

**ÉFIKO: TORNAR- SE “MULHER” ENTRE O POVO
NHÃNEKA-HUMBI DA HUÍLA – ANGOLA¹**

Serafim Lucas Gaspar²

RESUMO

Este artigo é fruto de uma pesquisa bibliográfica, na área de conhecimento interdisciplinar das ciências humanas e tem por finalidade compreender e discutir o ritual “*éfiko*” no grupo étnico “nhãneka-humbi” em Angola, província da Huíla, nas regiões do Cacula, Humpata e Chibia. Mais especificamente, busca analisar o processo de construção de gênero feminino e a concepção da categoria mulher mobilizada na prática sócio-cultural do *éfiko*. Os estudos que tematizam o *éfiko* e examinaram as experiências das mulheres que passaram por esse ritual colocam-no como instância de produção de identidade e reconhecimento social e cultural das meninas que se tornam “mulheres”, as quais passam a ocupar um lugar de prestígio em suas comunidades. O *éfiko* evidencia também as relações culturalmente estabelecidas entre homens e mulheres ao longo do processo de socialização entre os nhãneka-humbi. O presente artigo mostra a complexidade e importância do ritual *éfiko* e a necessidade de compreendê-lo por meio não de uma única linha de análise mas desde uma perspectiva interseccional em que categorias como gênero e etnia possam ser analisadas em seu imbricamento com identidade, cultura, nação e colonialismo, atentando-se para as armadilhas que as próprias categorias, muitas vezes, carregam, como produções do ocidente disseminadas como universalmente válidas.

Palavras-chave: Etnologia - Angola. Identidade social - Angola. Nhãneka-Humbi (Grupo étnico) - Rituais.

ABSTRACT

This article is the result of a bibliographical research, in the area of interdisciplinary knowledge of the human sciences and aims to understand and discuss the “*Éfiko*” ritual about Nhãneka-humbi group in Angola, province of Huíla, regions of Cacula, Humpata and Chibia. More specifically, it seeks to analyze the process of construction of the female gender and the conception of the ‘woman’ category is mobilized in the socio-cultural practice of *éfiko*. Studies that thematize *éfiko* and examine the experiences of women who have gone through this ritual place it as an instance of identity production and social and cultural recognition of girls who become "women", who now occupy a prestigious place in their communities. *Éfiko* also highlights the culturally established relationships between men and women throughout the socialization process among the Nhãneka-humbi. This article shows the complexity and importance of the *éfiko* ritual and the need to understand it through not a single line of analysis but from an intersectional perspective in which categories such as gender and ethnicity can be analyzed in their imbrication with identity, culture, nation and colonialism, paying attention to the traps that the categories themselves often carry, as Western productions disseminated as universally valid.

Keywords: Ethnology - Angola. Nhãneka-Humbi (Ethnic group) - Rituals. Social identity - Angola.

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte das exigências para a obtenção do grau de Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Érica A. Kawakami.

² Pesquisador na área interdisciplinar das Ciências Humanas e estudante internacional na UNILAB.

INTRODUÇÃO

Este é um estudo interdisciplinar cujas ideias tiveram início em 2017, na Universidade Agostinho Neto (UAN), em Luanda, capital de Angola, desenvolvido posteriormente a partir de 2018, no Brasil, inicialmente proposto como um pré-projeto de pesquisa submetido à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Subsequentemente, como um projeto de pesquisa, deu origem a este artigo resultado do esforço de sistematização da literatura relacionada à descrição do ritual de iniciação *éfiko* entre o grupo étnico *nhãneka-humbi*, da província da Huila, em Angola, com um balanço crítico dessa produção bibliográfica, discutindo-a e analisando o *éfiko* desde a perspectiva da construção social da identidade da “mulher”.

Socialmente, a vida humana pressupõe processos singulares e também compartilhados culturalmente em que o ser humano torna-se humano na medida em que interage e participa da vida social, em função daqueles ao seu redor - o que em muitas comunidades africanas implica a participação ativa de forças não visíveis e dos antepassados. Dessa forma, as nossas concepções, tradições, valores, ideologias, discernimento do que é certo ou errado, são originalmente resultado de todas as vivências ou experiências forjados em nosso ser e em nosso corpo. Em meio a uma dada comunidade cultural, tornam-se parte do nosso ser, socialmente construído em momentos distintos em que a cultura fornece o mecanismo pelo qual nos compreenderemos enquanto ser ou pessoa.

