, a fim de encontrar os verdadeiros valores espirituais presentes nestas práticas<sup>251</sup>. Neste caso, por razões metodológicas, falaremos apenas de *ovakwanyama*.

---

<sup>250</sup> *Ecclesia in Africa*, 46.

<sup>251</sup> Cfr. *Nostra Aetate*, 2; *Ecclesia in Africa*, 64.

Trata-se de um povo com valores espirituais positivos «*que pode oferecer às Igrejas e à humanidade inteira*»<sup>252</sup>. Na verdade, como a *Ecclesia in Africa* reconhece e o demonstrámos no segundo e terceiro capítulos deste trabalho, *ovakwanyama* fazem parte dos povos africanos que têm um profundo sentido sacro-religioso da existência de Deus criador e salvador e de um mundo espiritual, que os supera e dá sentido à vida. Têm a consciência da realidade existente do pecado, nas suas várias formas, individuais e sociais, facto que é justificado, em parte, pela existência e realização dos ritos de purificação e de expiação<sup>253</sup>.

*Ovakwanyama* fazem parte desta vasta família africana que comunga o sentido do amor e respeito pela vida, na recepção alegre dos filhos como dom de Deus. Esta herança cultural africana, longamente ignorada<sup>254</sup>, tem o seu valor. É neste sentido do amor à vida, assim como a sua perenidade e não aniquilamento, que *ovakwanyama*, a par dos outros povos africanos, atribuem «*tão grande importância à veneração dos antepassados. Eles crêem instintivamente que os mortos continuam a viver e permanecem em comunhão com eles*»<sup>255</sup>. Estamos, por isso, perante um terreno fértil para a vivência dumas das grandes dimensões do Credo cristão, que é a fé na comunhão dos Santos e na vida eterna<sup>256</sup>.

É nesta perspectiva que pretendemos fazer a inculturação verdadeira e equilibrada do Evangelho<sup>257</sup> e, sobretudo, da visão teológica do Magistério da Igreja<sup>258</sup>, num contexto de diálogo com a religião tradicional de *ovakwanyama*, como parte da Religião Tradicional Africana<sup>259</sup>.

---

<sup>252</sup> *Ecclesia in Africa*, 42.

<sup>253</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 42.

<sup>254</sup> Cfr. CEAST, *Carta Pastoral sobre a Igreja e a cultura angolana*, I Parte, nº 5, in *A Igreja em Angola entre a guerra e a paz*, documentos Episcopais 1974-1998, (Luanda: Secretariado de Pastoral 1998) 17.

<sup>255</sup> *Ecclesia in Africa*, 43.

<sup>256</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 43.

<sup>257</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 48.

<sup>258</sup> Cfr. *Africae Munus*, 92; *Ecclesia in Africa*, 63-64.

<sup>259</sup> «Na verdade, a missão tem por destinatários os homens que não conhecem Cristo e o seu Evangelho, e pertencem, na sua grande maioria, a outras religiões. Deus atrai a Si todos os povos, em Cristo, desejando comunicar-lhes a plenitude da sua revelação e do seu amor; Ele não deixa de Se tornar presente de tantos modos, quer aos indivíduos quer aos povos, através das suas riquezas espirituais, das quais a principal e essencial expressão são as religiões, mesmo se contêm também 'lacunas, insuficiências e erros'» *Redemptoris Missio*, 55; cfr. *Ecclesia in Africa*, 49.

Com isso queremos levar *ovakwanyama* a serem testemunhas de Cristo, morto e ressuscitado (Act 1, 8), fazendo experiência do Deus vivo, que faz parte da história pessoal de cada homem em geral e de cada *omukwanyama* em particular, a partir das suas vidas, no contexto da sua religião tradicional<sup>260</sup>.

Por um lado, fundamentaremos as nossas reflexões na Encarnação do Verbo, nos Mistérios da Redenção e do Pentecostes e nas orientações teológicas do Magistério da Igreja, como recomenda a *Ecclesia in Africa*<sup>261</sup>. Por outro, faremos um diálogo prudente com a religião tradicional de *ovakwanyama*, a fim de protegê-los das várias influências negativas que condicionam o *modus vivendi* de alguns cristãos<sup>262</sup>, ajudando-os a assimilarem e a viverem o sentido verdadeiro da crença num Ser Supremo, Providente e Justo Juiz, numa harmonia fiel e concordante com a fé cristã<sup>263</sup>.

### 3.1.2. Do ponto de vista da Religião Tradicional Africana

O sentido sacro-religioso de *ovakwanyama* que queremos abordar está enquadrado no pensamento geral da Religião Tradicional Africana (RTA), ou seja, é uma das religiões vividas pelos povos da África.

Sendo assim, os traços característicos da RTA reflectem-se na religião de *ovakwanyama*, embora nem sempre os pontos distintivos desta se reflectam naquela.

Tem sido difícil definir a RTA. Há quem a apelide de vitalismo, outros de feiticismo, de dinamismo, paganismo, ancestralismo, animismo ou ainda totemismo<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 56-57.

<sup>261</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 60-62.

<sup>262</sup> Para esta tarefa, contamos com a contribuição de pessoas de boa vontade, conhecedoras da cultura de *ovakwanyama*, competentes, por isso, para nos ajudar a compreender os significados dos ritos e o mundo tradicional, os seus contornos, bem como as consequências positivas e negativas da vivência da religião tradicional de *ovakwanyama*. Na verdade, convém «escolher, de entre os convertidos, algumas pessoas bem informadas que possam servir de guia para a Igreja ter um conhecimento cada vez mais profundo e exacto das tradições, da cultura e das religiões tradicionais. Deste modo, tornar-se-á mais fácil a identificação dos verdadeiros pontos de ruptura; e chegar-se-á também à necessária distinção entre o cultural e o cultural, eliminando-se os elementos de magia, que são causa de divisão e ruína para as famílias e as sociedades» *Africae Munus*, 92.

<sup>263</sup> Cfr. *Ecclesia in Africa*, 67.

<sup>264</sup> Cfr. D. PAULME, «Que savons-nous des religions africaines» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 14; R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura tradicional banto* (Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Catequese 1985) 357-361; J. L. VÁZQUEZ BORAU, *Las Religiones Tradicionales (Animismo, hinduísmo, Budismo, Taoísmo...)*, 2ª Ed. (Madrid: San Pablo 2002) 25-36.

Porém, não falta também quem procure salientar os aspectos positivos<sup>265</sup>. No seio de tantas tentativas de definir, classificar e catalogar a vida religiosa dos africanos, constatamos a existência de elementos que podem ser característicos gerais da RTA: abordagem complexa do mundo invisível com os seus componentes (Deus, antepassados e espíritos) e o visível, onde encontramos o domínio dos homens vivos, dos animais, dos vegetais e dos minerais<sup>266</sup>.

O fio condutor da vivência e do pensamento religioso dos africanos é a noção da força vital. É em torno deste conceito, no seu erguer-se e declinar aparente, que são vividos os fortes e fracos momentos existenciais, através dos ritos e rituais variados referentes aos espíritos até chegar ao culto a Deus como Ser Supremo<sup>267</sup>.

Para compreendermos a dimensão sacro-religiosa de *ovakwanyama*, precisamos de entender e perceber os mundos visível e invisível no contexto africano, bem como a articulação e influência entre ambos.

A noção de força vital é fundamental. Existe uma vida da qual todos os seres participam. Há uma participação vital que funciona como elo de ligação, de conexão, que une todos os seres entre si, sem, entretanto, confundi-los uns com os outros. É nesta perspectiva vital que vamos enquadrar a lei da hierarquia das forças, dentro de uma pirâmide. Na verdade, o bantu «*afirma que só existe uma corrente vital. Esta unidade de vida anima toda a terra. Os diferentes seres, que a enchem, participam da vida em graus diversos, segundo uma hierarquia que brota de Deus e chega até aos seres inanimados, depois de passar pelo homem*»<sup>268</sup>.

Deus é vida, energia. É Ele que possui a força vital por si mesmo e faz participar dela todos os seres, como fonte e gerador de toda essa força. A vida é sempre individual, enquanto participada por cada ser e, ao mesmo tempo, é comunitária, na

---

<sup>265</sup> «Ceci dit: je ne veux pas défendre l'animisme, je veux seulement dire certaines vérités vécues que j'ai rencontrées dans l'animisme : une sorte d'ascèse, une sorte de morale vraiment profonde». A. H. BA, «Animisme en savane africaine» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 33.

<sup>266</sup> Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo* (Luanda: Edições Âncora 1974) 19-21.

<sup>267</sup> Cfr. L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África. Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde no Povo Chuabo, uma questão de inculturação* (Lisboa: Roma Editora 2009) 80-81.

<sup>268</sup> R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 19.

medida em que parte da mesma fonte. Por isso, do ponto de vista ontológico, todos os seres estão ligados entre si<sup>269</sup>.

No cimo da pirâmide hierárquica das forças vitais encontramos Deus como Ser forte em si mesmo, como plenitude e fonte da vida e das suas modalidades. Estamos no mundo invisível. Depois do primeiro lugar na hierarquia das forças ocupado por Deus, seguem os fundadores originais de clãs primitivos; estes são forças primordiais que podem influenciar as forças inferiores. Estes primeiros antepassados, fundadores do género humano e fundadores de clãs, receberam a força vital de Deus e transmitem-na a outros seres. Trata-se de seres superiores que participam directamente da força divina. Neste mundo invisível ainda encontramos os espíritos, os génios, os heróis, os caçadores e a multidão dos antepassados que têm grande influência sobre os seres do mundo visível<sup>270</sup>.

No mundo visível encontramos as forças pessoais, onde assumem a primazia os chefes do reino, da tribo, da aldeia ou da família e os anciãos. Entretanto, no centro da pirâmide está o indivíduo, o homem, a pessoa humana, tendo como reforço especial os animais, os vegetais e os minerais, os quais receberam a força vital de Deus e são forças impessoais. Existe um determinado sistema de relações activas e dinâmicas, desde o vértice da pirâmide (Deus) até aos minerais, numa cadeia de influência constante e de relação mútua, tendo em conta a modalidade existencial de cada ser, bem como o seu grau de vida<sup>271</sup>.

É por isso que podemos afirmar que existe uma comunhão do homem com toda a criação. Pelo que ele *«nunca está isolado porque vive submergido na corrente vital que impregna o universo. Daqui se deduz uma lei fundamental, a da unidade: existe uma vida, uma força, uma energia repartida por todo o universo visível e invisível, que tende a conservar em cada ser o suporte mortal e o imortal. Assim, o mundo invisível e o visível encontram a unidade neste princípio vital participado do Não-Participante»*<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 19-20.

<sup>270</sup> Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 20-21.

<sup>271</sup> Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 20-22.

<sup>272</sup> R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 22.

É dentro deste sistema vital, de influência e relação mútua e de participação numa única energia ou vida, que vamos compreender a vivência sacro-religiosa de *ovakwanyama* e as razões dos seus ritos e orações em circunstâncias existenciais.

## 3.2. O sentido sacro-religioso de *Ovakwanyama* no conjunto da Religião Tradicional Africana

### 3.2.1. Concepção de Deus

*Ovakwanyama* acreditam num único Deus, como ente sobrenatural, que não actua apenas como força invisível mas também como pessoa, capaz de se manifestar e estreitar relação com uma determinada pessoa<sup>273</sup>. *Ovakwanyama* são monoteístas. Para eles, Deus chama-se *Kalunga*<sup>274</sup>. Entretanto, há outros nomes dados a Deus que são arcaicos, cujo uso é poético e se distinguem de um grupo étnico para outro. Esses outros nomes são: *Namongo*, *Pamba* e *Mbangu*<sup>275</sup>. *Ovakwanyama*, para realçarem a bondade, benevolência e justiça divinas, chamam ainda Deus por *Omuwa* ou *Shime*<sup>276</sup>, como atributo primário, na linguagem de A. Kagame<sup>277</sup>.

---

<sup>273</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 179; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 151; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 85.

<sup>274</sup> Refutamos a ideia de M. H. F. Lima ao dizer que o poder de Kalunga é limitado, justificando que «*não se incomoda com o que se passa na Terra*»; esta reprovável ideia encontramos-la também em Tönjes. Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 151; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 180. Quando se diz que *Kalunga* não se importa com o que acontece na terra, não se afirma o limite do seu poder, mas dá-se relevância à liberdade do homem, enquanto ser que pode aceitar, acolher ou rejeitar a bondade de Deus. Para *ovakwanyama* o poder de Deus é ilimitado, razão pela qual recorrem a Ele nos momentos de crise, cuja resolução é humanamente impossível.

<sup>275</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 152; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 212; J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 107; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 261. Em Moçambique os nomes também são múltiplos, como o afirma L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 86-87.

<sup>276</sup> Lembramo-nos do dito: *Namongo, Tatekulu yomapongo, Ina ya kafelepuka, Shime sha keshe oshinamwenyo, okwashita ounyuni tuheshishi, no teukoneke tuheshishi* (*Namongo*, Avô dos órfãos, Mãe do bicho kafelepuka, *Shime* de todos os seres vivos, criou o mundo sem sabermos como, e cuida dele também sem sabermos como o faz).

<sup>277</sup> Trata-se de uma distinção que se estabelece entre o nome oficial e o atributo primário. O primeiro é o nome com que se designa Deus de uma maneira global, na totalidade de todas as suas qualidades. O segundo, atributo primário, é um título que se dá a Deus, salientando um ou mais dos aspectos específicos ou qualidades. Os nomes e os atributos primários dependem e variam de língua para língua, de tribo para tribo, de cultura para cultura, não obstante haver possibilidade de dois ou três povos terem o mesmo nome oficial ou atributo primário. Cfr. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra» in *As grandes religiões do mundo*, Dir. Jean DELUMEAU, Tradução de Pedro TAMEN (Lisboa: Editorial Presença 1997) 626-627; A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana* (Moçambique) (Braga: Editorial Franciscana 1984) 8-9; F. EBOUSSI-BOULAGA, *A contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, (Paris : Éditions Karthala 1991) 155-158.

O termo que mais se usa e foi mais assumido pelo Cristianismo é *Kalunga*<sup>278</sup>, cuja origem etimológica é complexa e complicada de explicar. Porém, há autores que arriscaram a apresentar propostas que coincidem no essencial. Vejamos o que eles dizem e defendem: *Kalunga* quer dizer *Inteligência*, é um Ser pessoal inteligente. A palavra *Kalunga* tem a sua origem etimológica no verbo *oku-lunga* ou então de *oku-lungama* que tem a ver com o termo *eendunge*<sup>279</sup>. Para além disso, o radical verbal – *lunga* exprime a ideia relacionada com a *inteligência*, enquanto *-lunguka* quer dizer ser *esperto* ou *astucioso*. O verbo *oku-lunga* exprime a ideia de ser *atento* e *vigilante*, *esperto e inteligente*<sup>280</sup>. Entretanto, há também quem apresente *Kalunga* como ser longínquo e muito superior, a exemplo do que se diz sobre Deus em algumas outras culturas africanas<sup>281</sup>.

A língua de *ovakwanyama* é complicada e complexa<sup>282</sup>. Por isso, sem tirarmos o mérito ao exercício etnolinguístico destes autores, duvidamos da veracidade das suas propostas. Com efeito, o exemplo das línguas novilatinas, se for transportado literalmente para *oshikwanyama* (língua de *ovakwanyama*), pode induzir em erros. Vejamos: o termo *kalanga* pode parecer idêntico a uma das formas verbais de dois verbos homógrafos: *okulunga* (ser esperto, inteligente) e *okulunga* (amassar a seu jeito). Analisemos a seguinte frase: *Okaana kalunga* (esperta) *kalunga* (amassou) *oshitaka nde Kalunga* (Deus) *teshiyambeke* (a criança esperta amassou *oshitaka* e Deus abençoou ‘*oshitaka*’). Nesse caso, a origem etimológica do termo *Kalunga* tanto pode vir de um

---

<sup>278</sup> V. MUNYIKA apresenta também a etimologia do termo *Kalunga* recorrendo a vários autores. Entratanto, no seu livro, apresenta a religiosidade de ovawambo desde vários ângulos existenciais numa perspectiva luterana; porém, trata de Deus como Ele/Ela. Cfr. V. MUNYIKA, *A Holistic Soteriology in an African Context* (Windhoek: Cluster Publications 2004) 139-211.

<sup>279</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 261.

<sup>280</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 212-213; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, p. 151; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 251.

<sup>281</sup> O africano no geral é monoteísta. Trata-se de um Deus transcendente, muito distante, como se se referisse ao *tremendum*. É um Deus supra-sensível, está para além da experiência imediata do homem. Eis por que o africano, em geral, recorre com frequência aos deuses secundários e aos antepassados. Em alguns povos encontramos deuses secundários, cujos nomes variam de povo para povo. Esses deuses têm as suas especificidades: uns para a saúde, outros a favor da inteligência, das crianças; há também deuses ligados à protecção da mulher e do viajante e a outras necessidades de cada povo. Cfr. H. DESCHAMPS, *Les Religions de L’Afrique Noire*, quatrième édition mise a jour (Paris : Presses Universitaires de France 1970) 29-35; I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 621-629; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 99-100; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola, grupo étnico Herero*, Vol. 3 (Lisboa: Memória da Junta de Investigação do Ultramar 1961) 193-194.

<sup>282</sup> Uma análise mais prudente foi apresentada por Estermann, quando faz referência a este assunto, apontando também o verbo *okulunga* (amassar, misturar harmonicamente) como nós o iremos fazer. Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro)*, *Colectânea de artigos dispersos*, (Coligidos por Geraldês Pereira), (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical 1983) 218-221.

verbo como do outro, mas sempre com significados diferentes: se veio de *okulunga* (ser esperta ou inteligente) significa um Ser Inteligente. Mas se advier de *okulunga* (amassar) significa aquele que amassa à sua maneira. Ora, Deus é Ser Inteligente e é Aquele que formou, amassou, fez o homem e toda a criação como Ele quis. Logo os dois termos homógrafos referidos podem conter a origem do termo *Kalunga*.

Entretanto, se seguirmos a lógica ocidental, tal como a pessoa não pode ter duas mães carnis, assim também um termo não pode ter origem em dois verbos ao mesmo tempo. Ou veio de *okulunga* como ser inteligente, esperto ou de *okulunga* como amassar, formar, fazer e refazer (na ideia de *refazer* podemos encontrar a acção de Deus de recriar o homem). Mas como a lógica africana, presente nas suas línguas, é diferente da ocidental, a nossa conclusão vai ser também diferente. Logo, no âmbito de uma língua de *ovakwanyama*, com duração secular sem escrita, é difícil determinar, com exactidão e fidelidade, a origem de alguns termos, como é o caso de *Kalunga*.

Para além disso, o verbo *okulunga* (ser inteligente, esperto) deu origem ao diminutivo de ser inteligente que é *okalunga* (o pequeno inteligente, esperto). Acontece que Deus não é inteligente no diminutivo, neste caso seria suficiente cortar o 'o' inicial do diminutivo *okalunga* para termos o termo *Kalunga*. Ora, *Kalunga* é um ser super inteligente e esperto e o superlativo do ser inteligente não se exprime com o termo *kalunga*, tirando apenas o 'o' inicial de *okalunga*, mas sim com o termo *elunga* (grande inteligente, o maior na inteligência). Logo, seguindo a lógica ocidental, duvidamos das propostas dos autores acima referidos e reiteramos a nossa posição sobre a dificuldade em determinar com exactidão a origem de alguns termos numa língua que teve muitos séculos sem escrita.

Sublinhe-se que a preocupação primordial de um *omukwanyama* não é conceptual nem metafísica, mas vivencial e existencial. Por isso, deixamos para outras oportunidades e para os linguistas a discussão da etimologia do termo com que *ovakwanyama* designam o Ser Supremo, em quem crêem e cuja presença é constante na vida deles, embora não O adorem directa e activamente<sup>283</sup>.

---

<sup>283</sup> «The Owambo believe in the existence of a Supreme Being called *Kalunga*. As Creator, he is endowed with the highest authority and power over the whole of creation, including the spiritual beings in the supernatural realm. However, the involvement of *Kalunga* with the everyday lives of human beings is believed to be very restricted, consequently no active worship is directed at him. He is seen as a vague and far-off being, who is only referred to during very un natural circumstances». J. S. MALAN, *Peoples of Namibia*, Department of Anthropology University of the North, 1<sup>st</sup> Ed. 4<sup>th</sup> impression (Wingate Park: Rhino Publishers 2004) 28.

Na verdade, as maiores obras ou as maravilhas, entre *ovakwanyama*, são atribuídas a *Kalunga*. É nesse sentido que compreendemos o Padre Mittelberger quando afirma: os «*objectos que suscitam admiração e espanto tomam o apelido de Deus. Uma doença de origem e explicação difícil chama-se ‘ondu wa Kalunga*»<sup>284</sup>. *Doença de Deus. A hidropisia é: ‘oufimba wa kalunga’, gravidez de Deus*»<sup>285</sup>.

Seja no primeiro como no segundo caso, não se trata tanto da doença de Deus, como a tradução literal pode sugerir; mas estamos perante uma realidade (doença ou gravidez) cuja origem, explicação ou cura só podem vir de Deus, Aquele que sabe e pode tudo<sup>286</sup>. Na linguagem corrente, é verdade, o nome *Kalunga* é empregue em interjeições para expressar a admiração e o espanto por uma determinada realidade, humanamente inexplicável e admirável.

### 3.2.2. Presença de Deus na vida de omukwanyama

A vida de *ovakwanyama* está marcada pela presença de Deus Salvador, Protector, Providente, Omnisciente e Onnipotente: o Deus vivo que garante a harmonia universal e a perenidade vital<sup>287</sup>.

É por isso que em todas as actividades diárias deste povo encontramos o sentido sacro-religioso. É nesta perspectiva que podemos falar e justificar o porquê de muitas interjeições. Ou seja, no dizer do Padre Mittelberger a «*palavra ‘Kalunga’, como interjeição de espanto e de alegria, como expressão dum sentimento forte, encontra-se com frequência na língua do gentio e sai-lhe às vezes com graça e emoção*»<sup>288</sup>.

---

<sup>284</sup> A escrita correcta é: *oudu wa Kalunga*.

<sup>285</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 261; Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 214-215.

<sup>286</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 180.

<sup>287</sup> Encontramos este pensamento nas outras culturas africanas. Entretanto, na apresentação deste Deus providente, incluímos também a importância que se dá ao pai e à mãe. Para *ovakwanyama*, nos momentos de susto, em vez de gritar: ‘meu Deus!’, eles dizem: ‘meme!’ Ou ‘tatei!’ (Mãe, esteja comigo! ou Pai, junte-se a mim!). «La foi en la providence de Dieu est le fondement même du grand espoir des nègres, sans distinction de croyance. Cet espoir leur a permis de survivre envers et contre tout. [...] Les père et mère sont en juxtaposition avec Dieu parce qu’ils rejettent la providence, ceux qui, à chaque coup de malheur qui frappe l’un d’eux et alors qu’ils ne peuvent lui porter secours». A. H. BA, «Animisme en savane africaine», 37 ; A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 9-11.

<sup>288</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 262; cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 215.

Esta presença é confirmada pelas interjeições e afirmações correntes na vida quotidiana de *ovakwanyama*. Vejamos: *ovakwanyama* dizem: *Kalunga shalongo halipo ngeno ndalika*, diante do perigo de uma cobra, *ngeno ndateka*, perante um perigo de partir ou fracturar, *ngeno ndafya*, face a um perigo de morte<sup>289</sup>. Perante um perigo qualquer dizem ainda: *ondakhupila pongalo* (escapei estando no prato de *ongalo*). O sentido desta afirmação encontra-se no ponto em que fizemos a reflexão teológica sobre *onduda yoshakalwa*, no contexto dos ritos de nascimento.

*Ovakwanyama* acreditam que *Kalunga* está no Céu, concebido como firmamento. Ele é o Criador de tudo. É por isso que quando *omukwanyama* tiver algum corpo estranho na vista, olha para o firmamento e diz: *Kalunga fulenge!* (Deus, sopra o meu olho e tira o objecto que lá está!)<sup>290</sup>.

Eles têm orações muito breves, formuladas à maneira poética, e que servem para várias circunstâncias. Eles dizem: *Kalunga Pamba tukwafa, Kalunga tukwafa tumone elao, Kalunga ketu tukwafa, no komongula tukwafa vali* (Deus (*Kalunga*), Deus (*Pamba*) ajuda-nos, Deus ajuda-nos a alcançarmos a prosperidade/sorte, nosso Deus, ajuda-nos e para sempre ajuda-nos mais!)<sup>291</sup>. Trata-se de uma oração muito rica que pede a ajuda de Deus, não só para hoje mas para todo o sempre.

É costume para *ovakwanyama* a mudança da casa de um lugar para outro dentro da mesma lavra. Por ocasião da inauguração da nova casa, é chamado o pai do pai da nova família ou alguém que o represente, a fim de proceder aos rituais de inauguração da casa. Diz-se: *Ongadi anangekange* (foi o Y que me deitou, que inaugurou a casa). Para além dos rituais que o cerimoniário da inauguração realiza, *ovakwanyama* dizem: *Kalunga tunangeka* (Deus, faça com que habitemos a nossa casa em paz e prosperidade!)<sup>292</sup>. É uma oração teológico-bíblica forte porque supõe que é Deus quem inaugura e mantém a paz, a segurança e a prosperidade da própria casa e dos seus habitantes. Estamos perante as ressonâncias da passagem bíblica: «*Se o SENHOR não edificar a casa, em vão trabalham os construtores. Se o SENHOR não guardar a cidade, em vão vigiam as sentinelas. De nada vos serve levantar muito cedo e trabalhar*

---

<sup>289</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 261.

<sup>290</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 4; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 179; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 263.

<sup>291</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 263.

<sup>292</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 215; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 263.

*pela noite dentro, para comer o pão de tanta fadiga, pois até durante o sono Ele o dá aos seus amigos. Olhai: os filhos são uma bênção do SENHOR; o fruto das entranhas, uma verdadeira dádiva. Como flechas nas mãos de um guerreiro, assim os filhos nascidos na juventude»* (Sl 127, 1b-4).

Analisada a vida de *ovakwanyama*, sobretudo no rito da inauguração da casa nova, nos ritos relacionados com o nascimento e com os louvores e acção de graças, constata-se o conteúdo deste salmo como pano de fundo e horizonte justificante e ‘coroador’ da existência vital de *ovakwanyama*.

É neste horizonte compreensivo que podemos interpretar o sentido da oração da mulher ao fabricar *omalodu*: *Kalunga omalodu nadyeko nawa – komako* – (Deus, ajuda-me que *omalodu* saia bem de *omako!*<sup>293</sup>). Esta súplica brota da consciência que a mulher tem de que sem a ajuda de *Kalunga* não é capaz de dar bom *omalodu* à família e aos amigos, porque os espíritos podem interferir e tudo correr mal. Por isso, pede a ajuda de Deus para que *eemako* sejam eficientes em todos os sentidos e faz o rito de aplacar os espíritos dos antepassados, tirando uma caneca cheia do produto bruto de *omalodu* (*oshikhupaela*) para o despejar no túmulo do ancião da família<sup>294</sup>. Sublinhe-se que este rito não se destina apenas a aplacar os espíritos maus mas também a pedir a intercessão dos bons.

Durante a chuva, *ovakwanyama* ficam num quarto ou vários quartos, distribuindo-se consoante a idade. Entretanto, quando houver raios de trovoada, com tempestade e trovões fortes e violentos, *ovakwanyama* signam-se na testa com carvão, dizendo: *Fye ovana va Mbangu, ovo!* (nós somos filhos de Deus – *Mbangu*-). Este ritual é uma imploração da protecção de Deus e chamada de atenção aos fenómenos naturais, para que estes não intervenham na vida deles, fazendo-lhes mal<sup>295</sup>.

Para *omukwanyama*, os «*filhos são uma bênção de Deus*»<sup>296</sup> e a ausência destes é a maldição vinda de Deus. É à luz desta concepção que eles afirmam: *Nyima Kalunga emupa oludalo, emona* (Deus deu filhos, riqueza, a fulano) ou *inemuhala ngeno oludalo*

---

<sup>293</sup> *Omako* (plural *eemako*) é um funil filtrante feito de capim com que se coa o produto bruto de *omalodu* (*osihupahela*). Filtro com que se decanta a cerveja tradicional de *Ovakwanyama*, *omalodu*.

<sup>294</sup> E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre *Ovakwanyama*» in *Caderno de pesquisa nº 5 de Centro de Estudos de Educação e Desenvolvimento – CEED da Diocese de Ondjiva*, Dezembro 2007 (Luanda: Editorial Nzila), 80.

<sup>295</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os *cuanhamas*», 263.

<sup>296</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os *cuanhamas*», 265.

*lilipo* (Deus não gosta dele, se não teria filhos). São afirmações que confirmam a certeza que *ovakwanyama* têm sobre a origem da vida. É Deus quem concede filhos, mas também pode não os dar a alguém<sup>297</sup>. Tudo está nas mãos dele. Neste sentido, a origem do termo *Kalunga* devia ser *okulunga* no sentido de amassar e formar a seu jeito.

Em todas as circunstâncias existenciais, *ovakwanyama* têm a consciência da presença actual e actuante de Deus ou do sacro-religioso, desde o nascimento à morte da pessoa. Por esta razão, na cerimónia fúnebre realiza-se o culto aos antepassados, como intercessores, encomendando o recém-morto à protecção de *ovakwamungu*<sup>298</sup>. É assim que o nascimento da criança é visto como graça e a própria criança como um dom de Deus. É Deus quem concede o filho aos pais. Também no rito do primeiro corte do cabelo (*ekululo*) se diz aos convidados que foi Deus quem deu o filho, como empréstimo, como um favor feito aos pais que não merecem (*Kalunga okwetukwafa oludalo* = Deus emprestou-nos o filho - ou a prole). Pede-se também que Deus permita que a senhora engravide novamente (*paka vali kamwe medimo* = coloque mais outro filho no seio). Esta ideia de considerar o filho como graça de Deus está presente também quando nascem os gémeos e se faz a respectiva festa<sup>299</sup>. Eles cantam: *shilumbaba taundaunda novana/mondyuwo yaye/ tuimbeni oikwanambwiyu ihafye/ehamba dishive diyokeko/ Kalunga etutemena omundilo* (o pássaro *shilumbaba* leva cautelosamente os filhos nas asas/ao seu quarto/ cantemos os gémeos para que não morram / os reis, para que escapem / Deus acendeu-nos um fogo). Este cântico entoa-se na festa de gémeos, evocando a gratuidade de Deus ao conceder dois filhos ao mesmo tempo<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 214; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 265.

<sup>298</sup> Esta perspectiva está enquadrada no pensamento religioso africano: «Em sentido restrito e relativamente ao defunto, os ritos funerários não são, portanto, um culto. E se culto existe, é porque cada nova morte é ocasião para evocar todos os mortos antigos. Esse culto não se dirige aos novos mortos mas sim aos mortos antigos. É enquanto mais velhos na morte que aos antepassados é confiado o defunto, ou 'novo morto', que eles têm a missão de conduzir à aldeia ou ao colégio dos antepassados, mas com a condição *sine qua non* de que o novo morto se tenha comportado bem enquanto vivo. A maneira de morrer atesta pois a qualidade da vida que se levou, a qual não depende de uma moralidade mais ou menos contaminada pelo islão ou pelo cristianismo: ter vivido bem é ter respeitado a ordem do mundo tal qual foi desejado pelo Ser Supremo e tal qual foi legado pelos antepassados aos seus descendentes». I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 663. Nesta perspectiva, para o africano, os homossexuais não vão tomar parte do colégio dos antepassados porque violam as orientações naturais deixadas pelos mortos antigos, do ponto de vista sexual.

<sup>299</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 265-266.

<sup>300</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 266.

Esta consciência leva *ovakwanyama* a conceberem a criança e a pessoa toda como realidade que não pertence aos progenitores, mas à comunidade e a Deus. Por isso, quando a criança corre qualquer risco, por descuido da mãe, esta diz: «*meme, okaana kovanu!*» (meu Deus, o filho alheio!). Sejam quais forem as qualidades da criança, coxa, cega ou com outras deficiências, ela é aceite e acolhida, como uma ordem inviolável: *shekupa Kalunga tambula, shekupa Pamba shambekela nomaoko avali* (o que Kalunga te deu, recebe-o, o que Pamba te concedeu acolhe-o com ambas as mãos)<sup>301</sup>.

Nas actividades quotidianas, *ovakwanyama* têm presente o Ser Supremo, Aquele que caminha com eles, com quem eles colaboram e de quem esperam auxílio no momento oportuno. É assim que os ferreiros, os caçadores e os pastores invocam a força e a protecção de Deus nas suas profissões.

O ferreiro, despedindo-se dos familiares para ir às minas, canta: «*omuhambwidi eli meleva/ tahambula oinima yaye/telikwafa kumwe na Kalunga/ohandi mofuka/ndiye kumwe na Kalunga*»<sup>302</sup> (o ferreiro junto à fornalha/ forjando as suas coisas/ colaborando com Deus/ vou para a mata/ vou junto com Deus).

É interessante a noção que o ferreiro tem sobre a influência de Deus no seu trabalho, o qual é considerado como colaboração na obra criadora de Deus. É prolongamento da criação. É Deus que continua a sua obra através do ferreiro, seu instrumento. E porque colabora na obra de Deus, o ferreiro sente a protecção de Deus durante o caminho, por matas com animais ferozes.

Estes animais perigosos são temidos pelos ferreiros; por isso, estes não só invocam a protecção divina, dizendo: «*Kalunga omaindi! Kalunga omaindi!*» (Deus é a barreira protectora, é nosso guarda)<sup>303</sup>, como também imploram a intercessão dos espíritos, a fim de que estes fiquem de guarda e não se vinguem, mas deixem que o ferreiro tenha sucesso no seu trabalho<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> E8, Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 217; ver também C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 265.

<sup>302</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 267; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 215.

<sup>303</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 267. *Omainda* são paus cruzados que servem de protecção de animais. O curral de bois é feito de *omainda*.

<sup>304</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 267

Do mesmo modo, *ovakwanyama* quando vão à caça consideram-se rodeados por Deus, pela sua protecção. Podemos encontrar esta ideia numa das suas invocações muito remotas, que contêm termos que, actualmente, caíram em desuso: *Pamba letuhama posha*<sup>305</sup> / *Kalunga letuhama momunghulo* (Deus caminhe ao nosso lado/Deus está ao nosso lado)<sup>306</sup>.

Na mesma sequência vem a concepção dos pastores que consideram que Deus não só protege os seres humanos como também dá sombra ao rebanho. O pastor canta: *Enghombo hadiombo momuti/ mumwe na Pamba/ eengobe hadiombo momuti/ mumwe na Kalunga/Pamba eli meenai/ Kalunga meendyatelo meenai dalo* (os animais (bois) descansam à sombra da árvore/ juntamente com Deus (Pamba)/ os bois fazem sesta à sombra da árvore/ juntamente com Deus (Kalunga)/Pamba está nos raminhos/ Kalunga está nos ramos da árvore)<sup>307</sup>.

Para *ovakwanyama* Deus é o proprietário da vida. Ninguém tem mais poder sobre a vida e a morte do que Ele. Por isso, nos momentos mais críticos em que está em risco a própria vida, eles recorrem directamente a Deus, cantando: *Kalunga etuhama momunghulo, Pamba etuli*<sup>308</sup> *pokati, Kalunga nongalo talipepele* (Kalunga é invólucro protector, Pamba está entre nós e connosco, Kalunga soprando com *ongalo*).

É Deus que faz caminhar os combatentes, guerreiros. Protege-os dos perigos. É em nome dele que se deitam e se levantam. É por isso que dizem ao deitar-se e levantar-se: *Kalunga tunangeka!* (faz-nos deitar, Deus!)

Também em todas as circunstâncias de perigo, doenças, viagens, guerra, *Ovakwanyama* dirigem-se a Deus: *Pthuh! Kalunga pendula omepo yoye itukwafe! Kalunga matupa*<sup>309</sup>, *Kalunga kandulapo eshi shii, shiwa oshomomupolo! Pthuh!*

---

<sup>305</sup> A palavra 'posa' caiu em desuso e foi usada em forma poética.

<sup>306</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 215; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 268.

<sup>307</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 151; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 268; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 216.

<sup>308</sup> Refutamos o argumento do Padre Mittelberger, que apresenta o termo «*etuli*» como forma antiga de «*okuli*». Ambos os termos são formas verbais de um único verbo «*okukala*», que significa ficar, estar. «*etuli*» corresponde a conjugação reflexa (está-nos, fica-nos) e «*okuli*» é o presente simples (está, fica). Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 271.

<sup>309</sup> *Matupa*, termo provavelmente proveniente de *oshiherero* que significa *osso*. Porém, *matupa* nesta frase, parece a significar *dai-nos*. Sublinhe-se que para *ovaherero* Deus chama-se *Mukuru*, como Ser pessoal. Entretanto, há também o culto aos espíritos e antepassados, como entidades com poder preternatural, que podem causar efeitos benéficos ou maléficos na comunidade ou na pessoa concreta.

*Kalunga shii nashiye momunghulo, Kalunga natuhange emwandi laola, tutyave novana vetu, Kalunga tukwafa tumone elao* (Pthuh! Deus, despertai o vosso espírito para que nos ajude! Deus, dai-nos, Deus desviai o mal, que o bem fique na face! Pthuh! Deus, que o mal seja isolado! Deus, que encontremos *emwandi* com frutos maduros, para nos fartarmos com os nossos filhos! Deus, ajudai-nos a fim de termos sorte!)<sup>310</sup>.

### 3.2.3. Cultos dos espíritos/ antepassados

*Kalunga* é um Ser Supremo que deu existência ao homem e a tudo quanto existe<sup>311</sup>. Ele está presente em toda a vida da pessoa, mas nos momentos razoavelmente difíceis e circunstâncias particulares, *ovakwanyama* recorrem aos espíritos<sup>312</sup>. Estes estão organizados em categorias variadas como *ovakwamungu, oipumbu, oilulu e ounikifa*. Neste trabalho, a única distinção que teremos em conta é de espíritos bons e espíritos maus, no sentido de *ovakwamungu*<sup>313</sup>. Na verdade, trata-se de espíritos em categorias e quando se faz a distinção entre estes e os antepassados dá-se a entender que estes não são espíritos, mas de facto são.

Parece-nos, pois, que se trata essencialmente de dois tipos de espíritos, na medida em que todos eles são os antepassados<sup>314</sup> que morreram: uns tinham poderes mágicos e

---

Esta é a noção também de *Nyaneka-humbi*, povo que está também na Diocese de Ondjiva. Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 193-198.

<sup>310</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 272.

<sup>311</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 152; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 179.

<sup>312</sup> É indispensável e salutar enquadrar a leitura desta abordagem na compreensão geral da tradição bantu. Na verdade, o panteão *bantu* encerra uma gama diversificada de espíritos. Podemos dizer que não encontramos um aspecto da Religião Tradicional mais difícil de entender, explorar e explanar que a natureza, as funções ou as qualidades dos espíritos; trata-se, sobretudo, de quando se quer delimitar o começo e o fim do seu poder. Há quem os considere como divindades. Entretanto, estamos perante uma posição que pode ser uma apreciação muito precipitada, pois, ainda que o bantu não se preocupe com precisões e distinções de ordem teológica, ele nada adoraria fora de Deus. O bantu considera esses espíritos como seres inferiores, criados por Deus. Eles entram na engrenagem dinâmica do universo e são dotados de grandes poderes, pelo facto de estarem mais imediatos à Fonte da força vital. Entrementes, revestem-se de grande importância por serem medianeiros entre os homens e Deus e vigias dos homens. É importante anotar que em alguns grupos admite-se a presença fabulosa dos espíritos em acidentes estranhos da natureza, como é o caso de lagoas ou rochas. Eles podem interferir na vida humana, em várias ocasiões, razão pela qual são lembrados e propiciados. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 70-71; G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, 31-39.

<sup>313</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 180; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 220; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 158-159; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 253.

<sup>314</sup> Para a visão africana, os antepassados continuam presentes na comunidade dos vivos. A morte não é o fim. A morte é vista como a separação do corpo e da alma ou das almas, causada pelo enfraquecimento da força vital. Acredita-se que os mortos não desapareceram, mas continuam presentes e

eram malfeitores e outros eram bondosos.<sup>315</sup> Os que foram malfeitores, nos primeiros meses ou anos após o falecimento, podem ser *oipumbu*, *oilulu* ou *ounikifa* e, depois de se recorrer ao rito de apaziguamento<sup>316</sup>, entram no grupo de *ovakwamungu*. É por esta razão que, no grande grupo de *ovakwamungu*<sup>317</sup>, a que *ovakwanyama* recorrem com frequência devido a situações graves e humanamente incompreensíveis da vida, vamos encontrar os espíritos bons (os do Nascente) e os maus (os do Poente)<sup>318</sup>. Todos se encontram na esfera sagrada, com poderes superiores aos dos vivos, podendo interferir positiva ou negativamente na vida normal destes. Isto prevê um certo julgamento por parte de Deus. Os que eram malfeitores durante a sua vida terrena são expulsos da presença de *Kalunga*, regressam à terra e tornam-se pedra no sapato dos vivos – *oipumbu*, *oilulu* e *ounikifa* – e os que praticam o bem continuam na presença de *Kalunga*, fazendo parte imediatamente do grupo de *ovakwamungu* no sentido positivo<sup>319</sup>.

Os cultos dos espíritos e de Deus, entre *ovakwanyama*, podem confundir-se<sup>320</sup>, como se andassem a par, mas *Kalunga* prevalece em relação aos espíritos, na medida

---

ligados à comunidade dos vivos pelo vínculo das forças vitais. Por isso, é possível a intervenção deles na vida dos vivos. Os vivos na terra continuam a sua vida de união e comunhão com os que já partiram deste mundo. Estes antepassados estão em classes: os primeiros antepassados, fundadores do género humano ou de clãs e os antepassados mais próximos. Os antepassados em geral têm grande importância e são tidos em grande consideração, devido à crença do bantu na continuidade vivencial entre os vivos e os defuntos. Esta é a razão fundamental do culto dos antepassados, que ocupa o lugar central na religião Tradicional Bantu. Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Bantu e Cristianismo*, 74-75; H. DESCHAMPS, *Les Religions de L'Afrique Noire*, quatrième édition mise a jour (Paris : Presses Universitaires de France, 1970) 8-17; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 89-91.

<sup>315</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 220-221; C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro), Colectânea de artigos dispersos*, (Coligidos por Geraldine Pereira), Vol. II (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical 1983) 8-9; Ver esta abordagem enquadrada no contexto dos *Changano-chopes*, em Moçambique. A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 28-29.

<sup>316</sup> Entre muitos povos africanos (exemplo Dogon), os sacrifícios que se oferecem servem para apaziguar, fazer reviver, restituir força, redistribuir as forças vitais. Os sacrifícios humanos são raros, têm lugar apenas em casos graves. Dependendo de povo para povo, a vítima pode ser um albino (*Bambara*) ou outra pessoa seleccionada no seio da comunidade. Estes cultos são normalmente dirigidos aos deuses secundários Cfr. H. DESCHAMPS, *Les Religions de L'Afrique Noire*, 35-41.

<sup>317</sup> *Ovakwamungu «são espíritos muito poderosos, e realizam obras miraculosas na sua invisibilidade. [...] podem ficar em todo o lado, no espaço e no ar, ao lado da pessoa ou dentro dela, mesmo que a pessoa disso não se aperceba. [...] os espíritos de ovakwamungu têm o poder de fazer vir a sorte ou azar para a pessoa»* (tradução da nossa autoria) J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda nonghedi*, 4.

<sup>318</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 217-219; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 252.

<sup>319</sup> Cfr. E1, E2, E3; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 220-221.

<sup>320</sup> A confusão entre o culto de Deus e o dos espíritos é comum a muitos povos africanos. Podemos dizer que a ideia segundo a qual «o Ser Supremo dos Africanos seria um Deus incertus assenta na

em que o culto dos antepassados é feito no sentido de homenagem e pedido de intercessão e não no sentido de adoração e idolatria. Podemos aproximar este culto ao sentido de ‘dulia’ para os cristãos<sup>321</sup>.

É neste sentido que devemos perceber o pensamento do Padre Mittelberger, quando diz que *omukwanyama* «não confunde Deus com os espíritos, sabe dar a cada um o lugar respectivo. Em suas festas e em todas as ocasiões, ele implora a Deus conceder-lhe o mantimento, filhos (oludalo), saúde e chuva; pede todos esses bens só a Deus, unicamente a Deus. Não os pede aos espíritos, porque sabe bem que não lhes compete a função e o poder de distribuí-los.

*Invoca os espíritos na doença, porque os considera a eles causadores do mal; invoca os espíritos quando a chuva falha, suspeitando que eles a impeçam de vir. Dá-lhes o sangue do sacrifício, deita-lhe pedaços de pirão, leva-lhes o ‘malodu’ aos túmulos: tudo isso, no fim, para que fiquem satisfeitos e não sejam rancorosos, não estejam descontentes e zangados»<sup>322</sup>.*

Para *ovakwanyama*, Deus não é a origem do mal mas da felicidade. Porém, de entre os espíritos há um grupo de maus e outro de bons<sup>323</sup>. É nesse sentido que podemos falar de *ovakwamungu* do Nascente (espíritos bons) e *ovakwamungu/ovanananghwengu* do Poente (espíritos maus). Estes é que são os obstáculos aos bens criados por Deus, como a saúde, o mantimento, a chuva, a felicidade, a paz, a ordem e a harmonia vital.

---

verificação aparentemente irrefutável da ausência de Deus no culto prestado aos deuses. É certo que em certos lugares é raro. Mas, um pouco por toda a parte, essa raridade ou essa ausência baseia-se em confusões na tradução dos nomes de Deus e na escolha do nome que parece mais adequado para designar o Ser Supremo professado pela religião nova» I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 630.

<sup>321</sup> Cfr. É. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, (Paris: Éditions Karthala 1997), 50-54; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 251-252; P. VERGER, «Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence ?» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 99-100; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 87.

<sup>322</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 264-265.

<sup>323</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 179; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 152. Na sequência da maldade e bondade destas entidades, sublinhamos que há povos que, em virtude desta complexidade, consideram que nem todos os defuntos são antepassados; por isso, nem todos têm os mesmos ritos funerários, tão pouco recebem cultos dos que ainda caminham na terra. Porém, os mortos continuam membros integrantes da comunidade. Cfr. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 662-666; A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 23-24.

Perante estes obstáculos, *ovakwanyama* recorrem a *ovakwamungu* no sentido positivo, pedindo a intercessão<sup>324</sup>.

Na perspectiva religiosa de *ovakwanyama*, os espíritos/*ovakwamungu*/antepassados estão sempre em segundo plano e são membros integrantes da comunidade dos vivos. Existe uma comunhão e união entre os antepassados/espíritos e os vivos<sup>325</sup>.

Há partilha da vida em todas as dimensões. Entretanto, os espíritos possuem poderes de influência na vida dos homens. Esta influência pode ser negativa ou positiva<sup>326</sup>. Por esta razão, o culto dos espíritos é uma constante na vida quotidiana de *omukwanyama*, desde as circunstâncias vivenciais até ao âmbito laboral. Por isso, refutamos a ideia de Lima, que sustenta a superioridade da força dos espíritos em relação a *Kalunga*<sup>327</sup>. O recurso frequente aos espíritos por *ovakwanyama* justifica-se por uma questão prática (origem dos males) e não pelo facto de eles serem superiores a Deus. A multiplicidade dos cultos dos antepassados ou espíritos não deve justificar a superioridade destes em relação a Deus<sup>328</sup>.

É assim que, antes da sementeira, *ovakwanyama* prestam culto a *ovakwamungu*, oferecem primeiro a semente aos mortos, lançando-a aos túmulos que se encontram no campo. Com este culto, eles pedem a permissão e a bênção dos espíritos e também a

---

<sup>324</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 265; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 159; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 87.

<sup>325</sup> Sublinhe-se que para o povo *Dogon* (habitante da curva do Níger, em Mali) a alma do defunto permanece na casa mortuária, donde sai antes do funeral e visita as casas paterna e materna, a fim de possibilitar a sua incarnação numa criança recém-nascida. A mesma crença se encontra entre os *Bambara*, que acreditam na incarnação do ancião na criança. Interessante é a crença dos *Ewé*. Para eles, os mortos vivem no céu ou na terra, podendo aparecer aos vivos. Esta concepção tem semelhança com a perspectiva de *ovakwanyama* sobre *oipumbu* e *oilulu*, os mortos reaparecem aos vivos sobretudo à noite. Cfr. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 617-619; H. DESCHAMPS, *Les Religions de L'Afrique Noire*, quatrième édition mise à jour (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 12-13. Para o africano, a alma e o corpo têm unidade e equilíbrio, integridade e harmonia indestrutíveis, inclusive pela morte. Os mortos continuam a viver conservando a forma que tinham antes da morte: homem ou mulher. Cfr. A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 24-25; V. MULAGO, «La religion traditionnelle élément central de la culture bantu» in *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Coloque de Cotonou 1970 (Paris : Présence Africaine, 1972), 127.

<sup>326</sup> Cfr. J. S. MALAN, *Peoples of Namibia*, 28; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 251-152. Estamos perante o chamado mana dos melanésios que parece ser ecoado na força vital do bantu. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 651.

<sup>327</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 153. Também, *Kalunga* não está distante da vida como defende C. ESTERMANN, *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro)*, 461-463.

<sup>328</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 180. Estes seres não são superiores a Deus, embora a multiplicidade dos cultos a eles pareça a ofuscar o culto a Deus. Diríamos mesmo que estes seres foram criados por Deus e dele receberam o ser. Cfr. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 651-657.

Deus, como se pode constatar na seguinte fórmula: *Kalunga ketu, ohatukufa ombuto tukakune, tuwapekela ombuto yetu, ngaashi otuwapekele shito* (Nosso Deus, tomamos a semente para lançá-la, bendizei a nossa semente, como no-lo tendes feito sempre)<sup>329</sup>.

Prestam, ainda, culto aos espíritos por ocasião da festa das primícias. Oferecem alimento aos espíritos para agradecer os favores recebidos por intercessão deles, aplacar antecipadamente a possível ira e pedir novamente a sua intercessão para o próximo ano agrícola e para a normalidade e felicidade da festa<sup>330</sup>.

Porém, *ovakwanyama*, na festa de *oshipe*, não se dirigem apenas aos espíritos/antepassados<sup>331</sup>, mas pedem também directamente a Deus, através de diversas e variadas fórmulas. Eles dizem:

*Kalunga tukwafa tukale mounyuni wetu muwa, tupa odula noilya* (Deus, ajudanos a que fiquemos bem no nosso mundo, dai-nos a chuva e mantimento!). Ou ainda: *Kalunga tukwafa oilya, eengobe noludalo* (Deus, dai-nos mantimento, bois e prole). Há outra fórmula que inclui também agradecimento pelos benefícios que Deus concedeu: *Kalunga etupa oshipe, tulye oinima ipe, nomongula tupa vali* (Deus deu-nos as primícias para que comamos mantimento novo, amanhã dai-nos outra vez)<sup>332</sup>.

Quando a chuva tarda, *ovakwanyama* têm o costume de pedi-la. Para isso fazem culto aos espíritos<sup>333</sup>. Antigamente sacrificavam uma parturiente pertencente ao clã de *ovalamba*. Porém, tal hábito passou para o abate de um boi preto ou de uma vaca com a sua cria. Entretanto, há uma consciência muito clara para *ovakwanyama*: «Deus é o dono da chuva. Se ela não cair, é porque os espíritos, zangados por qualquer motivo, estão em cima para impedi-la»<sup>334</sup>. Por isso, quando a chuva cai, *Ovakwanyama* louvam

---

<sup>329</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 268-269.

<sup>330</sup> Convém esclarecermos uma confusão que Monteiro apresenta no seu livro sobre *ovakwanyama*. A origem dos espíritos é sempre humana. São pessoas que morreram. No grupo de *ovakwamungu* encontramos espíritos bons, que protegem e castigam os vivos por terem violado alguma regra, e os maus, que são aqueles que eram detentores de poderes mágicos, os espíritos do Poente. Por essa razão, não concordamos com a distinção nem com os argumentos que apresenta: R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 253.

<sup>331</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 180-181.

<sup>332</sup> Cfr. E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama», 78; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 160-161; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 265.

<sup>333</sup> É frequente realizarem cultos com vítimas, como o boi, o cabrito ou a galinha, consoante o tipo de culto e o objectivo que se pretende atingir: M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 162-163.

<sup>334</sup> C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 270.

a Deus, dizendo: *Kalunga Khekulu yomapongo, Ina yomawilandyila, omapongo tuhakavake, ovaenda nandyila tuhakakwate shamunu* (Deus, tio/avô dos órfãos, Mãe dos que caem pelo caminho, os órfãos, para que não roubemos, vagabundos/peregrinos, para que não toquemos no que é alheio)<sup>335</sup>.

Trata-se de louvores a Deus, por estar a dar a chuva que possibilite a cada um trabalhar a terra e ganhar o pão de cada dia.

Há ainda o rito de petição da chuva que inclui o pedido da paz, do perdão e reconciliação por tudo quanto os vivos tenham feito, desagradando aos antepassados, os espíritos, os quais podem estar por detrás da demora da chuva, como castigo que impõem aos infractores<sup>336</sup>. O culto é dirigido aos espíritos mas o pedido é elevado a Deus. Para o efeito, os pedintes imolam a vítima, com cujo sangue salpicam o chão, dizendo:

«*Ptuh! ptuh! Vakwamungu inamuhanduka vali, tupeni odula* (ovakwamungu, aplacai-vos, dai-nos a chuva!).

*Fye ohatukongo odula, oshilongo oshakukuta. Ptuh! Tupeni odula, ovakwamungu nye!* (Procuramos a chuva, a terra está seca. Ptuh! Dai-nos a chuva [vós ovakwamungu]).

Depois de salpicar o chão, os mesmos pedintes molham os seus dedos no sangue e atiram-no para o ar, concebido como céu, dizendo:

*Kalunga ketu, inotwekelashi, tupa odula. Oilya yetu oiyeipumbwa nai, tupa odula* (Senhor nosso Deus, não nos abandoneis, dai-nos a chuva. Os nossos cereais tanto precisam dela. Dai-nos a chuva)<sup>337</sup>.

De notar que na primeira fórmula sobressaem *ovakwamungu*, aos quais se dirige a prece, como tentativa de aplacar a sua indignação. Na segunda, a tónica vai para *Kalunga*, a quem se pede perdão, reconciliação e a protecção.

---

<sup>335</sup> Cfr. C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 270.

<sup>336</sup> Podemos encontrar ritos semelhantes a este, em muitos povos africanos. Estes ritos, para alguns povos, são realizados em diversas tonalidades e a vários níveis. Cfr. A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 59-113.

<sup>337</sup> E. B. VALIPO; P. TONGENI, «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama» 77.

### 3.2.4. Figuras Intermediárias: Espíritos e Eendudu

No tema da mediação incluímos a presença dos espíritos e dos antepassados que são considerados mediadores e não deuses. Ao longo da história, no contexto geral de África, houve missionários que, geralmente, os consideraram como divindades<sup>338</sup>. Entretanto, *ovakwanyama* não se queixam de tal acusação pois os missionários sempre reconheceram que não se trata de deuses<sup>339</sup>. Há pensadores que falam da divinização de antepassados e de deuses mais próximos do Ser Supremo, como seus colaboradores directos<sup>340</sup>, mas para *ovakwanyama* não se fala de deuses nem de antepassados divinizados, mas de espíritos e antepassados sagrados, que se encontram mais próximos de Deus pelo que, com muita mais razão, podem interceder pelos vivos.

Entre *ovakwanyama* existem figuras ilustres que servem de intermediários entre os espíritos (não são deuses) e os vivos e nunca entre Deus e os homens. Estamos a falar de *ondudu*<sup>341</sup>, como entidade munida de poderes extraterrenos e, por isso, revestida de grande importância do ponto de vista social, político e religioso entre *ovakwanyama*<sup>342</sup>. *Ondudu* é uma figura medianeira entre o mundo profano e o sagrado<sup>343</sup>. A origem deste termo foi abordada pelo Padre Estermann como vindo da raiz verbal *lunda*, com o

---

<sup>338</sup> Cfr. L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 88.

<sup>339</sup> Segundo a perspectiva africana, todas «as divindades são criadas pelo Ser Supremo. Este estatuto é-lhes reconhecido nos mitos, mas ainda e sobretudo na vida quotidiana e nos actos religiosos ou mágicos. Mas, se é certo que o Ser Supremo é o criador de todas as coisas, e se a sua vontade condiciona a realização de qualquer outra vontade, incluindo a das divindades inferiores, nem por isso deixou de dar a cada uma dessas criaturas um poder que lhe é próprio. Esse poder, cujo nome varia de etnia para etnia, aparece tanto nas proclamações verbais como nos comportamentos habituais ou costumeiros e acidentais ou extraordinários». I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 651. Esta perspectiva foi abordada no contexto de muitas religiões africanas por G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, 62-66.

<sup>340</sup> Cfr. I-P. LALEYE, «As religiões da África negra», 619-627; L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 88-89.

<sup>341</sup> Há quem substitua *ondudu* por *onganga*, mas trata-se da mesma realidade. Ondundu taindulile okulya, onganga taingangele okupona (ondudu 'nduduliza' para comer, onganga 'ngangaliza' para alimentar-se). Sobre o termo *onganga* cfr. J. S. MALAN, *Peoples of Namibia*, 28.

<sup>342</sup> Este aspecto de *Ovakwanyama* está relacionado com o pensamento religioso dos povos da África. Na verdade, nul «aujourd'hui ne contesterait que pensées et pratiques religieuses sont puissamment influencées par les conditions politiques ou économiques. Ceci est particulièrement évident dans les sociétés qu'étudie l'ethnologue, les rites religieux y sont accomplis en liaison avec la satisfaction de besoins essentiels, tel le travail de la terre, et aussi en rapport avec les événements vitaux, tels que naissance, maladie, mort». D. PAULME, «Que savons-nous des religions africaines» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil, 1965) 16.

<sup>343</sup> Cfr. J. S. MALAN, *Peoples of Namibia*, 28-29; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 255; H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 191-192; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 153-154.

sentido concreto de ‘atiçar o fogo’<sup>344</sup>. Porém, não concordamos com esta etimologia, pois este termo está mais próximo de *ondudula* (produto bruto de cerveja tradicional), *okuduta* (inventar), *okududa* (acção de despelar/revelar/desmascarar). Tendo em conta estes termos, *ondudu* seria alguém original, sem misturas (*ondudula*), capaz de inventar (*okuduta*) ou revelar ou desmascarar (*okududa*) os segredos ou aspectos recônditos da vida. Parece-nos ser esta a noção que *ovakwanyama* têm sobre *ondudu*. Contudo, não nos aventuramos a precisar categoricamente a etimologia do termo *ondudu* pelas mesmas razões que invocámos quando falámos da origem do termo *Kalunga*.

A pessoa torna-se *ondudu* por escolha de um determinado espírito que se apodera dela, a submete a duras provas de iniciação. Esta escolha pode passar pela doença do candidato e conseqüente cura, como pela herança ou influência familiar. Para o rito da iniciação<sup>345</sup> abatem-se animais – galinha, cabrito, boi ou cão – como matéria das ofertas sacrificatórias mas, sem implicação significativa na mutação existencial em si do candidato, indica que tipo categorial de *ondudu* ele é. É a categoria que permite a cada *ondudu* desempenhar a sua função, consoante a sua competência<sup>346</sup>.

Sublinhe-se que existem subclasses na classe de *ondudu*. Há três entidades especialistas na magia<sup>347</sup>. Encontramos *ondudu* que pratica adivinhação, outro que serve de médico, considerado curandeiro, por se dedicar apenas à administração de medicamentos tradicionais, sem se preocupar com saber quem é o culpado da doença.

---

<sup>344</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 224.

<sup>345</sup> Importa anotar que, para o africano em geral, existem ritos de iniciação, desde os chamados ritos de passagem ou de transição, passando pelos ritos que possibilitam o ingresso numa sociedade secreta ou religiosa, até àqueles que capacitam para o exercício de acções mágicas, visando o bem ou o mal. De notar que quem não é iniciado é desprezado e considerado como incompleto, chegado a perder privilégios tribais e excluído da sociedade do seu sexo. Cada pessoa tem que passar por uma iniciação, mas isto não significa que todos devam passar necessariamente por todos os tipos de ritos. Cfr. H. DESCHAMPS, *Les Religions de L’Afrique Noire*, 52-67; R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 91-97.

<sup>346</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 223-224; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 154-155; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 253 e 255-256; É. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique?* 54-61.

<sup>347</sup> Na concepção geral do banto existem três grandes especialistas da magia: o curandeiro, o adivinho e o feiticeiro. Trata-se de personalidades com capacidade de assenhorar-se das forças vitais, descobrir, controlar, dirigir e apropriar-se no mundo oculto daquilo que se detesta no mundo visível. São eles os especialistas do mundo invisível, com o poder de mergulhar, com facilidade e com perfeita clarividência, nesse mundo de confrontos entre as forças contrárias. Tornam-se, por isto, entidades eficazes para dirigentes sociais. A sua actuação acontece sempre que o desejarem e têm à disposição meios variadíssimos não só para captar mas também para manejar todas as virtualidades da força vital. Estes três especialistas, quase em todas as sociedades do bantu, são respeitados e temidos porque o poder que possuem pode ser empregue tanto para o bem como para o mal. Cfr. R. R. ASÚA ALTUNA, *Cultura Banto e Cristianismo*, 83-89.

Também há *ondudu* que, para além de adivinhar, se dedica à arte de punir os culpados (*okutikila*). Os que são acusados de acções maléficas e considerados culpados chamam-se *ovalodi*. Estes tipos de *ondudu* podem ser acumulados por uma única pessoa<sup>348</sup>.

Anote-se que a figura de *ondudu* é polémica entre *ovakwanyama*, por causa das dimensões que abarca na vida concreta. *Ovakwanyama* acreditam que *ondudu* é capaz de adivinhar quem é o causador da doença ou da morte e de fazer justiça, castigando o culpado, com morte ou com acções mágicas e maldizentes<sup>349</sup>. Esta função desta figura ilustre da comunidade degrada relações entre vizinhos e gera má convivência entre membros da mesma família, e não só. É neste âmbito que aparecem as acusações de feitiçarias. Aponta-se um culpado pela desgraça de alguém, pois nada pode ser por acaso. Há sempre um culpado, alguém que tenha *owanga*, que seja *omulodi*. Nesta classe incluímos os adivinhos (*ovanyanekeli*) e os que punem (*ovatikili*)<sup>350</sup>.

Mas a mesma figura de *ondudu*, numa outra dimensão, desempenha uma função indispensável na comunidade<sup>351</sup>. Ele cura com raízes, com a administração de medicamentos tradicionais. Quando alguém tem dores de cabeça, por exemplo, é suficiente mastigar as folhas de *omudime*. As curas realizam-se mediante ritos, por exemplo *omakola*, e administração de raízes. Estão nesta classe aqueles que se dedicam a bênçãos (bem-dizer), a purificações e a curas<sup>352</sup>.

É importante deixar claro que, entre *ovakwanyama*, não se confundem a adivinhação e a arte de curar na acção de *ondudu*. São distintas, apesar de haver possibilidade de *ondudu* acumular as duas dimensões. A arte de curar não é simbiose de dons espirituais, como capacidade que advém de um poder mágico-espírita, e dons naturais, como capacidade de conhecer os efeitos curativos das raízes. Existem *eendudu*

---

<sup>348</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 154-158; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 225.

<sup>349</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 192.

<sup>350</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 225-232; É. M. METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique?* 61-65; G. PARRINDER, *African Traditional Religion*, 113-119.

<sup>351</sup> Estas entidades são frequentes em muitas culturas africanas e o número categorial delas varia de cultura para cultura. Cfr. J. MAQUET, «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), 82-83; «Parmi les fétiches que tout le monde peut acquérir nous distinguons trois catégories : ceux qui servent à chasser les sorciers, ceux qui procurent du pouvoir, de l'autorité, des richesses, acquis surtout par les chefs, et ceux qui assistent l'homme dans les dangers, qui sont donc surtout fétiches de chasseurs et de guerriers». J. MAQUET, «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques» 82.

<sup>352</sup> C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 225-229.

(plural de *ondudu*) que só têm o poder de cura, que adquiriram a prática da cura através da experiência com a mãe ou avó, obtendo assim o conhecimento dos efeitos curativos das raízes. Existem também outros *eendudu* que têm as duas capacidades: mágica e curativa. Porém, estas duas capacidades podem ser empregues separadamente. Por isso, refutamos categoricamente os argumentos de Monteiro que defende a simbiose entre as referidas capacidades<sup>353</sup>.

Sublinhemos antes que a razão de ser de *ondundu*<sup>354</sup> dentro da comunidade, em todas as dimensões, são, por um lado, as desgraças e as doenças que afligem o homem e, por outro, a prosperidade e felicidades sentidas e desejadas pelo mesmo. Estes agentes intermediários são uma necessidade sentida por muitos povos africanos, senão mesmo por todos povos, independentemente da sua localização geográfica<sup>355</sup>.

Na prática, por detrás das doenças, das desgraças, do desejo de felicidade e prosperidade, na perspectiva de *ondundu*, encontramos práticas mágicas: *owanga* e *oupule*.

*Owanga* é uma força oculta que tem por base e finalidade a maldade. Tem os pontos, de partida e de chegada, todos negativos. É um poder secreto possuído por alguém (*omulodi*) com finalidade de causar doença ou morte a seres humanos<sup>356</sup>.

*Oupule* é um poder também secreto e oculto que tem como ponto de partida a bondade, o desejo de felicidade, prosperidade, a procura de protecção, mas que acarreta consigo implicações negativas. Há muitos motivos e objectivos<sup>357</sup> que levam uma determinada pessoa a ser *omule*, detentora de *oupule*. Este poder é conquistado, é procurado pelo detentor por pretender ser rico ou famoso, ser protegido ele, a família e os seus haveres, enquanto que *owanga* pode ser de família, uma herança. Neste caso, o

---

<sup>353</sup> Cfr. R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 255.

<sup>354</sup> A problemática da feitiçaria e da magia em geral foi abordada por Bamonte, partindo de testemunhos de intervenientes, passando por apontar pistas para a libertação da superstição, apresentando argumentos bíblicos e do magistério, até à apresentação de propostas pastorais na luta contra a magia. Cfr. F. BAMONTE, *Bruxos, Adivinhos, Quiromantes, Caromantes, Como Livrar-se da Superstição e Defender-se dos Charlatões*, (Lisboa: Paulinas 2012).

<sup>355</sup> Cfr. A. H. BA, «Animisme en savane africaine», 34-35.

<sup>356</sup> Cfr. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 232-236.

<sup>357</sup> Ter muito mantimento, muitos bois, prosperidade em casa; porém, por detrás destes bens o candidato há-de eliminar a vida de um ser humano. «Parmi les fétiches que tout le monde peut acquérir nous distinguons trois catégories : ceux qui servent à chasser les sorciers, ceux qui procurent du pouvoir, de l'autorité, des richesses, acquis surtout par les chefs, et ceux qui assistent l'homme dans les dangers, qui sont donc surtout fétiches de chasseurs et de guerriers». J. MAQUET, «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques», 82.

detentor de *owanga* nem sempre é culpado, pois também pode ter sido obrigado a assumir essa condição, sem liberdade de aceitá-la ou rejeitá-la. Aliás, negar a sua aquisição pode custar-lhe a própria vida<sup>358</sup>.

Seja o detentor de *owanga*, seja o de *oupule*, podem matar pessoas a fim de alcançar os seus objectivos. Nesse caso, todos são feiticeiros, *ovalodi*, *ohavali ovanu* (comem ou matam pessoas). Chama-se a atenção que para *ovakwanyama* as crianças nunca são feiticeiras, razão pela qual nem são *ovalodi*, nem *eemule*, tão pouco se tornam *oilulu* ou *oipumbu* após a sua morte. Apenas os adultos podem ser acusados de tais poderes e, conseqüentemente, sujeitos a castigos e à exclusão social. Há casos de morte, por vingança da família da vítima. Por isso há, frequentemente, muitos que morrem acompanhados na morte pelos respectivos feiticeiros<sup>359</sup>.

### 3.3. Aspectos positivos na religião tradicional de *Ovakwanyama*

Feito o estudo sobre os ritos propostos, vamos indicar agora alguns aspectos que consideramos importantes e que podem servir de instrumento de evangelização de *ovakwanyama*<sup>360</sup>. Todo o esforço que fizemos até aqui foi no sentido de descortinarmos os aspectos positivos que podem servir de apoio para levar *omukwanyama* a Cristo e aqueles que podem ser nocivos à vivência do Evangelho, precisando, nesse caso, de purificação. Queremos com isto fazer reacender ou aumentar a consciência da amplitude, profundidade, densidade e intensidade da espiritualidade cristã no seio de *ovakwanyama*<sup>361</sup>.

Em primeiro lugar, *ovakwanyama* têm consciência de serem criados por um único Deus, que caminha com eles na História. Esta crença possibilita o anúncio de um único

---

<sup>358</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 192-193 e 205-211; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 233-236; R. L. MONTEIRO, *Os Ambós de Angola antes da independência*, 256-257.

<sup>359</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 193-196.

<sup>360</sup> Ao longo da história, não faltou que tenha desprezado a filosofia de vida e a religião dos povos. Porém, a «actual história da religião pôde mostrar, convincentemente, que em todas as religiões primitivas se encontram elementos positivos que podem ser usados com êxito como pedras de construção na missão dum povo, tanto mais quanto se trata de um bem religioso que está profundamente ancorado na alma popular, de maneira que não pode, sem mais nem menos, ser facilmente eliminado» P. SCHEBESTA, *Portugal: A Missão da Conquista no Sudeste de África, História das Missões da Zambézia e do Reino Monomotapa (1560-1920)*, (Lisboa: MVD 2011) 296.

<sup>361</sup> Cfr. *Africae Munus*, 92.

Deus criador e providente e abre uma porta para proclamação da Santíssima Trindade. É um elemento preparador da recepção do Evangelho<sup>362</sup>.

Em segundo lugar, *ovakwanyama* acreditam que eles são seres que participam de um Ser. Esta participação torna mais fácil introduzir a ideia do chamamento à santidade, a participação na vida divina. Tal como participamos do ser dEle (Deus), assim também somos chamados a participar da sua santidade. Participar do ser de Deus acarreta consigo a consequência de sermos filhos de Deus e, por isso, capazes de fazer mais e melhor na busca da perfeição e da santidade. Trata-se de um aspecto fundamental em todas as dimensões da fé cristã. A santidade e a perfeição são elementos difíceis de compreender, mas necessários para assumir com radicalidade a fé cristã.

Em terceiro lugar, apontamos como aspecto positivo a crença na comunhão não só entre os vivos, nem só na dos mortos entre eles, mas também na comunhão entre todos os homens: vivos, mortos bondosos e mortos malignos. Esta perspectiva pode levar *ovakwanyama* a compreenderem melhor e com facilidade a comunhão dos santos; o perigo de Satanás na vida concreta; a entenderem a questão de o pecado individual afectar o pecador, mas também a santidade da própria Igreja; tomarem consciência de que a santificação de um crente contribui para a santidade da Igreja. A partir destas noções podemos alargar o horizonte para a necessidade da comunhão com Deus, da fraternidade/caridade entre os irmãos; a consciência de que ninguém está a lutar sozinho e que a luta de cada um na busca da santidade é um serviço à comunidade, porque fortalece a santidade da Igreja<sup>363</sup>.

Em quarto lugar, queremos apontar à consciência de *ovakwanyama* de que a praga do rito de *epasha* atinge o casal, os gémeos, a família toda e todos quantos com eles contactarem. A perspectiva deste rito, bem como dos outros que implicam a purificação,

---

<sup>362</sup> Cfr. LG, 16.

<sup>363</sup> Na verdade, «enquanto o Senhor não vier na Sua majestade e todos os Seus anjos com Ele (cfr. Mt. 25,31) e, vencida a morte, tudo Lhe for submetido (cfr. 1 Cor. 15, 26-27), dos Seus discípulos uns peregrinam sobre a terra, outros, passada esta vida, são purificados, outros, finalmente, são glorificados e contemplam ‘claramente Deus trino e uno, como Ele é’; todos, porém, comungamos, embora em modo e grau diversos, no mesmo amor de Deus e do próximo, e todos entoamos ao nosso Deus o mesmo hino de louvor. Com efeito, todos os que são de Cristo e têm o Seu Espírito, estão unidos numa só Igreja e ligados uns aos outros n’Ele (cfr. Ef. 4,16). E assim, de modo nenhum se interrompe a união dos que ainda caminham sobre a terra com os irmãos que adormeceram na paz de Cristo, mas antes, segundo a constante fé da Igreja, é reforçada pela comunicação dos bens espirituais. Porque os bem-aventurados, estando mais intimamente unidos com Cristo, consolidam mais firmemente a Igreja na santidade, enobrecem o culto que ela presta a Deus na terra, e contribuem de muitas maneiras para a sua mais ampla edificação em Cristo», LG, 49.

a propiciação, é importante por dois motivos: a gravidade dos pecados cujos efeitos ultrapassam a capacidade reparadora do homem<sup>364</sup> e a possibilidade da sua reparação da parte de Deus<sup>365</sup>. Estes dois motivos ajudam o evangelizador a anunciar, por um lado, o infinito perdão e compaixão de Deus bem como a onnipotência purificadora do seu amor. E, por outro, a proclamar e propor o cultivar da fé e da certeza no perdão e na purificação dos pecados entre *ovakwanyama*.

Em quinto lugar, indicamos a crença na intercessão dos antepassados ou nos espíritos e a influência positiva ou negativa destes na vida dos peregrinos na terra. Este aspecto é um instrumento para que se anuncie a intercessão dos santos, a importância dos anjos da guarda, da Virgem Maria e de todos os santos na vida dos caminhantes. O recurso aos antepassados ou espíritos, bem como a noção da existência de espíritos bons e maus, é uma ocasião para anunciar que os pecados podem privar-nos da comunhão com Deus e empurrar-nos para o inferno. Trata-se de uma perspectiva que ajuda à compreensão da relação de união entre a Igreja celeste e a peregrina<sup>366</sup>.

Em sexto lugar, sublinhamos como aspecto positivo a crença na existência da graça no *ongalo*, no *oshakalwa* e no *onu*, bem como a maneira de partilhar e comungar da mesma graça. Acreditamos que esta é manifestação do vazio que o homem sente e da procura constante de Deus que ele faz. É necessário dizer que Cristo é a Graça do Pai à humanidade, por isso, é a resposta e solução de toda a problemática humana<sup>367</sup>. Por esta razão, a concepção à volta desta graça presente no *ongalo* pode servir de impulso para anunciar a necessidade de benzer as casas, os quartos e os objectos de uso especial, como é o caso de *ongalo*. Nesse caso, a casa não conterà apenas a graça que vem com o nascer do sol, mas é a graça de Deus que fará multiplicar e abundar essa graça através da bênção da casa, do quarto ou de *ongalo*. Esta graça brotará de Cristo, o dom de Deus, para os homens. A criança receberá a graça contida no *ongalo* sim, mas essa graça veio

---

<sup>364</sup> «*Hoc quoque non dubitabim, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse*» ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme, texte latin. Introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques* (Paris : Éditions du CERF 1963) 316.

<sup>365</sup> Segundo a perspectiva de Santo Anselmo, os efeitos do pecado do homem vão além da capacidade reparadora do mesmo homem, pelo que é necessário Alguém, verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem, para remir e sanar ou reparar os referidos efeitos. Este assunto foi tratado na sua obra *Cur Deus Homo*, sobretudo nos capítulos V, XIX, XX, XXI, XXV (Primeiro livro) e VI, VII, X (Segundo livro).

<sup>366</sup> Cfr. LG, 49-50.

<sup>367</sup> Cfr. GS, 10.

de Deus, a partir do momento em que este objecto doméstico foi benzido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Em sétimo lugar, está o facto de *ovakwanyama* não considerarem os espíritos e os antepassados como deuses, mas reconhecendo-os apenas como seres com poder superior que anteriormente pertenceram ao grupo dos que peregrinam na terra. Para eles os espíritos não são deuses; por isso, este facto é um ensejo para fortalecer a crença num só Deus onnipotente e onisciente.

Em oitavo lugar, queremos sublinhar o sentido da perenidade da vida de *ovakwanyama*. Para eles, a pessoa nunca desaparece, inclusive os malfeitores, *oilulu* e *oipumbu*, que continuam a existir numa única cadeia de vida e de ser, numa influência mútua. Os vivos podem fazer ritos para fazer passar um *oshilulu* do seu estado para outro melhor e estes podem influenciar negativamente na vida dos que peregrinam na terra. Esta dimensão facilita o evangelizador a educar para a fé na vida eterna.

### 3.4. Aspectos negativos na religião tradicional de *Ovakwanyama*

O primeiro aspecto negativo a apontar, no conjunto das reflexões feitas, é a inimizade entre os familiares, vizinhos e entre as pessoas humanas, criada ou provocada pela acção de *ondudu*. Este apresenta-se como capaz de adivinhar o praticante do mal, o qual é denunciado em público. Trata-se de uma violência que *ondudu* levanta no seio da comunidade e nos corações de cada um dos seus membros. É uma acção que põe em causa a fraternidade, introduzindo a inimizade entre os irmãos<sup>368</sup>. Este fenómeno precisa de ser aprofundado em conhecimento e a violência que gera precisa de ser realmente «redimida, transfigurada, assumida na lógica da redenção»<sup>369</sup>. Não nos referimos apenas ao facto de se fazer publicamente, mas pelo facto de os acusados serem inocentes<sup>370</sup>. Trata-se de um aspecto que não se coaduna com a fé e doutrina cristãs<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup> Cfr. *Nostra Aetate*, 5.

<sup>369</sup> Cfr. J. J. F. FARIAS, «Religião e violência: contributo para uma leitura teológica», in *Didaskalia Revista da Faculdade de Teologia* - Lisboa, Vol. XXXII, (2002) 87.

<sup>370</sup> A nível de Angola, há algumas zonas onde sobressai a questão da feitiçaria dirigida às crianças. Para *ovakwanyama* a criança nunca é feitiçeira, razão pela qual as crianças não se tornam *oipumbu* nem *oilulu*. Estamos perante a criação de inimizade, corte de relações entre os filhos de Deus, traindo o plano de Deus de amor para os seus filhos. *Eendudu* são, nesse sentido, a personificação de Satanás, nos nossos dias. A astúcia enganosa e fácil de denunciar destas personalidades reside no facto de dizerem que descubrem quem fez o mal; na possibilidade de dar *oupule* a alguém para que seja rico. Como é possível

Na verdade, *eendudu* podem ser comparados àqueles homens que, «enganados pelo demónio, desorientam-se em seus pensamentos e trocam a verdade de Deus pela mentira, servindo a criatura de preferência ao Criador»<sup>372</sup>.

Estamos na área da feitiçaria. Perante a debilidade e as limitações existenciais, os cristãos, na verdade e não poucas vezes, levam uma duplicidade de vida, misturando o cristianismo com os aspectos negativos da religião tradicional<sup>373</sup>. Trata-se de um aspecto presente também na Europa e não apenas em África. Com efeito, o que foi dito na *Africae Munus*<sup>374</sup> deve ser compreendido no sentido de que tal fenómeno não se faz sentir apenas em África e que se este continente foi mencionado foi porque a Exortação Ihe foi dedicada. Este aspecto descarta a existência de Deus Pai, onisciente e onipotente, fonte de toda a divindade e de todo o bem. A vida do homem e toda a vida criada brota exactamente da superabundância absoluta e eterna da gratuidade infinita do Seu amor<sup>375</sup>. Recorrer a estes intermediários é ignorar a profundidade semântica deste Deus Pai.

O segundo aspecto é concernente à dimensão exploratória de *ondudu*<sup>376</sup>, perante a qual quase todos os que a ele recorrem se tornam cegos e irracionais<sup>377</sup>. *Ondudu* chega a enganar, enriquecendo à custa dos mais fracos, aproveitando a situação frágil e débil em que se encontram. Os aflitos nem chegam ao ponto de se interrogar como é possível, por

---

dar riqueza à pessoa que quer *oupule*, se o próprio *ondudu* que dá esse poder não tem tal riqueza, que se traduz em muito massango e animais?

<sup>371</sup> Cfr. BENTO XVI, *Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé*, em visita ad Limina (Sala do Consistório, 29 de outubro de 2011) parágrafo 2; *Africae Munus*, 93.

<sup>372</sup> LG, 16.

<sup>373</sup> Cfr. *Africae Munus*, 93.

<sup>374</sup> «O problema da ‘dupla pertença’ – ao cristianismo e às religiões tradicionais africanas – permanece um desafio. Para a Igreja que está na África, é necessário guiar as pessoas através de uma catequese e uma inculturação profundas, para a descoberta da plenitude dos valores do Evangelho» *Africae Munus*, 93.

<sup>375</sup> Cfr. J. J. F. FARIAS, «O cosmos ‘divinizado’, elementos para uma teologia sacramental do mundo», in *Communio Revista Internacional Católica*, Ano IX, nº 5 (Outubro de 1992) 407.

<sup>376</sup> Há um ditado que notabiliza esta dimensão maléfica e enganadora: Ondundu taindulilile okulya, onganga taingangele okupona (ondudu ‘nduduliza’ para comer, onganga ‘ngangaliza’ para alimentar-se).

<sup>377</sup> Os que recorrem a *ondudu*, encontram nele um amigo solidário, que quer fazer parte da resolução do seu problema. A verdade é que o «mago, a cartomante, a bruxa, é sempre alguém que instrumentaliza, habilmente, o estado de necessidade de uma pessoa, em vantagem própria, enganando-a; sabendo que promete falsidades, apresenta-se capaz de resolver todos os teus problemas» F. BAMONTE, *Brujos, Adivinhos, Quiromantes, Caromantes, Como Livrar-se da Superstição e Defender-se dos Charlatões*, (Lisboa: Paulinas 2012) 73.

exemplo, o pobre de *ondudu* dar poder de ser rico ou poderoso a alguém (*okupulifa*). Como é possível dar-se aquilo que não se tem?

O terceiro aspecto negativo está relacionado com a aquisição de poderes mágicos e maléficos: *owanga* e *oupule*. Estes poderes, procurados pessoalmente ou por herança, são refutáveis e condenáveis. Para o cristão, *owanga* deve ser sempre negado em nome de Cristo. O poder de Cristo é mais forte do que o de *ovakwamungu* maléficos. Por isso, é preferível ser mártir, morrer negando este poder, do que aceitar um poder maléfico que depois vai dizimar muitas vidas de irmãos, tornando-os infelizes. *Oupule* também deve ser rejeitado. Quem quiser adquirir algum bem deve trabalhar com as suas próprias mãos, para comer o pão do seu suor. Quem não quiser trabalho, é melhor que também abnegue de se alimentar e de possuir bens (2Tess 3, 6-10).

O quarto aspecto negativo tem a ver com a proveniência não explicada da graça presente no *ongalo*, no *oshakalwa*, no *onu* e em objectos de uso comum. *Ovakwanyama* acreditam na presença da graça; eles dão a entender que não se trata de uma graça qualquer, mas também não são claros em indicar. O facto de eles recorrerem aos antepassados no momento do parto complicado e noutros momentos ofusca ainda mais a pouca clareza que existia no facto de reconhecer que não se trata de uma graça qualquer. Trata-se de um aspecto de subjectividade e de pouca clareza, presente no conjunto das religiões tradicionais africanas<sup>378</sup>.

### 3.5. Religião tradicional de *Ovakwanyama*: Breve balanço crítico

A religião tradicional de *ovakwanyama* tem os seus aspectos positivos, que podem servir para o anúncio e a vivência do Evangelho. Entretanto, também têm os negativos, como outras religiões tradicionais africanas, os quais devem ser purificados e, se possível, eliminados para o bem de *ovakwanyama* e de toda a Igreja ou humanidade. Defendemos a legitimidade desta religião, como uma caminhada à procura da Verdade. Trata-se de uma história de salvação, a peregrinação deste povo com Deus, durante a qual Deus se vai revelando, deixando-se experimentar onto-existencialmente

---

<sup>378</sup> «Nous venons de relever quatre faits qui ont une influence négative sur l'objectivité des recherches sur les religions traditionnelles africaines : la prépondérance de la signification sur le fait, le caractère gratuit de la religion, l'ethnocentrisme et la large part qu'a nécessairement la subjectivité du sociologue». J. MAQUET, «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil, 1965) 60.

pelo povo, que nem sempre se apercebe da profundidade, da densidade e da intensidade do seu mistério<sup>379</sup>. Porém, esta caminhada deve ser feita na abertura total ao mistério salvífico de Deus Amor<sup>380</sup>, cujo Filho, por envio do Pai, veio ao encontro do homem atribulado<sup>381</sup>, como Luz verdadeira, sem olhar para a sua cultura, defeitos e virtudes, mas amando-o tal como ele é, montando a sua tenda no meio dos homens a fim de caminhar com eles (Jo 1, 9-14).

Essa legitimidade não deve ser compreendida no sentido de se fechar em si mesmo, invocando a «*necessidade de uma releitura do cristianismo, ou seja, da mesma figura de Cristo, expurgada da roupagem dogmática de saber metafísico ocidental, em favor de uma outra roupagem, em categorias retiradas do pensar e da cultura africana*»<sup>382</sup>, como bem criticamente o salienta Jacinto Farias, mas no sentido de ser diferente, com categorias cogito-vivenciais diferentes, e com a consciência de fazer parte de um único povo de Deus, que caminha na unidade e na comunhão, partilhando a vivência do mesmo Deus uno e trino, de uma maneira variada e diversificada, a qual desemboca no enriquecimento mútuo de todos os povos e na glorificação de um mesmo Deus<sup>383</sup>.

Esta religião tradicional de *ovakwanyama* é caminho de salvação para eles, cujos efeitos salvíficos não se restringem a eles. Trata-se da tentativa deste povo de ir à busca de Deus e meio pelo qual Deus veio e vem naturalmente ao encontro daquele<sup>384</sup>. Perante

---

<sup>379</sup> Na perspectiva de J. Dupuis, a história da salvação é muito mais abrangente do que tem sido proposto por alguns teólogos. Na verdade, «devem ser rejeitadas com firmeza todas as diligências de situar o início da história da salvação na vocação de Abraão, reduzindo-a assim à ‘história sagrada’ que começa com ele. Esta tentativa redutora reflete uma tendência que desvaloriza a presença de Deus na história da humanidade não só antes da tradição judaico-cristã nascida da vocação de Abraão, mas também fora dessa tradição. Ora, a história da salvação não começa com Abraão mas coincide com a história da humanidade». J. A. SILVA, «A questão de Jesus na teologia das religiões, o contributo de Jacques Dupuis», in *Communio Revista Internacional Católica*, ano XXIV, nº 3 (Lisboa: Julho/Agosto/Setembro de 2007) 279.

<sup>380</sup> A «vontade salvífica de Deus Pai, a sua concretização na vida e obra de Jesus e a acção do Espírito Santo não podem ser separadas». J. A. SILVA, «A questão de Jesus na teologia das religiões, o contributo de Jacques Dupuis», 276.