Bunseki Fu-KiAu e Lukondo-Wamba (2000), ao examinarem como o processo de conduzir uma criança para que ela se torne partícipe responsável na e para a comunidade na cosmologia *bakongo* - a kindezi, ou seja, a arte de cuidar das crianças - é uma das mais importantes responsabilidades da civilização africana porque o bem estar da comunidade depende da saúde e integração da totalidade, do amadurecimento das pessoas. Portanto, socialização, nessa perspectiva, implica a construção e o reconhecimento do sentido de comunidade. Esse sentido, segundo os autores, permite inclusive a reconstrução cultural quando a experiência de viver e crescer em ambientes anti-negros ou anti-africanos promove rupturas e confusões sobre quem se é ou se pode ser na sociedade. Assim, o amadurecimento, no sentido de estar éticamente implicado com sua comunidade é um processo básico de socialização africana.

Augustine Nsamenang (2006), por meio do conceito de ontogênese social ou sociogênese, explica que o desenvolvimento humano ocorre em circunstâncias em que as

crianças co-participam na vida social e cultural, portanto, orientado por uma ecologia social, sobretudo, em função de fatores sociais sobre os biológicos. Em consequência, a socialização é articulada para ensinar competência social e responsabilidade partilhada no sistema familiar e na comunidade étnica. Nessa perspectiva, dá-se muita atenção ao meio em que as pessoas se tornam pessoas (*nos processos contínuos da vida contínua*). Nas palavras de Nsamenang (2006, p. 295):

A plasticidade do calendário biológico permite que cada cultura imprima o seu texto em processos de ontogênese biológica. Ela permite a transformação de um sistema biótico, o ser humano, num agente cultural. Consequentemente, parece plausível não esperar marcos de desenvolvimento humano universalmente aplicáveis, uma vez que cada cultura reconhece e atribui diferentes tarefas de desenvolvimento às suas fases percebidas da ontogênese humana (*tradução nossa*).

Os processos de formação humana não podem, assim, ser compreendidos abstratamente porque as pessoas se constroem como sujeitos sociais e culturais concretos participando de relações de classe, raça, gênero e nação, entre outras, em que assimetrias e hierarquias comumente e tensamente estão colocadas.

Vale destacar que para Domingos (2020), com quem concordamos, a cultura é considerada um “patrimônio próprio, marca de um determinado grupo ou sociedade específica, patrimônio próprio não no sentido de algo estático, elaborado pelas gerações passadas e que se transmite para as novas gerações”, mas um patrimônio vivo, ativo, que significa e é ressignificado por aqueles aquelas que a partilham.

A respeito das categorias que mobilizamos neste artigo, queremos acentuar que, ao longo da pesquisa e das reflexões abordadas, procuramos estar atentos aos usos de termos colonialmente forjados para nos referirmos aos povos africanos, concebidos como sociedades distintas, mas que ao mesmo tempo partilham de concepções e valores comuns se sentem afetivamente ligados entre si. “A identidade social do grupo é o que o diferencia de outros grupos e dá sentido à união das pessoas que formam o mesmo” (BARTH, 2000 *apud* SABONETE, 2010, p. 35).

Consideramos que as categorias e conceitos dos quais se valem as ciências humanas, de maneira geral, fazem parte do que Valentin Mudimbe³ chama de *biblioteca colonial* ou do que Frantz Fanon⁴ identifica como *vocabulário colonial* porque emergem da Europa, do empreendimento colonialista, para sustentar concepções inferiorizantes, parciais e deformadas

³ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁴ FANON, Frantz O. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

acerca dos que foram definidos como “outro”. Essa consideração se aplica às ideias-conceitos problematizados por Maria Paula Meneses (2007) para quem

a tirania da imposição epistêmica provocou uma distorção importante na experiência social africana ao rigidificar a complexa realidade sócio-cultural apoiando atitudes etnocêntricas e racistas [...] quer para o caso da África, quer para o resto do mundo, as implicações contemporâneas resultantes de uma utilização persistente e acrítica [...] de conceitos como nação, etnia, tribo, civilização, cultura, estes serão a partir do século XIX tratadas não apenas como termos, como noções aplicadas a determinadas construções sociais, mas como fatos em si, naturalizando o conhecimento que produzem sobre os “outros” (MENESES, 2007, p. 66-67).