<sup>381</sup> Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 6; A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión*, (Estella (Navarra): Verbo divino, 1991) 310-324.

<sup>382</sup> J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas» in *Communio Revista Internacional Católica*, ano XXIV, nº 3 (Lisboa: Julho/Agosto/Setembro de 2007) 310.

<sup>383</sup> Cfr. LG, 32; ver também J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas», 313-314.

<sup>384</sup> Cfr. GS, 58; J. A. SILVA, «A questão de Jesus na teologia das religiões, o contributo de Jacques Dupuis», in *Communio Revista Internacional Católica*, ano XXIV, nº 3 (Lisboa: Julho/Agosto/Setembro de 2007), 282.

e no Cristianismo todos os povos são estrangeiros e todos eles estão em casa<sup>385</sup>. São estrangeiros se deveras não aderirem a Cristo, e estão em casa caso façam de Cristo seu princípio e fim, seu alimento e bebida, sua verdade, vida e seu caminho para Deus Pai (Jo 14, 6).

A legitimidade da religião tradicional de *ovakwanyama* no conjunto da RTA e da consequente chamada Teologia Africana nas vertentes de reconstrução, libertação e outras, não deve consistir em reivindicações e críticas ao cristianismo, em evocações e puras intenções da reconstrução da África e recuperação da sua identidade<sup>386</sup>, mas na procura da verdade e da sua vivência, do acolhimento da graça divina, não na atitude de retê-la para si, mas de a comunicar a todos os homens<sup>387</sup>. Por isso, as reflexões não devem partir de acidentes, de situações económico-sociais ou políticas, mas do ser que caminha na história, como existência, na Europa ou em África, tocado e afligido pela situação concreta que está a viver, mas também, e não com pouca intensidade, pelas situações que os outros povos no mundo inteiro vivem.

Neste sentido, o teólogo em África, é teólogo da Igreja, presente em todo o mundo e ao serviço da Humanidade inteira. Por isso, as reflexões do teólogo devem servir para toda a Igreja, não só para um continente, nem um país, tão pouco para uma Diocese, mas para toda a humanidade<sup>388</sup>. A missão do teólogo, vivendo na Europa, em África ou no outro continente, deve ser o de servo da verdade libertadora, trabalhando para a re-humanização e re-divinização de todo o homem e do homem todo, em comunhão e fidelidade à Sagrada Escritura, à Tradição e ao Magistério da Igreja<sup>389</sup>. Assim, a teologia dará o seu contributo para que a comunidade humana, na pluralidade das suas confissões ou das suas religiões tradicionais ou institucionais, seja um fermento que

---

<sup>385</sup> «Como reconhecia a Carta a Diogneto e unanimemente reconhecem também St. Ireneu, e, de um modo tão tocante, S. Basílio Magno, o cristão é estrangeiro na sua pátria e encontra-se em casa em toda a parte» Cfr. J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas», 310.

<sup>386</sup> Cfr. J-M. ELA, *Le cri de l'Homme africain* (Paris: L'Harmattan 1980); B. UKWUIJE, «Penser le devenir de l'identité africaine», in *Spiritus* 160 (2000) 263-274; K. MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique* (Paris : Karthala 2000); M. MATUMONA, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (Lisboa: Roma 2008).

<sup>387</sup> Cfr. J. J. F. FARIAS, «Nova evangelização e cultura», in *Communio Revista Internacional Católica*, ano IX, nº 4 (Lisboa: Julho/Agosto de 1992) 307.

<sup>388</sup> Jacinto Farias reflectiu sobre o problema da linguagem e categorias a ser adoptadas pelo evangelizador na cultura desconhecida por si. Cfr. J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas», 313.

<sup>389</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivência do Evangelho*, 71-80.

levede um mundo novo, alicerçado na verdade e na justiça, neste universo globalizado das contradições e dos desencantos<sup>390</sup>.

## Conclusão

Os elementos sacro-religiosos apresentados neste capítulo, em confronto com os das outras culturas no contexto das reflexões da chamada Teologia Africana, são ricos e podem ser instrumentos para levar *ovakwanyama* a se aproximarem mais de Jesus Cristo a partir da sua religião tradicional.

Para esse fim, é necessário que, sob as perspectivas teológicas do Magistério, se faça uma sistematização teológica dos elementos em causa, cristianizando os positivos e purificando os negativos. Esta é a contribuição que queremos dar no quarto capítulo.

---

<sup>390</sup> Cfr. J. J. F. FARIAS, «A singularidade de Cristo: um desafio à consciência crítica dos cristãos em tempo crepuscular», In *Didaskalia Revista da Faculdade de Teologia – Lisboa*, Vol. XXXI, nº 2, (2001)10.

## CAPÍTULO QUARTO

### PARA UMA ABORDAGEM SISTEMÁTICO-TEOLÓGICA DO SACRO-RELIGIOSO ENTRE OVAKWANYAMA

Neste último capítulo, faremos uma sistematização do sentido do sacro-religioso entre *ovakwanyama*, sublinhando a importância e a presença de Deus, desde o nascimento, passando pela vivência feliz, e às vezes nefasta, do dia a dia, até ao momento do encontro definitivo com o Criador.

Trata-se de um capítulo mais programático, abrindo-nos outras perspectivas para posteriores investigações no âmbito da Teologia. É um programa que será desenvolvido em futuras pesquisas teológicas.

O nosso objectivo principal é tentar sistematizar a compreensão global do sacro-religioso entre *ovakwanyama*, fazendo mais recurso ao Magistério da Igreja, dando assim um sentido novo e cristão à actual compreensão do sacro-religioso na cultura daquele povo.

#### 4.1. Monoteísmo carente da dimensão trinitária

*Ovakwanyama* é um povo monoteísta. Tem fé num único Deus, cuja actuação é de força invisível e de pessoa. *Kalunga* pode manifestar-se e criar relação de uma maneira singular com uma pessoa<sup>391</sup>.

Apesar de *ovakwanyama* designarem Deus por *Kalunga* ou por outros nomes como *Namongo*, *Pamba* ou *Mbangu*<sup>392</sup>, na concepção tradicional não existe a compreensão de um Deus Uno e Trino, como tal. Contudo, há um mito que fala de um filho de Deus chamado *Nambalishita* e este filho com o pai *Kalunga* têm o seu espírito.

---

<sup>391</sup> Cfr. H. TÖNJES, *Ovamboland. Country People Mission*, 179; M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 151.

<sup>392</sup> Cfr. M. H. F. LIMA, *Nação Ovambo*, 152; C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola*, 212; C. MITTELBERGER, «A religião primitiva entre os cuanhamas», 261. Em Moçambique, os nomes dados a Deus também são múltiplos, como o afirma L. M. CARVALHO, *Doença e Cura em África*, 86-87.

Tentemos compreender a relação entre as três realidades. *Kalunga* é um espírito muitíssimo poderoso, é invisível aos olhos naturais e preenche todo o firmamento e a terra. Ele está em toda a parte. *Nambalishita* é filho de *Kalunga*. Diz-se, por vezes, que não nasceu, mas que se auto-criou; existiu desde sempre, não foi criado, conhece tudo e a sua existência deve-se a si mesmo; outros dizem que houve uma mulher que pôs um ovo<sup>393</sup> e que *Nambalishita* se chocou e se retirou a si próprio do ovo. *Kalunga* e *Nambalishita* têm um espírito. Este pode ser enviado a alguém, para ficar nele (no coração) ou ao lado dele<sup>394</sup>.

Este espírito é invisível e só *Nambalishita* se pode aproximar dele. Mas é este espírito que revela realidades ocultas aos sábios de *ovakwanyama*. É com base nessa inspiração que *ovanongo* (magos) de *ovakwanyama* predizem coisas que, na verdade, acontecem; eles lêem os sinais dos tempos, sob inspiração do espírito, e revelam as mensagens aos demais<sup>395</sup>. Para além deste espírito, *Kalunga* e *Nambalishita* têm os seus enviados, que são muitos, e acompanham os homens para os proteger ou castigar, consoante a qualidade das suas acções<sup>396</sup>.

*Ovakwanyama* louvam *Kalunga* dizendo: «*Kalunga kaNamupolo, Namhongo lihe na okayova. Kalunga koimbaba tali kunghaula novana; tali ende tali va yandjele, tali va tukaulile*» (*Kalunga* de *Namupolo*, *Namongo* que não faz excepção. *Kalunga* proprietário de *oimbaba*<sup>397</sup> ladeando os filhos; caminhando, distribuindo-lhes e dividindo-lhes [os bens]). E dirigem-se ao Filho: «*Nambalishita nde lishita, Kalunga kandelifa nghi fele'munhu*» (*Nambalishita* criei-me, *Kalunga* semelhante a mim mesmo e nunca idêntico a ninguém)<sup>398</sup>.

Estamos perante um mito, com todo o valor que tem e as lacunas ou limitações que carrega, mas a partir dele podemos tentar compreender a Santíssima Trindade no esquema cogito-compreensivo de *ovakwanyama*.

---

<sup>393</sup> Este mito é muito interessante. Concebe uma mulher a pôr ovo, como que fosse uma galinha.

<sup>394</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 107-108.

<sup>395</sup> «*Omhepo yaKalunga kashili, a kala e shiivike moshitwime oya kala hai hololele ovanhu vamwe sha, shi na okuningwa. Ovanongononi novakulunhu mOukwanyama ova kala hava didilike kutya Nima ngee a tongo sha ohashi ningwa. Ovanhu va tya ngaha ohava lukwa "ovatei voipo ile ovaxunganeki."* Eitavelo la li po ololo kutya osho have shi popi ohave shi lombwelwa kuPamba Kalunga womombada. Ovanhu va tya ngaha ova kala hava tilika» J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 108.

<sup>396</sup> Cfr. J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 108.

<sup>397</sup> Oimbaba é plural de oshimbaba, que quer dizer cesto que não consegue reter a água.

<sup>398</sup> J. NGHISHIILENHAPO, *Oshitunda Nonghedi*, 109.

Olhando para *Nambalishita* com lupas cristãs, podemos enquadrá-lo na Cristologia. O grande espírito de *Nambalishita* e de *Kalunga* pode ser compreendido na Pneumatologia. Porém, isto não é suficiente para dizer que Cristo é *Nambalishita*; é necessário, a partir deste mito, explicar melhor a Santíssima Trindade.

Podemos dizer que, apesar de *Nambalishita* ser um mito que paira na cultura de *ovakwanyama*, vamos tentar descodificar e voltar a codificar a compreensão do mesmo. Encontramos alguns elementos que podem levar-nos à melhor maneira de enquadrar a Santíssima Trindade na concepção de *Kalunga*, *Nambalishita* e grande espírito, moldando-a à compreensão trinitária.

Nesta óptica, é preciso explicar que o Deus em Quem acreditamos tem realmente um Filho que poderia, até certo ponto, receber, na cultura de *ovakwanyama*, o nome de *Nambalishita*. Mas este Filho não nasceu nem veio de um ovo, tão pouco foi criado, mas gerado pelo Pai desde toda a Eternidade e que, chegada a plenitude dos tempos, encarnou no seio da Virgem Maria, fazendo-se homem, para salvar todos os homens<sup>399</sup>.

Por outro lado, no seio da Santíssima Trindade encontramos uma Terceira Pessoa, chamada Espírito Santo. Tal como o grande espírito é de *Nambalishita* e de *Kalunga*, também o Espírito Santo procede de Deus Pai (*Kalunga Khe*) e de Deus Filho (*Kalunga Omona*). De notar que em Deus Pai há duas processões, a do Filho por geração e a do Espírito por expiração. Pela expiração, o Espírito procede do Pai e do Filho, embora se possa perceber, como no mundo grego, que o Espírito procede do Pai pelo Filho<sup>400</sup>.

É indispensável esclarecer uma verdade cuja ausência pode induzir em heresia, caso alguém procure interpretar a Santíssima Trindade, fazendo coincidir as Três Pessoas a *Kalunga*, a *Nambalishita* e ao grande espírito: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo são três pessoas distintas num só e único Deus. Cada uma actua como Ela mesma, distinta das outras Duas Pessoas, mas sempre em comunhão e sob a acção dElas<sup>401</sup>. Ou seja, o Verbo Eterno encarnou como Filho, diferente e distinto de Deus Pai e de Deus Espírito Santo, mas fá-lo por orientação do Pai sob o poder do Espírito Santo. Existe uma relação pericorética, em que na acção do Filho está o Pai e o Espírito e em

---

<sup>399</sup> Seria interessante ver como tratada a evolução da discussão sobre o símbolo da fé (credo): E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, (Barcelona: Editorial Herder 1963) 3-14.

<sup>400</sup> Cfr. CIC, n.ºs 246; 248; 258; G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e vivência do Evangelho*. 30.

<sup>401</sup> Cfr. CIC n.ºs 202; 252; *Dominum et Vivificantem*, 8-10.

cada acção do Espírito está presente o Pai e o Filho, bem como na acção do Pai se encontram o Filho e o Espírito Santo<sup>402</sup>. Os Três são adorados e glorificados juntos.

A cultura de *ovakwanyama* facilita a compreensão da Santíssima Trindade, na medida em que *Nambalishita* não é um deus, mas apenas um filho e o grande espírito também não é deus, mas propriedade de *Kalunga* e do filho, porque se fossem considerados deuses poderíamos somar três deuses. Por isso, na Religião Tradicional de *ovakwanyama*, estamos perante um monoteísmo que carece da dimensão trinitária, própria do Cristianismo.

Em todo caso, esta perspectiva facilita a compreensão da Santíssima Trindade entre *ovakwanyama*, mas deve evitar-se sempre fazer equivalências de nomes, traduzindo Cristo por *Nambalishita* ou Espírito Santo por grande espírito, como fazem alguns teólogos das chamadas Teologias Africanas<sup>403</sup>. Quanto a nós, consideramos que esta foi a maneira natural que Deus se deu a conhecer a *ovakwanyama* e que, depois da revelação através do Filho Jesus Cristo, foi dada uma nova luz que nos possibilita reconhecer que aquela foi apenas uma pedagogia que nos conduziu à fé no verdadeiro Deus, cujo Filho é Jesus Cristo – não é *Nambalishita* – que são adorados e glorificados juntamente com o Espírito Santo que não é equiparado ao grande espírito a que o mito de *ovakwanyama* faz referência.

## 4.2. A comunhão dos Santos e o alcance do pecado

As orações pelos defuntos fundamentam-se na comunhão dos santos<sup>404</sup> e na amplitude e infinitude da misericórdia de Deus. Na verdade, desde sempre a Igreja ofereceu sufrágios pelos defuntos<sup>405</sup>. Sentimo-nos em comunhão com os nossos irmãos

---

<sup>402</sup> Cfr. CIC, n.ºs 246; 248; 264; G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e vivência do Evangelho*, 29-30.

<sup>403</sup> Existe uma perspectiva de teólogos que fazem equivalências de nomes, sobretudo de Jesus Cristo, como Ancião, Antepassado ou Proto-antepassado. Mas teremos a ocasião de refutar esta perspectiva a seu tempo nesta dissertação; contudo, ela foi sintetizada por J. BAUR, *200 Anos de Cristianismo em África, uma História da Igreja Africana* (Lisboa: Paulinas 2002) 474-477.

<sup>404</sup> A comunhão dos santos tem os seus fundamentos na comunhão e na união íntima no seio da Santíssima Trindade. A comunhão da Igreja é reflexo da unidade da Trindade. Os membros da Igreja ou os filhos de Deus estão unidos ao Pai no Filho pelo Espírito Santo. É. LAMIRANDE, *La communion des Saints, Je Sais – Je Crois Encyclopédie du Catholique au XXème siècle*, Deuxième Partie, Les Grandes Vérités du Salut (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1962) 47-48.

<sup>405</sup> Cfr. LG, 50.

defuntos e acreditamos na misericórdia divina, que pode acolher os nossos irmãos por quem oramos e oferecemos o santo sacrifício eucarístico<sup>406</sup>.

Jesus Cristo é o único Mediador e Intercessor por excelência dos homens diante do Pai. Os apóstolos e mártires de Cristo, pelo derramamento de sangue, Santa Maria e santos Anjos estão mais próximos/ligados aos homens em Cristo. A eles são associados os que se notabilizaram pela perfeição nas virtudes cristãs<sup>407</sup>. Daí a importância da sua intercessão, a qual participa da intercessão de Cristo, tal como a sua santidade participa da santidade de Deus, três vezes santo (Is 6, 3). O recurso à intercessão dos santos é expressão da comunhão entre a Igreja celeste e a peregrina<sup>408</sup>.

O recurso de *ovakwanyama* a antepassados e aos espíritos não representa a idolatria nem é superstição. Pois não se trata nem de prestar honras e veneração aos antepassados ou aos espíritos em lugar de Deus<sup>409</sup>, nem de crer haver eficácia em si na acção dos antepassados ou espíritos<sup>410</sup>. É um recurso, é uma ajuda que os vivos pedem aos seus antepassados<sup>411</sup>, os quais, percorrendo as peripécias do tempo, convenceram os que pedem ajuda, com as suas virtudes e verticalidade perante as vicissitudes históricas. Na verdade, *ovakwanyama*, ao recorrerem aos antepassados<sup>412</sup>, pedindo a cura para um recém-nascido sem sinais vitais, ou pedindo a tranquilidade para a festa ou para a casa nova, não acreditam na exclusiva eficácia destes intercessores, mas fazem-no porque estão convencidos de que eles se encontram na assembleia dos anciãos, mais próximos do Ser (Deus)<sup>413</sup>, de cuja vida todos os seres participam.

---

<sup>406</sup> Cfr. CIC, 1055.

<sup>407</sup> Cfr. LG, 50, *Redemptoris Missio*, 5.

<sup>408</sup> Cfr. CIC, 2635.

<sup>409</sup> Cfr. CIC, 2113.

<sup>410</sup> Cfr. CIC, 2111.

<sup>411</sup> São estes nossos irmãos cuja fé só Deus conheceu. Cfr. Oração Eucarística IV.

<sup>412</sup> Este recurso aos antepassados pressupõe a convicção de que eles ainda estão vivos e fazem parte da comunidade humana. Podíamos dizer com Langa que os «mortos não deixaram de existir, apenas mudaram a forma de existir, eles aí estão ao nosso lado e solicitam toda a nossa atenção em muitos sentidos. Mas não se pense que esta “ressurreição” e “existência” post mortem são pensadas de uma maneira fisicista como muitos cristãos pensam a Ressurreição de Cristo». A. LANGA, *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*, 154.

<sup>413</sup> Na verdade, «assim como a comunhão cristã entre os peregrinos nos aproxima mais de Cristo, assim a comunhão com os santos nos une a Cristo, de quem procedem, como de fonte e cabeça, toda a graça e a própria vida do Povo de Deus». LG 50.

A Eucaristia significa e realiza a comunhão de vida com Deus e a unidade do povo de Deus. Na Eucaristia, Deus em Cristo santifica o mundo e os homens no Espírito Santo prestam culto a Cristo e, por Ele, a Deus Pai<sup>414</sup>.

Existe uma comunhão entre a Igreja peregrina e a celeste<sup>415</sup>. Existe comunhão entre os vivos e os defuntos. Pelas exéquias cristãs, sobretudo pela Eucaristia, manifesta-se a comunhão eficaz com o defunto e educa-se para a vida eterna<sup>416</sup>. A comunidade cristã, e sobretudo a família do defunto, manifesta a sua comunhão eficaz com ele na Eucaristia, enquanto oferecimento do sacrifício da morte e ressurreição de Jesus Cristo ao Pai no Espírito Santo. Efectivamente, o defunto é membro vivo do Corpo de Cristo que, na Eucaristia, comungamos. Ao tomarmos o Corpo de Cristo entramos em comunhão não só com Cristo ou com a Santíssima Trindade, mas também com todos quantos já partiram deste mundo, acreditando em Deus, em especial aquele defunto por quem se celebra a Eucaristia. Ou seja, entramos em comunhão com o Corpo de Cristo e, conseqüentemente, com todos os que se encontram n' Ele<sup>417</sup>.

Os santos<sup>418</sup> estão unidos mais intimamente com Cristo. Por isso, eles consolidam a santidade de todo o Corpo Místico de Cristo. Eles intercedem junto do Pai pelos vivos peregrinos na terra. Esta intercessão dirigida ao Pai passa pelo Filho no Espírito Santo. Os santos apresentam os méritos alcançados na terra por Jesus Cristo, o único mediador de Deus e dos homens<sup>419</sup>.

Portanto, qualquer benefício que se alcance por intercessão de um determinado antepassado, seja para a cura de uma criança, seja para a tranquilidade de festas ou viagens, não vem do antepassado mas de Deus por intercessão deste antepassado. Os

---

<sup>414</sup> Cfr. CIC, 1325.

<sup>415</sup> Como dizia Lamirande, nous «*sommes invités à participer dès maintenant, dans l'obscurité de la foi et dans l'espérance, à la vie de l'Eglise céleste. Cette communion s'exprime de façon plus concrète par le culte rendu aux saints, par les prières qui leur sont adressées et par le rôle d'intercesseurs qu'ils exercent en notre faveur auprès du Christ et de Dieu*» É. LAMIRANDE, *La communion des Saints*, 117.

<sup>416</sup> Cfr. CIC, 1684.

<sup>417</sup> Cfr. CIC, 1689.

<sup>418</sup> Nas conclusões do Concilio de Trento, XXV sessão, fala-se da necessidade de educar para a intercessão dos santos nestes termos: «*que instruyan diligentemente a los fieles en primer lugar acerca de la intercesión de los Santos, su invocación, el culto de sus reliquias e el uso legitimo de sus imágenes, enseñandoles que los Santos que reinan juntamente con Cristo ofrecen sus oraciones a Dios en favor de los hombres*». Cfr. E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, (Barcelona: Editorial Herder, 1963), p. 278.

<sup>419</sup> Cfr. CIC, 956; LG 50.

antepassados em si não têm eficácia, e só podem interceder se estiverem em comunhão com Deus.

### 4.3. A força da graça e a sua transmissibilidade

A graça é uma bênção de Deus, que supõe a fé, que também é um dom<sup>420</sup>. A bênção tem a sua fonte em Deus; é uma acção divina. A bênção é no fundo a expressão do encontro de Deus com o homem, onde Deus concede os seus dons e o homem em acção de graças responde a Deus. Trata-se do encontro entre o dom de Deus e a vontade e disponibilidade humanas no acolhimento do dom. Na verdade, «*gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam*»<sup>421</sup>. A bênção do homem não passa por devolver a Deus o que é seu em espírito de gratidão e louvor<sup>422</sup>.

Para a compreensão frutuosa deste tema, é fundamental entender o que se compreende por graça. Ela é dom do Espírito que nos santifica e nos justifica<sup>423</sup>. Por outro lado, a graça são os dons que o Espírito concede aos homens para que possam ser associados à sua obra, tornando-se instrumentos de salvação dos outros homens, participando assim na construção e crescimento do Corpo Místico de Cristo<sup>424</sup>.

Podemos compreender a graça como um favor e socorro gratuito de Deus. É Ele próprio que vem ao encontro dos homens, dando-lhes a sua graça, para responder ao seu convite de se tornarem seus filhos, participantes da natureza divina, da Vida Trinitária, tomando parte na graça de Cristo<sup>425</sup>.

---

<sup>420</sup> «*Esta nova vida é dom de Deus, e, ao homem, é-lhe pedido que a acolha e desenvolva, se quiser realizar integralmente a sua vocação, conformando-se a Cristo*» *Redemptoris Missio*, 7.

<sup>421</sup> Trata-se de uma afirmação tradicional que podemos encontrar em J. J. F. FARIAS, «O cosmos 'divinizado', 411.

<sup>422</sup> Cfr. CIC, 1078; 2626 e 2645.

<sup>423</sup> Para a melhor compreensão da graça no contexto da justificação, remetemos para Farias. Aliás ele fala da graça nas suas variadas perspectivas, desde o Antigo Testamento até ao Novo, apresentando de uma maneira clara, profunda e sistemática a graça na tradição teológica, passando pelos debates sérios ao longo da história, e no Magistério da Igreja. Cfr. J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça. Ser cristão hoje* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2011).

<sup>424</sup> «*A graça santificante nos faz "agradáveis a Deus". Os carismas, graças especiais do Espírito Santo, são ordenados à graça santificante e têm por finalidade o bem comum da Igreja. Deus também actua por meio de múltiplas graças actuais, distintas da graça habitual, permanente em nós*» CIC, 2024. Cfr. CIC, 2003.

<sup>425</sup> Cfr. CIC, 1996-1997. Importa apontar, a propósito, para as «*três dimensões que a graça, na sua fenomenologia sacramental, vai implicar: trata-se da filiação adoptiva e do conseqüente novo ser ou a ontologia da filiação que sobretudo a graça sacramental do baptismo vai implicar. Donde decorre a*

Benzer um determinado objecto para ser sagrado é um acto sacramental. Se por um lado conhecemos sete sacramentos, por outro, sabemos que existem muitos sacramentais. Estamos perante sacramentais instituídos pela Santa Igreja, como sinais sagrados pelos quais se obtêm efeitos de ordem espiritual. Pelos sacramentais são santificadas as circunstâncias da vida<sup>426</sup>.

Estes sacramentais são instituídos pela Igreja para a santificação de ministérios, de estados de vida, do uso das coisas úteis ao homem. O sacramental inclui sempre uma oração acompanhada de um sinal visível<sup>427</sup>. Os sacramentais não dependem do sacerdócio ministerial, mas do baptismal. Por isso os leigos podem presidir a algumas bênçãos<sup>428</sup>. Ainda que os sacramentais não confirmam a graça do Espírito Santo, eles preparam para a sua recepção e cooperação com ela. Na verdade, Cristo é a fonte de toda a graça<sup>429</sup>.

Os objectos benzidos em nome da Santíssima Trindade recebem a graça de Cristo e conservam-na graças à acção de Cristo e do seu Espírito, passando de pessoa a pessoa ou de objecto a objecto<sup>430</sup>. *Ongalo* benzido, bem como *oshakalwa* e outros objectos domésticos recebem a multiforme graça de Cristo, conservando-a e distribuindo-a a todos quantos deles se aproximem e dela façam uso, de harmonia com a vontade divina. A bênção e a protecção dadas a *ongalo* podem ser transmitidas ou ser protectoras da criança que, por ocasião do seu nascimento, é deitada no referido objecto.

A graça presente em *Ongalo* e *Oshakalwa* tem uma origem confusa<sup>431</sup>. Há necessidade da bênção sobre eles para que a mesma graça flua do mistério pascal da

---

*distinção essencial do cristão a respeito do que não o é, pois que o cristão, porque filho de Deus se torna também lugar de habitação da Santíssima Trindade que pela graça nele encontra a sua morada»* J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça*, 128-129.

<sup>426</sup> Cfr. CIC, 1667; SC 60.

<sup>427</sup> Cfr. CIC, 1668.

<sup>428</sup> De facto, «os fiéis leigos participam, por sua vez, no tríplice ministério - sacerdotal, profético e real - de Jesus Cristo» *Redemptoris Missio*, 71; *Christifideles laici*, 14; cfr. CIC, 1669.

<sup>429</sup> Cfr. LG 50.

<sup>430</sup> Por exemplo, a água benta transmite a força de Deus, a protecção divina, a purificação à casa, a objectos e até às pessoas que com ela forem aspergidas. É necessário compreendermos que a «*bênção significa que toda a realidade criada, que surge do nada, pela força criadora da Palavra e não, por conseguinte, por emanção como nos diversos sistemas panteístas do universo antigo, participa de uma bondade essencial que tem a ver com a sua origem no sumo bem que é Deus*» J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça*, 17.

<sup>431</sup> Como proposta à Diocese de Ondjiva e à Arquidiocese de Windhoek, a bênção de *Ongalo*, de *Oshakalwa*, das casas e de outros objectos de uso doméstico com significado e utilização relevantes, deveria ser feita por altura da inauguração da casa (*enangeko*), pelo catequista, na ausência do sacerdote,

paixão, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, de quem depende a eficácia não só de sacramentais, mas também dos próprios sacramentos<sup>432</sup>. Na verdade, estes objectos e outros de uso doméstico que receberem a bênção concorrerão melhor para a santificação do homem e para a glória e louvor a Deus<sup>433</sup>.

O Espírito Santo é dom, graça de Deus Filho dada ao mundo. Ele é a força do cristão. Esta força pode ser invocada e tornar-se presente em objectos, munindo-os da sua força e graça. Daí a necessidade de benzer *Ongalo*, *Onu* e *Oshakalwa* para que a graça compreendida estar presente neles por *ovakwanyama* seja realmente a graça de Cristo, do Espírito Santo e de Deus Pai<sup>434</sup>. Esta graça para *ovakwanyama* está sempre presente na vida, através de objectos tradicionais, e é implorada constantemente antes, durante e depois da realização de grandes eventos. Antes e durante, para pedir a protecção, a ajuda e lucidez da parte de Deus e depois, para agradecer a protecção obtida antes e durante a realização do evento.

Aponte-se, em abono da verdade, que, segundo a nossa perspectiva analítica, o sentido geral da graça na tradição de *ovakwanyama* vai de acordo ao Antigo Testamento, onde não encontramos termos equivalentes ao da graça, mas sim termos que nos preparam para a compreensão da graça, no contexto da aliança. Na verdade, neste «contexto é muito significativo que os termos que são traduzidos nos LXX por graça ou equivalentes têm a ver com fidelidade, justiça e comportamento recto (*hesed*); com o favor que alguém encontra diante de alguém, o que vai no sentido de encontrar

---

seguindo uma fórmula e esquema criteriosamente seleccionados. Por exemplo: Saudação, leitura bíblica, pequena exortação e oração de bênção. No caso de *Ongalo* sugerimos que a bênção seja feita no princípio do ano, dia da Solenidade de Santa Maria, Mãe de Deus, como preparação da vivência do ano sob a graça de Deus, a qual acompanhará os viajantes que fizerem o uso de *Ongalo*, na hora da partida, e imploração da bênção divina sobre as mães, pedindo a fecundidade e o respeito e dignidade à vida. Porém, esta bênção, seja sobre objecto for implorada, deve ser sempre entendida como louvor a Deus, Pai de bênções espirituais (Ef. 1, 3), e como imploração dos seus dons em Jesus Cristo, seu Filho, na unidade do Espírito Santo e não de outros antepassados da família. Cfr. CIC, 1671. Na verdade, a graça presente no *Ongalo*, *Oshakalwa*, *Onu* ou outros objectos e realidades de uso quotidiano, não deve ser uma graça qualquer enquadrada no contexto de *De Gratia*, mas deve ser compreendida no contexto da antropologia sobrenatural. Aqui o homem é compreendido em Cristo, como Dom ou graça do Pai à humanidade. Cristo é graça incarnada e o Espírito Santo é dom que santifica, justifica e diviniza o homem, numa perspectiva de conformar o mesmo homem à imagem do Verbo Incarnado. Cfr. J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça*, 10-15.

<sup>432</sup> Para esta missão é indispensável a colaboração dos incansáveis e generosos catequistas que são «aquele exército tão benemérito da obra das missões entre os pagãos ( ... ) que penetrados de espírito apostólico, prestam com seus relevantes serviços um singular e indispensável auxílio à causa da dilatação da fé e da Igreja» *Ad gentes*, 17; *Redemptoris Missio*, 73.

<sup>433</sup> Cfr. CIC, 1670.

<sup>434</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e Vivência do Evangelho*, 86-87.

*graça (hen), segurança e confiança e, por conseguinte, estabilidade que daqui decorrem (emet); e, finalmente, compaixão, mesmo no sentido de uma agitação interior como reacção afectiva perante os outros, o que pode sugerir o sentido dinâmico do amor (rahamin)»<sup>435</sup>.*

Estamos perante a concepção do povo segundo a qual determinados objectos, por natureza, contêm a graça que representa a presença de Deus, que, por iniciativa própria, veio ao encontro do seu povo, através de objectos e de antepassados, e mesmo povo é chamado a corresponder à iniciativa divina. Daí a necessidade de dar um salto qualitativo para o Novo Testamento e compreender que *«a graça como tal indica a novidade da economia salvífica que o mistério da Encarnação trouxe e por isso a graça é um termo e uma realidade que se revela plenamente somente no Novo Testamento, e, até, como maior insistência em S. Paulo»<sup>436</sup>.*

#### **4.4. A acção de Ondudu como pecado e crime**

Deus na sua onnipotência e libérrima vontade revela aos santos e aos seus profetas o futuro. O homem é convidado a estar numa atitude de acolhimento, colocando-se nas mãos da providência divina<sup>437</sup>. A procura do descortinar do oculto, através de várias maneiras de interpretação, e *«o recurso a médiuns escondem uma vontade de poder sobre o tempo, sobre a história e, finalmente, sobre os homens, ao mesmo tempo que um desejo de ganhar para si os poderes ocultos. Essas práticas contradizem a honra e o respeito que, unidos ao amoroso temor, devemos exclusivamente a Deus»<sup>438</sup>.*

*Ondudu*, excluindo a sua vertente de curandeiro através de remédios tradicionais, é a manifestação de Satanás, pai da mentira, na cultura de *ovakwanyama*. É uma tentativa de domesticar os poderes ocultos, colocá-los ao serviço próprio de *ondudu*, obtendo um poder sobrenatural sobre o próximo, para o dominar e prejudicar. Por isso, a acção de *ondudu* é grave, por isso crime, e contrária à virtude da religião<sup>439</sup>.

---

<sup>435</sup> J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça*, 16.

<sup>436</sup> J. J. F. FARIAS, *Antropologia e graça*, 16.

<sup>437</sup> Cfr. *CIC*, 2115.

<sup>438</sup> *CIC*, 2116.

<sup>439</sup> Cfr. *CIC*, 2117.

Perante a acção de *ondudu*, o Estado deveria intervir com punições, pois trata-se de uma acção que visa criar distúrbio no seio das famílias e põe em causa a convivência pacífica e harmoniosa entre os vizinhos e entre outros membros da sociedade. Por isso, o Santo Padre Bento XVI tem razão ao convidar os Bispos de Angola e S. Tomé e Príncipe a colaborarem com os Governos para a extinção desta prática<sup>440</sup>.

Por um lado, esta acção é pecaminosa. Ela vai contra o plano de Deus e contra o mandamento novo de amor. Corta relações entre os filhos de Deus, fazendo-os inimigos uns dos outros. É descrença em Deus, como Senhor da Vida e da Morte, origem e fim da vida, Aquele que a dá e a retoma. Por isso, o cristão não deve recorrer a *ondudu*, excepto na vertente médica e medicamentosa.

Por outro lado, a mesma acção continua pecaminosa e criminosa por ter uma intenção muito clara e consciente: enganar o próximo e sugar-lhe os seus bens. Trata-se de um enriquecimento indevido, de uma injustiça e exploração do necessitado, aproveitando a situação humanamente frágil em que se encontra.

Contudo, o amor de Deus é dirigido a cada *ondudu*, convidando-o à conversão, à mudança de vida, no acolhimento da graça e do perdão divinos. *Eendudu* ainda não estão condenados, Deus não quer a sua morte, mas quer que se convertam, para que possam viver (2Pe 3, 9; Ez 33,11). Feliz daquele que se converter, mudar de vida, porque será acolhido por Deus e viverá na graça e comunhão com a Santíssima Trindade!

#### **4.5. O poder de Cristo ante *owanga* e *oupule***

A onipotência e a omnisciência do Deus revelado em Jesus Cristo anulam a acção e o poder de *owanga* e *oupule*. Os que crêem em Cristo vencem estes poderes artificiais, não pelas suas próprias forças mas graças ao poder de Cristo, que expulsa os espíritos impuros, libertando e curando todos os que andam conturbados pelo demónio

---

<sup>440</sup>«Mas, tratando-se de um problema regional, convinha um esforço conjunto das comunidades eclesiais provadas por esta calamidade, procurando determinar o significado profundo de tais práticas, identificar os riscos pastorais e sociais por elas veiculados e chegar a um método que conduza à definitiva erradicação, com a colaboração dos governos e da sociedade civil». BENTO XVI, *Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé*, em visita ad Limina, Sala do Consistório Sábado, 29 de Outubro de 2011, parágrafo 2.

(Mc 1, 32-34; Mt 12, 22-28). A razão desta vitória não é teórica, mas prática e implica a firmeza na fé, na esperança, na caridade e na verdade.

Estas práticas, juntando-lhes a acção de *ondudu* no sentido negativo, encontram o terreno fértil na fragilidade das famílias, que sentem falta de protecção e procuram segurança e felicidade na vida<sup>441</sup>.

Do ponto de vista teológico, a crença nestes poderes e o recurso aos mesmos implica a desconfiança no poder de Deus, implica uma idolatria. Estas acarretam consigo outras consequências sociais e pastorais. Há manipulação de poderes artificiais, com finalidades obscuras e gananciosas, manejando a vida e a existência dos outros, interferindo na sua privacidade. Isto causa distúrbios sociais, com a criação de inimizades e de sistemas sofisticados de roubo, alicerçados na prática de injustiças, na recusa das autoridades civis instituídas e na ignorância ou rejeição da onipotência de Deus.

Por isso, do ponto de vista pastoral, estas práticas não deixam de ser desafios actuais, que requerem o estudo mais aprofundado do seu significado e sentido, seja para os praticantes como para os beneficiários<sup>442</sup>. Trata-se de um desafio pastoral pois leva os baptizados a viverem divididos, repartindo o coração entre a vivência cristã e a tradicional. Na verdade, com aflições existenciais, muitas das vezes os cristãos não encontram respostas para os seus problemas e recorrem a práticas incompatíveis com o seguimento de Cristo<sup>443</sup>. Por isso, é um desafio a cada igreja local abrir o tesouro inestimável da fé cristã e oferecê-lo a esses homens, mostrando-lhes qual é a solução para as suas vidas nessas circunstâncias. Ou seja, não é suficiente proibir estas práticas mas conseguir levar os seus praticantes a Cristo e nEle encontrarem resposta para as aflições das suas vidas.

---

<sup>441</sup> «Apoiando-se nas religiões tradicionais, a feitiçaria conhece actualmente uma certa recrudescência. Renascem temores, que criam laços de sujeição paralisadores. As preocupações com a saúde, o bem-estar, os filhos, o clima, a protecção contra os maus espíritos levam de vez em quando a recorrer a práticas das religiões tradicionais africanas que estão em desacordo com a doutrina cristã. O problema da 'dupla pertença' – ao cristianismo e às religiões tradicionais africanas – permanece um desafio. Para a Igreja que está na África, é necessário guiar as pessoas, através de uma catequese e uma inculturação profundas, para a descoberta da plenitude dos valores do Evangelho. Convém determinar o significado profundo de tais práticas de feitiçaria, identificando as implicações teológicas, sociais e pastorais que esta calamidade acarreta». *Africae Munus*, 93.

<sup>442</sup> Cfr. *Africae Munus*, 93.

<sup>443</sup> Cfr. CIC, 2117; BENTO XVI, *Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé*, em visita ad Limina, Sala do Consistório Sábado, 29 de Outubro de 2011, parágrafo 2.

## 4.6. Cristo, alfa e ómega para a realização do homem

*«Eis que venho em breve, trazendo comigo a minha recompensa, para dar a cada um segundo as suas obras. Eu sou o alfa e o ómega, o primeiro e o último, o começo e o fim»* (Apoc. 22, 12-13).

Estas são palavras do próprio Senhor dirigidas a todos os homens, de todos os tempos, lugares e culturas. Estamos a falar do Verbo eterno do Pai, o homem perfeito, por quem tudo foi criado. Com efeito, para Cristo salvar todos os homens e tudo recapitular nEle, fez-se homem. Podemos afirmar que a história humana e, com ela, o próprio homem caminham para a sua consumação, que corresponde totalmente ao desígnio do amor de Deus<sup>444</sup>.

Ao longo desta história, os homens são vivificados e reunidos no Espírito do Senhor, na esperança de que sejam recapituladas em Cristo todas as coisas do céu e da terra (Ef. 1, 10). Na verdade, o *«Senhor é o fim da história humana, o ponto para onde tendem os desejos da história e da civilização, o centro do género humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações»*<sup>445</sup>.

No contexto das chamadas teologias africanas<sup>446</sup> há quem atribua títulos a Cristo. De facto, Ele é o Senhor do tempo e da história; Ele é Jesus Cristo, o Filho de Deus

---

<sup>444</sup> Cfr. GS, 45.

<sup>445</sup> GS, 45.

<sup>446</sup> Este nosso trabalho está inserido num projecto mais amplo que visa dar um contributo para a reflexão teológica a partir de África. Contudo, não enveredaremos pela lógica das chamadas Teologias Africanas, mas faremos a tentativa de propor uma teologia onto-existencial. O ponto de partida desta teologia é o 'ser em si', Deus enquanto Ser, Criador, o Seu mistério do amor, manifestado na Encarnação e daí iluminar a existência humana e suas várias vicissitudes. Ou partir da pessoa enquanto ser, criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26) e nunca a partir de contextos, sejam eles sociais, económicos ou políticos seja de que continente for. Por duas razões fundamentais:

1) No universal e geral encontramos sempre o particular e singular, mas o contrário nem sempre é possível. Ao reflectir-se sobre o ser da pessoa em África, é possível atingir o ser de uma pessoa na Europa ou noutro continente, facto que nem sempre acontece com a reflexão sobre o ter ou sobre outros elementos acidentais.

2) A teologia ou a reflexão de um determinado teólogo deve estar ao serviço da humanidade inteira e não ao serviço do africano ou de um continente. A unidade e unicidade da humanidade e da Igreja chamam pela unidade da teologia. É verdade que deve ter-se em conta o africano, não enquanto africano em si, mas enquanto pessoa humana, devendo assim evitar-se as teologias particularistas, e afiançar na globalização da reflexão teológica, promovendo a união de Cristo com a sua Igreja, com cada um dos seus membros e também da unidade entre as igrejas particulares e dos membros entre si.

vivo; porém, na procura de equivalências semânticas do ponto de vista linguístico-étnico, convém evitar, na medida do possível, a atribuição de títulos ao Verbo eterno<sup>447</sup>.

Cristo não é o Antepassado, nem o Proto-antepassado, nem Antepassado Universal, tão pouco é o Ancião ou o Mestre de Iniciação, Ele é o mesmo Cristo, Filho de Deus. Percebemos e concordamos com a inculturação, com a tese segundo a qual é necessário falar ao coração do homem africano e que a teologia em África não seja um exercício escolar, mas elemento da experiência religiosa, isto é, pertencente à integridade da vida<sup>448</sup>.

Porém, a inculturação não deve dificultar e complexar a linguagem e a compreensão com invenções terminológicas e onomáticas, pois o mais importante é a adesão a Cristo e podem manter-se as terminologias essenciais, de base. É possível explicar a Pessoa de Cristo, sem Lhe dar equivalências de nomes consoante as línguas e culturas. Ou seja, a missão dos teólogos, sejam de África ou de outros continentes, é fazer uma abordagem cristológico-onomástica, no sentido de explicar o alcance semântico do nome 'Cristo' e das razões da encarnação do Verbo, da sua Missão salvadora. Para isso, é dispensável a abordagem cristológico-onomástica, no sentido de dar equivalências de nomes. Cristo é mesmo Cristo, como Hilongwa ou Mwawanange são mesmo Hilongwa ou Mwawanange<sup>449</sup>.

Cristo é Filho de Deus e é Deus; Ele está no Pai e Este no Filho. É o Pai que faz obras no Filho, que nada faz sem a acção do Pai e do Espírito (Jo 14, 8-11), facto que não acontece com as equivalências puramente humanas propostas pelas teologias

---

<sup>447</sup> «É de certo modo evidente que o recurso a títulos cristológicos africanos como o chefe, grande antepassado, ou o grande iniciador, Cristo como curador, ou outros, são de algum modo constantes, mas a constância não se nota tanto ao nível conceptual, quanto ao nível das estruturas, por exemplo, no que diz respeito aos ritos de iniciação que são de natureza antropológica transcendental, transversal a todas as culturas, e como se pode ver assumido no cristianismo, nos sacramentos da iniciação cristã» J. J. F. FARIAS, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas», 312.