Oyèronké Oyèwùmí (2017), mais especificamente, em sua análise acerca do controle colonial em termos de exercícios de dominação masculina, marital ou senhorial, discute e problematiza tanto a desconsideração da dimensão de gênero nas análises do colonialismo, quanto a própria concepção de gênero e de mulher que foi amplamente universalizada. Essas noções, ela diz, foram elaboradas a partir das pressupostos ocidentais e que, ao sustentarem interpretações das sociedades africanas, produzem visões e entendimentos limitados dessas experiências que não ocidentais. Para Oyèwùmí (2017):

desde o momento em que os colonizadores foram homens e usaram sua identidade de gênero para condicionar o político, o processo colonial foi sexodiferenciado. [...] Os europeus colonizaram as fêmeas africanas como africanas e como mulheres africanas. Experimentaram, assim como os machos africanos, a dominação, a exploração e a inferiorização racial e, separadamente, por serem mulheres africanas, a inferiorização e a marginalização de gênero (p. 208-209 *tradução nossa*).

Com base nessa perspectiva, é imprescindível discutir a questão de gênero sem deixar de articulá-la ao marcador de raça. Como afirma Patrícia Collins (2021), os sistemas de opressão estão interligados entre si e não atuam de forma isolada, podendo até atuarem de maneiras diferentes mas sempre no mesmo sentido e direção (mirando para o oprimido).

Sobre fazer pesquisa em África

Definitivamente África está na moda, escreve o professor da Universidade de Cabo-Verde, Cláudio Alves Furtado (2020, p. 18-19):

Atualmente, estamos em presença da busca de uma nova ‘conquista’ da África, não tendo mais como principais protagonistas as missões das Sociedades de Geografia ou as Missões de Estudos Coloniais, nem, mais tarde, as missões técnicas que visam a ajudar a pensar se a modernidade e o desenvolvimento eram possíveis para - e no - o continente africano. Neste momento, conhecer África se assenta numa perspectiva muito mais múltipla, compósita e, por isso, complexa [...] Na verdade, o processo de globalização tornou o continente africano fortemente apetecível ao capital financeiro internacional e, portanto, relevante em termos geopolíticos. Neste momento, mais do que apenas os recursos naturais e minerais, os mercados africanos tornaram-se fortemente apetecíveis.

Como sustentou o cientista político nigeriano, Claude Aké⁵, citado por Furtado (2020), reconhecemos o imbricamento das ciências sociais com os serviços prestados ao imperialismo, o que impõe de nossa parte, tomar a dianteira na produção do conhecimento científico “imprescindível à construção dos novos estados e dar concretude ao desiderato de lutar contra a pobreza, as doenças e a ignorância”⁶.

Aliás, é importante que nós africanos venhamos a perceber a relevância de fazer pesquisa em África por África e para África⁷ para o nosso auto- conhecimento, desenvolvimento social e cultural, como propõe Elikia M’Bokolo (2017), o qual afirma que essa é uma tarefa urgente porque uma perspectiva endógena ao continente poderá promover rupturas às visões e tradições eurocentradas que objetificaram África de tal maneira a produzir um conjunto de estereótipias na invenção dos problemas, análises, respostas e conclusões externas à África (M'BOKOLO, 2017). Hountondji (2010) propõe a promoção de uma ciência autônoma e autoconfiante, voltada a responder às questões de África, em que o conhecimento sirva para transformar.

Os pesquisadores africanos envolvidos nos estudos africanos deverão ter uma outra prioridade: desenvolver, antes de mais nada, uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas com base em África, uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedade africanas e a agenda de pesquisa por elas direta ou indiretamente orientada (HOUNTONDJI, 2010, p. 141).

Assim, o problema e a questão desta pesquisa surgiram da necessidade de estabelecer uma reflexão e empreender análise das questões relacionadas à produção da identidade, no contexto dos processos de socialização, a partir do “ritual de passagem” do *éfiko*, compreendido aqui como uma tradição cultural própria do povo *nhãneka-humbi* da Huíla, em Angola, no qual tem-se o início do reconhecimento do processo de tornar-se mulher. Tivemos como justificativa o fato de que pouco se sabe dessa experiência, tanto de forma escrita quanto oral, ainda mais analisando desde a perspectiva em que o fizemos.

Metodologia

Para a elaboração deste trabalho fez-se um extenso levantamento bibliográfico e de teses, dissertações, artigos, documentários, entrevistas e notícias acerca do tema em questão.