<sup>448</sup>Cfr. J. BAUR, *200 Anos de Cristianismo em África, uma História da Igreja Africana*, 474-477.

<sup>449</sup>O mais importante não é a procura de equivalências de nome, mas a adesão a Jesus Cristo. Na verdade, o «anúncio da Palavra de Deus visa a conversão cristã, isto é, a adesão plena e sincera a Cristo e ao seu Evangelho, mediante a fé. A conversão é dom de Deus, obra da Trindade: é o Espírito que abre as portas dos corações, para que os homens possam acreditar no Senhor e 'confessá-l'O' (1 Cor 12, 3). [...] Desde o início, a conversão exprime-se com uma fé total e radical: não põe limites nem impedimentos ao dom de Deus. Ao mesmo tempo, porém, determina um processo dinâmico e permanente que se prolonga por toda a existência, exigindo uma passagem contínua da 'vida segundo a carne' à 'vida segundo o Espírito' (cf. Rm 8, 3-13). Esta significa aceitar, por decisão pessoal, a soberania salvífica de Cristo, tornando-se Seu discípulo» *Redemptoris Missio*, 46.

africanas<sup>450</sup>. Ele é Mediador por Excelência; por Ele todas as coisas existem; Ele é pleroma da criação (Ef. 1, 3-14); pelo seu sangue obtivemos a redenção (Heb 9, 12). O facto de acreditar nele dispensa a ‘fé’ nos mediadores que não convergem nele, não partem dele, nem caminham nele. Referimo-nos a *eendudu*, na sua dimensão negativa, *eemule* e *ovalodi*. Com fé em Cristo, é possível superar as feitiçarias e as bruxarias e viver a liturgia no dia a dia com arte e com alma<sup>451</sup>.

Podemos dizer que o Antepassado, seja qual for, não é equiparável a Cristo. Inclusive, podemos falar de encarnação para salientar essa diferença. A encarnação do antepassado, ou *omukwamungu* para *Ovakwanyama*, é superada pela encarnação do Verbo, Jesus Cristo, o Senhor da História. Isto é, a encarnação dos antepassados/*ovakwamungu* nas pessoas distingue-se da do Verbo:

1. *Ovakwamungu* encarnam nos seus familiares e temporariamente, enquanto que o Verbo encarnou em todos os homens, na humanidade de uma vez por todas; Cristo uniu-se a todos os homens, de todos os tempos e lugares;

2. Os efeitos da encarnação de *ovakwamungu* numa determinada criança atingem a geração presente e a futura e o passado fica relacionado apenas com o defunto encarnante, cuja fúria pode ser aplacada dando atenção à criança que recebeu o nome desse antepassado. Mas a encarnação do Verbo atinge todos os homens do passado, do presente e do futuro. A encarnação de *ovakwamungu* é exclusiva, enquanto que a do Verbo é inclusiva. Podemos afirmar que a encarnação do Verbo de Deus, que é Jesus Cristo, supera a de *ovakwamungu*.

Em tudo o que ficou dito, neste ponto, Cristo deve ser considerado por um lado, como princípio ou fonte da graça e do poder do cristão. Ele é a fonte da vitalidade cristã. Ele é o invólucro e as ‘vísceras’ do homem cristão, penetrando-o e transbordando-o constantemente. Por outro, Cristo é a meta a atingir e a graça por alcançar. Nele se realizam as aspirações do homem. A plenificação do homem está em Cristo<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup>Cfr. J. BAUR, *200 Anos de Cristianismo em África, uma História da Igreja Africana*, 474-477.

<sup>451</sup> É importante que a nossa vida, na cadeia de ritualização da vida e vitalização dos ritos, tome consciência do que faz e o justifique razoavelmente, no sentido de cada um estar mergulhado na acção, comprometendo-se activamente. Cfr. G. F. YAKULEINGE, *Para uma liturgia vivida “com alma e arte”*, *Algumas sugestões práticas, I Vol.* (Ondjiva: Secretariado Diocesano da Pastoral de Ondjiva 2008).

<sup>452</sup> «Cristo é o fundamento e princípio da humanidade; nele se realiza, com perfeição, o desígnio de Deus sobre a humanidade. O homem plenifica-se tanto quanto mais se une a Cristo. Em Cristo está a

Por isso, pelo facto de Cristo ser Alfa e Ómega, a plenitude da humanidade, tudo deve convergir nele. Tudo quanto divirja de Cristo deve ser purificado e reorientado, para que ajude o homem a aproximar-se mais de Cristo<sup>453</sup>. Perante Cristo, os ritos e as outras manifestações culturais perdem prioridade. Os horizontes culturais são superados em Cristo. Existe uma universalidade superante da fé cristã.

É neste sentido que podemos dizer que é «*preciso tomar o partido de Cristo, mas essa decisão implica a rejeição de muitas formas de viver, de actuar, de se comportar, que se tornaram prática corrente na sociedade contemporânea, mas que não condizem com um sentido cristão da vida e do homem*»<sup>454</sup>. Há necessidade de cristianizar e recristianizar, no sentido de intensificar a vida cristã, seja na cultura de *ovakwanyama* ou noutras culturas africanas, europeias e de outros continentes, para que com Cristo se alcance a vitória sobre as várias e variadas vicissitudes da vida<sup>455</sup>.

## Conclusão

Este capítulo foi essencialmente programático. Procuramos sistematizar o sentido sacro-religioso entre *ovakwanyama*. Para este povo, Deus está sempre presente, não é uma ideia vaga, mas uma presença vital, amiga e protectora.

A protecção de Deus faz-se sentir através de objectos de uso diário e de outros objectos ou maneiras culturais. Mas sendo confusa a origem das graças contidas no *ongalo*, *onu* ou *oshakalwa*, sugerimos à Diocese de Ondjiva e à Arquidiocese de Windhoek a institucionalização da bênção destes objectos, para que a protecção, a graça recebida através do uso dos referidos objectos, seja concebida e compreendida como proveniente de Cristo, fonte das graças, e prepare os usuários dos mesmos para a recepção dos dons do Espírito Santo, para a recepção dos sacramentos.

---

*plenitude da humanidade e o homem é capaz de participar dessa humanidade plena, porque Cristo fez-se homem e assumiu a humanidade*». G. F. YAKULEINGE, *Anúncio e vivência do Evangelho*, 72.

<sup>453</sup> Importa referirmos que Cristo se aproxima de cada pessoa humana e da humanidade inteira, para salvá-la. «*Na alma dá-se a concentração pessoal da presença de Deus. Tudo está em função da antropologia, pois o homem, mesmo tomado individualmente, nunca se perde na massa e a Igreja, mesmo na sua totalidade, é sempre uma comunidade de filhos e de irmãos, em que um vale todos e todos são como um só, como o tema eclesiológico do corpo místico de Cristo amplamente desenvolve, ilustra e defende*» J. J. F. FARIAS, *Antropologia e Graça*, 131.

<sup>454</sup> L. BARBEDO, *Salmo II – Rei dos Reis, Senhor de Senhores*, (Lisboa: DIEL 1999) 8-9.

<sup>455</sup> Cfr. G. F. YAKULEINGE, *O verdadeiro calmante. Autêntico PEC em momentos de crise*, 84-87.

É essencial compreender que toda e qualquer graça que se receba veio de Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Os antepassados sejam quais forem, de perto ou de longe, são puros intercessores. Entretanto, só intercederão verdadeiramente pelos suplicantes aqueles antepassados que estiverem em comunhão com Cristo. Eles não concedem graças, mas podem interceder e Cristo conceder a graça suplicada em comunhão com o Pai na unidade do Espírito Santo.

## CONCLUSÃO GERAL

Em virtude do périplo reflexivo sobre o *sacro-religioso* entre *ovakwanyama* que fizemos, no contexto dos ritos cuja realização toca de uma maneira significativa a vivência da pessoa humana dos 0 aos 16 anos de idade, importa sublinhar as linhas mestras dos nossos argumentos principais.

A presença ininterrupta dos ritos na vivência humana foi abordada por muitos e diversificados pensadores, conhecendo a sua sistematização desde Émile Durkheim até aos nossos dias. O motivo desta abordagem não é apenas o facto de existirem os ritos, mas sobretudo o peso semântico que os mesmos encerram e proporcionam ao homem.

Por razão da complexidade imanente-transcendental e da misteridade transcendente-incarnacional da vida do homem, encontramos em todas as culturas a indispensável ritualização da vida e a conseqüente inevitável vitalização dos ritos e rituais. Quem seria o homem, sem os ritos e sua dimensão vivencial?

*Ovakwanyama*, os dirigidos de Shitenu e dos seus sucessores, alimentando-se de carne variada e nutrindo-se de alimentos naturais, experienciaram a suave e vital fragrância dos ritos e vivenciaram o alento transformador e integrador da exuberância dos rituais, em todas as idades, desde as suas origens até aos nossos dias.

Perante esta realidade místico-antropológica, sugerimos a purificação, a reorientação e potencialização cristãs de determinados aspectos dos ritos de *ovakwanyama*, a fim de ajudar este povo a reencontrar-se com Cristo, a assumir conscientemente a fé cristã e a co-responsabilidade na missão evangelizadora da Igreja.

Os elementos sacro-religiosos dos ritos de *ovakwanyama* dos 0 aos 16 anos de idade e outros afectos permitiram-nos enquadrar a Religião Tradicional deste povo no

conjunto das Religiões Africanas Tradicionais, reflectindo a partir da chamada Teologia Africana, tendo como guia as orientações teológicas do Magistério da Igreja.

Alvitramos alguns elementos positivos que propiciam e potenciam a vivência do Evangelho. Mas também apontamos aspectos negativos que carecem de purificação para que todos, positivos e negativos, sejam instrumentos eloquentes e dinamizantes no acolhimento e no anúncio de Cristo, Morto e Ressuscitado.

A Igreja e o Governo têm o gigantesco e espinhoso desafio perante *owanga*, *oupule* e a acção de *ondudu* na vertente negativa. São realidades que ofendem a dignidade da pessoa humana e devem ser classificados de crime do ponto de vista social, e de pecado do ponto de vista religioso.

A sistematização do sentido sacro-religioso entre *ovakwanyama* permite-nos afirmar a presença constante de Deus no dia a dia deste povo. Não se trata de uma presença abstracta mas real, cuja força actuante se experimenta através do contacto diário com as realidades culturais, como *onu* e *ongalo*.

A falta de clareza peremptória sobre a fonte das graças contidas nos objectos de uso diário, pelos quais a vida de *omukwanyama* fica impregnada do sacro-religioso, levou-nos a propor a institucionalização da bênção sobre os mesmos para que as referidas graças protectoras e animadoras brotem de Deus por Cristo no Espírito Santo.

Na verdade, a Santíssima Trindade é a fonte de todas as graças. Todos os antepassados, sem excepção, não concedem graças, mas podem interceder pelos vivos para que estes obtenham de Deus as graças que, com veemência, solicitam.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Documentos do Magistério

### 1) Documentos Conciliares

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição *Gaudium et Spes*, in AAS 58 (1966) 1025-1118.

-----, Decreto *Ad Gentes*, in AAS 58 (1966) 947-990.

-----, Constituição *Sacrosanctum Concilium*, in AAS 56 (1964) 97-138.

-----, Constituição dogmática *Lumen Gentium*, in AAS 57 (1965) 5-71.

-----, Declaração *Nostra Aetate*, in AAS 58 (1965) 740-744.

-----, Constituição *Gaudium et Spes*, in AAS 58 (1966) 1025-1118.

### 2) Documentos Pontifícios

BENTO XVI, *Discurso aos Bispos da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé*, em visita ad Limina (Sala do Consistório, 29 de outubro de 2011), in [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/october/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/index_po.htm), 04.05.2012, às 08h08.

-----, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Africae Munus*, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus_po.html), 04.05.2012, às 10h27.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, in AAS 83 (1991) 249-340.

-----, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, in DC 1920 (1986) 583-612.

-----, Exortação Apostólica *Ecclesia in Africa*, in AAS 88 (1996) 5-82.

-----, Exortação Apostólica Pos-sinodal *Christifideles laici*, in AAS 81 (1989) 393-521.

PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, in AAS 68 (1976) 5-76.

### 3) Outros

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA – tradução portuguesa – Coimbra, 1993, promulgado por João Paulo II com a Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, 1 de Outubro de 1992, in AAS 86 (1994) 113-118.

CEAST, *Carta Pastoral sobre a Igreja e a Cultura Angolana*, I Parte, nº 5, in *A Igreja em Angola entre a Guerra e a Paz*, Documentos Episcopais 1974-1998, (Luanda: Secretariado de Pastoral 1998) 14-22.

## 2. Estudos

ABADIA, L., *Antropologia das Religiões* (Lisboa : Edições 70 2011)

ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme, texte latin. Introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques* (Paris : Éditions du CERF 1963)

ASÚA ALTUNA, R. R., *Cultura Banto e Cristianismo* (Luanda: Edições Âncora 1974)  
-----, *Cultura tradicional banto* (Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Catequese 1985)

AUDUSSEAU, J. e GRELOT, P., «Babel/Babilónia» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Xavier Léon-Dufour (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009), cols. 89-91.

BA, A. H., «Animisme en savane africaine» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 33-55.

BAMONTE, F., *Bruxos, Adivinhos, Quiromantes, Caromantes, Como Livrar-se da Superstição e Defender-se dos Charlatões*, (Lisboa: Paulinas 2012)

BARBEDO, L., *Salmo II – Rei dos Reis, Senhor de Senhores*, (Lisboa: DIEL 1999)

BAUR, J., *200 Anos de Cristianismo em África, uma História da Igreja Africana* (Lisboa: Paulinas 2002)

BECQUET, G., «Branco» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Xavier Léon-Dufour (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009), col. 114.

BOURDIEU, P., «Les rites comme actes d'institution», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (Paris : Éditions de Minuit 1982) 58-63.

C. A. PEHENA, *Colectâneas Nostálgicas dum Velho Mungambwe* (Lisboa: Paulinas 2011)

CAILLOIS, R., *O Homem e o Sagrado*, (Lisboa: Editoras 70, 1979)

- CAMPELO, Á., «Ritos de transição» in *Dicionário de Sociologia. Dicionários temáticos* (Porto: Porto Editora 2002) 328.
- CARVALHO, L. M., *Doença e Cura em África. Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde no Povo Chuabo, uma questão de inculturação* (Lisboa: Roma Editora 2009)
- CAZENEUVE, J., *Sociologia do Rito* (Porto: Rés-Editora)
- CERQUEIRA, I., *Vida Social Indígena na Colónia de Angola (Usos e Costumes)*, (Lisboa: divisão de publicações e Biblioteca Agência geral das colónias MCMXLVII)
- DEMARTIS, L., *Compêndio de Sociologia* (Lisboa: Edições 70 2006).
- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno, (Barcelona: Editorial Herder 1963)
- DESCHAMPS, H., *Les Religions de L'Afrique Noire*, quatrième édition mise a jour (Paris : Presses Universitaires de France 1970)
- DURKHEIM, É., *As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totémico na Austrália* (Oeiras: Celta Editora 2002).
- , *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (PUF 1912);
- EBOUSSI-BOULAGA, F., *A contretemps : l'enjeu de Dieu en Afrique*, (Paris : Éditions Karthala 1991)
- ELA, J-M., *Le cri de l'Homme africain* (Paris: L'Harmattan 1980)
- ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano* (Lisboa: Livros do Brasil)
- , *Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas. Nascimentos Místicos, Ensaio Sobre Alguns Tipos de Iniciação* (Lisboa: Ésquilo 2004)
- ESTERMANN, C., *Etnografia do Sudoeste de Angola, grupo étnico Herero*, Vol. 3 (Lisboa: Memória da Junta de Investigação do Ultramar 1961)
- , *Etnografia do Sudoeste de Angola, os povos não-bantos e o grupo étnico dos Ambós*, Vol. I, (Porto: 1956)
- , *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro), Colectânea de artigos dispersos*, (Coligidos por Geraldês Pereira), Vol. II, (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical 1983)
- , *Etnografia de Angola (Sudoeste e centro), Colectânea de artigos dispersos*, (Coligidos por Geraldês Pereira), Vol. I, (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical 1983)

FARIAS, J. J. F., «A singularidade de Cristo: um desafio à consciência crítica dos cristãos em tempo crepuscular», In *Didaskalia Revista da Faculdade de Teologia – Lisboa*, Vol. XXXI, nº 2, (2001) 3-11.

-----, «Jesus Cristo nas Teologias Africanas» in *Communio Revista Internacional Católica*, ano XXIV, nº 3 (Lisboa: Julho/Agosto/Setembro de 2007) 307-314.

-----, «Nova evangelização e cultura», in *Communio Revista Internacional Católica*, ano IX, nº 4 (Lisboa: Julho/Agosto de 1992) 299-307.

-----, «O cosmos ‘divinizado’, elementos para uma teologia sacramental do mundo», in *Communio Revista Internacional Católica*, Ano IX, nº 5 (Outubro de 1992) 402-411.

-----, «Religião e violência: contributo para uma leitura teológica», in *Didaskalia Revista da Faculdade de Teologia - Lisboa*, Vol. XXXII, (2002) 83-97.

-----, *Antropologia e graça. Ser cristão hoje* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2011).

GENNEP, A. V., *Les Rites de Passage* (Paris: Émile Nourry 1909)

GHIGLIONE, R.; MATALON, B., *O Inquérito, Teoria e Prática*, tradução de Conceição Lemos Pires, Revisão técnica de Ana de Saint-Maurice, 3ª ed., (Oeiras: Celta Editora 1997)

GUERRA, I. C., *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo, Sentidos e Formas de Uso*, (Parede-Portugal: Príncípa Editora 2010).

HIFEWA, M. D., *Ondjokonona yEehamba nOmalenga omOukwanyama*, (Windhoek: OAP 2004)

ISAMBERT, F., *Rite et Efficacité Symbolique* (Paris : Ed. CERF 1979) 17-19;

JUNQUEIRA, C., «Em trânsito: preparando a mudança», in *Ritos de Passagem de nossa infância e adolescência. Antologia*. Fanny Abramovich (org.), (São Paulo: Summus Editorial 1985) 178-179.

KUVIALEKA PAULO, E., *La teologia dell’inculturazione secondo i Sinodi Continentali, estratto dalla Dissertazione per il Dottorato in S. Teologia* (Palermo 2012)

LALEYE, I-P., «As religiões da África negra» in *As grandes religiões do mundo*, Dir. Jean DELUMEAU, Tradução de Pedro TAMEN (Lisboa: Editorial Presença 1997) 626-627;

- LAMIRANDE, É., *La communion des Saints, Je Sais – Je Crois Encyclopédie du Catholique au XXème siècle*, Deuxième Partie, Les Grandes Vérités du Salut (Paris : Librairie Arthème Fayard 1962)
- LANGA, A., *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana* (Moçambique) (Braga: Editorial Franciscana 1984) 8-9;
- LAPIERRE, J-W., «As hierarquias sociais», in *História dos Costumes, Códigos e Modelos*, VI Vol., (Lisboa: Editorial Estampa 2001) 61-97.
- LEACH, E. R., «Ritual» in *Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales*, David L. SILLS (dir.), Vol. 9 (Madrid: Aguilar 1976) 383-384.
- LÉON-DUFOUR, X., «Homem» in *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Xavier Léon-Dufour (dir.), (Metropolis: Editora Vozes 2009) cols. 406-407.
- LEROI-GOURHAN, A., *As Religiões da Pré-História. Paleolítico* (Lisboa: Ed. 70 1983)
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia Estrutural*, Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1975)
- LIMA, J. S., «Festas e religião popular ontem e hoje das suas origens medievais», in *O Sagrado e as Culturas. Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de 1989* (Lisboa: A carta Fundação Calouste Gulbenkian 1992) 69-71;
- LIMA, M. H. F., *Nação Ovambo* (Lisboa: Editorial Aster 1977)
- MAISONNEUVE, J., *Os Rituais*, (Porto: Rés-Editora)
- MALAN, J. S., *Peoples of Namíbia*, Department of Anthropology, University of the North, 4ª ed., (Wingate Park: Rhino Publishers 2004)
- MANA, K., *La nouvelle évangélisation en Afrique* (Paris : Karthala 2000)
- MAQUET, J., «Connaissance des religions traditionnelles, commentaires épistémologiques» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 57-74;
- MATUMONA, M., *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico. Contributo lusófono num mundo em mutação* (Lisboa: Roma 2008).
- METOGO, É. M., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, (Paris: Éditions Karthala 1997)
- MITTELBERGER, C., «A religião primitiva entre os cuanhamas» in *Portugal em África*, nº 149, (Setembro-Outubro 1968) 257-272
- MONTEIRO, R. L., *Os Ambós de Angola antes da independência*, (Lisboa: UTLISCSP 1994)

- MULAGO, V., «La religion traditionnelle élément central de la culture bantu» in *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Coloque de Cotonou 1970 (Paris : Présence Africaine 1972)
- MUNYIKA, V., *A Holistic Soteriology in an African Context* (Windhoek: Cluster Publications 2004)
- NAMPALA, L. T.; SHIGWEDHA, V., *Aawambo kingdoms, history and cultural change: perspectives from northern Namibia*, (P. Schlettwein Publishing 2006)
- NGHISHIILENHAPO, J., *Oshitunda Nonghedi*, (Windhoek: OAP 1996);
- PARRINDER, G., *African Traditional Religion*, Fourth impression, (London: Sheldon Press 1981 – 1st published 1954-)
- PAULME, D., «Que savons-nous des religions africaines» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 13-32.
- RIVIÈRE, C., «Rito», in *Dicionário de Sociologia*, Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui e Bernar-Pierre Lécuyer (dir.), (Lisboa: Dom Quixote 1990) 213.
- , *Introdução à Antropologia*, (Lisboa: Edições 70 2010);
- RIZZI, A., «Rito» in *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, IV, L. PACOMIO e outros (editores), (Salamanca: Ediciones Sigueme 1983) 204-220
- SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión*, (Estella (Navarra): Verbo Divino 1991)
- SCHEBESTA, P., *Portugal: A Missão da Conquista no Sudeste de África, História das Missões da Zambézia e do Reino Monomotapa (1560-1920)*, (Lisboa: Missionação do Verbo Divino 2011) 296.
- SILVA, J. A., «A questão de Jesus na teologia das religiões, o contributo de Jacques Dupuis», in *Communio Revista Internacional Católica*, ano XXIV, nº 3 (Lisboa: Julho/Agosto/Setembro de 2007) 275-284.
- THOMAS, L-V. ; LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions: traditions et changements* (Paris : L. Larousse 1975)
- TÖNJES, H., *Ovamboland. Country People Mission. With Particular Refence to the Largest Tribe the Kwanyama* (Windhoek: Namíbia Scientific Society 1996) (1st ed. 1911)
- UKWUIJE, B., «Penser le devenir de l'identité africaine», in *Spiritus* 160 (2000) 263-274.

- VALADE, B., «As Mitologias e os Ritos», in *Dicionário de Antropologia*, André Akoun (dir.), (Viseu: Verbo 1983) 393.
- VALIPO, E. B.; TONGENI, P., «As cerimónias de propiciação entre Ovakwanyama» in *Caderno de pesquisa nº 5 de Centro de Estudos de Educação e Desenvolvimento – CEED da Diocese de Ondjiva*, Dezembro 2007 (Luanda: Editorial Nzila) 73-83.
- VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Las Religiones Tradicionales (Animismo, hinduísmo, Budismo, Taoísmo...)*, 2ª Ed. (Madrid: San Pablo 2002)
- VERGER, P., «Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l’existence ?» in *Les religions africaines traditionnelles* (Paris: Éditions du Seuil 1965) 97-118.
- YAKULEINGE, G. F., *Fundamentos Teológicos da Inculturação no Magistério do Vaticano II, Suas implicações no Contexto Angolano*, dissertação do Mestrado Integrado em Teologia, (Lisboa: UCP 2007).
- , *Para uma liturgia vivida “com alma e arte”, Algumas sugestões práticas, I Vol.* (Ondjiva: Secretariado Diocesano da Pastoral de Ondjiva 2008).
- , *Anúncio e Vivência do Evangelho. Teologia da Inculturação* (Lisboa: Paulinas 2011)
- , *O Verdadeiro Calmante. Autêntico PEC em momentos de crise*, (Óbidos: Sinapis Editores 2011).
- , *Via Crucis e Via Lucis, os Passos Dolorosos e Gloriosos de Cristo* (Lisboa: Paulus 2012)

## APÊNDICES

### ANEXO1: GUIÃO DAS ENTREVISTAS

#### Introdução

**Objectivo:** Descrever os ritos de passagem entre ovawambo, conhecer os seus diversos significados e a sua dimensão religiosa.

**Método:** Recolha de dados. Faremos a recolha de dados através de Entrevista não directiva. Numa primeira fase de análise, teremos em conta, sobretudo, o nível de aprofundamento para melhor explicar e preencher as lacunas presentes nos livros de Carlos Estermann, Carlos Mittelberger e Ramiro Ladeiro Monteiro, mas também sem se esquecer de exploração, a fim de recolher os aspectos que, nesta área, ignoramos<sup>456</sup>.

**Entrevistados:** Escolhemos para entrevistados alguns cerimoniaários dos ritos em referência, de preferência com idade mínima de 65 anos, a fim de recolhermos o material mais próximo possível da tradição, sem grande influência do Evangelho e da civilização moderna.

#### *OS RITOS DE PASSAGEM ENTRE OVAWAMBO/OVAKWANYAMA ATÉ AOS 16 ANOS DE IDADE. SUA DIMENSÃO RELIGIOSA*

Estimado N., eu sou P. Gaudêncio Félix Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Trabalhei cerca de três anos, como coordenador diocesano da pastoral. É possível que tenhas ouvido o meu nome pela radio. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não

---

<sup>456</sup> Cfr. R. GHIGLIONE; B. MATALON, *O Inquérito, Teoria e Prática*, tradução de Conceição Lemos Pires, Revisão técnica de Ana de Saint-Maurice (Oeiras: Celta Editora 1997) 65-66 e 85-88

serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Por isso, quando eu publicar o livro sobre estes estudos, terás um exemplar, porque te considero como co-autor.

Gostaria que me explicasse, pormenorizadamente, os ritos de passagem entre ovawambo.

## **PRIMEIRA PARTE: Ritos de passagem em Owambo**

### **1) NASCIMENTO (Edalo)**

- a) Na nossa cultura, quem é que deve fazer filho e a partir de quantos anos?
- b) Quais são as recomendações para uma mulher grávida na nossa cultura? O que deve fazer e o que deve evitar?
- c) Há muitas exigências que, afinal, as nossas mães suportaram. Podias contar-me um pouco sobre o porquê das coisas que se devem fazer e outras que se devem evitar?
- d) Muito obrigado. É uma explicação muito interessante e profunda.  
Eu sei que na nossa cultura não temos centros públicos de maternidade, mas em cada casa há oshakalwa. Podias explicar um pouco sobre o significado de oshakalwa, quem é que pode ou não entrar nessa sala familiar de maternidade e outras situações que andam à volta de oshakalwa?
- e) Quem dá o nome à criança, como e que significado/importância tem o nome?
- f) Também ouvi dizer que quando a criança nasce com complicações, invocam-se os antepassados, até que a situação seja ultrapassada. Podias explicar os pormenores dessa intercessão dos antepassados?
- g) Podias mais uma vez, explicar porque é que se diz: ovanu ovaKalunga, Nyambala okwevapewa (as pessoas (vidas) são de Deus, o rei recebê-as)?
- h) Quando e como é que a criança sai de Oshakalwa para ondyuwo (quarto principal), a criança fica em mãos de quem, faz-se de manhã ou de tarde?
- i) Há mais alguma coisa que esteja ligada ao momento do nascimento ou antes do nascimento que gostarias de acrescentar? Onde vai a placenta, quem é que pode ser parteiro, será que se dá algum medicamento tradicional, ou outras coisas que achas importantes?

### **2) IMPOSIÇÃO DO NOME (Epitilo lopondye)**

- a) Sinto-me honrado por estar a escrever o livro contigo sobre a nossa cultura. Afinal como se processa a cerimónia de epitilo lopondye, quem é o cerimoniário principal, o que é que se faz concretamente?
- b) Qual é a diferença entre epitilo lopondye de um rapaz e o de uma rapariga? Em cada caso parece que há entrega de símbolos, quais são?
- c) Estes símbolos têm alguma ligação com os antepassados, com Deus, com os vivos, que significado têm?
- d) Vamos tentar explicar mais outros pormenores. Porque é que cada objecto/símbolo deve ser feito desta árvore e não de outra? Qual é a importância e significado têm essas árvores para a vida da criança?
- e) No conjunto dessas coisas que disseste, será que há algo simbólico, que serve de educação, pedagogia e instrução em relação à criança?
- f) Gostarias de acrescentar mais alguma coisa sobre epitilo lopondye? Porque é que a porta de Oshakalwa está virada para o Nascente e a de Ondyuwo para o Poente ou Norte, ao lado de olupale?

### **3) CIRCUNCISÃO (Etanda)**

- a) Com quantos anos se faz, normalmente, a circuncisão?
- b) Qual é o ambiente que antecede a sua realização?
- c) Qual é a importância da circuncisão na nossa cultura?
- d) Podias informar-me se aqui na aldeia há alguém que faz circuncisão ou cerimoniário desse rito e em que período do ano faz essa cerimónia?
- e) Na cerimónia de circuncisão, invoca-se antepassados, em qualquer altura, para a protecção da vítima (rapaz) ou acção de graças?
- f) Gostarias de acrescentar alguma coisa sobre a circuncisão?

### **4) MORTE (oilulu)**

- a) A morte em todas as culturas é motivo de tristeza. Como é que é vista esta morte na nossa cultura?
- b) Depois da morte, quanto tempo passa para a cerimónia fúnebre e porquê?
- c) Onde é enterrado o rapaz com menos de 15 anos e por que aí?
- d) Qual é o significado dos símbolos que se metem na sepultura do rapaz, estão a evocar o quê?
- e) Onde é enterrada a rapariga com menos de 15 anos e por que aí?
- f) Qual é o significado dos símbolos que se metem na sepultura da rapariga, estão a evocar o quê?

- g) Já ouvi falar de oilulu (fantasma, suposta ressurreição do morto), será que também isto acontece com as crianças, ou é mais com os adultos? Podias explicar-me essa situação?
- h) No acto da sepultura, a areia não deve ser botada como estivesse a cavar um poço, nem deve entrar paus, isto é apenas o respeito pelo morto ou há mais outra explicação?
- i) Depois da sepultura, quantos dias dura o óbito das crianças, como sustentam a alimentação das pessoas que ficam concentradas? Que tipo de alimentação e porquê esse tipo e não outro?
- j) Vamos insistir, mais uma vez, na alimentação. Porque é que não se mata galinhas, porcos e cabritos nos óbitos?
- k) Depois do óbito, tudo fica esquecido, o falecido foi, mais nada, ou ainda há uma perspectiva de um reencontro com o morto?
- l) O luto leva quanto tempo e quem é que mete luto?
- m) Podias explicar-me a cerimónia de tirar o luto?
- n) Também ouvi dizer que as crianças não devem ir aos funerais, aos óbitos e explicaram-me sempre que não se deve brincar por cima de cambas, e quando morria alguém próximo às crianças era explicado que se transformou numa estrela. Isto tem um valor educativo, pedagógico, que quer instruir as crianças para uma outra realidade maior?
- o) A tua explicação é muito interessante. Quando se diz que o morto transformou-se numa estrela/lua quer dizer exactamente o que? Porque é que se diz: inotuka etango (não ofenda o sol)?
- p) Gostarias de acrescentar algo ao que já disseste sobre a morte das crianças até aos 15 anos?

## SEGUNDA PARTE: **Ritos complementares de louvor e acção de graças**

Os ritos que falamos agora são obrigatórios. Mas há outros ritos, que podíamos considerar complementares, que servem para manifestar louvores, gratidão, comunhão com os antepassados. Vamos tentar falar agora sobre esses ritos.

- 1) **FESTA DAS PRIMÍCIAS (Oshipe)**
  - a) Oshipe o que é, afinal? Como se realiza?
  - b) Quem é que participa em oshipe?
  - c) Qual é o significado de atirar alimento aos quatro pontos cardiais?
  - d) Esta cerimónia de oshipe terá algum valor educativo, pedagógico, que instrui as

crianças ou outras pessoas?

e) Gostarias de dizer mais alguma coisa sobre oshingali?

## 2) (GÉMEOS) Epasha

a) A cerimónia de epasha (gémeos) como é que decorre e dura quantos dias?

b) O cerimoniário o que é que faz e quais as suas características?

c) Quando não se faz esta cerimónia, o que é que acontece?

d) Qual é o significado do fogo daquela noite?

e) Podias explicar mais uma vez, a composição daqueles medicamentos tradicionais que se mete na água, com a qual se asperge todos os que visitam os gémeos, que significam essas raízes?

f) Que carne é consumida e por que não outras?

g) Esta cerimónia de oshipe terá algum valor educativo, pedagógico, que instrui as crianças ou outras pessoas?

h) Esta cerimónia tem a ver com alguma coisa relacionada com Deus ou com antepassados?

i) Gostaria de acrescentar mais outra coisa sobre epasha?

## 3) CORTE DO CABELO (Ekuulo)

a) Depois de um tempo de nascimento da criança, realiza-se ekuulo. Quem é que faz ekuulo e por que ele?

b) Qual é o lugar da realização da cerimónia e por que nesse lugar?

c) Para onde vai o cabelo que se tira pela primeira vez da cabeça da criança?

d) Qual é o significado de ekuulo na vida da criança e da família? Tem alguma coisa relacionada com os antepassados?

e) Esta cerimónia de ekuulo terá algum valor educativo, pedagógico, que instrui as crianças ou outras pessoas para realidades da vida?

f) Tem mais alguma coisa a acrescentar sobre ekuulo?

g) Agradeço a tua paciência, a tua profundidade e seriedade com que trataste os assuntos. Gostaria que fizesses um pequeno balanço sobre a educação das crianças, seu comportamento, em relação à sociedade e cultura e em relação à fé em Deus. Como estão as crianças/adolescentes agora, como se posicionam perante a cultura, que futuro fazem transparecer, frequentam a igreja ou não, o que é que podes dizer sobre elas?

## 4) ACAMPAMENTO DE EDUCAÇÃO 'ESPARTANA' (OIYUWO)

a) Oiyuwo são o quê, concretamente?

- b) Quem é o cerimoniário, quais são as suas características?
- c) Como é que se desenvolve o ritual?
- d) O que é que se pretende transmitir às crianças ou qual é o objectivo deste rito?
- e) Com quantos anos, a criança pode participar neste rito?

## **RELIGIOSIDADE**

1. Conheces alguns provérbios que falam de seres sobrenaturais? Quais?
2. Conheces algumas histórias/mitos que narra a origem do mundo/criação?
3. Quem são os antepassados afinal?
4. Pode falar-me um pouco sobre o sacrifício de propiciação do animal e a jovem por causa da chuva (evale)?
5. Tens alguns provérbios, histórias que falam da origem do mundo e do homem?
6. Conheces alguns provérbios, histórias que falam do fim do mundo e do homem?
7. Que importância têm os seres sobrenaturais na vida do dia a dia?

## ANEXO2: IDENTIFICAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Nº	Identificação das Fontes	Instrumentos	Quantidade/ Amostra	Data	Local	Nome
1	68 anos, Sexo: Feminino, categoria: parteira e cerimoniária de efundula tradicional	Entrevista	1	05/07/2011	Município de Onamakunde	Anónimo
2	72 anos, Sexo: masculino, categoria: Perito na imposição de nome, ekululo, cerimoniário de efundula tradicional	Entrevista	1	05/07/2011	Município de Onamakunde	Anónimo
3	74 anos, Sexo: Feminino, categoria: parteira e cerimoniária de efundula tradicional	Entrevista	1	09/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
4	73 anos, Sexo: feminino, categoria: Parteira, perita em ritos de ekululo, cerimoniário de efundula tradicional	Entrevista	1	09/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
5	87 anos, Sexo: masculino, categoria: perito em cerimónias de ekululo, imposição de nome, efundula tradicional e conhecedor da tradição	Entrevista	1	12/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
6	75 anos, Sexo: Feminino, categoria: parteira, cerimoniária de efundula tradicional e conhecedora da cultura de ovakwanyama.	Entrevista	1	13/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
7	86 anos, Sexo: feminino, categoria: perito em cerimónias de ekululo, imposição de nome, efundula tradicional e conhecedor da tradição.	Entrevista	1	14/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
8	79 anos, Sexo: feminino, categoria: perito e conhecedor da tradição de ovakwanyama	Entrevista	1	18/07/2011	Município de Okuvelai	Anónimo
9	69 anos, Sexo: Feminino, categoria: parteira e perita em assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	18/07/2011	Município de Okuvelai	Anónimo
10	71 anos, Sexo: Masculino, categoria: perito na cerimónia do casamento tradicional (efundula leengoma)	Entrevista	1	18/07/2011	Município de Okuvelai	Anónimo
11	66 anos, Sexo: Masculino, categoria: perito em assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	19/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
12	68 anos, Sexo: Masculino, categoria: perito em assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	19/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
13	78 anos, Sexo: feminino, categoria: perito em oshipe, efundula leengoma e outros assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	20/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
14	69 anos, Sexo: masculino, categoria: perito em assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	20/07/2011	Município de Oukwanyama	Anónimo
15	81 anos, Sexo: masculino, categoria: perito em efundula leengoma e em alguns assuntos tradicionais locais	Entrevista	1	23/07/2011	Fronteira com Município de Ombadja	Anónimo
16	86 anos, Sexo: feminino, categoria: perito em ritos do nascimento	Entrevista	1	23/07/2011	Fronteira com Município de Ombadja	Anónimo

## ANEXO3: DESCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

### ENTREVISTA 1

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e, para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de *ovawambo*. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Na nossa tradição quem pode ter filhos e com quantos anos?

E – Não sei precisar os anos, mas tem de ser adulto.

G – Quando alguém estiver grávida, o que deve fazer e o que deve evitar?

E – No que diz respeito à alimentação ou a comportamento?

G – Em todos os sentidos, comida, bebida?

E – A pessoa quando está grávida tem muitas coisas que deve evitar. Falo da alimentação e comportamento como é o de ter relações sexuais com pessoa que não seja o seu marido. Deve evitar tudo aquilo que é negativo. Deve estar na vida normal, na maneira digna, sem comer muita coisa; nem fazer relações sexuais. Para que tenha o seu filho em condições.

G – Porque não deve subir em árvores, nem deve beber ou comer isto e aquilo?

E – É para que dê à luz o seu filho digno e em boas condições. A bêbada torna-se mãe de filho bêbado, quem sobe em árvores dá à luz um filho gatuno.

G – Onde é que nasce a criança?



G – Há gravidezes que no momento do parto ficam complicadas. O que é que se faz?

E – Nessas ocasiões, evocam-se os antepassados. Eles não morreram totalmente, ou seja, eles tinham dois espíritos (ouku), um que morre e outro de vida que não morre. O espírito que não morre é que volta e entra na criança ou na gravidez. As pessoas descobrem que é o Y que entrou na gravidez, evocando os nomes de vários antepassados até chegar ao nome de quem encarnou na criança ou na gravidez. Elas dizem: Y nós descobrimos que és tu, permita-nos, por favor, ver o que está nesta gravidez. Os espíritos encarnam por quererem dar nome à criança (impor o seu nome à criança). Por respeito, os familiares não deixam de dar nome do antepassado à criança recém-nascida.

G – Esse espírito que não morre dos nossos antepassados tem muita força e importância na nossa vida?

E – Sim, tem. Esse espírito entra em nós sem que nos apercebamos. Nós não o vemos, mas ele nos vê e nos protege nas dificuldades. Dai o respeito e admiração que temos por ele.

G – Mas porque é que se diz que ovanu ovaKalunga, nyambala okwevapewa (as pessoas são de Deus, governante as recebeu)?

E – Significa que nós pertencemos a Deus e não ao governante/rei que vive em ombala (reino).

G – Como é que se faz a cerimónia de tirar a criança do quarto para fora?

E – Realiza-se de seguinte modo: De manhã cedo, o cerimoniário ou cerimoniária pega na criança e com ela a sua mãe e vão à lavra. Se for rapariga leva-se também uma enxada e se for rapaz leva-se o machado. No caso da rapariga cultiva-se um pouco e diz-se: ‘okakadona okapitamo okeya okulima’ (a rapariga saiu do quarto, veio cultivar). Depois passa-se por oshini (moagem), pega-se no pilão e pisa-se, dizendo: nokutwa okwatwa nokuli (até pisou). A seguir passa-se de quarto a quarto a apresentar a criança: okakadona okapitamo (a rapariga já saiu do quarto); quem tiver alguma prenda para dar, pode fazê-lo neste momento. Passa-se pela cozinha e regressa ao quarto. Então as pessoas levantam-se, saem dos seus quartos, e cozinham, fazem ‘oifima’, para se comer os chamados ‘omanghako’ (pedaços grandes de oifima). Uma pessoa pega em omanghako, molha-os em ‘evanda’ e dá à parturiente.

G – ‘Omanghako’ simbolizam o que?

E – Dá-se ‘omanghako’ para dar força à parturiente; faz-se profecia de dar mais à luz outros filhos, podendo ser gémeos ou trigémeos.

G – Qual é a diferença entre a saída do quarto, no caso da rapariga e no do rapaz?

E – No caso do rapaz, leva-se o machado como já disse, corta-se um arbusto e diz-se: ‘nde omumati ohalongo, noshikhwa okweshikapo nokuli’ (o rapaz é trabalhador, inclusive já derrubou o arbusto). Leva-se também ‘eholo’ e passa-se pelo curral, dizendo: ‘omumati okweya okukanda, okwamana nokuli’ (o rapaz veio ordenhar, já concluiu). Passa-se de quarto em quarto, como no caso da rapariga, e regressa-se ao quarto. Depois vem o rito de ‘omanghako’.

G – Neste rito de saída do quarto, entrega-se algum objecto específico?

E – Para o rapaz entregam-se odibo e outa, com os respectivos oikuti (purrinho, zacaia e flechas). A rapariga não recebe praticamente nada, à excepção de ‘ongalo’.

G – De tudo que se faz neste rito de saída do quarto, há alguma coisa que se faz com intuito de educar a criança?

E – A criança é educada para os serviços domésticos: moagem e cultivar para a rapariga; e derrubar arbusto e é levado ao curral para ordenhar no caso do rapaz, a fim de aprender apascentar o gado, devidamente.

G – Permita-me perguntar algo sobre circuncisão. Entre ovawambo faz-se etanda/circuncisão?

E – Entre ovawambo não conheço circuncisão. Trata-se da prática pertencente à gente do interior, chamada ‘ovambwela’. É cerimónia de rapazes que fazem o que fazem, mas não sou pessoa habilitada para falar disso. Sei que ficam muitos dias na mata, mas entre ovawambo, sobretudo em Oukwanyama não registei tal facto.

G – Quando alguém dá à luz gémeo, o que é que se faz realmente?

E – Logo que se apercebe que a mulher teve gémeos, procura-se o cerimoniário, o perito em fazer o tratamento do parto de gémeos (eshii okukosha epasha). Esta é a primeira preocupação. É chamado o cerimoniário que dá medicamentos aos pais e às crianças. O parto de gémeos ou o facto de dar à luz gémeos é alvo de purificação e de cura; pois quem não passar por este rito inflamam-lhe os pés. O cerimoniário mete medicamentos

num recipiente (okalwiyo) e todos aqueles que entrarem nessa casa, terão que purificar ou lavar os pés no oshiyao. Epasha olafindikwa (o dar à luz os gémeos está colocado no micro-ondas).

G – Epasha leva quanto tempo?

E – Antigamente, levava um ano. Ficava no quarto feita propositadamente até que chegue o momento de purificação ou da lavagem. Na lavagem há famílias ricas e abatem cabeça de vaca para a festa. Entretanto, primeiro faz-se omalodu e outros preparativos. Depois chega o cerimoniário que fez okufindika epasha. Os pais são conduzidos à mata, onde se cava um buraco, no qual são lavados, purificados. O pai fica com uma das crianças enquanto outra está com a mãe, todos dentro do buraco. O cerimoniário lava os pais e os gémeos, no buraco enquanto o restante do pessoal fica a cantar efundula, dizendo: weiyoye weiyoye yeya, ...daima dafa okamukwiyu, wiyoyeya, ehamba daima dafa okamulunga...

G – A que período do dia acontece a purificação de epasha?

E – A purificação acontece de manhã, depois do frio ter passado, quando o sol começa a aquecer o ambiente. É nessa altura que se pega nas crianças e se vai ao local da lavagem. Faz-se lá a lavagem e depois vai-se para casa e começa a festa, bebendo e comendo o que para esse efeito foi preparado.

G – Depois da purificação, as pessoas que vêm já não passam pelo oshiyavo?

E – Depois da purificação já não, mas no dia da festa, aqueles que nunca passaram por essa casa ainda passam pelo oshiyavo, a fim de purificarem os pés.

G – Epasha quer evocar o que, concretamente?

E –Esta festa destina-se à acção de graças e louvores a Deus por nos ter dado duas crianças ao mesmo tempo, mas também purificamos de azar possível que os pais possam ter.

G – No oshiyavo o que é que se mete?

E – O cerimoniário coloca lá produtos, raízes; mas eu não conheço que tipo de raízes, ele coloca.

G – O que é que se consome na festa de epasha?

E – Come-se carne de vaca. Quando não houver essa possibilidade pode consumir-se também carne de cabrito, mas tem que se abaterem dois cabritos, não pode ser um ou três, tem de ser sempre par. Não se come carne de porco, mas se pode comer galinhas.

G – Quando a criança morre, tendo 0 a 16 anos de idade, o que é que se faz?

E – Faz-se óbito e leva-se o corpo para o cemitério. Entretanto, se for bebé, a criança é enterrada no sítio onde foi enterrada a placenta, próximo do quarto principal. Depois de crescer um pouco, a rapariga é sepultada no local de oshini (local da moagem) e o rapaz no curral de bezerros.

G – O que é que se mete no sepulcro?

E – Quando se sepulta alguém, não se mete nada no sepulcro, enterra-se apenas. Antigamente depois da sepultura, metia-se o pilão invertido para fazer a vez do que hoje se mete, chamado cruz; isto seja para raparigas como para rapazes, adultos ou crianças.

G – Quando se sepulta a criança para que ponto cardinal fica virada a cabeça?

E – A cabeça fica virada para o Poente e é neste lado onde se coloca também o pilão.

G – Porque é que a cabeça fica virada para o Poente?

E – Essas coisas nos foram escondidas, trata-se de um mistério que os nossos antepassados nos deixaram e que nós guardamos religiosamente. Mas suponho que tem a ver com o pôr-do-sol, pois tal como o sol se pôs, assim também a pessoa se foi embora.

G – Quando é que começa o óbito?

E – O óbito propriamente dito começa depois do enterro (eenghali ohadishakala ngeenge omunu apakwa). Não se pode fazer óbito antes de se enterrar o corpo (omunu itadulu okushakelwa eli kombada, okuna okuteelelwa apakwe, opo ahongelwe nawa eenghali). Trata-se de uma inspiração ou orientação que, talvez, os nossos antepassados receberam de Deus e nós temos a obrigação de seguir ao pé da letra, senão os espíritos deles se apoderam de nós.

G – Finalmente, o que são oilulu?

E – Oilulu é uma pessoa que se torna fantasma, pois durante a sua vida okwali omufifiti, elikongela oinima yaye (era aventureiro).

G – As crianças também tornam-se fantasmas?

E – Nunca ouvimos que uma criança se tenha tornado fantasma.

G – Quantos dias leva o óbito da criança?

E – Leva dois dias, seja, tenha dois anos, ou mais, desde que seja criança são dois dias de óbito.

G – Que alimentação se usa nos óbitos?

E – Nos óbitos alimentamo-nos de oifima e carne de vaca. Caso não haja vaca, come-se omavanda, pois não se deve comer nem porco, nem cabrito, tão pouco galinhas.

G – Quanto tempo dura o luto?

E – O luto dura um mês, normalmente.

G – Como é que se tira o luto?

E – Antigamente, era tirar apenas, sem se fazer nada. Agora é que as pessoas se reúnem, mas antigamente cada um tirava, estando em sua casa.

G – As crianças vão ao óbito?

E – Não. As crianças não vão nem ao óbito, nem à cerimónia de enterro.

G – Porque é que a criança não vai ao óbito?

E – Porque é criança, ainda não cresceu.

G – Que significado tem a expressão: ‘inotuka etango’?

E – Inotuka etango? Nunca ouvi!

G – Oshipe é o que e como se realiza?

E – Oshipe é o pai da família que, sobretudo neste mês em que estamos (Julho), entrega a massambala para a farinha de omalodu e massango para a farinha de oifima. No dia em que se prepara a farinha para omalodu, as mulheres fazem omafiya (ohavame omafiya). Os homens antigamente tinham muitas mulheres. Há senhores, pais de família, que mandam preparar a farinha de omalodu a fim de oferecer oshipe depois de concluir os trabalhos de oshipale (oipale yadipawa). São convidadas as jovens da vizinhança, moe-se a farinha para oshipe do pai de família. Os alimentos são confeccionados no olupale, na sala principal, pela mulher principal (omukulukadi wokelombe). No primeiro dia comemos oshipe do pai e dia seguinte as raparigas distribuem-se pelas cozinhas a fim de prepararem farinha que se destina a oshipe das

senhoras, das mulheres do pai da família. Cada mulher tem os seus cereais para o seu oshipe. Prepara-se a farinha para oshifima e para omalodu. Neste dia, come-se oshipe das senhoras ao almoço e prepara-se omalodu para o dia seguinte. Trata-se de oshipe de senhoras ou das mulheres. Há outros pais de família que oferecem oshipe e no dia do almoço de oshipe, é nesse dia que se prepara a massambala para omalodu (ongava taifindikwa). Cavam-se buracos onde se enterram os cereais ao longo de oluvanda (entrada e saída do gado). Esses buracos são tantos consoante o número de senhoras que cada homem tiver. Tapam-se com areia esses buracos e por cima metem-se espigas (omano). Calcula-se o tempo e depois retiram-se os cereais dos buracos a fim de preparar a farinha para omalodu e depois prepara-se a festa.

G – Como é que se faz oshipe depois de se fazer oshifima?

E – Depois de se preparar oshifima, o pai da família pega numa colherada molhada (onghako yavelelwa moshingali) no oshingali e vai lançando para o Nascente e Poente, para que tenha mais mantimento o próximo ano agrícola. Isto para que obtenha mais massango e omakunde o ano seguinte.

G – Come-se apenas oshingali ou há outra coisa que se consome?

E – Cada pai de família tem o seu gado. No oshipe do pai de família come-se a manteiga posta no oshingali (omaadi eengobe). No caso das senhoras, prepara-se omakhuku e faz-se odyove que se mete no oshingali. Na festa do pai da família oifima têm sido de oilyavala e na das senhoras oifima fazem-se de omakhangu.

G – Quem é que toma parte no oshipe?

E – São crianças e adultos, de casa e os de fora, da vizinhança ou de longe, todos vêm comer oshipe.

G – Isto tem alguma dimensão educativa?

E – Sim. A pessoa reúne os seus filhos para nutri-los e habitua-los a conviverem com os vizinhos e com outras pessoas. O pai de família quer educar os filhos para muitas coisas, por exemplo que ele não estão sozinhos no mundo e é preciso partilhar com os outros e oferecer hospedagem. Há um pormenor: só o pai de família que vestiu onghutuva pode oferecer oshipe, os outros que não vestiram onghutuva não podem oferecer oshipe, pois ainda não são adultos e por conseguinte não podem educar...

G – Ekululo o que é?

E – Ekululo faz-se quando a criança está a andar. Trata-se de festa de acção de graças, alegrar-se pelo dom da vida do filho, mas não se trata de uma obrigação moral e tradicional. Faz-se omalodu para a criança, arranja-se um cinto novo para a criança, como este que eu tenho, e coloca-se no cinto e missanga no caso da rapariga. Para além disso entregam-se outa, odibo, oikuti, e okakafa kanandanga no caso do rapaz. A rapariga recebe ondyeva, okakafa ka haluni e a missanga.

G – Qual é o lugar onde se realiza ekululo?

E – Defronte ao quarto principal.

G – Para onde vai o cabelo que se corta?

E – Alguns queimam o cabelo e outros enterram-no na casa de banho (poshikhukhwilo).

G – Tudo que se realiza tem a ver com os antepassados (ovakwamungu)?

E – Não. Trata-se apenas de manifestar a alegria e acção de graças.

G – O que são oiyuwo?

E – Oiyuwo são antigos, mas representam o que actualmente se faz por altura de carnaval, são oingadye.

G – Como é que se fazem?

E – Não posso esclarecer isso, pois é um costume já antigo, mas que não se realiza mais com frequência. É uma coisa que era frequente nos tempos dos reis.

G – Conheces alguma fábula ou mito que fala alguma coisa relacionada com Deus?

E – Há *enambulamo*, *omakishi* ... *omakishi* parece serem os brancos.... Eu vi um *ekishi* desenhado, parece ser pessoa, uma senhora, com seios, com rabicho mas dá também a entender que é cão. *Omakishi* são fantasmas.... É uma coisa com corpo, mas tem rabicho e com dente de cão.... Mas parece-nos tratar-se de coisas más: *ndilyamo omunu* (*ndilyamoundu*)

G – Quem são os antepassados afinal (ovakwamungu)?

E – Ovakwamungu não é apenas espírito de antepassados remotos, pois há pessoas que faleceram recentemente, cujos espíritos se apoderam de pessoas.

G – Tens conhecimento da ida à Evale à busca da chuva?

E – Eu também sou omulamba; posso ser morta para que a chuva venha. Quando a chuva não cai e as pessoas ouvirem que deste à luz uma criança, o rei ordena que tu vá e consigo vai também um boi preto e vão a Evale. Matam a parturiente e o boi e de regresso as pessoas que levam as vítimas apanham chuva pelo caminho. A pessoa não vai à sua vontade, vai a chorar, bem como deixa a mãe também a chorar. Acho que é doloroso e angustiante.

G – Há muitas crenças nos antepassados, ovakwamungu?

E – Antigamente, tinha-se medo de ovakwamungu e de espírito diabólico, mas agora as pessoas não têm medo de espíritos pois dizem que são cristãos e os espíritos maus não são capazes de os dominar.

G – Quando a pessoa morre e é sepultada, ainda há esperança de um reencontro ou esquecem de uma vez por todas? Há esperança de ver essa pessoa um dia?

E – Só temos esperança que essa pessoa morreu, talvez fica só aquele espírito que não morre. Actualmente a doutrina cristã tira-nos o medo da morte por causa da ressurreição que se prega.

## ENTREVISTA 2

G – Eu sou P. Gaudêncio FélixYakuleinge, filho de Félix, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de *ovawambo*. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Onde é que nasce a criança entre ovawambo?

E – A criança nasce no quarto chamado onduda yoshakalwa

G – És parteiro?

E – Não, eu não sou parteiro. São as mulheres que cuidam dos partos.

G – O que é que se diz quando a criança nasce em onduda yoshakalwa?

E – Não tenho conhecimento de causa sobre o que se diz; só sei que depois elas trazem-na para que eu possa impor-lhe o nome.

G – Que significado tem o nome e o que tens estado a pensar quando arranjias o nome?

E – Penso apenas e decido que nome dar à criança. Eu sou o único que conheço o porque do nome, pois posso ser influenciado por vários factores e circunstâncias envolventes.

G – O que é epitilo lopondye?

E – O que é meu é só dar o nome. A senhora pergunta: então nesta casa há mesmo homens? E eu respondo: sim, estamos. E ela diz: nasceu-nos então um apanhador de rãs (otwaetako omukwati vomafuma) se for rapaz ou uma preparadora de viático (omutwi wonghuta) caso seja rapariga. Eu faço okukaluka (gritar): wu, wu três vezes se for rapaz e quatro vezes no caso de a criança for rapariga.

G – Porque se faz okukaluka três ou quatro vezes?

E – Porque assim nos foi transmitido, os nossos antepassados faziam isso.

G – Onde é que se enterra uma criança?

E – A rapariga é enterrada no sítio da moagem e o rapaz, no curral dos bezerros.

G – Porque é que deve ser no sítio da moagem?

E – Por que ela é preparadora do viático que acontece na moagem. Ela tinha que trabalhar nesse sítio, pelo que tem de ser enterrada no local do seu trabalho.

G – Para que lado fica virada a cabeça no sepulcro?

E – Fica virada para o Poente.

G – Porque é que fica virada para o Poente?

E – Trata-se de uma prática que recebemos dos nossos antepassados. Quando nascemos já se fazia assim.

G – E no funeral do rapaz, o que acontece?

E – Nada mais acontece. É enterrado no sítio do seu trabalho também pois ele vai cuidar do gado. Há uma coisa muito importante: quando se sepulta a criança, não deve estar deitada barriga para o ar (iyakanangala ongali) ou barriga para baixo (iyakanangala ombe). Dão-se as costas ao Norte e cara ao Sul.

G – Porque é que a cara fica virada para o Sul?

E – Isto significa que ‘eshi tuli kombada yedu atushe, ongaashi shatongwa: ekwuyu olaendamena kondonga, ovanu aveshe okeefya twataalela’ (nós estamos no mundo, e é

como foi dito: a figueira está inclinada para o Sul, todas as pessoas vão morrer). E cabeça fica virada para onde se põe o sol, significa que a pessoa foi com o sol.

G – Fiquei surpreendido pela tua explicação. Permita-me perguntar: Qual é a alimentação do óbito?

E – Normalmente, come-se a carne de vaca, a família conversa e encontra melhor maneira de conseguir o boi para abater, seja da parte materna ou paterna. Faz-se alguma coisa. Na impossibilidade de abater um boi, não se pode comer nem galinhas, tão cabritos, come-se omavanda (nadilye evanda).

G – Quanto tempo leva o luto?

E – Para um adulto leva um mês, mas para uma criança são suficientes duas semanas. Contam-se os dias e combina-se o dia mais conveniente para tirar o luto.

G – Quando é que começa o óbito propriamente dito?

E – O óbito começa quando a pessoa for enterrada. Quando vão ao funeral passam pela porta principal (ponu).

G – De regresso do Cemitério, quando chegam a casa o que é que acontece?

E – O pai do falecido faz okushakala ediko (acender o lume principal). Não é a mãe que faz okushakala ediko, mas o pai ou alguém da parte paterna. A partir desse momento o óbito propriamente dito começa na realidade.

G – Quanto tempo leva o óbito?

E – O óbito do mais velho leva dois dias. Alguns se retiram e outros ficam ainda, fazendo companhia os de casa, a fim de alcançar aqueles dias.

G – Quando alguém morre, será que há ainda esperança de o ver um dia?

E – Não vamos encontrar-nos. Ele foi à casa de Kalunga. Dissemos que o que falta é a nossa vez, ele já foi, foi à nossa frente (okwetutetekela). Sabemos que os mais velhos são abusadores (ovafifiti)/pecadores e as crianças são inocentes. Temos certeza que as crianças vão directamente à casa de Kalunga, que as criou no ventre das mães.

G – As crianças tornam-se oipumbu?

E – A criança nunca se tornou oshipumbu. Ela é ignorante, não sabe nada (ounona kavena eshi veshii). Os adultos têm muitos oimengha (espertezas). Há pessoas no mundo abusadores (ovafifiti), que procuram as suas coisas pessoalmente, com vontade de ser superior a outros, para que ninguém o supere, à procura de oupule, cuja origem não sei explicar, mas essas pessoas querem ser ricos, querem ter muito gado ou muito mantimento (omuningi woilya). Significa que os que não se tornam oipumbu, é sinal de que nada cometeram no mundo e aqueles que se transformam em oipumbu são ou foram

abusadores da ordem natural e social. Por isso, quando começa a reaparecer como oshipumbu, diz-se «walye, aye eshi eshi akwata!» (ele é que sabe o que mexeu!).

G – Já fez oshipe na sua casa?

E – Não. Na minha casa não se faz oshipe (meumbo lange ina eshi haidanenemo).

G – Sabe alguma coisa sobre a festa de gémeos?

E – Epasha..., eu também tenho epasha. Sou pai de gémeos. Eu chamo eendudu. Ondudu entra na sala do parto (onduda yoshakalwa) onde estão as crianças. E eu fico no meu lugar, calado. No dia de epitilo lopondye somos purificados na mata, somos lavados durante o período da manhã. Os cerimoniaários procuram as suas coisas (raízes), nós preparamo-nos (comida e bebidas, o pagamento). As raízes são colocadas no olwiyo que contenha *omeva okomako*, com a qual somos lavados na mata dentro de um buraco. Isto é, cava-se um buraco e nós entramos nesse buraco, mas antes somos despídos, entramos nós. Entretanto, as senhoras ficam próximos a cantares (otavaimbi omafundula) e a fazer okukuwilila. Durante a lavagem ficamos virados um ao outro. A roupa que nos despiram e tudo o que se usou, é levado pelos cerimoniaários (eendudu), eles é que sabem o destino que dão às coisas. Somos vestidos outra roupa, quando saímos do buraco.

G – O que é que se come no epasha?

E – Come-se carne de cabrito. Ambas partes (materna e paterna) cada qual abate o seu cabrito.

G – O que é que se faz no Ekululo?

E – Faz-se omalodu nas vésperas. Nesse dia próprio de Ekululo eu corto o cabelo da criança em frente do quarto principal. O cabelo é colocado no ongalo que fica em frente do quarto principal. Nesse dia, se a criança for rapaz, eu, como pai, entrego-lhe o seu material (eedibo dako), como outa com flechas em número par, odibo e ehonga. As flechas não podem ser ímpares, pois foram os antepassados que no-lo disseram.

G – Se for rapariga, que material lhe entrega?

E – Eu vou à busca de paus de omunghama e oshipapula shomukwa. As mulheres, elas próprias, fazem okufuuna e okuhodila os fios, com que a criança é vestida no pescoço e nos pulsos. Entretanto, no fio que fica no pescoço mete-se também ondyeva.

G – Devo agradecer-lhe pela profundidade com que está a abordar os temas. Estou totalmente surpreendido pelas suas explicações. Como é que se faz epitilo lopondye?

E – Na cerimónia de epitilo lopondye?

G – Sim, como se processa?

E – Faz-se apenas omalodu. Preparam-se os fios onde se colocam oilanda. Estes fios são vestidos a criança. Oilanda vêm da parte paterna e materna. Se for rapariga mete-se na cintura e se for rapaz mete-se no pescoço. Quando saem da sala de parto, vão para o quarto principal e lá ficam a preparar o cordão umbilical para cair. Pega-se no emeke de epeke lakula e são assados no fogo, e são triturados num okakangwa (tadiyofwa pediko ndele tadikinhwa pokakangwa). O cordão é amarrado e é esfregado com emeke até que um dia apodreça e saia. Elas avisam-se: «vakwe, okaima ketu okadyapo» (irmãos, a nossa coisa saiu). Se isso acontecer ao cair da tarde, passam a noite sabendo que dia seguinte vão fazer essa cerimónia e tudo fica já preparado, como ‘ongalo’. Por isso, ao raiar da madrugada, antes que todo o mundo se levante, elas se levantam e vão acordar todas as pessoas de casa. Primeiro vão ao campo capinar ou cortar arbusto, passar pelo curral ou pela moagem e quando forem acordar as outras pessoas terão já feito esses ritos. Vão saudando os membros da família e quem tiver alguma prenda, pode dar nessa altura. Ela traz ongalo para as prendas.

G – Podia explicar-me alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Nós não encontramos oiyuwo na sua vigência viva; tudo o que eu sei sobre oiyuwo mo foi contado.

G – Quer explicar-nos alguma coisa sobre etanda/circuncisão?

E – Na nossa região de Oukwanyama?

G – Sim, papá.

E – Nós não conhecemos etanda, a minha memória não se lembra.

G – Finalmente o que são ovakwamungu?

E – Ovakwamungu é espírito de alguém que morreu, saiu do nosso mundo, e tem poderes especiais. É por isso que quando o parto está complicado, evocam-se ovakwamungu. Alguém diz: oike hano vakwetu? Pamwe ongadi elimo ile onumba? (então o que é que se passa? será o Y ou X?) Serás tu, Y, que estás nesta pessoa? Otwahala utukwafele tatekulu omupe omito ashive hatulumukwe nawa (queremos que nos ajude, pai, para dares ocasião de ela dar à luz para que ela se sinta bem). Entretanto, se acontece que, ao pronunciar o nome de um determinado antepassado a criança nascer, então esta leva o nome desse antepassado (otakalukululwa).

G – Sabes alguma coisa sobre o fim do mundo?

E – Não. Nós só sabemos que estamos no mundo e quando alguém morre é porque o seu fim chegou. Cada um vai na sua vez, ninguém vai por outro. É apenas isso.

### ENTREVISTA 3

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, filho de Félix, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Começemos pelo nascimento. Qual é a idade normal para a pessoa ser mãe?

E – Não posso precisar, mas ela deve ter muitos anos.

G – Quando a mulher está grávida pode fazer tudo que desejar?

E – A mulher não deve ficar bêbada, mas há algumas que actualmente bebem. Mas ela não deve subir nas árvores, em atenção ao ser que tem no seu seio.

G – Onde é que a criança nasce?

E – A criança nasce no quarto de *oshakalwa*.

G – O que é que fica no quarto de *oshakalwa*?

E – Ficamos nesse quarto, inclusive caso as dores do parto tenham se manifestado muito cedo, não vamos comer nada, pois estamos empenhados. Depois do parto, então comemos e bebemos à vontade. Se for de dia, não acendemos o fogo, mas se for de noite, temos que acende-lo.

G – Quando é que a criança sai do quarto de *oshakalwa*?

E – Se o parto ter acontecido de manhã, é no mesmo dia que eu vou ao quarto principal. Quando saímos de *oshakalwa* para o quarto principal a criança vai nas mãos da avó ou a pessoa que serviu de parteira. Vão ao quarto principal para a cerimónia da imposição do nome, caso a criança tenha sido nascida muito cedo.

G – O que é que se faz na imposição do nome?

E – Na imposição do nome, a mulher entoia louvores (*okukuwilila*) e o senhor faz gritos aclamativos (*onghuwo*). E depois a mulher diz *otwekwetelako oku omukwati*

womafuma (nasceu-te um apanhador de rãs), caso seja rapaz ou diz otwaetako omutwi wonghuta oku (nasceu-te uma preparadora do viático), caso seja rapariga. Isto depois de a mulher ter perguntado: nesta casa há mesmo homens? E ele responde: sim, estamos. Então começa-se os gritos da mulher e do homem (okukuwilila e okukuwa) que antecedem a imposição do nome. Depois o senhor diz ou impõe o nome.

G – Porque é que se faz okukuwilila?

E – Okukuwilila é a manifestação da nossa gratidão a Kalunga e à mãe. Seja os gritos da mulher sejam os do senhor revelam a gratidão.

G – Concretamente, como é que se dá o nome?

E – O senhor diz a penas o nome da criança.

G – A partir daí o senhor pode continuar a visitar o seu filho no quarto?

E – Sim, pode visitar; mas quando estávamos no quarto de oshakalwa, antes e durante o parto o homem não devia apresentar-se ou passar por lá.

G – Quando a gravidez se complica o que é que se faz?

E – Temos feito massagem; mas quando se complica mais, temos evocado os antepassados. Depois de se descobrir o nome do antepassado que está na gravidez, diz-se: ‘tatekulu tukwafela nee, otwekumona, tukwafela sidyemo’ (pai, ajuda-nos já descobrimos que és tu, ajuda-nos para sair). Rendemo-nos e pedimos a intercessão da pessoa que está na gravidez, seja senhora ou outra pessoa. Estamos a falar de Kalunga, pedimos: Kalunga ajuda-nos (Kalunga tukwafa).

G – Como é que se faz epitilo lopondye?

E – A criança fica quatro dias no quarto à espera que caia o cordão umbilical. Por isso, amarra-se o cordão umbilical com linhas (omifipa).

G – Para a criança sair do quarto o que é que se prepara?

E – No dia que a criança sai, levanta-se muito cedo. Alguém levando a criança e a mãe saem muito cedo para saudar as pessoas nos respectivos quartos; se for rapaz vai ao curral para soltar o gado; a rapariga vai preparar a farinha na moagem e vai cultivar.

G – Quem faz isso em nome da criança?

E – A pessoa que está com ela é que pisa e cultiva um pouco e vai abrir o curral, como que fosse a criança a abrir e a fazer todas as acções, como é o caso de derrubar arbustos. Depois devolve-se a criança ao quarto principal e quando nos levantamos, preparamos o seu outa, oikutu, odibo. Quando acabamos, ungimos a criança com oide.

G – Porque é que se oferece outa?

E – Porque a criança é homem.

G – A unção com oshide simboliza o que?

E – Oshide é para a pessoa ter o corpo suave, macia.

G – A rapariga o que é que recebe?

E – A rapariga praticamente não recebe nada, apenas veste-se-lhe panos enfrente, mete-se também omifuwa de omunghama e omukwa, faz-se uma pequena corda de omunghama e omukwa bem tratada (oungodi vahodilwa). Essa corda mete-se no pulso da mão, pé e pescoço, levando duas missangas de ondyeva no último caso.

G – Porque é o uso de omunghama e omukwa?

E – Omunghama evoca força e omukwa indica omapata...não sei mais os antepassados é que sabem isso.

G – A entrega destes objectos tem a ver com alguma educação do futuro das crianças?

E – Sim, tem a ver com o futuro da criança. Mas este epitila lopondye está ligado a ekululo.

G – Como é que se faz ekululo?

E – Ekululo?

G – Sim.

E – Corta-se o cabelo em frente do quarto principal; o pai corta o cabelo pela primeira vez, mete-se já oshinyenye por esta altura, pois por ocasião de epitilo lopondye só meteram na cintura corda (omifuwa), que é para rapazes e raparigas. Agora misturam-se oinyenye da parte paterna e materna, que se metem no pescoço.

G – Oshinyenye simboliza o que?

E – Acho que simboliza...não, eu também não sei que simboliza...

G – O cabelo que se corta, onde é que se coloca?

E – O cabelo mete-se no eyayi (pasta que leva a roupa da criança). Este cabelo depois acaba por ir com o vento, desaparece. O cabelo daquelas pessoas que são tratadas por um perito (vakwatwa kondudu) tem ido com este a fim de queima-lo. Neste dia, a rapariga é vestida de pele de haluni e o rapaz da de nghananga.

G – Permita-me passar para o outro tema. O que é etanda (circuncisão)?

E – Etanda o que é...?

G – Nesta aldeia, realiza-se etanda?

E – Etanda? Não, nunca vi, não conheço. Oiço apenas por alto, mas não sei o que é.

G – Está certo, mamã. Vamos mudar de assunto e falemos agora da morte. Como é que olham para a morte?

E – A morte?...

G – Sim, a morte. Que sentido tem a morte entre ovawambo?

E – É uma realidade triste, que dá medo. Nós vemos a pessoa morte, que jamais a veremos. Estávamos habituados a viver e conviver com ela.

G – Quanto tempo passa para que o morto seja sepultado?

E – Quando falece de manhã cedo, logo à tarde pensa-se no seu enterro, na sua sepultura (otakudiladiluwa hakaholekwe, vati apakwe).

G – A que hora começa o óbito propriamente dito (ohadisakala efimbo peni)?

E – Começa à tarde, depois de se sepultar a pessoa. Antes do enterro, as pessoas ficam nas suas fogueiras, mas estas não são oficiais. Só depois da sepultura que o pai do morto vai fazer a fogueira principal, com a qual começa o óbito propriamente dito. Trata-se da fogueira paterna no sítio de ekhupa (ediko lokokhe peekhupa).

G – Onde é que é sepultada uma rapariga?

E – A rapariga tradicionalmente é sepultada no sitio da moagem. Para já, actualmente isso é raro acontecer. Tem a ver com a sua tarefa, ela é rapariga, é mulher; aquando da imposição do nome, anunciou-se o que ela é, recebeu a missão.

G – No sepulcro, o que é que se mete?

E – Nada. Não se mete nada. Apenas por cima da campa são depositadas flores, ramos de árvores como omupupwaeke, omwandi, sobretudo omufyaati.

G – Qual tem sido a posição da sepultura ou fica virada para que ponto cardinal?

E – Sepulta-se a pessoa com a cabeça virada para o Poente. Fica virada para esse ponto cardinal porque essa pessoa já não volta mais. Do poente não se regressa, inclusive um doente, com princípio de loucura, quando se dirige para esse ponto é sinal de que a sua doença é irreversível.

G – Onde é que é sepultado o rapaz?

E – O rapaz é sepultado no curral de bezerros. A orientação do ponto cardinal é a mesma, assim como o depósito de ramos.

G – Quanto tempo leva o óbito?

E – Para uma criança, o óbito leva 2 dias e se for um bebé pode levar um dia. Para cada pessoa normal o óbito leva dois dias, mas se for uma pessoa adulta, que seja considerada referência, o seu óbito pode ser 4, por ser idoso.

G – O que é que se come no óbito?

E – Come-se oifima e carne de vaca. Toma-se também aguardente (ombike), omalodu. São coisas dadas por solidariedade das pessoas que vêm ao óbito. Porém, não se deve abater porcos, não se deve fazer.

G – Já viu ou viveu a realização de epasha?  
E – Não, nunca participei de perto.  
G – Já participaste no oshipe?  
E – Não, nunca fiz parte de oshipe.  
G – Então vamos falar de oiyuwo. O que são oiyuwo?  
E – Nada posso dizer acerca de oiyuwo pois nunca participei neles de perto.  
G – Conhece algum provérbio que conta os antepassados ou os espíritos deles?  
E – Os antepassados...! Antepassados...!  
G – Quando um familiar morre, nós temos esperança de voltar a vê-lo?  
E – Só nos lembramos do dia em que ele faleceu, a fim de prestarmos alguma atenção.  
G – Já ouviu falar das pessoas que vão a Evale à busca da chuva?  
E – Sim. Oiço isso muitas vezes e dizem que ainda se realiza.  
G – Sabe algum provérbio que tem a ver com a criação ou fim do mundo?  
E – Éeee...., já não me lembro.  
G – Agradeço a sua disponibilidade, prometo não divulgar o seu nome.  
E – Eu é que agradeço, nunca pensei ser útil assim!

#### **ENTREVISTA 4**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, filho de Félix, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Na nossa tradição, onde é que a criança nasce?  
E – Nasce no quarto de oshakalwa.  
G – Quem é o parteiro?

E – Têm sido parteira, senhoras e não senhores.

G – Basta ser senhora para ser parteira ou são necessárias condições especiais?

E – São pessoas já conhecidas; há pessoas que não sabem; é necessário estar habilitada para parto. Cada parteira tem a sua técnica, há quem chupe a criança nas narinas, há quem ponha os dedos na boca. Requer uma preparação.

G – O que é que fica no quarto de oshakalwa?

E – Nós metemos lume, acendemos a fogueira, utilizando a lenha proveniente da cozinha. Normalmente moshakalwa ficam omafiya, que são retirados e uma de nós acende a fogueira.

G – Uma grávida pode fazer ou comer tudo que lhe prouver?

E – Há quem não goste de certos alimentos. Mas há alimentos que não devem ser consumidos por grávidas, tais carne de vaca, cuja morte não se sabe, carne de cabra que morreu quando paria, toda a carne cuja morte seja de origem duvidosa ou a causa da morte seja duvidosa. O tipo desta carne não deve ser consumida por grávida, pois traz azar. Também a grávida não deve trepar árvores, não tanto por ela, mas em atenção à criança, pois se cair, é mau para a criança e para ela própria.

G – Quem dá nome à criança?

E – É o mais velho, o pai da família. A criança pode nascer na ausência de um homem, nesse caso é quem está que faz a vez. Até a senhora pode dar nome. Eu também posso ir a olupale e sentar para dar nome aos meus filhos, como estes que aqui estão (os filhos de que se falam, são netos, sobrinhos...).

G – O que é que acontece quando o parto é complicado?

E – Quando isso acontece, pensa-se que é o espírito de *ovakwanyama* (omepo *yoshikwanyama*) que entrou. Pensa-se naqueles que já morreram, os avós e bisavós. Acontece que ao pronunciar o nome de um dos antepassados, a criança nasce. Ou às vezes a criança nasce e não chora, então quando se evoca os antepassados, o nome que coincidir com o choro da criança, é do ancião que quer dar nome à criança (ahala okulukilwa). Nesse caso a criança recebe o nome do antepassado que permitiu que ela chore.

G – Porque é que se diz ‘ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa’ (as pessoas são de Deus, governante as recebeu)?

E – Nyambala é o governante e Kalunga é quem criou as pessoas. As pessoas pertencem a Deus.

G – Depois de a criança nascer, o que é que se faz mais?

E – Depois do nascimento, a criança é levada ao quarto, seja principal ou outro<sup>457</sup>. A criança vai ao quarto da mãe, seja qual for o lugar da cozinha dela. Ao longo do caminho, a criança vai nas mãos das parteiras e a fogueira do quarto de oshakalwa vai se apagando, sem se fazer nada. Neste quarto também se acende uma fogueira, cujo lume vem donde vier, sem preferências, podendo ser também da sala do parto (onduda yoshakalwa).

G – Quantos dias a criança fica no quarto da mãe?

E – Fica quatro dias e sai depois do cordão umbilical ter caído. Se completarem quatro dias e o cordão não sair, ficam seis dias, não podem ser ímpares.

G – Porque é que não podem ser dias ímpares?

E – Isto é para que seja um sinal conforme, correcto, profecia harmónica, tudo deve estar combinado e concordância (edidiliko leliyuka)<sup>458</sup>.

G – Quando o cordão umbilical cai, para onde é levado?

E – O cordão umbilical é colocado... enquanto a placenta é enterrada, próximo do quarto da mãe, lado direito em direcção à fogueira acesa nesse quarto.

G – Depois do cordão umbilical ter saído, o que é que se faz mais?

E – Faz-se oifima, para que se coma omanghako. Oifima são feitos por cada um, sem cerimónias, até uma pessoa que se engravidou antes de efundula pode cozinhar, mas se houver pessoas limpas (ava vayela) é que cozinham. Se teve filho antes de efundula não é problema que lhe proíba não cozinhar, mas em primeiro lugar dá-se preferência a quem não tenha feito filho ou o tenha depois da cerimónia de efundula. Come-se omanghako acompanhados de evanda. A parturiente não come ela própria, mas alguém lhe dá, levando omanghako à boca. Esses bocados de oifima são molhados no molho feito com manteiga (omadi ongobe), se houver. Dá-se com duas mãos. O significado é, tal como tinha a barriga grande quando esteve grávida, que ela mate a fome, depois do parto, recebe dois bocados de oifima. Em frente do quarto já não se faz nada praticamente, a parturiente é esfregada apenas com omaadi, proveniente de oshikola, e a criança recebe oinyenye. Antes disso, se a criança for rapaz a parturiente levanta-se primeiro com o seu filho e o cerimóniário (omupitifi); este levando ekuva (machado), passam pela porta principal (ponu) para a lavra e corta o arbusto, significa que a criança

---

<sup>457</sup> O quarto principal é onduda yalombe pertencente à mulher principal. No caso de ter mais de uma mulher, é lógico que a mulher vai directamente para o seu quarto.

<sup>458</sup> São votos de harmonia, sussego e concordância que são desejados à criança. Nada deve estar sozinho, deve estar combinado, sinal de que a criança viverá em comunidade, okulikalela okwanyenga enongo, é difícil viver sozinho, o homem é por natureza social).

está a receber a força para trabalhar. Depois disto, saem e passam pelo curral, dizendo que vão ardenhar as vacas, é o que simboliza. Só depois disso que vêm preparar tudo, fazem oifima para a parturiente comer omanghako, que ficam cheios de olukula, ficam vermelhos, porque todos, a mãe e o filho ficam esfregados e ungidos com olukula.

G – Como é que se faz olukula?

E – No olukula mete-se o óleo, se a criança nasceu num contexto detentor de vacas, mete-se a manteiga, que se coze propositadamente, se não houver então o óleo sai mesmo de oshikola. Este óleo mete-se no olyuyo e faz-se okulunga (amassar).

G – Olukula está a simbolizar o que?

E – Olukula osho oshivavwa shetu (olukula é a nossa vaselina), tal como agora temos sabonetes e vaselina. Diz-se que a criança está a ser preparada. Recebe oinyenye, outa e odibo no caso do rapaz. Estes instrumentos não são destruídos, ficam em frente do quarto até a envelhecerem. Se for rapariga, a mãe, a filha e o cerimóniária se levantam e vai pisar. Madrugam levando enxada, okambale contendo ombuto. Cultiva e semeia e vem passar pela moagem (almofariz) para pisar. Tal o cerimóniário faz tocar o rapaz no machado para cortar, assim também faz a rapariga tocar na enxada para cultivar e semear ou pisar. E saem de lá para virem comer omanghako. É uma grande festa, come-se e bebe-se.

G – Quem pode fazer circuncisão?

E – É aquele que sabe. Isso tem tradição, há quem faça porque necessita, há quem faça por que é dos avós (oshokhekulu). Aqui no omukunda não se faz, é algo que está muito distante.

G – Que é a morte?

E – É uma realidade triste, sobretudo que se trata de jovens ou crianças.

G – Depois da morte de alguém, quanto tempo passa para ser sepultada?

E – Tinha-se pouco tempo. Se morreu de manhã, é sepultado à tarde, não passa a noite, se falecer à noite, então é sepultado de manhã. Calculam o tempo e decidem sepultar no mesmo dia ou esperam pelo dia seguinte.

G – Onde que se sepulta uma rapariga?

E – Ela é sepultada no sítio da moagem. Na sepultura a pessoa enteva antigamente dobrada, dizendo que vão dobrar a morte, para não se estender aos outros membros da família. Deita apoiando-se à direita (anangela kolulyo) e fica virado para o Norte. Tal como as nossas camas ficam posicionadas de tal modo que a cabeça fique virada para o

Norte, assim também é o posicionamento da criança na sepultura. Se for rapaz é sepultado no curral de vitelos, na mesma posição da rapariga.

G – Porque é que são sepultados nesses lugares (curral e sítio da moagem)?

E – Porque um é rapaz, está relacionado com o gado (okakwangobe) e outra é rapariga, que pisa, que prepara a farinha, moendo oilya. Inclusive quando ela recebe o nome tem se dito: otwekwetelako omuti wonghuta.

G – Há oilulu. As crianças podem se tornar oilulu?

E – Nunca ouvimos que a criança se tornou oshilulu. São exclusivamente os adultos que se tornam oilulu, porque era Y, mexia muito (okwali omufifiti). Dizem que os que não mexem à toa não se transformam em oilulu, usa-se a linguagem que foi expulso do céu.

G – Quanto tempo leva o óbito da criança?

E – São dois dias.

G – Qual tem sido a alimentação?

E – Come-se oifima, carne de vaca, a não ser que seja óbito de um bebé, que não tem ainda dentes. Se a criança não tiver dentes, no óbito come-se omavanda. Não se pode abater cabrito, pois como o nome indica, vai varrer (otashikombopo).

G – Depois da morte da criança, haverá ainda uma esperança de se encontrar com ela?

E – Nós na nossa cultura temos a expressão: hinga tuliyinga (depois nos encontramos...). Significa que a pessoa não desapareceu para sempre, mais havemos de nos encontrar. Há esperança que quando eu também partir, encontra-lo-ei.

G – O luto leva quanto tempo?

E – O luto da criança é de poucos dias e do adulto tem muitos dias, consoante a idade.

G – Como é que tiram o luto?

E – O luto era simbolizado por missanga, como esta (omushambe). Tiram apenas e invertem. A mãe normalmente mete duas fiadas no pescoço; os que não são senhoras, tiram o luto e a missanga preta (oshilanda shomushambe) vai donde saiu (no pescoço de uma determinada senhora, que normalmente tem sido a mãe). Agora usam-se panos pretos. Não tem cerimoniário específico, são ovadalakadi que tiram. No caso da criança, o luto é colocado pelo pai ou pelos do lado paterno. Significa que na retirada do luto, é o pai ou um do lado paterno que vai retirar o luto. Se a mãe estiver é que vai retirar, se for um adulto ele próprio tira.

G – As crianças vão a funerais?

E – Não. As crianças não têm ido aos funerais. Isto para não se assustarem, não terem problemas às noites, elas não devem ver o cadáver a descer para o sepulcro. Para não

terem corações a tremerem. Também não devem se aproximar do cadáver, elas são informadas apenas que a vossa mãe ou vosso tio faleceu e elas ficam no seu devido lugar.

G – Porque é que se diz: inotuka etango (não ofenda o sol)?

E – Porque o sol é algo grande e sagrado. Ele que te ilumina.

G – Oshipe o que é?

E – Oshipe é a festa de louvor e de acção de graças pelo novo mantimento. Come-se os novos frutos das lavras.

G – Como é que se faz oshipe?

E – A pessoa toma oilyavala e as raparigas da aldeia vêm para pisar. Prepara-se muita farinha. Prepara-se também a manteiga (omaadi eengobe). Há quem tenha duas ou três, ou mesmo quatro mulheres. A mulher principal faz omafiya na sala principal (olupale), onde ela prepara a refeição ao lado direito do dono da casa quando está sentado na sua cátedra (neste lado sentam-se aqueles que vierem cobrar dívidas, não vieram para o bem).

G – Quando a refeição estiver pronta, o que é que se faz?

E – Oshipe leva dois dias. Primeira faz oshipe de dono da casa, pai da família, e depois vem oshipe da senhora ou de senhoras no caso de quem as tenha. Depois de comerem oshipe do senhor, as senhoras entregam os seus oilya às jovens da aldeia a fim destas prepararem a farinha. Estas mulheres também fazem omafiya, cada uma na sala pequena do seu quarto (pokalupale). Então o senhor toma a primeira parte e lança aos pontos cardiais, dizendo que está a dar aos do Nascente e os do Poente, são os espíritos dos mortos. Isto para que os mortos também tomem parte no oshipe, nesta refeição de novos frutos; para que os vivos não comam sozinhos, mas que todos participem. Os do Norte e do Sul não recebem nada, talvez não haja espíritos.

G – Quem é que toma parte na festa de oshipe?

E – Todos, qualquer um. As crianças da vizinhança, adultos de perto e de longe, todo o mundo vem comer oshipe. Nesta festa, oifima são acompanhada de carne de vaca, caso o senhor tenha abatido uma vaca e haja carne seca, mas o que se come com abundância são oingali (feijão frade moído) para que chegue para todos os convívas. Mete-se manteiga e dá-se às pessoas para comerem. São muitas pessoas que comem. Oipe das senhoras ainda comem oingali, porém já não se dá aos espíritos dos mortos. Depois de oshipe das senhoras faz-se omalodu (otakudungwa omalodu). No dia em que as pessoas almoçam oipe das senhoras, estas pisam eengava (farinha para confeccionar omalodu).

A farinha ainda fresca, faz-se já omalodu (takudungwa omalodu noufila utalala). Dia seguinte tomam então omalodu, antes de se tomar fala-se bem ou bendiz-se os espíritos.

G – Epasha o que é?

E – É festa de agradecimento. Há vozes que dizem que tem azar, deram a epasha espécie de mito que a pessoa pode inflamar, tem que ser purificada, caso contrário as pessoas inflamam, mais outros mitos que criaram à volta de epasha. Mas trata-se de uma festa de agradecimento e louvor pelo facto de a pessoa ter dado à luz dois filhos. Aqueles que conseguem uma cabeça de boi podem abatê-lo para festejar. Só algumas pessoas que abatem cabeça, outros não têm possibilidade e purificam epasha e vestem as crianças com as suas coisas.

G – Epasha leva quantos dias?

E – Tem muitos dias. A minha mulher teve gémeos. Foi retirada do local habitual e ficou num sítio isolada com uma criança que se chama okafundifi. A parturiente fica lá, não sai (iyai kombada yongubu), fica dentro de casa mas isolada, inclusive tem uma sua porta à parte. Tem o seu quarto à parte, feito propositadamente, onde ela faz a sua vida; é lá onde coloca as cinzas (omute). No dia da purificação de epasha, faz-se também a limpeza das cinzas. Os cerimoniaários cavam buraco na mata, onde lavam os pais e os próprios gémeos. Despeja-se água sobre os progenitores, estando nus. Nessa água os cerimoniaários colocam as suas raízes, cuja origem só eles conhecem. Após a lavagem os progenitores saem do buraco e ficam por cima da areia que foi retirada do buraco (kombada yekuma lelambo). Procede-se ao acto de tapar o buraco que é feito pelos cerimoniaários e por aqueles que pretendem ser cerimoniaários. Estes últimos fazem-no sem roupas (ohavatuwa olusha veli hamunghele). Eles tapam, mas não terminam o trabalho, pois podem vir outras pessoas para tapar. A seguir os cerimoniaários colocam um endobo e outras coisas que só eles conhecem. Então dirigem-se, cantando, para casa onde vão festejar, bebendo e comendo.

Durante a lavagem e o tapar, há um coro que fica a cantar: o cerimoniaário e o coro: meme naikola naipwakola (2). Isto vem do vestuário que a parturiente coloca. No dia da purificação, as pessoas passam a noite na lavra e ficam a saltar o fogo. Passam a noite a beber e saltam o fogo. Na madrugada do dia seguinte os progenitores e os gémeos são purificados. Os progenitores normalmente não saltam o fogo. Epasha fica isolado, (lafindikwa, daí o nome da rapariga tradicional chamada okafindiki).

G – Qual é a habitual alimentação para esta festa de epasha?

E – Come-se oifima acompanhado de carne de vaca ou cabrito.

G – Quer acrescentar alguma coisa?

E – Quando a mãe fica isolada, epasha também fica lafindikwa. Todo aquele que por essa casa passar terá que ser purificado, limpando os pés e as mãos. Todos os que entram nesta casa passam por oshiyavo, caso contrário podem inflamar.

G – Quem é que tira o primeiro cabelo da criança?

E – São os pais que cortam o cabelo da criança em frente do quarto principal, quarto de dormir. Nesse dia as crianças recebem os seus símbolos. O rapaz é vestido da pele de Nghandanga em frente, mete também okanghutuva que sai da pele do boi. Se houver alguém que tenha já onghutuva, pode emprestar à criança, pois não são todos que podem fazer onghutuva. O rapaz é vestido de nghandanga para que seja fortalecido (opo kelitumbe) e ser destemido. A rapariga é vestida de onguwo e haluni. O cinto do rapaz é novo (omwiya wokamati ekwamo lipe) e da rapariga também é novo.

G – Onde é que se mete o cabelo da criança?

E – O cabelo é queimado. Porém, há alguns que são tratados, a criança quando é tratada por cerimoniário, o seu cabelo vai com esse curandeiro. O cabelo dos gémeos normalmente é cortado no dia da purificação. O cabelo dos progenitores dos gémeos também é cortado e colocado no buraco onde são lavados, juntamente com o cabelo dos gémeos.

G – O que são oiyuwo?

E – Oiyuwo são as jovens da aldeia que se organizam e se encontram em casa do senhor, onde se realizam a festa de efundula. Ficam fora da casa e ficam a brincar nos seus lugares. Os rapazes também vão lá, fazem parte de oiyuwo. Este encontro dos jovens é controlado e cuidado pelo casal acolhedor. Na falta de alimentação o senhor desta casa fornece-a. Entretanto, os jovens esforçam-se por encontrar alimentação (ohavanyange); os rapazes vão à caça, procuram também algo que as jovens mais crescidas (ootenete) possam usar como vestuário e as raparigas andam de casa em casa e se não provarem nada cantam: *'hauya ulula, hauya ulula kaleipo navo, odula nge yaloko taimupunguluka, shilemo nge shati pwalakata nashilyepo omunyalombe'* (uma prega que elas lançam contra a aquela casa....).

G – Oiyuwo levam quantos dias?

E – Oiyuwo são comparáveis a epasha. Levam muitos dias. Os jovens ficam lá esses dias, passando de casa a casa a cantar, as raparigas entoam também cânticos de divertimento (otavaimbi omaudano). Ao longo das passeatas, as raparigas recebem muita coisa e quando se toma conhecimento do dia do encerramento de oiyuwo, elas

intensificam os passeios de casa a casa à procura de eengava (farinha para confeccionar omalodu) e os rapazes, por sua vez, intensificam também a caça a fim de abater muitos animais. Há alguns animais especiais como oofimba, donde retiram a pela leve para vestir. No dia do encerramento, não há muita coisa especial, não há purificação, come-se e bebe-se bem. O acampamento pode realizar-se dentro do cerco da lavra ou fora (etunda lenyanga otalidulu okukala kombada yongubu ile mekove).

G – Oiyuwo são apenas brincadeiras dos jovens ou tem alguma coisa por detrás?

E – São brincadeiras dos jovens, que revelam as suas capacidades, o seu heroísmo, no fundo é um treino no que serão amanhã como pais/mães de famílias. Cavam eendao, tubérculos de oshana. Recebem muita coisa. Têm uma única cozinha e dão de comer também os rapazes que ficam no seu olupale. À noite ficam a conversar (tavakhungile).

G – Com quantos anos se pode participar moiyuwo?

E – Só não vai as crianças que à partida não são capazes de nada; não conseguem suportar essas provas e trabalhos que se realizam. Anda-se à noite, fazem-se longas caminhadas, para as quais as crianças não estão preparadas.

G – Devo agradecer-lhe pela profundidade com que está a abordar os temas. Finalmente, há muita coisa interessante na nossa cultura. Agradeço imensamente a sua colaboração.

E – Eu é que agradeço muito e bom trabalho.

## **ENTREVISTA 5**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Onde se nasce?

E – No quarto de oshakalwa

G – O que significa e que sentido tem este quarto?

E – É hospital de ovakwanyama, é maternidade.

G – Quem é parteira?

E – Tem que ser parteira e de preferência senhora, que esteja habilitada para efeito.

G – O que é que se mete no quarto de oshakalwa?

E – Mete-se lenha de omufyaati, com a qual se acende o lume.

G – Quando a pessoa estiver grávida pode fazer e comer tudo?

E – Tradicionalmente, a pessoa tinha que comer coisas dignas para ela. Deve comer o que é bom; carne e tudo aquilo que dá a saúde à grávida.

G – A pessoa pode trepar árvores?

E – Não!

G – Porque é que não pode trepar?

E – É por que Deus não o permite. Os antepassados deixaram essa recomendação, é sagrado, pelo que não se deve ultrapassar a ordem dos antepassados.

G – Quando o parto se apresentar complicado, o que é que se pode fazer?

E – Quando isso acontece, chama-se um perito (omunongomunu = homem sabedor).

G – Este faz o quê?

E – Este faz massagem e mesmo se a criança estiver em posição irregular e incorrecta, ele é capaz de resolver o assunto.

G – Então isso é suficiente?

E – Sim, é suficiente. Mas evocam-se também os nomes dos antepassados ou os seus espíritos, que são protectores e chamamos ovakwamungu. Acontece que alguém da família faleceu há tantos anos e o seu espírito quer sobreviver (okulukululwa). Por isso, esse espírito entra na gravidez e deve ser evocado até que se descubra o antepassado concreto. São evocados muitos nomes para que se descubra de quem se trata. Logo que se descobre, a criança nasce.

G – Quem é que dá nome à criança?

E – Quem dá nome primeiramente é a parteira, que lhe dá o nome de ongalo. Em seguida o pai ou o dono da casa vai a oshinghanga e as senhoras, encontrando-se neste quarto, vão soltar brados de alegria e louvor (eenghuwilili) e vão dizer: nasceu-nos um rapaz ou uma rapariga. Entretanto, o pai ou dono da casa grita ou aclama (okukaluka) e em seguida dá nome: é Y ou é X. E a partir desse momento a criança tem nome.

G – Como é que é feita a escolha de nomes?

E – Os nomes são dados à escolha de quem o impõe à criança, dependendo das circunstâncias. Pode chamar atenção do vizinho (okuumba omushe) ou evocar outras realidades que marcaram a pessoa ou sobressaíram do seu coração. Pode ser Hihepavali ou Ndilinawa conforme as circunstâncias.

G – Porque é que se diz: ovanu ovaKalunga, nyambala okwevapewa (as pessoas são de Deus, governante as recebeu apenas)?

E – Diz-se assim porque é a ordem que o próprio Kalunga deu, os nossos antepassados o sublinharam e nós devemos obedecer a isso fielmente. O próprio Kalunga disse que as pessoas são minha propriedade e todos aqueles que estão na superfície da terra, sobretudo os governantes têm a tarefa de dirigir os outros, sem fazer delas suas propriedades. Isto é comparável ao pastor do gado que tira os bois do curral para levá-los às pastagens. Ele leva o gado apenas mas não é dele, não é sua propriedade, pois os bois são de várias pessoas (odokaoko nokaulu), a pessoa que apascenta é apenas pastor.

G – A criança quando sai de oshakalwa, para onde tem ido?

E – Quando sai do quarto de oshakalwa, a criança é levada para o quarto principal (ondyuwo yalombe, yopolupale), onde o pai dará nome à criança.

G – Quem levar a criança?

E – Sai de oshakalwa, estando nas mãos da parteira até ao quarto principal.

G – Então a criança faz quantos dias para sair desse quarto principal?

E – São necessários 4 dias, até que ‘onghowa’ saia. Se sair no 5º dia, então a criança terá que completar 6 dias, pois não podem ser ímpares (iyaelitumakana). A criança só sai do quarto depois de onghowa ter saído, facto que pode levar dias.

G – Onde é que se mete a placenta?

E – A placenta é enterrada no canto de oshakalwa (koshikololo soshakalwa).

G – Como que acontece a saída da criança do quarto principal e quem é o seu cerimoniário?

E – Para esta cerimónia faz omalodu e diz-se que saiu do quarto. As pessoas bebem omalodu defronte ao quarto principal.

G – Saem do quarto a que horas?

E – Há duas modalidades: Uns de manhã (ovakwanyama) e outros à tarde (ovambadja).

G – O que é que fazem concretamente?

E – Faz-se omalodu e passa de mão em mão num ambiente de dar mimo ou festa à criança (takatembulwa).

G – Há alguma coisa que se dá à criança?

E – Dá-se odibo, mas isto acontece no acto de meter o cinto na criança.

G – Como é que isso acontece?

E – Isto acontece quando for mais um pouco crescido, na altura de lhe tirar o primeiro cabelo (ekululo). O rapaz recebe cinto, odibo e outa e a rapariga é vestida de onguwo e cinto. Antigamente, era vestida da pele de haluni.

G – Quem é que corta o cabelo da criança?

E – É o pai que corta o cabelo.

G – Para onde tem ido o cabelo?

E – Eu não sei para onde as senhoras têm levado o cabelo. Acredito que elas têm o sítio onde depositam o cabelo da criança.

G – Por essa altura, o que é que se dá ao rapaz?

E – Dá-se odibo, outa, oikuti e oshiti shehonga (purrinho, zagaia, flechas e outro pau que simboliza ehonga).

G – Estes instrumentos querem simbolizar o que?

E – Estão a simbolizar a virilidade, que ele é homem. Antigamente, havia o hábito de lutar, então a criança recebe estes instrumentos como objectos com que há-de lutar na sua auto defesa e na defesa dos seus. Pega-se no purrinho e bate-se a criança na testa para que não tenha que ter medo dos outros homens.

G – A circuncisão é realizada em Oukwanyama?

E – Aqui não se realiza circuncisão. Alguns vão a ombadja para a circuncisão.

G – Será que são todos ovakwanyama ou há famílias que fazem circuncisão?

E – Era uma coisa de reis. Nenhum rei vai ao poder sem que seja circuncidado (inafukala). Eis a razão pela qual o Rei Mandume não foi morar na casa real, pois ele negou ser circuncidado.

G – Quando a criança morre, como e o que é que nós adultos sentimos?

E – Quando morre a criança, as pessoas choram, fazem óbito.

G – O óbito começa quando?

E – O óbito começa depois do enterro. À noitinha, acende-se o fogo que dá início ao óbito.

G – Porque é que o óbito não deve começar antes do enterro?

E – Não sei. Essa foi a ordem que os nossos antepassados nos deixaram. Significa que enquanto o corpo não estiver enterrado, só é permitido lacrimejar, mas não se deve chorar seriamente.

G – Quem é que acende o lume que dá início ao óbito?

E – É o pai do falecido. Seja o pai carnal ou o pai por implicação (da família paterna). Esse lume acende-se na cozinha (epata) em direcção ao quarto de oshakalwa. É deste lume ou fogo principal, digamos assim, que todos tiram lume para acender as suas fogueiras.

G – A criança é enterrada. Em que direcção fica orientada a cabeça da criança e em que lugar é enterrada?

E – Se for uma criança muito pequena pode ser enterrada no cantinho do quarto de oshakalwa (koshikololo shonduda yoshakalwa), se for um pouco crescida pode ser no curral de vitelos (oshinyongo shoutana), caso seja rapaz, ou no oshini, se for rapariga.

G – Porque no curral de bezerros?

E – Acho que tem a ver com o seu gado....

G – Quando é enterrada, a cabeça fica direccionada para que ponto cardinal?

E – A cabeça toma a direcção de Sul.

G – Fica virada para onde? De barriga para o chão?

E – Ao enterrarmos a criança, ela dá costas ao Norte e a face ao Sul. É por esta razão que se diz: ‘Omukwiyu wataalela kondonga, ovanu aveshe okeefya vataalela’ (a figueira está inclinada para o Sul, todo o mundo estão em direcção à morte).

G – Há alguma coisa que se coloca no sepulcro quando se enterra a criança?

E – Não se coloca nada, praticamente, à excepção do pilão invertido, para simbolizar a morte dessa pessoa (cruz).

G – A rapariga é enterrada aonde?

E – Ela é enterrada no sítio da moagem, pois ela é preparadora do viático (omutwi wonghuta). A sua posição é semelhante à do rapaz.

G – O que é que se come nos óbitos?

E – No óbito da criança muito pequena, comem-se omavanda. Aquela que for mais um pouco crescida, pode se abater uma vaca. Mas não se deve abater galinhas e cabritos.

G – Quanto tempo leva o óbito?

E – O óbito da criança leva normalmente dois dias.

G – Já ouvi falar de oilulu. De que se trata, afinal?

E – Oilulu são pessoas que se tornaram oilulu, fantasmas depois da morte.

G – As crianças também se tornam oilulu?

E – Não. A criança não se torna oshilulu, pois ela não comeu nada (não comeu nada é sentido figurado...). Não tem *odilimati* deste mundo, não tem coração sujo. Odilimati

são as coisas que as pessoas procuram e conquistam poderes e outros bens, desobedecendo a ordem de Kalunga. Quando o anjo for ao Céu, expulsa essas pessoas porque estão sujas no coração.

G – Quanto tempo leva o luto?

E – São os adultos que metem o luto (oipando), e tira-se no sétimo dia. Normalmente é o pai do falecido, aquele que acende o lume oficial e principal do óbito que retira o luto. Inclusive se for o pai de família que faleceu, são os da parte paterna que metem e retiram o luto dele. Antigamente não se usava pano, como se vê agora; usava-se cintos ou omushambe. Agora é que se usa panos.

G – Depois da morte, há alguma esperança de reencontro?

E – Nós nos lembramos dele, sobretudo em certos períodos do ano. No tempo do trabalho, na altura de provar o primeiro mantimento, sempre que se faz omalodu despeja-se um pouco no seu túmulo; quando a sementeira começa, leva-se a semente ao túmulo, para que os antepassados (anjos) ajudem. As crianças são inocentes, anjos que podem ajudar-nos em muitas situações. Portanto, inclusive os adultos que morreram e não se tornaram oilulu são os antepassados que intercedem por nós, que nos ajudam.

G – As crianças podem ir ao óbito?

E – Não. As crianças não vão nem ao óbito nem ao funeral, para que não se assustem, o coração delas vai tremer e assustar.

G – Porque é que se diz: inotuka etango?

E – Etango é algo muito grande, não se deve ofender. Etango é a tua mãe.

G – Muito obrigado pela informação de alta qualidade. Gostaria de fazer outras perguntas relacionadas com outro assunto: Oshipe o que é, concretamente?

E – Oshipe é a festa onde provamos o mantimento novo. Depois de oilya terem saído de oshipale, comemos oshipe a fim de agradecer a Kalunga por nos ter dado os mantimentos. Convidam-se os vizinhos, as mulheres e faz-se oifima e malodu para a festa. Oshifima com nome ‘*hamutako wambiya*’, aquele que ultima na panela, é repartido em quatro bocados. O primeiro onghako é lançado para o Nascente, dizendo Pamba twapandula. A segunda vez lança-se para o Poente; a terceira vez para Norte e a última vez lança-se para o Sul, *Pamba twapandula eshi wetupa okulya kwetu* (Pamba obrigado por nos teres dado o nosso alimento). Não se utiliza nenhuma raiz, não tem outro segredo, é apenas isso. Trata-se apenas de agradecer a Deus o alimento: ‘*Pamba oletupa, Kalunga kanaitwa nehamba oletuyambidida*’ (Pamba nos deu, Kalunga do pobre/escravo e do rei apoiou-nos); agradecemos o seu poder.

G – Quem é que toma parte na festa de oshipe?

E – É todo o mundo que toma parte nessa festa. Para além dos vizinhos e os de casa, adultos e crianças, há outras pessoas que vêm de longe, amigos, conhecidos e convidados de honra, por razões várias. Faz-se muita comida e bebida que se mete na sala principal (olupale) e todo o mundo festeja. Normalmente é o pai da família que faz oshipe, mas se a senhora for ‘orgulhosa’ pode também fazer. Oshipe faz-se à noite, ao jantar, e dia seguinte almoça-se. À noite come-se apenas oifima e oingali e ao almoço para além da comida há também omalodu (bebida).

G – Permita-me fazer outra pergunta: epasha o que é, finalmente?

E – Epasha é quando nascem duas pessoas ao mesmo tempo. Logo que nascem os gémeos chama-se a pessoa sábia, que recebeu de Pamba a orientação das raízes que podem ser usadas para efeito. As crianças também fazem epitilo lopondye, mas com outro nome: epasha talikoswa. Os gémeos e os progenitores são lavados, purificados com água contendo raízes para que epasha não traga efeitos negativos; para que as pessoas não inflamem. A purificação acontece na mata, no sítio dos buracos de haluni (komaumba ohaluni). Não é preciso cavar buraco, ficam no meio de omaumba e são purificados. Antigamente, a pessoa quando tiver dado à luz gémeos, não ficava dentro da casa; para este caso a cerimónia era mais complicada, pois comportava também o saltar a fogueira. A parturiente ficava fora da casa, num lugar propositadamente preparado e é aí onde se acendia o fogo, enquanto se esperava o dia de ekululo. Às vezes passa um mês, estando lá. Todos os que passam pela primeira vez nessa casa têm de ser purificados nesse lugar de purificação de epasha (otavayavekwa).

G – Que tipo de alimentação é própria para a festa de epasha?

E – Normalmente, para além de oifima, abate-se cabritos ou então boi. Mas não se mata galinhas. Há muita bebida, pois as partes materna e paterna dos gémeos vêm fazer okudunga, preparar a bebida tradicional omalodu. Nesta festa nós agradecemos e festejamos pelo facto de termos tido mais duas pessoas ao mesmo tempo. É facto admirável. Agradecemos ao Pamba que no-las deu.

G – Esta festa tem a ver com os antepassados?

E – Tem a ver com antepassados e ovakwamungu, na medida em que ovakwamungu são os puros, aqueles que não são impuros, cujo espírito pode ir até aos gémeos a fim de impor nome. Esses espíritos podem encarnar na gravidez complicada ou na pessoa que nasce sem chorar. Pronunciam-se nomes dos antepassados, logo que se pronuncie o nome de quem encarnou, a pessoa nasce ou chora, solta gritos vitais.

G – Permita-me agora, passarmos para o outro tema. Oiyuwo são o que?

E – Oiyuwo também é festa de louvor como oshipe. É brincadeira dos jovens que ficam fora da casa, debaixo de uma árvore. Fazem as suas tendas (oitwali), onde brincam. Ao fim do mês, as mães fazem omalodu e festejam. Durante este mês de oiyuwo as raparigas passeiam e procuram alimento, enquanto os rapazes vão à caça. É tempo dedicado a brincadeiras, revestidas de seriedade e de educação profunda para o futuro dos jovens. Os rapazes fazem o que realizarão quando forem pais de famílias e as raparigas fazem as actividades que assumirão depois do casamento. Oiyuwo ficam sob responsabilidade de um pai de família, o casal acolhedor assume a responsabilidade de acompanhar a realização de oiyuwo. Há uma coisa importante dizer que oiyuwo não se realizam numa casinha (casa cujo dono é uma senhora = okaumbo). As casinhas são recentes, antigamente não havia casinhas. Quando uma senhora envelhece, ela é acolhida por um senhor que lhe oferece um quarto na sua casa (keenduda). Isto acontece quando se nota que a senhora já não é capaz de cultivar, de fazer os trabalhos domésticos para sobreviver. Numa casinha não pode ficar ‘oiyuwo’.

G – Com quantos anos se pode tomar parte na festa de ‘oiyuwo’?

E – São jovens, rapazes e raparigas, que tenham 10 anos, 15 anos para cima. As crianças com menos de 10 anos podem não suportar o peso de ‘oiyuwo’, os desafios de ‘oiyuwo’, há frio (otavafilemo outalala), não havia cobertores como agora.

G – Depois da pessoa morrer, o que é que acontece mais, que consideração temos para com ela?

E – Antigamente os mortos eram respeitados. Eram sepultadas na lavra. A pessoa nunca um dia faz algo sem dar satisfação ao morto, levando alguma coisa ao seu túmulo. A pessoa leva algo e diz: vakwetu fye ohatuningi onumba yetu, tukwafeni (Irmãos, nós estamos a fazer a nossa ..., ajudai-nos! Agora as pessoas são sepultadas longe e há dificuldade de lá chegar.

G – Há a tradição de ir buscar a chuva no Evale. Como é que se faz?

E – Quando a chuva não estiver a cair, tirava-se daqui uma vaca ofidi-ngongwa. A vaca é de ondyalipa, que tem leite, cantam, louvando-a e levam-na até lá. De regresso, chuvia. Entretanto, não é cada um que pode lá ir. Só vai omulamba, omufilidula kEvale (aquele habilitada para morrer pela chuva). Hoje em dia ainda existe ovalamba, que normalmente chamamos de ovakwamani.

## ENTREVISTA 6

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Onde é que nascem as crianças?

E – As crianças nascem no quarto de oshakalwa.

G – Quem pode ser parteiro?

E – São as senhoras, como estou aqui. Não pode ser homem, é exclusivamente para senhoras.

G – Qual é o código de conduta da pessoa grávida?

E – Uma das grandes proibições é a de não poder ter relações sexuais com outro homem que não seja o marido. Às vezes, pode trepar as árvores de frutas silvestres, mas com muito cuidado e cautela.

G – Durante o parto, mete-se lume no quarto de oshakalwa?

E – Sim, acende-se a fogueira. É fundamental ter-se lume, sobretudo quando se tratar da noite, a fim de se ver se a gravidez está invertida ou é normal. Há momentos em que tem sido difícil o parto, fica a complicar as parteiras. Neste caso, chamam-se as pessoas que foram para as trevas. São pronunciados os seus nomes e logo que se pronuncie o nome de pessoa que encarnou, a criança nasce. Chamamos pessoas que foram para as trevas; aquelas que já morreram há tanto tempo. Depois do nascimento a criança fica no colo da mãe no quarto de oshakalwa e a seguir leva-se a criança para o quarto principal. O quarto de oshakalwa serve apenas como sala de parto. Saem de oshakalwa para o quarto principal; a mãe leva o filho e as outras (parteiras) seguem. Acho que ainda estou a me lembrar...

G – Quem dá nome à criança?

E – É o seu pai que dá nome.

G – Como é que acontece a cerimónia de dar nome?

E – O pai vai dar nome apenas. Primeiro disse-se: então nesta casa há mesmo homens (vakwetu, meumbo omu omunango ovalumenu)? E a seguir a senhora diz ‘otwaetako omutwi wonghuta’ (nasceu-nos uma preparadora do viático) ou ‘otwaetako omufita weengobe’ (nasceu o pastor do gado). Então o pai responde dizendo o nome da criança. Os nomes são dados pelos pais e dependem da vontade própria e do geito dos pais. Eles lançam piadas (ohavaumbu omishe).

G – Porque é que se diz que ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa (as pessoas são de Deus o governante recebeu-as apenas)?

E – As coisas como estão assim, foram criadas por Deus, nós recebemo-las apenas.

G – Para a criança sair do quarto principal são necessários quantos dias?

E – São quatro dias, mas se falhar no quarto dia, só sairá no sexto dia, pois os dias devem ser pares.

G – O que é que se faz no dia dessa cerimónia de epitilo lopondye?

E – Preparam-se oifima e omalodu, para a parturiente comer omanghako. Eu que fui parteira é que lhe dou omanghako com duas mãos. Não se faz mais nada, porque ... é mesmo assim...!

G – Porque é que a porta do quarto de oshakalwa está virada para o Nascente?

E – Todos os quartos em casa como elimba e outros têm portas viradas para o Nascente. O quarto principal é o único que não tem a porta virada para o Nascente. Todos os quartos ficam a acolher o sol (tadihandyele ketango nge talipiti).

G – Falemos agora, se mo permite, da circuncisão. Entre ovawambo há circuncisão?

E – Não. Eu nunca vi, mas já ouvi a partir de outros povos, sobretudo ovahumbi.

G – A morte é que, a final?

E – A morte? ...!

G – Sim.

E – A morte é pessoa que morreu mais nada.

G – Quantos dias passam para a pessoa ser sepultada?

E – A pessoa é enterrada no mesmo dia em que morre. Cava-se o buraco, virado para Sul, de tal sorte que a cabeça fique virada para o Sul e as pernas para o Norte, a cara fica virada para o Poente, dando costas ao Nascente. Mas eu não sei porque é que a cabeça fica virada para o Poente, acho que foi Mwene que disse que deve ser assim. O buraco é

cavado no curral dos vitelos para o rapaz e no sítio da moagem para as raparigas. Quando estão a tapar o buraco os paus e as raízes que forem aparecendo, misturados com a areia, não devem entrar no buraco. Não sei porque, mas foi mesmo assim que encontramos. A areia também mete-se de vagar, sem atirar, mas tapa-se com muito respeito porque ele é pessoa e já se encontra no mundo dos nossos antepassados.

G – Qual tem sido a alimentação durante o óbito?

E – Normalmente, temos oifima, carne e omalodu. A carne tem de ser de vaca e nunca pode ser de galinha por ser ‘kahada’, nem cabrito por ser ‘oshikombo’, o cabrito ‘otashikukombo’.

G – As crianças podem se tornar oilulu?

E – Não. As crianças não se tornam oilulu, porque não passaram em nenhum sítio. A criança é pequena e não passou em sitio nenhum.

G – Permita-me, por favor, fazer outra pergunta relacionada com outro assunto. O que é oshipe?

E – Não tenho conhecimento suficiente para te explicar o que é oshipe, pois nascemos no tempo em que os senhores que faziam essa festa já eram idosos e ouvíamos a realização de oshipe nas outras aldeias, mas nós nunca lá fomos.

G – Está bem. Então vou fazer-lhe outra pergunta sobre epasha. O que é epasha?

E – Epasha é quando duas pessoas nascem ao mesmo tempo. Epasha faz-se sair (ohalipitifwamo), chamando os peritos para efeito. Não é uma festa fácil. Faz-se uma festa, ohalidungilwa, por isso, não pode ser realizado logo depois do parto pois tem que se preparar a farinha para omalodu e isto leva muito tempo. Avisa-se o perito desta cerimónia (ondudu) e é informado qual é o dia que se pretende sair, fazer a purificação. Esta purificação acontece fora de casa, komufitu. A purificação ou lavagem faz-se com a água onde se mete raízes. Eu não sei que tipo de raízes, acho que varia de perito para perito, pois são diferentes.

G – Que tipo de alimentação se usa na festa de epasha?

E – Há quem abata um cabrito, outros abatem vacas, e os pobres ficam a olhar para o céu (otavatale ngo pombada)... Os pobres também podem abater galinhas. Há uma coisa, quando um dos gémeos morre antes da purificação, não se faz óbito, enquanto o outro estiver no quarto. Apenas faz-se o enterro (otakakaholekwa) e esperar a purificação do outro gémeo.

G – Vamos falar agora, por favor, de ekululo. Como é que se realiza ekululo?

E – O cabelo da criança é cortado pelo pai, estando em frente da porta do quarto principal. Corta-se o cabelo e veste-se-lhe o cinto. O cinto (omwiya) é oshinyenye. Mete-se oshinyenye. Se for rapaz dá-se-lhe outa e odibo. Se for rapariga não se lhe entrega nada. O cabelo da criança é queimado em alguns casos e botado fora nos outros. Os que queimam o cabelo fazem-nos no epata.

G – O que será oiyuwo?

E – Nós nascemos no tempo que não é de oiyuwo e que ouvimos a sua realização em sítios muito distantes.

G – Muito obrigado pela informação, que Deus saiba retribuir-te sobejamente.

E – Eu é que agradeço muito.

## ENTREVISTA 7

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Entre ovawambo, onde é que a criança nasce?

E – A criança nasce no quarto de oshakalwa.

G – Quem assiste ao parto?

E – São as senhoras. Aquelas senhoras que sabem assistir ao parto. Os homens não devem entrar no quarto de oshakalwa, não podem ser parteiros. Só agora que vemos homens parteiros e nos hospitais.

G – Como é que vive a mulher quando estiver grávida?

E – Ela sobretudo, tem que se proibir de algumas coisas que não se pronunciam, esperando apenas a pessoa que lhe engravidou.

G – Ela pode trepar as árvores?

E – Talvez algumas possam trepar as árvores, mas em geral não se deve fazer. A primeira ideia é o pensamento de que ela estando grávida pode cair e ser dasastrosa para si e para a criança.

G – A criança nasce no quarto de oshakalwa. O que é que acontece mais?

E – Depois do parto, a criança é levada ao quarto principal, onduda yalombe. Para esse quarto a criança vai estando nas mãos da parteira. No quarto de oshakalwa ficam quatro dias, aquelas senhoras que não têm quarto principal e as que o têm ficam no quarto de oshakalwa apenas um dia e são trasladados para onduda yalombe, onde ficam quatro dias. Saem deste quarto depois da caída do cordão umbilical. Se não sair no quarto dia, ela fica nesse quarto até ao sexto dia, pois os dias devem ser pares. Há muitas coisas no parto; não pode sair do quarto antes do cordão umbilical sair, nem deve ter dias impares. Também quando nasce é necessário receber bem a criança, amparando-a e acolhendo-a no ongalo. Trata-se de pessoa muito frágil como o ovo. A criança é retirada cuidadosamente, é tratada, metendo os dedos na boca e limpando muito bem, para que a criança possa chorar.

G – Se a criança não chorar o que é que acontece?

E – Se não chorar, é porque há alguma coisa (opena eshi shilipo) e o que há pertence aos que já nos deixaram, aqueles que se encontram no outro mundo. A primeira coisa, toma-se o cacimbo, com tabaco (ombiya yomakaya), e fuma-se em direcção à criança para ver se ela reage com o fumo do tabaco. Caso contrário, é preciso passear (otavakaendaenda) para ver o que há. Uns vão aos advinhos e outros não, mas ninguém fica calado e parado. Quando as coisas estiverem difíceis evocam-se os antepassados, da parte paterna e materna. Se porventura, quando se pronunciar o nome de um dos antepassados, a criança chorar, ela passa a ser chamada por esse nome.

G – Quem é que dá o nome?

E – É o pai da família, o dono da casa que vai até oshinyanga. Entretanto, a senhora faz okukuwilila e diz: otwaetako omutwi wonghuta oku (nasceu uma preparadora do viático) e se for rapaz diz: otwaetako omukwati womafuma (nasceu o apanhador de rãs). A seguir, o dono da casa solta gritos (otakuu) duas vezes, tal como a senhora também fez okukuwilila duas vezes, imediatamente o pai de família pronuncia o nome da criança.

G – Porque é que se diz ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa (as pessoas são de Deus, o governante recebeu-as)?

E – Kalunga é como um pobre. Se respeita Deus, Ele cuida de ti, se abusas, Ele te abandona.

G – Como é que se faz epitilo lopondye?

E – Epitilo lopondye é a pessoa que sai do quarto muito cedo e saúda os que estiverem nos seus quartos. Durante esse períplo pelos quartos da casa, a criança recebe prendas variadas. Depois disso, a pessoa já saiu do quarto e todo o mundo pode vir saudá-la. Normalmente não se sai para fora de casa, só vai até à porta principal (konu) e regressa à casa. No dia que a criança sai, de manhã cedo, quando forem à porta principal da casa, leva-se o machado, no caso do rapaz e no da rapariga leva-se a enxada. Entregam-se alguns objectos. Para o rapaz, entregam-se a pele de nghananga, outa, odibo e ehonga. Para a rapariga recebe-se a pele de haluni. O rapaz vai também ao curral enquanto a rapariga é levada ao sítio da moagem.

G – O que é que simbolizam os objectos que as crianças recebem?

E – Simbolizam o que as crianças depois vão fazer. Simbolizam o trabalho que vão assumir mais tarde.

G – Durante esta cerimónia, dá-se alguma raiz?

E – A criança é apenas ungida com a manteiga (omaadi ongobe). Uma parte de omaadi esfrega-se nos lábios das crianças e mete-se também na comida com a qual a parturiente comerá omanghako. Estes omanghako são dados pela parteira, a qual pode ser substituída pela avó.

G – Permita-me agora fazer outra pergunta: entre ovawambo faz-se etanda (circuncisão)?

E – Aqui não se realiza a circuncisão. Já ouvi falar de etanda nas aldeias distantes, mas eu não sei nada sobre isso.

G – O que representa a morte na cultura de ovawambo?

E – É algo muito triste. Quando a criança morre antes de ter dentes é levada pelas senhoras. Os homens não podem levá-la, transportar o caixão, nem faz óbito. O pai ou outro homem fica apenas sentado (elinyongamena).

G – Como é que tem sido a sepultura das crianças?

E – Antigamente, a rapariga era sepultada no sítio de moagem. E o rapaz é sepultado no curral de vitelos. A cabeça da pessoa fica virada para o Poente, não pode estar virada para o Nascente. O Poente é um ponto cardeal muito sério; quem fugir para lá por causa da loucura nunca mais volta de lá; é difícil melhorar ou curar da sua loucura.

G – Quanto tempo passa para que a pessoa seja sepultada?

E – Houve um mito segundo o qual se a pessoa for sepultada muito cedo, é possível ver ombadwa (caixão) a mexer, porque ela ressuscitou. Dizia-se que as pessoas podem ressuscitar, por isso, passou-se a esperar mais tempo.

G – Quando é que começa o óbito?

E – O óbito começa logo, mas se a pessoa ainda não está sepultada, só passam a noite no óbito os mais próximos. As outras pessoas mais distantes em termos de parentesco só passam a noite depois da pessoa estar sepultada. Então começa o óbito propriamente dito. Primeiro é o pai da pessoa que faleceu que acende a fogueira principal, em direcção a ekhupa (sítio onde estão a cabaça do leite). Na cozinha principal, em plena cozinha (pongalangala yepata). Inclusive aqueles que não têm pais carnis, há sempre quem assume esta função ou posição.

G – Quando uma pessoa falece, será que há ainda uma esperança de um reencontro?

E – Já não há reencontro, a não ser que seja por meio de um sonho, mas ver a pessoa na realidade, já não há essa esperança.

G – O que são oilulu?

E – São pessoas que depois de morrer, se transformam em oilulu. As pessoas que se tornam oilulu são aquelas que abusam das coisas (ovadaneini voinima). As crianças não se tornam oilulu, porque elas não mexem nada, a não ser que os pais tenham usado o filho para abusar coisas (ngenge okaana kadanaunifwa oinima ku ina ile ku khe). Isto acontece quando os pais conhecem muita coisa.

G – Qual é a alimentação própria para os óbitos?

E – Come-se a carne de vaca. Caso não haja boi, pode se abater ovelha, pois não se pode mater o cabrito ou galinha. Estes últimos só se matam depois do óbito. Durante os dias do óbito não se come carne a não ser de vaca ou de ovelha. O óbito da criança sem dentes leva um dia; o óbito da criança com dentes como do adulto leva dois dias. Mas para a pessoa que era notável na família, o óbito pode durar quatro dias.

G – Quanto tempo leva o luto?

E – Leva um mês. Depois de um mês o luto é retirado por quem o colocou. Há pessoas que tiram e outros não. Uns fazem festa e outros não.

G – Oshipe o que é?

E – Oshipe é uma festa que era celebrada pelos pais. É o que ouvimos. Antigamente, eengongo podem estar maduros mas as crianças não os chupam. Pois precisam de chupar eengongo na festa de oshipe, seguida de omwai. Há crianças agora que os pais

comem oshipe e quando agora comem arroz, antes de oshipe, saem bichos vivos no estômago (rombrigas?), significa que não se obedeceu a uma ordem dos pais.

G – O que é que se come na feste de oshipe?

E – Come-se omakunde, oingali com eedyove, para além de oifima. A princípio, não se faz omalodu. Há hábito de dar comida aos defuntos, facto que acontece também com omalodu. É possível meter omalodu no eholo e despejar na lavra a fim de avisar os defuntos que estamos a provar os frutos da nossa lavra. Os bucados lançados na festa de oshipe são para avisar os que já partiram deste mundo.

G – Quando se lançam os bocados, diz-se alguma coisa?

E – Não se diz nada, .... (riu-se). Basta lançar... (riu-se novamente), depois todo o mundo pode comer oshipe, todas as crianças da vizinhança e outros amigos.

G – Epasha o que é exactamente?

E – Podemos falar de epasha da criança que nasceu invertida e epasha de gémeos. São nascimentos considerados anormais. Epasha de uma só criança era purificado imediatamente e epasha de gémeos leva muitos dias. Procura-se ondudu que vem meter epasha no oshiyavo e todo aquele que passar por essa casa passará obrigatoriamente por oshiyavo. Só depois que chega um dia da purificação. A lavagem acontece na mata. Os gémeos e os progenitores são purificados com água contendo ‘omumba yombelela’. Pode ser omumba de vaca ou então de cabrito. É com isso que são lavados, num buraco cavado a propósito e por cima passa a corda de ondyeva (oludimbo londyeva). As pessoas são lavadas, os progenitores assim como os filhos. Ficam virados um para o outro. Depois dão as prendas. Todos dão prendas, da parte materna, como da paterna. É só depois da entrega das prendas que se tapa o buraco e se dá concluída a purificação. Trata-se do pagamento que é realizado no buraco antes deste ser tapado. Entretanto, nas vésperas da purificação, as pessoas saltam o fogo que é acendido com a lenha dos paus com que se fez a cubata. Retiram-se os paus, (oiti otaiyotwapo) para fazer fogueira e também a cinza é retirada. A parturiente não fica misturada com outras pessoas. Ela fica isolada, esfregada com cinzas. Os paus com que se fez a cubata da parturiente servem de lenha para as pessoas se aquecerem ao longo da noite. Isto depois da chegada dos peritos. São os peritos (eendudu) e os progenitores que saltam o fogo, não é cada um que vai saltar. Epasha é grande coisa. Dá doença horrível. Por isso, faz-se festa (ohalidungilwa). Quem pertencer à família onde há gémeos e não receber o tratamento, pode adoecer.

G – Ekululo o que é?

E – É o pai ou alguém da parte paterna que corta o cabelo da criança. Corta-se o cabelo da criança. Se for uma criança normal o corte do cabelo também fica normal. Quando a criança é tratada por um perito (ondudu), este é que sabe onde leva o cabelo. Isto acontece sobretudo quando uma mãe abortou várias vezes, na ocasião em que o filho sobrevive, chama-se ondudu que corta o cabelo da criança e faz o tratamento, a fim de evitar a repetição de outras situações.

G – Há alguma coisa que se dá à criança?

E – Dá-se à criança: outa, odibo de omusheleshele. O pai não fala nada, entrega os instrumentos ao filho. Porém, quando não for um parto normal, pode dizer-se alguma coisa, pois chama-se também peritos. Depois do parto normal, corta-se o cabelo da criança e as pessoas bebem omalodu e regressam às suas casas.

G – Oiyuwo são o que? Sabe o que são oiyuwo?

E – Oiyuwo são comparáveis a omakola. Eu pessoalmente não conheci oiyuwo.

G – Fico muito agradecido por todas as informações que me prestou; fiquei totalmente surpreendido, pois não conhecia muita coisa. Muito obrigado, minha mamã!

E – Eu é que agradeço muito.

## **ENTREVISTA 8**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Onde é que nasce a criança?

E – A criança nasce no quarto de oshakalwa.

G – Que é que assiste ao parto?

E – São parteiras as senhoras. Trata-se de senhoras mais experientes, que foram parturientes várias vezes. Porque tem sido difícil assistir ao parto de uma pessoa que é pela primeira vez que dá à luz um filho. Depois de nascer, sendo rapaz ou rapariga, nós nos regozijamos; dizemos: otwaetako omukwati womafuma (nasceu-nos o apanhador de rãs) se for rapaz e se for rapariga temos dito: otwaetako okakadona oku, omutwi wonghuta (nasceu-nos aqui uma rapariga, preparadora do viático). Então o pai de família chega para ver o seu filho. Então ficamos livres, porque nos nasceu o nosso filho.

G – Qual deve ser o código de conduta da mulher grávida?

E – Primeiramente, vamos dizer que uma pessoa que esteja grávida não pode fazer o que quer. Ela não pode tirar uma coisa sem permissão, senão a criança será gatuna; inclusive na alimentação, quando chega na cozinha tem que esperar que se lhe diga: coma isto ou aquilo; ela não pode tirar alguma coisa sem dizer nada; a grávida tem muitas proibições. Temos por exemplos aqueles animais da mata chamados ‘eengolo’, omakakala, ookashima não devem ser consumidos por uma grávida. Ongolo faz com que a pessoa tenha marcas de cor no corpo, tal como o próprio animal é (omunu otakakala ena omakonda). ‘Kashima’ impede que o parto seja fácil e leve. A mulher grávida precisa de comer o que lhe dão e não comer o que lhe é proibido. Ela ainda é proibida de subir, de trepar as árvores. Ela não deve subir as árvores porque nós queremos desenvolver-nos na terra, no solo e não no espaço; se ela trepar as árvores a criança vai ser um sem casa, um itinerante sem rumo, um sem abrigo desorientado. É só a ave chamada onwa que tem os seus filhos em cima da árvore, a pessoa dá à luz o seu filho na terra. Isso foi proibido porque os antepassados viram ou descobriram alguma coisa (omufimba iyalondo).

G – Quando o parto fica complicado, o que é que se faz?

E – No nascimento temos muitas coisas. Podemos encontrar na verdade partos complicados. Há gravidez que começa a sua complicação aos três meses, ou sete ou oito, até ao nono mês, vive-se complicação. Antigamente não havia hospitais e mesmo se a grávida for ao hospital e na família houver aqueles mais velhos que se diz ‘omufi iyapupo’ (o morto não desaparece), é o que nós chamamos ovakwamungu e a Igreja chama de santos. Um senhor, uma senhora ou uma criança, que existia e que faleceu, pode encarnar na grávida. É por isso que se ordena que se vá aos mais velhos a fim de ver o que se passa com a grávida. Então as senhoras dizem: tirai a missanga de omushambe e colocai-a na grávida. Começa-se a evocar os nomes dos antepassados,

dizendo: chamai Y para que venha ajudar a outra (ifaneni Y opo euye hakwatelele mukwao), entretanto metem-se dois fios de omushambe na cintura. Então diz-se, meekulu, mboli oove uli omu? Otwekupumbwa, omunu nakale nawa ou (avó, afinal tu é que estás aqui? Precisamos de ti, que esta pessoa fique bem). Chama-se okukwatelela. Isto acontece que sem haver nenhum perito, estando apenas os familiares, a criança venha nascer; parece ser anedota e brincadeira (omashendyo), mas a gravidez, de complicada que era, passa a ser algo mais fácil e suave, saudável. No momento do parto, pergunta-se: omunu ou okwakwatelelwe? (esta pessoa recebeu auxílio de um antepassado?). Se for afirmativo, a criança recebe o nome do antepassado que fez okukwatelela. Cada familiar que vier vai respeitar e honrar esta criança como que fosse um ancião; e, de facto, o é. Todos ficam a saber que na família veio a tia, o tio ou irmão. É a coisa que encontramos. Diz-se: é o Y que veio, foi em nome dele que metemos omushambe, obtivemos a saúde para a gravidez e a criança nasceu. O antepassado pode ser senhora e a criança nascer rapaz, o nome próprio para senhora vai ser assumido por homem. Entretanto, avisa-se à criança: não penses que és mulher, continuas homem.

G – Quem é que dá nome à criança?

E – A criança nasce no quarto de oshakalwa e passa-se depois para o quarto principal (ondyuwo). É levada para o quarto principal estando nas mãos de uma das parteiras. Se as parteiras não estiverem, a própria mãe leva o filho até o quarto principal, onde fica alguns dias; entretanto, o esposo vai aquecendo água todos os dias. Durante os dias de permanência no quarto principal não devo tomar a refeição eu próprio. Por mais que eu tenha fome, não posso tomar a refeição por minha livre iniciativa, alguém tem que me trazer, isto para que o meu filho não seja gatuno ou ladrão. Significa que se eu, por minha livre iniciativa, tomar a refeição antes da caída do cordão umbilical, significa que o meu filho vai ser ladrão (oshikulo) de toda a tamanha. Pode acontecer que em casa não esteja alguém para fazer as refeições. Eu posso sair do quarto, cozinhar e trazer a comida ao quarto. Mas antes de comer, devo fazer o seguinte: pegar na criança e convidá-la que vamos comer, trouxeram-nos a comida. É como que alguém tivesse trazido a refeição para nós, mas eu próprio é que trouxe. Assim podemos comer. Por mais que eu tenha muita fome, não devo comer fora do quarto. Pode ser o meu marido a trazer a comida e oshikundu dizendo, tomai a comida, estamos a comer, tomai oshikundu, estamos a beber. Eu cada vez que como ou bebo oshikundu, devo dizer à criança: vamos comer Y ou vamos beber Y. Perguntaste a imposição do nome, é verdade. É o pai que dá nome, mas primeiro, uma senhora diz: nasceu-nos um

apanhador de rãs, se for rapaz ou nasceu-nos uma preparadora do viático, se for rapariga. Este anúncio é seguido de louvores (eenghuwilili), aos quais o pai da família responde com gritos aclamativos (enghalu). Se for rapariga o pai faz dois gritos aclamativos e se for rapaz, os gritos têm sido quatro. Isto porque ‘omulumenu oshikokota, mona wa’. As senhoras é que avisam o pai da família para tomar os seus objectos (outa, oikuti e odibo) a fim de dar nome. Se o pai de família não estiver, chama-se o vizinho ou um rapaz de casa. Ele é que é homem. Mas também a senhora pode dar nome. A parteira fica no quarto de oshakalwa e faz okukuwilila e anuncia. O homem ficava no oshinyanga mas agora fica no olupale. Então começa o processo de dar nome: A senhora pergunta: meumbo kamuna ovalumenu omu (nesta casa não há homens)? E o homem responde estando no olupale: omo tuli (estamos aqui)! Então a senhora diz: otwaetako omukwati womafuma oku e o homem aclama: wuu, wu e senhora: wilililililiii; o homem: wuu, wu e senhora wilililililiii; contam consoante o sexo da criança e a seguir o pai dá nome: é K (nome da criança) de Y (nome do pai da criança). Todo o mundo passa a saber o nome da criança.

G – Porque é que se diz: ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa?

E – Isso se pode explicar pelo rito de dar nome. Nos gritos aclamativos, está contida a gratidão da família por ter recebido este dom de Kalunga que é a vida, a criança. Nós agradecemos a Kalunga por nos ter dado um rapaz ou uma rapariga. Esta criança veio de Deus e é a Ele que pertence, mas nós os pais vamos enviar o nosso filho à escola, à igreja, mas esse filho não é propriedade da escola ou do governo, nem da igreja, mas é de Deus. Eu dei à luz o filho, mas se eu queimar ou cair por cima da criança à noite (nde haikakhwike ile ndikawile), já não é Deus que vem, mas toda a família e toda a sociedade que tem responsabilidade de cuidar da criança. Esta responsabilidade veio de Deus. Todos, incluindo os progenitores, receberam de Kalunga a responsabilidade de cuidar da criança (meme, okana kovanu hanga ndekaefa ne!).

G – Como é que se faz epitilo lopondye?

E – Epitilo lopondye é também acção de graças. Não tem nada de especial, relacionado com peritos ou especialistas. É acção de graças. A mãe fica no quarto quatro ou mais dias, até que o cordão umbilical caia. No quarto dia ou sexto dia, faz-se esta festa celebrando alegremente dizendo: omulodi okwadyapo mona wa (o feiticeiro saiu)! Chama feiticeiro ao cordão umbilical. Porque saiu, faz-se festa, e a mãe pode sair e comer por livre iniciativa. Inclusive se pode fazer omalodu para esta festa, e o cordão

não cair, as pessoas tomam esse omalodu e diz-se: afinal não saíram mais, porque omulodi não saiu.

G – Onde é que se mete onghowa (umbigo)?

E – Onghowa é algo muitíssimo especial e importante. Onghowa, depois de sair, tem que ser guardado no eyai (pasta própria para levar a roupa da criança). Mete-se no omukhwu, colocado num cesto (okambale). Oikhwu são coisas que surgem da árvore (haimene momuti iyayiima yaendyelela), ficam agarradas ao caule da planta, que pode ser omunghama ou omufyaati. São essas coisas que são tiradas, mas não se tira o que está muito alto (shili pombada tashilovelelwa), tira-se o que está no chão. Quando a pessoa está de pé, vê-se a direcção do umbigo e é nessa direcção que se tira omukhwu. Onghowa mete-se no eyai e é pisado e misturado com omukhwu, é o que chamamos onghata, diz-se que uma mãe (omudalakadi) não pode ficar sem eyai, onde fica onghata. Omukhwu não se tira por cima da direcção do umbigo, porque queremos a estabilidade (omutumba twahalela okaana), para não ser ladrão. Queremos que a sociedade fique estável, que a vida da criança seja estável. Eyai (é reliquiário) existe para muita coisa, é onde estão eenghowa da família. Ninguém deve ir buscar omukhwu nas outras famílias, tem de ser da família. Omukhwu serve também para situações que ovakwamungu pedem que não querem que se faça festa, mas querem apenas a descendência, neste caso, mesmo que a própria família não tenha omukhwu no eyai, não pode recorrer a outras famílias. Talvez vai-se a essa árvore e tira-se omukhwu (oshipumba), pisa-se e é esse omukhwu que se mete no omushambe que se veste a pessoa com gravidez complicada (okukwatelela). Quando a criança sai do quarto tem que ser vestida omunghama donde se tira epumba de omukhwu. Se for rapariga omufuwa de omunghama mete-se no pescoço, no cinto e nos pulsos. Quando se diz: ‘ame nghe ngo ndadile ngodi yamunghama’, faz-se referência a estas cordas (eengodi domifuwa) que se mete na criança, para dizer que eu desde os meus primeiros 4 dias nunca ouvi isso. A criança com quatro dias praticamente não sabe nada. Dizer ‘nghe ndadile ongodi yamunghama’ equivale dizer desde que eu nasci. A primeira coisa, que a criança veste, são as cordas de omunghama. Durante os dias que está no quarto principal a criança não mete roupa, no dia de sair, é que começa a usar a roupa, mas mete primeiro omifuwa domunghama dahodilwa eengodi (cordas da árvore de omunghama). Isto é que se chama epitilo lopondye.

G – Porque é que a porta do quarto de oshakalwa está virada para o Nascente?

E – Isto é a procura da sorte, pois é de lá que vem o sol. Para além da porta deste quarto, podemos falar também de onu, dois paus entrelaçados no Nascente da casa. Onu muitas vezes é confundido com a porta de entrada principal, mas onu são exactamente os dois paus entrelaçados que ficam ao Nascente da casa, que contempla o nascer do sol e o raiar da madrugada (oluwa talitende netango talipiti). Inclusive quando se enterrar a pessoa fica virado para o Nascente. O Poente é o lugar para onde correm maus espíritos, espíritos que vão para elunga (eemepo tadii melunga).

G – Entre ovawambo há etanda (circuncisão)?

E – Sim, temo-la, sem a termos. Antigamente havia, depois houve transformações, mudanças de lugares para lugares e a circuncisão também ficou em desuso. No princípio etanda era para todas as pessoas, mas aqueles que seguiram o rio conservaram a circuncisão e nós que nos afastámos do rio já não a praticamos. Mas podemos dizer ainda que temos a circuncisão, porque na cerimónia de efundula leengoma, tradicionalmente concebida, não pode ser realizada sem a presença de uma pessoa que tenha sido circuncidado; isto é prova da importância da circuncisão para nós, embora não a pratiquemos actualmente. Porém, nestas nossas aldeias não temos a circuncisão.

G – O que é que representa a morte de uma pessoa de 13, 15 ou 16 anos?

E – É algo muito pesado, pois era ainda jovem e todo o mundo tinha esperança de que devia ainda dar muito. Os mais velhos interrogam-se sobre o que deve existir na família. Deve haver algo negativo, um espírito negativo. A família fica preocupada e todo o mundo olha para as caras da família, a fim de ver se há um abusador (omufifiti) ou se a mãe deve ter tocado algo que seja alheio à família e foi invertida ou na família há um ladrão. Não cabe na nossa mentalidade a morte de uma criança. Dizia-se que a morte de uma rapariga, rapaz ou criança é rara.

G – Quanto tempo passa para a criança ser sepultada?

E – É sepultada com urgência, porque as pessoas não gostam de olhar o cadáver. Se falecer de manhã, à tarde é enterrada e se for à noite dia seguinte de manhã faz-se o funeral. A rapariga é enterrada no sítio da moagem (poshini). A cabeça fica virada para o Poente, a cara virada para o Norte (kanangala ombé), caindo para a esquerda, pois se diz ekwiyu lataalela kondonga ovanu aveshe okeefya twataalela. Entretanto, não pode ser enterrada com a cara virada para o céu, pois essa posição chama pela morte de muitas outras pessoas (ongali ohaimanepo ovanu). Antigamente as pessoas mortas (corpos) eram cortadas para que sejam dobradas, dizendo-se que se está a dobrar a

morte. O corpo é dobrado e a cabeça vai até entre as pernas, justificando que é a morte que está a ser dobrada, para que ela não se prolongue nem se estenda a outras pessoas.

G – Quando é que começa o óbito?

E – Começa depois do enterro (eenghali ohadoongo ngenge omunu apakwa). Antes do enterro as pessoas choram, mas não o óbito propriamente dito. Depois o pai do falecido acende uma fogueira (ediko lokookhe); na ausência do pai carnal do falecido, um da parte paterna assume a responsabilidade.

G – As crianças podem ir ao funeral?

E – Não. As crianças não vão ao funeral. As crianças não podem ver essa realidade, pois é muito admirável, horrível. As crianças não devem ver-me, como mãe, a ser sepultada, não convém. Se for irmão, as crianças vão ter imagem na cabeça da sepultura do irmão e não faz bem. Diz-se: não falem mais do Y porque morreu, mas não devem saber onde foi sepultado. Este facto regista-se também no caso de algumas mães.

G – As crianças podem se tornar Oilulu?

E – Não. Nunca ouvi. A criança é ‘odyona yaKalunga, haili ashike eshi toipe, nande oweiyala ndele toti nashitambule, okaana otakatambula ashike’ (cordeiro de Deus, come apenas o que tu lhe dás, por mais que te aburreças contra ela e dizer-lhe pejorativamente toma, a criança recebe). As pessoas que se tornam oilulu é porque são grandes, são adultos.

G – Quando dizes que é porque essas pessoas são grandes, são adultos, quer dizer exactamente o que?

E – Quer dizer que mexem o que não devem, são ladrões. Nós quando ficámos em grandes casas como do meu pai, sabes que o meu pai tinha 13 mulheres e todas viviam lá, em casa podemos ouvir dizer na família de Y mexem, esse ‘come’ pessoas (ovafifiti, oo ohavali ovanu). Fala-se que alguém mata pessoas por feitiço e quando morre, ouve-se que ele se tornou oshilulu e maltrata as pessoas. Então todo o mundo fica a saber que essa família tem alguma coisa. Se for uma senhora, diz-se que essa mulher é feiticeira, tenham cuidado dela. Se ela morrer, ouve-se que ela se tornou oshilulu (ohashituka). Ouve-se que em casa do Y já não se dorme, porque a senhora tornou-se oshilulu, aparece a pisar na moagem. Este tornar-se oshilulu não é algo que vem de Deus, mas é fruto da expertise orgulhosa e enganosa do homem. Trata-se de um homem invejoso, mexedor de coisas, orgulhoso e ambicioso disto e daquilo.

G – Os que se tornam oilulu podem fazer parte do grupo de ovakwamungu?

E – Não tenho certeza. Porém, parece que isso acontece. Eles voltam para esse grupo de ovakwamungu, pois conheço pessoas que receberam nomes de pessoas que se tinham tornado oipumbu. As famílias fazem todos os possíveis para acalmar o espírito de oshilulu; elas dizem Y faz-nos sofrer, temos que fazer comida para ele a fim de se ir embora. Cozinham para o morto. Depois de comer, o morto agradece e desaparece. Para ovawambo, quando se fala de omepo (espírito) é porque esse omepo é bom. Quando se diz eemepo (espíritos) se inclui às vezes espíritos maus. Entao ovakwamungu são «ovayambididi vepata» (os intercessores da família), são aqueles que chegaram até Kalunga. Oilulu são aquelas pessoas que praticaram o mal e que não podem ser feitos intercessores da família, são aquelas que estão perdidas (oyava vakana). Segundo ovawambo «opena ovanu vaongaka moipafi naNamongo, yee opena ava inavadula okufika moipafi ya Kalunga» (há pessoas reunidas na presença de Namongo e há outras que não foram capazes de chegar à presença de Kalunga). Aquelas pessoas que não chegaram a Kalunga ficam a sofrer, revoltadas; quando ficam a lançar a areia aos vivos durante a noite, é a tradução do sofrimento que estão a passar. Por um lado, ficamos com medo pelos estragos que causam, por outro, ficamos com pena deles, porque fazem parte da nossa família e estão a sofrer, estão perdidos, não têm para onde ir, vagueam. Diz-se que ovakwamungu do Nascente vinde e comamos. É do Nascente que vem o sol, que traz a bênção, a graça. Entretanto, diz-se também ovakwamungu do Poente, ide embora, porque é a parte que nos rouba a sorte, a graça, a bênção que nos vêm com o nascer do sol. Podemos dizer que eemepo inclui espíritos bons e maus, que podem ser chamados ovakwamungu. Há uma expressão forte: «keulu ovatewako» (foram expulsos do céu). É uma expressão que encontramos, na nossa cultura, que veio dos nossos antepassados, que sabiam que vamos para Kalunga e quem não praticar o bem, será expulso da presença de Deus.

G – Quantos dias leva o luto?

E – O luto dura consoante a idade. Pode durar três ou quatro meses. Há pessoas adultas e com certo estatuto na família, nesse caso pode ficar seis meses. Às vezes o pano pode cair, nesse caso já não se volta a colocar. O luto não tem um tempo determinado e fixo. O que tem duração é a situação da viúva ou viúvo. O homem pode dizer: eu vou ficar um ano a cultivar para a minha esposa; e a viúva também pode dizer o mesmo, que vai continuar com a roupa preta para que todo o mundo veja que eu estou de luto até que cultive para o meu esposo. Quando completar um ano, então pode tirar o luto. Entretanto, não se usava roupa, antigamente. A roupa é recente, assim como os panos

pretos. A roupa é de uso dos cristãos, tradicionalmente quando morre alguém, abate-se uma cabeça. A pele é preparada e faz-se um cinto para a senhora usar. Também temos a missanga preta, conhecida por oshilanda shomushambe. É missanga normalmente para as senhoras casadas, mas no caso do óbito todas as crianças, no caso do falecimento do pai ou da mãe, usam dois fios desta missanga (eedimbo mbali mofingo) que simboliza o seu luto. Esta missanga preta, está presente no momento do nascimento, nas festas de casamento e no momento da morte. Está presente em todas as grandes festas. O rapaz quando vai casar-se usa omushambe, a rapariga quando se vai dar em casamento, também usa a mesma missanga; aquando do corte do primeiro cabelo, usa-se também essa mesma missanga. São grandes festas. O óbito é a última festa que oferecemos ao defunto. É por isso, que se simboliza ou se exterioriza o luto com esta missanga.

G – Depois da morte de alguém, há mais esperança de um reencontro num dia?

E – As pessoas soltam lágrimas e dizem: ‘Shapwa, ngeenge weemono omondyodi’ (Acabou, se o vires, talvez é no sonho). É o sonho que nos engana. Mas há também quem diga: ‘wetutetekela! Vakunda ava tohange oko. Ngeenge owalonga nawa vakunda wani, nafye otuli mondyila!’ (Nos precedeste! Cumprimentos aos que lá encontrares. Se trabalhaste bem, saúda-lhes, nós também estamos a caminho!), dizem assim ovakwanyama.

G – Avancemos para outro assunto. Oshipe, o que é afinal?

E – Oshipe é uma festa. É feita por algumas pessoas e não por todos (Oshipe oshina omapata). Come-se todos os alimentos, os mantimentos novos. Nada se come, sem haja autorização, inclusive a cana simples (omweenge), é necessária a autorização. Porém, tem famílias, há famílias que fazem essa festa, não é para quem quer, mas para quem na sua genealogia se encontra já patente a sua realização. Se o pai faz a festa de oshipe, todos os que estão em casa dele, sobretudo os filhos, irão fazer esta festa quando tiverem as suas casas. Inclusive quando uma família leva para a sua casa uma criança de uma família onde pela tradição fazem oshipe, quando chega a época de novos mantimentos, a mesma criança não deve comer produtos novos, antes que os seus irmãos comam. Diz-se ‘vakwetu okaana inamukapasha osheshi ohavali oshipe, yee vakwao inavalya natango’ (não lhe dê de comer porque eles fazem festa de oshipe e os outros ainda não a fizeram). Esta criança comerá dos produtos novos só depois da autorização dos pais. Ela pode não ir a oshipe do pai, mas o facto dos outros terem comido, ela também automaticamente é como que tivesse comido e autorizado. São algumas famílias (omapata amwe) que fazem essa festa, não é para todos. Quando

alguém é filho de um pai que faz oshipe, a determinada altura ele começa a adoecer, por não realizar esta festa, fica com diarreia; então conclui-se que seja os efeitos de não realização de oshipe. Ele vai à família do pai e recebe as orientações de participar nessa festa e passa a realizar também na sua casa oshipe.

G – Como é que se realiza oshipe?

E – Faz-se omalodu. Tudo que desse tempo, inclusive eengongo verde são recolhidos. Todo o tipo de alimento que se pretende provar: omakunde, oilya, todo tipo de produto desse ano novo agrícola. Evoca-se a razão de festejar em acção de graças. Porém, não posso entrar em pormenores, pois eu não sou da linhagem dos que preparam oshipe. Mas sei que se oferece alimento aos antepassados, àqueles que lhe antecederam, de quem herdou o costume de fazer oshipe. Vai lançando para Nascente e Poente fazendo participar os antepassados da refeição. Agradece a protecção durante o ano agrícola, pede a tranquilidade para a festa e pede que continuem ainda a proteger a família, dando-lhe alimento. Eles dizem: ‘ovakwamungu vokoushilo ileni tulyeni’ (ovakwamungu do Nascente vinde comeremos). É maneira de louvar e agradecer. Mas também lançam colherada para Poente, dizendo: ‘Pthu, ovanananghwengu vokouniginino indeni kwii’ (pthu, malucos do Poente, afastai-vos). É maneira de amaldeçoar e antecipar os espíritos que não se interfiram na vida da família, que deixem os familiares tranquilos. Realçar que em Oukwanyama há festas especiais, como a morte, epasha, que não se destinam a proporcionar apenas alimento aos convivas, mas são festas significativas, fulcrais existencialmente falando. Para sabermos que um omukwanyama vai a uma grande e especial festa tem que ver pelo traje. Há vestuário que não se usa de qualquer maneira. Estamos a falar de festas como epasha, efundula (casamento), oshipe ou edano leengobe (festa de bois). Nessas festas, os senhores usam onghutuva e as senhoras a sua roupa específica, estamos a falar de ondyeva e omushambe. Estamos numa grande festa onde participam todas as pessoas de longe e de perto; mas a base é acção de graças, é agradecimento.

G – Epasha o que é ou como se faz?

E – Epasha é festa de agradecimento pelo facto de a família ter tido a graça de dar à luz duas pessoas num único parto. É a maneira de agradecer, mas inclui o cuidado especial dado por peritos (eendudu). Epasha é grande coisa. Quando durante o parto as parteiras se apercebem de que se trata de gémeos, uma delas procura imediatamente um perito. Este é que virá tratar de tudo. É ele que transporta as crianças que recebem nomes de reis, como Mandume, Kaleinasho, Ndalengalala, Weyulu. Então ondudu faz okufindika

epasha e todos recebem o tratamento tradicional (ovena okunwefwa oimbodi). Okufindika epasha significa tudo aquilo que saiu juntamente com as crianças, como sangue e tudo o resto, é colocado num oshitoo e tal como se diz que ongava oyafindikwa, assim também se diz que epasha olafindikwa. Tapa-se oshitoo com etiti e fica no quarto onde está a parturiente, no sítio que tem o nome de oshimaiwo. É neste quarto que a parturiente e os gémeos ficam, à espera do dia da purificação. É neste dia que os peritos retiram oshitoo, com sangue e tudo o resto, e levam-no para o lugar próprio fora de casa, komufitu. Diferentemente de um parto normal. Uns enterram os restos no elimba, outros no quarto principal (mondyuwo) ao lado do sítio onde se mete o fogo, cada família tem um lugar onde enterra. A purificação dá muito trabalho. Quando o perito chegar, leva até as cinzas e aquele oshitoo para omufitu. À medida que a lenha vai ardendo e produzindo cinzas, oshitoo vai desaparecendo pois todas as cinzas são despejadas sobre ele. A parturiente pode ficar um ano no oshimaiwo, soltando sempre gritos de louvores, eenghuwilili. No dia da purificação, os peritos tiram oshitoo, as cinzas e vão a omufiku, com os gémeos e os pais. Cava-se um buraco onde se processa a cerimónia da lavagem. No buraco entram os pais e os gémeos. A areia que se retira desse buraco não é espalhada, mas é juntada, pois é com a mesma que depois se tapa o mesmo buraco. Sublinhar que na água com que se lavam os progenitores colocam-se muitas raízes, cuja proveniência nós não sabemos, mas são muitas raízes. Os peritos chegam com cestos (oimbale) cheios de raízes. Eles procuram essas raízes às vezes durante dois dias, retiram de sítios diferentes no que diz respeito à distância e às características do terreno. Juntam essas raízes e outros produtos (paus). Nas vésperas do dia da purificação, queima-se o quarto de oshimaiwo (okanduda ohakayotwapo) durante a noite. Então os progenitores ficam a saltitar e a saltar o fogo. Eles fazem isso no sentido de se purificarem de certo tipo de azar. Na verdade, se eles não fizerem isso, inflamam-se-lhes os pés, adoecem e, se não tiverem quem os cure, morrem.

A propósito da morte, quando um dos gémeos falece, antes do dia da purificação, não se faz óbito, a mãe entoa apenas gritos de louvores (eenghuwilili). Também não se faz o seu funeral antes da purificação. Coloca-se o corpo no oshitoo onde estão os restos vindos do parto. Inclusive quando acontece o aborto de gémeos, os corpos são colocados no oshitoo e esperam peritos que venha presidir à cerimónia da purificação. Então a criança que falecer primeiro, só é enterrada no dia da purificação. Há outra coisa de que me esquecia. Se na aldeia nascer uma criança e morrer sem ter completado

um ano, também não é enterrada antes da purificação de epasha. O corpo dessa criança também é colocado nesse oshitoo e aguarda pelo dia da purificação.

G – Elongo o que é?

E – Elongo (trigêmeos) é diferente de epasha. Mas arranja-se a lenha de omupanda (oshikuni shomupanda). É com esta lenha que se acende a fogueira. Porém, não requer peritos, mas tem sido também motivo de festa, em acção de graças pelo dom de três vidas. Parece que o terceiro filho anula o azar que acontece no caso de gémeos.

G – Agradeço as suas explicações. Não se canse. Ekululo como é que se faz?

E – Ekululo também enquadra-se na linha de agradecimento. Porém, temos dois tipos de ekululo. Há ekululo normal, de uma criança que leva o nome de um antepassado, ou o pai retira o cabelo da criança. Este tipo é de alegria e agradecimento, em reconhecimento que a criança já está grande, passou aquela fase crítica, em que facilmente a criança pode morrer. Tem tradição, pois diz-se que a pessoa não pode continuar com o cabelo com que saio do seio materno. Tal como no dia de epitilo lopondye recebeu o fio (ongodi yomunghama), assim também no dia de Ekululo recebe oshinyenye, que é missanga de onyoka (oshilanda shonyoka), com onguluve e esse oshinyenye se coloca no pescoço. Arranja-se um cinto novo da pele do boi e coloca à cintura. Se for rapaz, preparam a pele de nghandanga (zorrilho) e é o que usa e se for rapariga, prepara-se a pele de haluni. Dá-se também ao rapaz odibo, outa com duas fechas e ehonga. O fio de omunghama que se coloca no pescoço, também se usa no arco. É maneira de amadurecer a criança, desmamar a criança (okaana okakolekwa osho) e recebe os seus instrumentos de defesa, com orientações que não deve ser vencido pelos outros homens. No acto da entrega destes instrumentos, o pai bate um pouco na cabeça da criança dizendo: ‘inanduuda watewa keengobe ile kovalumenu vakweni’ (não quero ouvir que foste vencido pelos bois ou por outros homens). Importa dizer que o rapaz é vestido de nghandanga que não tem casa (nghandanga kena eumba), e passa a noite no cerco onde lhe surpreende o dia. Omulumenu oshiponga, omulumenu ofuka (o homem é comando, o homem é ofuka/floresta). Quando há um perigo à noite não são as raparigas que se levantam mas os rapazes.

Há um pormenor, quando a criança nasce na ausência do pai, antes de este chegar à casa dá orientações sobre a data que chega para que o cabelo seja retirado antes do pai chegar, pois o pai não pode ver o primeiro cabelo do filho nascido na sua ausência. Neste caso, são os irmãos ou primo da parte paterna (ovana vakhe) que retiram o cabelo. O primeiro cabelo é entregue à mãe que o coloca no eyayi, não se bota fora.

Me esquecia de uma coisa muito importante sobre oshinyenye. A família do pai da criança traz oshilanda (missanga) assim como a família materna. Estas missangas são colocadas num mesmo fio (ongodi yomunghama ou ofipa yongobe). É por esta razão que ovakwanyama dizem que o casamento está consumado depois de ekululo (ohombo oyapwilapo ashike konima yekululo), porque é exactamente por essa altura que se misturam as famílias e são unidas na mistura de missangas. A criança fica assim relacionada com as duas famílias e une tanto as famílias como os pais. Daí a razão de 'yadala iyaiyengana'. Porém, é a parte paterna que coloca primeiro a sua missanga. As missangas todas são colocadas no pescoço da criança.

G – Podia dizer-me alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Oiyuwo fazem-se desde Evale até Oukwanyama. Ainda existem. Trata-se de uma festa, espécie de acampamento revestido de profecia de desenvolvimento familiar, educação dos jovens. Significa que cada rapariga que esteja em oiyuwo tem epata (cozinha) e o seu marido. Mas tudo em brincadeiras. O rapaz tem a sua rapariga. Ele vai à caça e tudo que trazer, entrega-o à sua rapariga, que ele considera como sua esposa (omukulukadi waye pautumbulilo ashike). É um treino de jovens que exercitam o que farão quando tiverem as suas casas. É aqui que se reconhece a fraqueza do rapaz, que nem sempre é capaz de abater animais; mas também é aqui que os outros manifestam a sua solidariedade partilhando entre eles o que há. Aqueles que todos os dias não trazem nada, ficam com má fama, e dificilmente conseguem rapariga para casar nessa aldeia. Quando chega a altura de fazer mais oiyuwo, se o rapaz que não consegue abater animais for novamente com a mesma rapariga, esta nega (aaye, otokadipaange vali omukaa). Este acompanhamento acontece no território de um senhor conhecido e propositadamente escolhido. As raparigas que estão em oiyuwo nunca passam a noite fora da casa, do local de oiyuwo. Aquelas que não participam em oiyuwo, são consideradas como ainda imaturas (ove kashilidule, inodana oiyuwo, owakala ashike uli kofindo yanyoko, onyoko ekukwete, kuna eenghono muove mwene. Kufi kakadona, inokala moiyuwo). Aqueles rapazes que não conseguem abater animais, são considerados como incapazes de construir um lar digno (omumati oo evaya, omufidi, iyadipaasha, neumbo nyishi ngeenge otelidulu. Ngadi moiyuwo yetu ineuyamo vali, mbela naninge okaana kokukwenya oluko). Na próxima realização de oiyuwo este rapaz é considerado como criança.

As raparigas durante este tempo vão a oshana cavar eengungu, eendao, omado entre outras coisas. Neste caso, ainda há outras pessoas incapazes de apanhar estes tubérculos

e sai de oshana sem nada. Esta também dificilmente consegue noivo nessa aldeia. Para além disso estas raparigas passam de casa em casa, onde recebem prendas, massango (oimbale yoilya), pois o casal que acolhe oiyuwo não é capaz de sustentar todos os jovens. Esta procura de alimentos também se nota no caso da mãe de gémeos que nunca entra em casa de alguém mas fica fora da casa a soltar gritos de louvor e recebe o que os proprietários da casa tiverem. As jovens também não entram em casa. Passam quase toda a noite a cantar, só mais tarde é que vão descansar. Eu ainda lembro-me das canções: Twakauwalele otweya, weiyoye, twali twaya moukwambi, yeyee, meengubundo Nauyoma, yeyee, na Nauyoma otwevamona, yeyee, veli metala nokadi, yeyee, omukadi tatungu oimbale, yeyee, Nauyoma takunyu eendunga, yeyee, tala ohamba ilai, yeyee, tailikhunu kounyuni, yeyee, taikhunu dikwao difye, yeyee, omudungudungu kaulondwa, yeyee, omuti wahalele eenghuti, yeyee, eedibo dovanaiyuwo, yeyee, kufeni ekuva tukepo, yeyee, nekuva tuundule, yeyee, oukadona womoiyuwo, yeyee, oike mwalya mwaondoka, yeyee, ...

G – Conhece alguma história sobre Deus que gostaria de contar?

E – Conheço uma história que está relacionada com Deus. É história de Nambalishita, transita de um sitio para outro e entra no ovo e perguntam: quem aquele? Ele responde: sou eu Nambalishita. São histórias que nós encontramos. Ninguém devia ir para cama sem passar algum tempo a contar histórias, tate eengano. A história de Nambalishita é história de alguém que estava a supor que se tivesse criado a si mesmo, mas quando foi se enfiar no ovo da galinha para dizer que ele próprio se chocou e quando entrou na floresta encontrou o elefante maior do que ele, se apercebeu de que por de trás dele há alguém maior, que é Deus. Outra consciência que se tem, é sobre o fim do mundo ou desta vida: 'ekwiyu laendamena kondonga ovanu aveshe okeefya twataalela' (a figueira está inclinada para o sul, todas as pessoas estamos a caminho da morte). Outra consciência está relacionada com a existência de Deus. Quando falece alguém ovakwanyama dizem vakundileipo, tuyaleleni oipundi (comprimentai-os, preparai-nos os lugares). Estas expressões revelam a certeza na vida do além. Kalunga oye nekombo kalipetamwa (tudo que fazemos está na presença de Deus).

## ENTREVISTA 9

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os

meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento.

G – Na cultura de ovakwanyama onde é que nascem as crianças?

E – As crianças nascem em onduda yomafiya (onduda yoshakalwa).

G – Quem é que pode ser parteiro?

E – São as senhoras como eu. Os homens não podem ser parteiros, porém podem auxiliar-nos estando fora do quarto a fim de prestarem ajuda necessária, como é o caso de ir chamar um perito quando houver complicações no parto. Normalmente são as senhoras. Eu assisto ao parto, depois levo a criança ao quarto onde se acende (monduda omu amushakalwa), onduda yalombe. Saio de oshakalwa para ondyuwo. Entretanto, quando durante o parto houver complicações, eu faço massagens, pois é possível que a criança esteja mal posicionada. Também quando a placenta demora sair, eu faço massagens até que saia. A seguir tiro ongalo com olukula. Deito a criança no ongalo e tiro eeheke dolukula com os quais esfrego a criança até que fique limpa de todo o sangue. A seguir tiro a cinza com que limpo as minhas mãos e toco na vaselina de eemeke (omaadi eemeke) misturada com oshide ndemumbwika e esfrego-me as mãos, purificando-me. Não devo lavar-me com água e sabão, porque é ordem tradicional (oshidilapako shetu, shaashi osho kwali akekapameke). O fio com que lhe amarro é olufipa longobe.

Se mesmo depois das massagens as complicações continuarem, é porque nessa gravidez encarnou um espírito, omukwamungu; talvez há um tio/avô já falecido, que deseja dar nome a essa criança. Se ele se chamava Haufiku, quer que a criança também receba esse nome. Nesse caso, a criança pode nascer e não ter sinais de vida, não chorar, mas se invocar/evocar o nome de Haufiku, pode chorar ou pode nascer. Mas neste caso, diz-se: ‘Haufiku, pita tukutale’ (Haufiku, saia para que te vejamos) e no caso da placenta:

‘Haufiku, oshiima eshi itashikulandula nande weya kombada?’). Nós pedimos a intercessão de ovakwamungu para que a criança nasça ou a placenta saia. Depois de corta a placenta, ela é enterrada por detrás de ondyuwo e por cima coloca-se oshinanganamwali e as cinzas brancas. A partir deste momento contam-se os anos da criança, através de omalunda. Eis a razão de não conhecermos com exactidão os nossos anos. É através de oshinanganamwali que contamos, dizemos que Y nasceu naquele elunda. Oshinanganamwali nunca decai, nunca morre. É através dele que contamos os anos. Quando oshinanganamwali seca muito cedo, as pessoas se interrogam se a vida da criança vai ser longa. Quando encontrases uma lavra antiga (eputu) com 12 oinanganamwali é sinal de que nasceram nessa lavra 12 pessoas. Depois da parturiente estar no ondyuwo, ela senta-se sobre oshinanganamwali, por cima de eheke, até ao dia de epitilo lopondye, depois da saída do cordão umbilical. Este tempo dura 4 a 6 dias. Pois não podem ser impares, segundo as ordens tradicionais.

G – Quem é que dá o nome à criança e como se processa?

E – São os senhores que dão nomes às crianças. Esta cerimónia processa-se de seguinte modo: anuncia-se o nascimento da criança, dizendo o seu sexo, em termos próprios. Se for rapaz soltam-se 2 gritos e se for rapariga soltam-se quatro. Quem anuncia o nascimento diz: ‘omuna ngo ovalumenu omu?’ (Há mesmo homens, aqui?). E o homem responde: ‘Eheno omotuli’ (sim, estamos). Então ela diz: ‘otwaetako omutwi wonghuta oku’ (nasceu-nos uma preparadora de viático), se for rapariga. Soltam-se gritos. Se for rapaz, diz-se: ‘omuna ngo ovalumenu omu?’ (Há mesmo homens, aqui?). E o homem responde: ‘Eheno omotuli’ (sim, estamos). Então ela diz: ‘otwaetako omukwati womafuma oku’ (nasceu-nos um apanhador de rãs). Soltam-se 2 gritos e em seguida vem a imposição do nome.

G – Porque é que se diz: ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa?

E – Não conheço essa expressão.

G – Como é que se faz Epitilo lopondye?

E – No dia em que se realiza esta cerimónia, o senhor da casa (pai da família) entrega oilya (cereais) às jovens para prepararem a farinha e as senhoras ficam defronte a porta de ondyuwo enquanto o senhor vai buscar omunghama que é mastigado pelas senhoras para fazerem okuhodila (fios). Fazem-se os fios que são colocados nos pulsos da criança, no pescoço e na cintura. A mãe veste no pescoço dois fios com missanga chamada ouputu. Então nos banquetemos, realizamos epitilo lopondye. Não se faz omalodu, comemos apenas oshifima, omakunde e evanda. Se o pai da família, tem leite

(ngeenge ohashiki) e tem manteiga, dá aos que cozinham. Temos a sublinhar que olukula com que a criança é untada simboliza força e poder purificador. É com olukula que purificamos as mãos depois do parto e podemos comer a seguir. Embeleza o corpo. É muito significativo e muito importante na nossa cultura. Não podemos lavar as mãos com água e sabão, pois significaria que estão nos lavar da pessoa, estamos a excluir da nossa vida a pessoa (itodulu okulikosha omunu).

Nesse dia de epitilo lopondye, o rapaz recebe outa, oshikuti (flecha), odimbo. Também é levado ao curral. Levanta-se muito cedo, antes do nascer do sol, dão volta à casa e vão ao curral para soltar os bois. Dá-se também ekuva (machado) na mão, da-se-lhe também odimbo para apascentar os bois.

No caso da rapariga, também levanta-se muito cedo, antes do nascer do sol. Passa-se por elimba (dispensa), abre-se e faz-se entrar a cabeça dela. Da-se-lhe a enxada, vão à lavra para capinar, vem à casa e leva oilya para oshini, pisa em nome dela (totula ewi koshini ndele tondongolako). E em seguida diz: ‘Ei oilonga nee ndekupa ei, tulongeni ngaashi ashilongwa moshilongo’ (Este é o trabalho que te dei, trabalhemos como se labuta no mundo).

G – Pode dizer-me alguma coisa sobre etanda/circuncisão?

E – Etanda faz-se mas não é aqui. Nós não temos a circuncisão.

G – O que é que pode dizer-me sobre a possível morte de uma criança ou adolescente?

E – Olha, as pessoas ficam tristes, muito tristes, pois tinham depositado muita esperança na criança. Ficam tristes mas depois fazem o funeral no mesmo dia da morte. O tempo de guerra trouxe uma influência, pois os mais velhos sugerem que o corpo passe a noite para ser enterrado dia seguinte. Entretanto, ninguém era sepultado com pernas esticadas, não se faz. O corpo é dobrado, para que a morte não se estenda aos outros famílias, mas que seja dobrada. A morte não era tanta, porque se dobrava (efyo okwali alitonya). Agora as pessoas estão a morrer muito porque sepultam mortos com pernas esticadas, estão a estender a morte ou a prolongar a morte às outras pessoas.

Por um pouco, me esquecia. Há lugar para as sepulturas. O rapaz é sepultado no curral de bezerros, com a cabeça em direcção à porta do curral, virado para o Sul. Daí a razão de dizer ‘omukwiyu owaendamena kondonga, ovanu aveshe okeefya twataalela’.

No caso da rapariga, esta é enterrada no oshini e a cabeça fica nas mesmas posições.

G – Quando é que se começa o óbito?

E – O óbito propriamente dito começa à tarde, depois do funeral. O óbito não começa antes do funeral. É necessário que se faça funeral e que o pai do falecido acenda a fogueira principal.

G – Depois da morte, há mais esperança de se encontrar com o morto?

E – Nós deitamos a areia e despedimo-nos do morto. Perdemos esperança toda. Antes do funeral ainda temos esperança, é por isso, que não fazemos o óbito. Sabemos que a criança morreu. Mas ficamos um pouco tranquilo, porque sabemos que ela não vai se tornar oshilulu ou oshipumbu. Eu pessoalmente nunca ouvi que uma criança se tornou oshilulu. Porém, eu pessoalmente tenho dúvidas sobre isso, pois parece ser medo da pessoa que vê oshilulu ou oshipumbu. É normal que tenhamos medo quando alguém morre, deixando-nos com saudades. Muitas vezes criamos imagens nas nossas cabeças, de tal forma que, mesmo vendo um pássaro, vemos nele oshilulu ou oshipumbu. Para mim são fantasmas que não existem na realidade. Eles foram criados por medo. A pessoa já não espera ver esse morto, podendo ser a sua mãe, mas com ansiedade de vê-la acaba por criar esses fantasmas. Por isso, precisa que duas pessoas venham passar a noite consigo, porque tem medo daquela pessoa que faleceu, sobretudo se for adulto; mas a criança pode morrer, a pessoa não fica com muito medo. Nós temos muito do adulto quando falece, porque ele tem juízo do mundo (okuna eendunge dounyuni), que pode leva-lo a fazer coisas más. A pessoa só se torna oshilulu ou oshipumbu, se, quando em vida, for pessoa de muito juízo do mundo, de muita maldade. Agora, quanto às crianças, não esperamos delas maldades, elas não têm juízo do mundo.

G – Muito obrigado pelas explicações. Agora podia dizer-me alguma coisa sobre oshipe?

E – Na nossa casa não se faz oshipe. Por isso, não tenho conhecimento suficiente para te explicar oshipe.

G – Podia explicar um pouco sobre epasha?

E – Também não domino muito bem epasha. É melhor não dizer nada.

G – E sobre ekululo, pode dizer-me alguma coisa?

E – Sobre ekululo sim. Eu sou parteira e sei o que é ekululo. Trata-se de uma cerimónia que se realiza defronte à porta de ondyuwo. É retirada do primeiro cabelo. É o pai que corta o cabelo, começando da parte de frente para nunca. Deixa-se sempre um corredor/caminho que simboliza os seus bois (elila leengobe daye) ou corredor ou caminho que simboliza a riqueza da sua família (oukengeli wepata laye). Trata-se de caminho de riqueza concretizada na existência de bois, prosperidade da família, a

abundância, a multiplicidade dos filhos. Não se pode cortar o cabelo, começando da nunca para frente, pois significa tirar-lhe o seu juízo, a sua inteligência da cabeça.

Para além do corte de cabelo, com pormenores do caminho e seu simbolismo, temos objectos que são entregues, como outa, semelhante ao que lhe foi entregue no dia de epitilo lopondye. Isto no caso de ser rapaz. Junto a outa vão oikuti, odibo, ehonga, têm o significado de pressagiar o futuro da criança, uma família próspera, protegida e alimentada. São instrumentos indispensáveis para um homem constituir a família. A criança não pode ficar sem cortar o cabelo. Caso esta cerimónia não aconteça é como que a criança não tivesse nascida (inakafa kadalwa okafa ashike kakana). Mesmo no caso da morte prematura do pai, o cabelo da criança corta-se no óbito do pai.

G – Podia dizer-me alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Não, não posso mentir-lhe. Nunca tive possibilidade de participar em oiyuwo. Já ouvi falar, mas não tenho conhecimento sobre o seu desenrolar.

G – Sobre efundula leengoma pode dizer-me alguma coisa?

E – Não, sobre efundula também não sou a pessoa mais indicada.

G – Agradeço imensamente a sua colaboração, que Deus te abençoe!

E – Eu é que agradeço Padre. Venha sempre.

## **ENTREVISTA 10**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Onde é que nascem as crianças, na tradição de ovakwanyama?

E – As crianças nascem no ondyuwo, onduda yoshakalwa.

G- És parteiro?

E- Não, eu não sou. São as senhoras que cuidam dessas coisas. Eu só dou o nome.

G – Como é que acontece a cerimónia da imposição do nome?

E – Eu dou nome estando de pé na cátedra de olupale (ofika moipundi yolupale) e a senhora que anuncia, fica no quarto onde está a criança. Eu fico de pé para simboliza que o homem deve dar esperança e força com uma voz mais alta. Numa casa, o homem deve sobressair com poder protector, com ordens.

G – Qual deve ser o comportamento de uma mulher grávida?

E – À mulher grávida apetece alguns alimentos e outros não. Acho que é a gravidez que o exige.

G – Porque é que se diz que ‘ovanu ovaKalunga nyambala okwevapewa’?

E – Diz-se assim, porque nyambala é criatura, que foi criado e as pessoas foram criados por Deus. Quando nyambala governa as pessoas deve ter consciência de que não foi ele que as criou. As pessoas foram criadas por Deus. Nyambala foi colocado nesse poder para orientar a vida das pessoas criadas por Deus no que diz respeito às coisas do mundo.

G – Como é que se realiza epitilo lopondye?

E – Epitilo lopondye é algo que pode ser explicado por mulheres. Eu tenho visto que quando a criança é rapaz, elas saem do quarto com a enxada com epumba e passam por lado do curral. Se for rapariga, vão a oshini, levando igualmente a enxada com epumba. Passam também pela cozinha (pomafiya) e fazem assim a cerimónia.

G – Muito obrigado. Podia agora falar alguma coisa sobre a circuncisão?

E – Já ouvi falar de etanda, mas aqui não se realiza.

G – O que é que tem para nos informar sobre a morte das crianças ou adolescentes?

E – Sobre a morte, lembro-me que antigamente o funeral das raparigas era feito no oshini, no local de moagem tradicional. Porque são elas que preparam a farinha (ovo avatu). Na verdade, eu nunca fiquei no funeral de uma criança, mas sei que os adultos são sepultados sentados numa posição pensante (veli omutumba velinyongamena). Não se as crianças a sua posição. Se for rapaz, ele é sepultado no curral dos bezerros. Outra coisa de que tenho certeza, é que nos funerais come-se carne de vaca. Normalmente não se come outro tipo de carne, a não ser de vaca.

G – Muito obrigado. Podia dizer-nos alguma coisa sobre oshipe?

E – Não, eu não conheço oshipe, pois na minha casa não se realiza essa festa (meumbo lange iyaili oshipe).

G – Podia explicar-nos a cerimónia de epasha?

E – Não, isso é para os peritos (eendudu).

G – Podias falar-me um pouco sobre ekululo?

E – Não, eu nunca fiz essa cerimónia, não devo mentir.

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Não. Eu nunca participei em oiyuwo, só ouvi falar deles, por isso não posso dizer quase nada. Sei que são acampamentos de jovens, durante os quais os mesmos jovens treinam-se para muita coisa.

G – Conhece algum provérbio relacionado com a criação?

E – Eu sei que tem se dito, que as pessoas são de Pamba. É Ele que sêmea e ceifa (Oye takunu yee tateya). Ekuno significa a criação do mundo e a ceifa simboliza a morte, a partida. Tudo isso vem das mãos de Pamba, que opera sem limitações (iyakwatelwa ngee tatenge).

## **ENTREVISTA 11**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos o nascimento das crianças, na tradição de ovakwanyama?

E – Eu não tenho muito conhecimento sobre o nascimento porque não sou parteiro. Só são as senhoras que assistem ao parto. Depois chamam-me para dar nome.

G – Podia explicar-nos sobre a cerimónia da imposição do nome?

E – Sim, posso. A criança em oshakalwa, as senhoras estando no quarto dizem: ‘otwaetako omutwi wonghuta oku’, se for rapariga. E se for rapaz diz ‘otwaetako

omukwati womafuma oku'. E... digo um rapaz ou rapariga! Está certo. Elas dizem que querem o nome. Então eu vou tomar os meus instrumentos próprios de homens (oiti yange: outa nodibo) e vou posicionar-me por detrás de olumale, no oshinyanga. Eu faço dois gritos próprios (ohaikaluka onghalu luvali) e a senhora solta os gritos de louvor (eenghuwilili) e eu em seguida pronuncio o nome da criança, por exemplo, Ndapewaehafo (oNdapewaehafo). É um nome que escolho durante o tempo que a senhora, a minha esposa, está grávida. Há momentos que nós paramos, mesmo estando a trabalho, e pensamos que se Deus me ajudar e a minha esposa dar à luz um filho, que nome tirarei do meu coração para dar ao meu filho? Interrogamo-nos e assim nos preparamos para esta cerimónia. Vêm muitos nomes e vou escolhendo, porque o nome dá sorte ao meu filho e não vou dar nome qualquer, deve seleccionar. O nome deve revelar a minha alegria e aquilo que quero desejar ao meu filho. Quando digo Ndapewaehafo (Deram-me alegria), estou a dizer que recebi a alegria do meu Senhor e é essa alegria que quero que se estenda à minha filha.

G – Podia explicar-me a cerimónia de epitilo lopondye?

E – No dia que omulodi sai (onghowa), a senhora diz que queremos sair do quarto. Tomando esse conhecimento, se a criança for rapaz, eu tiro a catana e vou à busca de paus de *omunghama* e paus de *omusheleshele ile omupapa*, um para fazer outa e outro para fazer odibo. Também faço oikuti. Corto três paus compridos. Um para fazer outa, cujo fio (ofipa) é preparado pelas senhoras a partir dos paus de *omunghama*. Fazem muitos fios, um para outa e outros para colocar nos pulsos da criança. Com outro pau preparo oikuti e outro fica para ehonga. Estão criadas as condições para a criança sair do quarto. Preparam-se oifima e outros tipos de alimento como omalodu. Após a cerimónia, começamos com o banquete e convivemos. Sabemos que a criança saiu do quarto. Entretanto, chama-se uma rapariga. Quando a criança nasce, fica sem odikwa; se for o primeiro filho pode pedir-se emprestado odikwa. Mete-se lixo nesse odikwa e vai-se para fora da casa levando o lixo dentro de um cesto (mokambale). Quando chega no onu (porta principal), no sítio de lixo, deita aí o lixo que trouxe juntamente com odikwa. Entretanto, a rapariga que foi chamada passa por lá e tira odikwa e entrega-o à mãe da criança dizendo: 'ndatoola odikwa yokandenge kange' (apanhei odikwa para o meu irmão mais novo). A mãe recebe e coloca nas costas da criança e vão para a cozinha.

G – Podia explicar-se a circuncisão?

E – Aqui em Oukwanyama não temos a circuncisão, temos efundula leengoma.

G – Podia dizer-nos alguma coisa sobre a morte das crianças ou adolescentes?

E – Quando a criança morre à noite, dia seguinte de manhã, realiza-se o funeral. A rapariga é enterrada no oshini e o rapaz no curral de bezerros. Entretanto, são enterrados com a face virada para o Sul. Não pode ficar virada para o ar (omunu iyapakwa ongali). Depois do funeral, o pai do falecido acende a fogueira principal, no quarto de oshakalwa, se a criança for muito pequena, ou fora deste quarto, consoante às circunstâncias.

G – Pode dizer algo sobre oilulu e oipumbu?

E – São os adultos que, depois de morrerem, se transformam em oilulu e oipumbu. As crianças nunca ficam oilulu ou oipumbu, até aqui nunca ouvi. Só são os adultos que se tornam oilulu. E neste caso é porque este adulto conquistou pessoalmente algo, que não está inerente ao seu ser criatura, que Deus por natureza não lhe deu. Este algo é procurado nas outras tribos, não veio de Deus. Fazem isso com intenções muito claras: ou viu o outro que colhe abundantemente, porque trabalha com as suas próprias forças, e ele vai procurar um poder extraordinário para também colher abundantemente. Ele tem ido a outras tribos a fim de procurar oupule para que tenha muito mantimento. Esta pessoa negocia com pessoas de outras tribos que lhe pedem pagamentos variados, a fim de conseguir o que deseja, a riqueza nas suas várias vertentes. Sai de lá com muitas orientações que lhe levam à perdição e ao insucesso social, muita das vezes.

G – Quanto tempo dura o luto?

E – O luto tem tempo variado, pode durar um mês. Durante este mês as pessoas antigamente usavam omushambe mas agora há alguns que usam panos pretos para exteriorizar o luto. Omushambe ficava no pescoço, mas até agora há quem siga a tradição.

G – Podia explicar-nos o que é oshipe?

E – Oshipe é acção de graças em honra de mantimentos (oilya). Oshipe acontece depois do trabalho agrícola ter sido concluído. Colhem os produtos, às vezes, fazem-nos antes do tempo, por pressão da fome. Neste caso, o pai da família decide e ele próprio vai procurar eengongo e traz para olupale. Vai à lavra e tira nem que sejam omapongola avali oilya, que se colocam por cima do massango antigo. Eengongo que estão no epeta. A senhora vai à lavra e tira folhas de feijão frade (omakunde) que passam a noite a cozer. Dia seguinte, o pai de família traz a manteiga (omaadi), mete-se ombidi no etiti com omaadi e pai da família convida os presentes vão comer coisas novas. Ele, o pai da família, pega num ongongo, fa-lo okufifina e entrega à sua esposa. Esta é a cerimónia de okufifina ongongo nokulya omwai. A partir deste momento as crianças começam a

comer e ficam permitidos a comer os produtos novos. Antes desta celebração chama-se sempre atenção para que comam nenhum dos produtos novos. O massango é pisado por raparigas da vizinhança e à noite faz-se o jantar de oshipe propriamente dito. Vêm os vizinhos e outras pessoas participar desta refeição. Ombidi yomafo omakunde é pisado, mete-se omaadi, prepara-se esta refeição. Neste dia todos jantam no olupale. A partir deste momento já há permissão de consumir os nossos produtos e podem comer omufuula.

Antes desta cerimónia, nenhuma mulher deve preparar a farinha de massambala para fazer omalodu. Comem sempre de omahangu. Depois da debulha, o pai da família orienta para se preparar a farinha com que se faz omalodu (eengava) para que possamos fazer a festa de acção de graças. Eengava ficam enterrados foram de casa e durante este tempo o pai da família não pode passar a noite fora da casa, noutra mulher. Deve manter-se em casa. As jovens da vizinhança vêm e preparam a farinha de omahangu, cozinha-se também muito feijão frade. Faz-se omafiya no olupale com a areia de oshivanda. Omafiya antigos não são utilizados, não são transportados para olupale. Cozinha-se omakunde em panelas grandes e à noite faz-se oshingali. Faz-se o jantar muito cedo e muita comida, pois a casa fica cheia, as crianças da vizinhança vêm, assim como os adultos. Comem o jantar e dia seguinte faz-se oshipe das senhoras.

Se o pai da família tiver duas ou três mulheres, cada mulher prepara o seu oshipe desde a sua cozinha. Esta preparação é feita no okalupale do seu quarto; nunca acontece na cozinha habitual. No fim, passam de okalupale para okalupale, a jantar ou a comer oshipe das senhoras. As senhoras fazem odyove, come-se com abundância. Ficamos em festa, em acção de graças. Assim termina oshipe, com alegria, com o desejo de levar esta alegria para todo o ano.

Por um pouco me esquecia. Durante a refeição de oshipe lançam-se colheradas aos antepassados no Nascente e aos do Poente, fazendo-lhe participar da festa e avisando que estamos a comer os mantimentos novos.

G – Podia explicar o que é epasha?

E – Eu não sou perito de epasha e não percebo muita coisa.

G – Terá conhecimento sobre elongo?

E – Nada, não sei nada que seja significativo.

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre ekululo?

E – Ekululo está ligado a epitilo lopondye. A pessoa reconhece que o seu filho cresceu, seja rapaz ou rapariga. Faz-se a festa. Fazem-se os preparativos de ekululo. Quando

tudo estiver pronto e chegado o dia programado, prepara-se omakunde para oshingali e faz-se também omalodu. Muito cedo ainda, o pai da família vai cortar um pau verde de omufyaati com folhas que é colocado no olupale. Trazem um oshitoo e a criança se aproxima, para que o pai corte o seu cabelo. O pai providencia um cinto novo para a criança. Esse cinto deve ser da pele de vaca que foi propositadamente abatida (omwiya wongobe yonomena wina), num casamento ou numa outro evento que não seja a morte. Para além do cinto novo, faz-se também onguwo mais um pequeno pano agora que fica em frente. Tira-se a missanga. Esta missanga é composição de missangas provenientes de ambas as partes progenitoras. Da parte paterna é colocado no lado direito, membros superiores e inferiores, e da materna, no lado esquerdo, membros superiores e inferiores. Há um pormenor que devemos esclarecer. Nós cortamos o cabelo de frente para traz, da face para nunca. Não se deve começar na nunca, tem de ser em frente onde ele próprio vem a pessoa que está a cortar-lhe o cabelo.

G – Podia falar-nos sobre oiyuwo?

E – Não, não domino oiyuwo.

G – Muito obrigado, que Deus lhe pague!

E – Oshali shaKalunga (é graça de Deus).

## **ENTREVISTA 12**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos onde nascem as crianças, na tradição de ovakwanyama?

E – As crianças nascem no quarto de oshakalwa.

G – Quem pode ser parteiro?

E – Só são as senhoras. Nós não podemos sê-lo. Mas temos a missão de dar nome às crianças, estando no olupale. O pai fica no olupale, estando na sua cátedra, com o seu outa, odibo e oshikuti e vai posicionar-se por detrás de olupale, poshinyanga. Então pronuncia o nome do filho, consoante o sexo. Há um fenómeno estranho. Nas vésperas do nascimento eu fico com muito medo, nem me apetece sair para visitar este ou aquele, passar a noite aqui ou acolá. Fico concentrado em casa para receber o que vai sair. As gravidezes trazem surpresas às vezes: mulher pode falecer, pode ser necessário evocar os antepassados.

G – Podia explicar-nos o que é epitlo lopondye?

E – Epitlo lopondye faz-se depois de quatro dias de nascimento. A parturiente é elemento fundamental no processo. Ela é que controla a saída do cordão umbilical. Sem que este tenha saído, não se realiza epitlo lopondye. Contam-se sempre quatro dias e devem ser sempre pares. Se for rapaz, procura paus de omunghama e de omupapashe. Prepara-se ondavi, ehonga, outa, odimbo. Eu não sei concretamente o que estes instrumentos simbolizam, mas é o que nós encontramos.

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre a circuncisão?

E – Não. Eu não conheço a circuncisão. Aqui não temos.

G – Podia explicar-nos a morte das crianças ou adolescentes?

E – A morte das crianças é assim: os rapazes são enterrados no curral de bezerros e as raparigas, no oshini. Isto acontece quando a criança nasce com poucos anos, pois com muitos anos, fica mais complicado. Outra coisa que posso explicar é que nos óbitos come-se a carne de vaca e nunca de cabritos ou porcos.

G – Podia, mais uma vez, explicar-nos o que é oshipe?

E – Não. Não posso. Pois na minha casa não temos a cerimónia de oshipe.

G – E sobre epasha, sabe alguma coisa?

E – Sei coisas soltas, não domino, não sou perito de epasha.

G – Porventura pode falar sobre ekululo?

E – Sim, ekululo é o nosso trabalho. Posso explica-lo. É uma cerimónia feita para as crianças de ambos os sexos. Se for rapaz, eu procuro omupapa; se for rapariga, procuro oshinyenye, oshilanda, omushambe, onguluve, onyoka ou ondyeva, e entrego-os a uma senhora da nossa linhagem. É esta senhora que vai colocar no pulso, lado direito, pescoços e na perna, lado direito também. É um cerimónia de responsabilidade. Por isso, estando nas vésperas de ekululo do teu filho não posso passar a noite com outras

mulheres de fora, mesmo que sejam minhas. Pois este tipo de comportamento traz azar ao filho, no futuro.

G – Pode explicar-nos alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Não. Eu não sei o que são oiyuwo, já ouvi falar, mas não posso explicar nada sobre eles.

G – Saberá algum provérbio sobre a divindade ou sobre a criação?

E – Neste momento, já não me lembro. Há histórias, por exemplo de Nambalishita, mas já não me lembro dos pormenores.

### **ENTREVISTA 13**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos o nascimento das crianças, na tradição de ovakwanyama?

E – As crianças nascem no oshakalwa. Mas a gravidez pode ser complicada e ter também parto complicado. Neste caso, os mais velhos (ovakulunu), os entendidos cuidam dessa gravidez. Invocam-se os antepassados, pois são eles que conhecem as coisas. São os antepassados que são os depositários da nossa tradição.

G – O que é Epitilo lopondye?

E – É uma cerimónia que marca a manifestação da criança ao público. Nesta cerimónia procuramos omifuwa de ominghama, com que fazemos fios. Para além destes fios, coloca-se também na cintura da criança ondyeva. Colocam-se dois graus de ondyeva nos fios, mas não podem ser ímpares (iyadilisheka).

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre a morte das crianças e adolescentes?

E – Só posso. Há muita coisa. As crianças morrem e são sepultados em lugares determinados pelo sexo. Os rapazes são enterrados no curral de bezerros e as raparigas no local de oshini. As cabeças ficam direccionadas para o Poente. As cabeças ficam direccionadas para o Poente e viradas para o Nascente para que quando o sol nascer, possa levantar (ressuscitar?) a pessoa. É para onde (Poente) vai o mundo. O mundo é o sol. Lembro-me também que no óbito se come carne e oifima. Não se pode comer carne de galinhas, porcos, mas de vaca ou então come-se omavanda. Oshifima é algo muito significativo para nós. (Oshifimanekwa) sustém a nossa vida, mantêm-nos vivos. A morte é sobretudo momento tristeza, porque a pessoa foi e não volta mais. Mas também ficamos preocupados e com medos, porque o morto, se for adulto pode reaparecer, tornar-se oshilulu ou oshipumbu. As crianças não se tornam oilulu. São apenas os adultos, porque ficam com muitas vidas. Uma com que vive agora e outra com que ressuscita depois, tornando-se oshilulu. Esta segunda vida não vem de Kalunga, não vem da natureza, mas são as pessoas que na sua ousadia (moufifiti wavo) procuram riquezas e outras coisas que não se pronunciam.

G – Podia explicar-nos o que é oshipe?

E – Sim, posso. Eu já participei em vários oiipe. Primeiro prepara-se a farinha com que se confecciona omalodu (eengava tadi medu). Quando ongava estiver pronto, o pai da família dá massango destinado para preparar a farinha de fazer oifima. Esta preparação é feita por raparigas da casa e da vizinhança. Prepara-se também omakunde para fazer oshingali. Se o pai de família tiver vacas, dá a manteiga, para que o seu oshipe coma omaadi. O pai da família também vai procurar omunaluko para fazer omaluko. Estamos a provar os novos produtos do novo ano agrícola e queremos com isso simboliza uma nova vida. Que tudo seja novo.

Também fazemos participar da refeição os antepassados. Lançamos colheradas para Nascente e para Poente. São os espíritos que nos protegem e pedimos que Kalunga lhes dê de comer também (opo Kalunga evalife-yo, evape valye).

G – Muito obrigado pela explicação. Podia dizer-me também alguma coisa sobre epasha?

E – Não. Eu não conheço bem epasha. Tenho visto, mas não sei bem o que é.

G – E sobre ekululo, sabe alguma coisa.

E – Sim, sei que há dois tipos de ekululo. Ekululo normal e ekululo daquela criança que é tratada por peritos (eendudu). O cabelo da criança tratada por peritos é assado na

enxada, que para regressar à mãe. Para ekululo normal, o cabelo pode ser enterrado no curral de bois.

G – Podia também explicar-nos o que são oiyuwo?

E – Eu nunca participei em oiyuwo. Mas sei que os jovens têm oinyanga onde ficam e fazem muitas brincadeiras. Muita coisa mais.

G – O que é que quer dizer com ‘muita coisa mais’?

E – Acontecem muitas coisas. Jovens a brincarem, a fazer omalupale no caso de rapazes e omapata no caso de raparigas.

#### **ENTREVISTA 14**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos o nascimento das crianças, na tradição de ovakwanyama, onde nascem e tudo que souber?

E – Sim, posso. As crianças nascem no quarto de oshakalwa. E são transladadas para ondyuwo yalombe. Onde procedemos à imposição do nome.

G – Como é que se faz a imposição do nome?

E – Eu fico no olupale. E a senhora fica no ondyuwo e diz-me: ‘otwaetako omukwati womafuma’, se for rapaz. Ou no caso de uma rapariga, ela diz: ‘otwaetako omutwi wonghuta oko’. Eu em seguida tiro outa, odibo e fico de pé, e faço okukaluka a que a senhora responde com okukuwilila, a última vez de ela fazer okukuwilila deve ser seguida da formula que diz que é rapaz ou rapariga e eu digo imediatamente o nome da criança. Eu penso antecipadamente o nome do meu filho, dizendo que Haufiku ou

Hamutenya. Normalmente no nome incluo o desejo que tenho para o meu filho, aquilo que desejo para ele e quero que os vizinhos saibam qual é o nome do meu filho.

G – Podia explicar mais alguma coisa sobre epitilo lopondye?

E – Depois do nascimento a criança passa para o quarto principal, ondyuwo, onde permanece até à caída do cordão umbilical. A senhora informa que omulodi (cordão umbilical) já saiu. Então nós mandamos preparar a farinha para a festa. Logo muito cedo, se levantam e tomam a criança com enxada se for uma rapariga e um cesto com a semente. Chegam na lavra, cultivam e semeam como que fosse a criança a semear. Para além disso passam por oshini, lugar onde exerce a sua actividade principal, como se diz a preparadora de viático. Se for rapaz, pega no machado e, chegados na lavra, corta um arbusto e passam pelo curral.

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre a circuncisão?

E – Não, nós aqui não temos a circuncisão.

G – O que é que tem para nos dizer sobre a morte de crianças ou adolescentes?

E – Normalmente quando uma criança morre, é enterrado logo quanto possível. As pessoas não gostam de ficar com a pessoa morta. Se for a rapariga, é enterrada no oshini e no caso do rapaz é no curral de bezerros. Após o enterro, o pai da criança acende a fogueira principal do óbito e dá-se por iniciado o óbito propriamente dito. Com a morte da criança ficamos triste, mas temos pouco medo, porque sabemos que ela não vai se tornar oshilulu ou oshipumbu. Ela é inocente. As crianças não são como os adultos que procuram poderes e riquezas. Dizem que os adultos que têm poderes procurados, quando morrem se tornam oilulu ou oipumbu, eles são expulsos da casa de Kalunga e porque estão a sofrer, voltam à terra, temos que ter pena deles (oilulu otaimono oikhuna eshi yatewako keumbo la Kalunga, otwapumbwa okuyeeetela onghenda).

G – Podia explicar-nos alguma coisa sobre oshipe?

E – Na minha casa não faço esse tipo de festa. Fala-se de que é uma festa de acção de graças pelos novos produtos do campo. Durante a refeição oferece-se uma parte de comida aos antepassados no Nascente e do Poente. Há muita coisa mais eu não domino.

G – Sobre epasha, tem alguma coisa a dizer?

E – Não, eu não sou perito de epasha, não conheço os truques (oimengha) dos peritos de epasha.

G – Podia explicar alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Há muito tempo que oiyuwo não se fazem aqui. Mas são os jovens que se encontram para brincar e aprender uns dos outros, muitas coisas. Fazem um treino sobre

aquelo que farão quando tiverem as suas casas, propriamente ditas. Levam muito tempo e sobrevivem da caça, e da procura de prendas de casa em casa.

## ENTREVISTA 15

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos o nascimento das crianças, na tradição de ovakwanyama, onde nascem e tudo que souber?

E – Eu sei que as crianças nascem no quarto de oshakalwa. Mas eu nunca assisti ao parto, fico fora do quarto à espera que me digam, que já nasceu para que possa dar nome ao meu filho. Os homens não podem ser parteiros.

G – Podia dizer-nos alguma coisa sobre a imposição do nome? Como se processa?

E – Quando a minha mulher está grávida, eu fico a pensar dentro de mim: se for rapaz, o nome vai ser Y e se for rapariga, o nome será X. De tal sorte que quando chega o próprio dia, eu já estou pronto para dar nome. Levam a criança para o quarto principal e lá a criança recebe o seu nome. A mãe anuncia o sexo da criança e eu dou nome. A partir daí a criança tem o seu nome. Mas há oilukadina. São nomes que os amigos ou familiares vão dando, quando vierem visitar a criança. Às vezes esses oilukadina sobrepõem-se em relação ao nome dado pelo pai. É por isso que encontramos alguns mais velhos a serem chamados por Hamupunda (homem de barriga grande), mas têm nomes próprios.

G – Podia explicar um pouco sobre epitilo lopondye?

E – No dia de epitilo lopondye a criança madruva vai para a lavra e passa pelo curral se for rapaz e por oshini se for rapariga. Mas isso só acontece depois da saída do cordão

umbilical. Fazemos a festa, agradecendo a Kalunga pelo filho. O pai entrega ao filho, se for rapaz, outa, odibo, oikuti e ehonga. São instrumentos que fará parte da vida dele como homem, que deve ser pai de família com objectivo de proteger a família, procurar alimento. Se for rapariga, prepara-se a missanga que se coloca no pulso e no pescoço. Esta missanga é mistura de missangas que vêm da parte materna e da parte paterna.

G – Podia explicar-nos algo sobre epasha?

E – Sobre epasha eu não tenho muita coisa a contar. Eu percebo mais efundula leengoma.

G – E sobre a circuncisão?

E – Aqui nunca vim a realização da circuncisão. Mas ouvi falar da circuncisão para aqueles que estão doutro lado do rio. Nos lados do Chiulo. Aqui não temos a circuncisão.

G – Vamos falar então da morte das crianças ou adolescentes. Sabe alguma coisa?

E – Sim, sei alguma coisa. Eu sei que os rapazes são enterrados no curral de bezerros e a rapariga é enterrada no oshini. Também sei que as crianças vão a Kalunga directamente, enquanto que os adultos têm o resco de serem expulsos da casa de Deus.

G – Porque é que as crianças não podem ser expulsos da casa de Deus?

E – As crianças são inocentes, não conhecem muitas coisas. Os adultos que é conhecem muitas coisas. Eles depois da morte podem se tornar oipumbu ou oilulu. Acho que é um castigo que recebem de Kalunga. Kalunga deu-nos o que é nosso e não devemos procurar outras coisas. Trabalhar com as nossas forças e não enganar (okuninga oineya). É por isso que são expulso de lá.

G – Podia dizer alguma coisa sobre oiyuwo?

E – Há muito tempo que não se realizam oiyuwo. Eu pessoalmente nunca participei. Mas dizem são os jovens que se encontram num local, onde ficam algumas semanas. Mas eu não domino muito.

## **ENTREVISTA 16**

G – Eu sou P. Gaudêncio Yakuleinge, natural de Okambada, Oukwanyama, entre Ondjiva e Môngua. Neste momento, estou em Portugal a estudar e para concluir os meus estudos, preciso de escrever alguma coisa que seja útil à sociedade. Eu não quis escrever sobre coisas que estejam distantes de mim e da minha cultura. Entretanto, não há livros que falem suficientemente da nossa cultura. Por isso, vim entrevistar-te e vou

falar mais tarde com outras pessoas que entendem a nossa cultura como tu, para que eu possa realmente compreender o significado sacramental mais profundo presente nos ritos de ovawambo. Agradeço-te, desde já, a tua disponibilidade; quero confessar-te que és uma pessoa incontornável e muito importante para os meus estudos. Os êxitos deste estudo não serão meus, mas sobretudo teus e das outras pessoas que eu entrevistar. Isto é importante para que as futuras gerações saibam como as coisas são feitas e como são realizadas. Primeiro vamos falar do nascimento. Podia explicar-nos o nascimento das crianças, na tradição de ovakwanyama, onde nascem e tudo que souber?

E – As crianças, na tradição de ovakwanyama, nascem no quarto de olupale. Este é diferente de quarto principal, ondyuwo yalombe. É no quarto de olupale que ficam as senhoras viúvas (para o polígamos), quando o marido falece.

G – Quem pode ser parteiro?

E – São as senhoras entendidas na matéria. Eu também sou parteira. É trabalho muito difícil e de grande responsabilidade (oilonga ilimbililika noyanyaa kehonga). Porque a pessoa pode morrer ou pode haver complicações. Quando surgem complicações, eu posso fazer massagem e procurar medicamentos tradicionais. Às vezes resulta. Às vezes não. Neste caso, recorreremos à intercessão dos antepassados. Invocamos os antepassados da parte materna e se não resultar vou até aos antepassados da parte paterna. Às vezes eu não conheço os nomes dos antepassados, mas os familiares dizem-me os nomes e eu os invoco.

G – Podia dizer que tipo de raízes usas?

C – Eu agora sou cego. Eles me chamar: ‘Ila osheshi ngadi okwaeta okaana ndele otakaanye okwefuwa’. Isto acontece quando a placenta não sai. Neste caso, vou para eenghungulukilo domeva mediva. Encontro duas raízes cruzadas e corto nos quatro pontos para desfazer a complicação que existe. As raízes podem ser de diferentes árvores, desde que se cruzem. Vou pisar essas raízes e vou dar de beber à parturiente tendo como copo ongalo que tenha oluti. A placenta sai. Às vezes essa parturiente, durante a gravidez teve relações sexuais com outros homens. A gravidez ou o parto fica complicado. Então pego na vassoura e parto-a por cima da cabeça (okuna oshivatu. Ohandimukombo nolukateko, ndele haili teyele pokati komutwe). Há muitas técnicas.

G – Podia dizer-nos alguma coisa sobre a imposição do nome?

E – É o pai da criança que dá nome. A senhora pergunta: ‘meumbo omuna tuu ovalumenu omu?’. Ele responde: ‘Ee omotuli’. Acrescenta a senhora: ‘fye otwaetako omukwati womafuma’, se for rapaz ou ‘fye otwaetako omutwi wonghuta’, no caso de

ser uma rapariga. No caso do rapaz, o pai solta dois gritos (okukaluka) que os intercala com os da senhora (eenghuwilili) e diz imediatamente o nome da criança. Eenghuwilili é expressão de alegria porque temos uma pessoa, Deus nos deu uma pessoa. É expressão de louvor (ehambelelo ne pandulo Kalunga). Há caso em que a senhora também dá nome, depois do pai ter dado primeiro.

G – Podia explicar-me alguma coisa sobre epitilo lopondye?

E – Após o parto, as parteiras ajudam a mãe a levar a criança para o seu quarto. A placenta e todo o material são levados para esse quarto. Espera-se que o cordão umbilical caia e depois a criança sai do quarto. Faz-se festa, pequena festa. O pai prepara odibo, outa, ehonga e oikuti para entregar ao filho, se for rapaz. Estes instrumentos são muito importantes na vida da criança. Se for rapariga, arranja-se paus de omunghama, de que se tiram omifuwa onde se colocam as missangas. As crianças nascem pobres, ficam sem se vestir nada e neste dia de epitilo lopondye a criança veste esses fios da natureza.

G – Fico-lhe muito grato, por todas as explicações que deu. Confesso-lhe que aprendi muita coisa boa.

E – Não tem nada a agradecer Padre. É graça de Deus (oshali shaKalunga). Iyaloo!!

## **ANEXO4: GLOSSÁRIO**

1. *Eheke* é uma areia muito branca, retirada de *oluhene*, que fortalece o corpo da parturiente; esta senta-se na areia, no sentido de evocar e procurar a consolidação e recuperação das forças despendidas durante o momento do parto.
2. *Emwandi* – pejorativo de *omwandi*. Árvore que dá frutas de *eenyandi*. *Emwandi laola*: árvore de *omwandi* com muitas frutas maduras que já estão no chão, prontos a serem recolhidos por quem quer que seja.
3. *Epasha* é o nome que se dá ao nascimento de gémeos (Y okwadala epasha = Y deu à luz gémeos) ou à festa da purificação do parto dos gémeos (ko Y okuna epasha talipitimo = em casa do Y há festa da purificação de gémeos).
4. *Eyayi* é uma pasta de senhoras, onde se transportam os umbigos devidamente tratados, a roupa da criança. É uma pasta ‘sagrada’ por ser o resumo presencial de uma família, através dos umbigos.

5. *Ndudulizar* é praticar a acção de ondudu, desempenhar a sua função.
6. *Ngangalizar* é praticar a acção de onganga, desempenhar a sua função.
7. *Oimbaba* é plural de *oshimbaba*, que quer dizer cesto que não consegue reter a água.
8. *Okutikila* é acção pela qual ondudu pune alguém culpado, dando-lhe a morte ou outro castigo consoante os casos e a pedido do ofendido.
9. *Olukula* é um pó com que se untam as crianças ao nascer. Também os adultos podem untar-se com este pó, misturando-o com o óleo. É normalmente símbolo de beleza, fortaleza e protecção.
10. *Omainda* são paus cruzados que servem de protecção de animais. O curral de bois é feito de omainda.
11. *Omakhuku* são miolos provenientes de eengongo, fruto natural. De omakhuku se extrai ‘odyove’, ficando ‘edi’, com que se conficciona ‘omwai’. ‘Odyove’ é posto no prato tradicional depois que ‘oshingali’ estiver já feito. Se não houver ‘odyove’, dependendo das possibilidades económicas da mulher, é posto apenas ‘omaadi eengobe’, a manteiga.
12. *Omake* (plural *eemako*) é um funil filtrante feito de capim com que se ecoa o produto bruto de *omalodu* (osihupahela). Filtro com que se decanta a cerveja tradicional de *ovawambo*, *omalodu*.
13. *Omufyaati* é uma árvore abundante, resistente, de boa lenha e tem significado singular a partir da compreensão do próprio nome: *Omufyaati*, isto é, omufi ati, quer dizer ‘o morto disse’. Existe um mito na simbologia da nomenclatura das diversas árvores e arbustos existentes na região, nomeadamente na Província do Kunene. Segundo este mito, um antepassado estava a dar nomes às árvores. Dizia ele: omuti ou omwandi, omuti ou omutaku (esta árvore é omwandi, esta árvore é omutaku). Entretanto, na altura que a mesma pessoa ia dar o nome a esta árvore, ela expirou, morreu e assim a árvore ficou sem nome. E por isso ficou com o nome de omufyaati, isto é, ‘o morto disse’. Sublinhar que quando se leva uma flor para a camba de alguém, tem sido desta árvore e faz-se em referência não só ao morto dessa camba, mas também em lembrança de todos os mortos.
14. *Onduda* é o termo geral para designar quarto.

15. *Ondudu* é uma figura intermediária entre os espíritos dos antepassados e os vivos. É cerimoniário de determinados ritos e rituais que visam aplacar a ira dos espíritos e restituir o bem aos vivos, como a saúde e a prosperidade.

16. *Ongalo* é espécie de prato, à maneira de patena, com formato de disco, que normalmente é utilizado para peneirar e joeirar os cereais, limpando ao sopro do vento; serve também de prato, por onde se serve *oshifima* para alguém prestes a empreender uma longa e difícil viagem e serve de igual modo para algumas cerimónias muito significativas, como é o caso do nascimento de uma criança. Teologicamente podemos perceber *ongalo* como símbolo de Deus Providente e Previdente. O *Ndonga-English Dictionary* (1986) define *ongalo* como sendo «woven sifting plate».

17. *Onghata*. Podemos distinguir dois tipos de *onghata*: rodilha e *onghata* como produto resultado da mistura do umbigo e *omukhwu*. Este último caso torna *eyayi* como pasta sagrada pelo significado que tem dentro de uma família.

18. *Onu* é a porta principal da casa.

19. *Oshakalwa* é um quarto que serve de centro de maternidade; centro tradicional de maternidade

20. *Oshilombe* é um produto com que a parturiente se unta, em vez de se lavar com a água.

21. *Oshinanganamwali* é uma erva que, normalmente, fica sem folhas.

22. *oshiwambo* é língua de *ovawambo*

23. *Ovawkwamungu* são espíritos dos mortos, sobretudo dos antepassados da família, que podem interceder pelos familiares; porém, são espíritos que podem matar, se não forem aplacados.

24. *Ovawambo* é grupo étnico-linguístico composto por 12 subgrupos, embora haja quem o alargue para 14 subgrupos, sobretudo, espalhados no Sul de Angola (*Kunene*) e Norte da Namíbia.

# ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS .....	3
1. De carácter geral .....	3
2. Bíblicas .....	3
3. Documentos Conciliares e Pontifícios .....	4
AGRADECIMENTOS .....	5
INTRODUÇÃO GERAL .....	6
1. Ovakwanyama .....	6
2. Estudos anteriores sobre este povo, nossa motivação .....	7
3. Objectivos .....	9
4. Método .....	9
5. Meios/instrumentos .....	10
CAPÍTULO PRIMEIRO .....	11
BREVE ABORDAGEM HISTÓRICO-CONCEPTUAL DOS RITOS .....	11
1.1. A problemática dos ritos .....	11
1.2. Aproximação Conceptual do Rito e Ritual .....	15
1.3. Diversidade de ritos .....	17
1.4. Etapas principais do rito de passagem .....	19
1.4.1. Morte iniciática .....	19
1.4.2. Provação e educação .....	20
1.4.3. Integração/ressurreição simbólica .....	20
1.5. Importância e sentido do rito/ritualização na vida .....	21
1.6. O sagrado e o religioso .....	23
Conclusão .....	24
CAPÍTULO SEGUNDO .....	26
RITOS DE INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA ENTRE OVAKWANYAMA .....	26
2.1. Nascimento .....	26
2.1.1. Assistência ao parto no Centro Tradicional de Maternidade (Onduda yOshakalwa) .....	28
2.1.2. Problemática dos quatro tipos de parto .....	29
2.1.2.1. Parto normal .....	29
2.1.2.2. Parto com complicações .....	29
2.1.2.3. Trigémeos (Elongo) .....	30
2.1.2.4. Gémeos (Epasha) .....	31
2.1.3. A imposição do nome (Eluko lokaana) .....	35
2.1.4. Saída do quarto principal (Epitilo lopondye) .....	36
2.1.5. Concepção sacro-religiosa dos rituais de nascimento .....	39
2.2. Ekululo (a retirada/corte do primeiro cabelo) .....	45
2.2.1. O ritual .....	46
2.2.2. Significado de ekululo e dos objectos usados .....	47
2.2.3. Ideias sacro-religiosas no ekululo .....	48
2.3. A problemática de <i>etanda</i> (Circuncisão) .....	48
2.4. Morte .....	49
2.4.1. A morte de um bebé .....	52
2.4.2. A morte de um adolescente .....	52
2.4.3. A morte de uma adolescente .....	52
2.4.4. Compreensão religiosa da morte de criança/adolescente .....	53
2.5. Ritos complementares de louvor e acção de graças .....	55

2.5.1. Oshipe (festa das primícias) .....	55
2.5.1.1. A matéria cultural .....	60
2.5.1.2. O significado e dimensão religiosa de oshipe .....	61
2.5.1.3. Dimensão educativa de oshipe .....	63
2.5.2. Oiyuwo .....	64
2.5.2.1. O ritual .....	65
2.5.2.2. A dimensão relacional .....	66
2.5.2.3. A dimensão educacional .....	67
2.5.2.4. A dimensão lúdica .....	68
2.5.2.5. A dimensão místico-religiosa .....	68
Conclusão .....	69
CAPÍTULO TERCEIRO .....	71
UM OLHAR CRÍTICO SOBRE OS RITOS DE PASSAGEM DE OVAKWANYAMA À LUZ DA DOCTRINA CRISTÃ .....	71
3.1. Enquadramento da abordagem .....	71
3.1.1. Do ponto de vista do Magistério da Igreja .....	71
3.1.2. Do ponto de vista da Religião Tradicional Africana .....	73
3.2. O sentido sacro-religioso de <i>Ovakwanyama</i> no conjunto da Religião Tradicional Africana .....	76
3.2.1. Conceção de Deus .....	76
3.2.2. Presença de Deus na vida de <i>omukwanyama</i> .....	79
3.2.3. Cultos dos espíritos/ antepassados .....	85
3.2.4. Figuras Intermediárias: Espíritos e <i>Eendudu</i> .....	91
3.3. Aspectos positivos na religião tradicional de <i>Ovakwanyama</i> .....	95
3.4. Aspectos negativos na religião tradicional de <i>Ovakwanyama</i> .....	98
3.5. Religião tradicional de <i>Ovakwanyama</i> : Breve balanço crítico .....	100
Conclusão .....	103
CAPÍTULO QUARTO .....	104
PARA UMA ABORDAGEM SISTEMÁTICO-TEOLÓGICA DO SACRO- RELIGIOSO ENTRE OVAKWANYAMA .....	104
4.1. Monoteísmo carente da dimensão trinitária .....	104
4.2. A comunhão dos Santos e o alcance do pecado .....	107
4.3. A força da graça e a sua transmissibilidade .....	110
4.4. A acção de <i>Ondudu</i> como pecado e crime .....	113
4.5. O poder de Cristo ante <i>owanga</i> e <i>oupule</i> .....	114
4.6. Cristo, alfa e ómega para a realização do homem .....	116
Conclusão .....	119
CONCLUSÃO GERAL .....	120
BIBLIOGRAFIA .....	122
1. Documentos do Magistério .....	122
1) Documentos Conciliares .....	122
2) Documentos Pontifícios .....	122
3) Outros .....	123
2. Estudos .....	123
APÊNDICES .....	129
ANEXO1: GUIÃO DAS ENTREVISTAS .....	129
ANEXO2: IDENTIFICAÇÃO DOS ENTREVISTADOS .....	135
ANEXO3: DESCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS .....	136
ENTREVISTA 1 .....	136
ENTREVISTA 2 .....	145

ENTREVISTA 3 .....	150
ENTREVISTA 4 .....	154
ENTREVISTA 5 .....	162
ENTREVISTA 6 .....	170
ENTREVISTA 7 .....	173
ENTREVISTA 8 .....	178
ENTREVISTA 9 .....	191
ENTREVISTA 10 .....	196
ENTREVISTA 11 .....	198
ENTREVISTA 12 .....	202
ENTREVISTA 13 .....	204
ENTREVISTA 14 .....	206
ENTREVISTA 15 .....	208
ENTREVISTA 16 .....	209
ANEXO4: GLOSSÁRIO.....	211