⁵AKÉ (1939 – 1996) foi considerado um dos principais filósofos africano. Conferir: AKÉ, Claude. **Social Science as Imperialism**. The theory of political development. Ibadan: Ibadan University Press, 1982.

⁶ Conferir: MKANDAWIRE, Tandika (eds). **African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development**. Dakar: CODESRIA; Zed Books, 2005.

⁷Tendo em vista a imensa diversidade associada à África, do ponto de vista geográfico, geopolítico, linguístico, social, cultural, demográfico e histórico, concordamos que o mais apropriado seria falar em termos de *Áfricas*, acentuando a pluralidade, no entanto, o termo África aqui tem uma conotação política importante que nos permite pensar o futuro do continente mais amplamente.

Realizou-se também um conjunto de conversas não sistematizadas, tendo em vista a consideração de que as fontes orais constituem-se em fonte histórica, tal como compreende o pensador maliano Amadou Hampaté Bâ. Acerca da oralidade africana, ele escrevera, “na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. Acentuando a importância dos relatos ou transmissão oral no continente, afirma ainda em *Amkoullel, o menino fula* (2003) que “desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se escrevia em nossa mente como cera virgem”. A oralidade é o instrumento comum principal de transmissão de conhecimento entre africanos, ensinados desde a nascença a escutar os mais velhos. Na África, não escutar os mais velhos é sinônimo de má educação e desrespeito.

Em *A tradição viva* (2010, p.167), Hampaté Bá escreveu "durante muito tempo, entre as nações modernas, julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura". Porém,

a escrita pouco a pouco vai substituindo a palavra, tornando-se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais (p. 168).

Assim, valendo-nos do pensamento de Hampaté Bá, procurou-se entrar em contato com pessoas que participaram do *éfiko* a fim de estabelecer um diálogo aberto (no sentido da não sistematização das falas ou palavras) presencialmente e remotamente com moradores da Huíla, e um dos padrinhos que participou do ritual do *éfiko*. Esses narradores constituíram-se em duas "mulheres" e um "homem". A primeira até então solteira, e a segunda, mãe. Ambas contavam com cerca de 18 a 20 anos de idade, pertencentes ao grupo étnico *nhãneka-humbi* e já iniciadas no *éfiko* (com elas, o diálogo foi estabelecido presencialmente, em 2018). O narrador conta com cerca de 45 anos e participou do *éfiko* nas três regiões em análise como visitante, participante e padrinho entre os anos 2015 a 2020 (com ele, o diálogo foi estabelecido remotamente, em virtude da pandemia da COVID-19 o que determinou o meu distanciamento físico do campo de pesquisa, no ano 2021).

Buscou-se analisar os dados levantados pela pesquisa bibliográfica e documental *em articulação* com os relatos orais dos narradores, de modo a integrar as informações para construir compreensões do fenômeno sob estudo para o desenvolvimento do presente artigo.

Angola: geopolítica e população

Angola é um país localizado na costa ocidental do continente africano. No período anterior à colonização portuguesa, a região encontrava-se dividida em três reinos, nomeadamente reino do Kongo, reino da Matamba e reino do Ndongo, liderado pelo rei *Ngola A Kiluanje Inene*, nome atribuído devido aos seus feitos. O nome “Angola” seria uma homenagem à “*Ngola*”. O domínio colonial português sobre o território, mais apropriadamente estudado como “colonialismos”, embora não tenha sido um processo homogêneo e linear, tampouco isento de intensas resistências, como afirma o historiador Eduardo Estevam⁸ (2021), tem sido identificado entre o século XV, em 1482 (com a chegada do comandante Diogo Cão, no Zaire, sob o reinado de Dom João II, quando então se inicia a conquista pelos territórios do Zaire e dos reinos ao seu redor que hoje formam Angola), até 11 de novembro de 1975, quando é proclamada a independência de Angola, após a luta anticolonial.

O país é imperado pelo regime presidencialista, governado pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) desde sua independência, em 1975⁹. Compõe a Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP) e, conforme o Censo Demográfico de 2014 produzido pelo Instituto Nacional de Estatística (INE), está dividida em 18 províncias, 163 municípios e 475 comunas. Conta com cerca de 10 grupos étnicos linguísticos, cujos mais conhecidos são os povos: Bakongo (de idioma kikongo); Ambundu (de idioma quimbundo); Lunda Cokwe (de idioma tutchokwe); Gangela (de idioma tchiganguela); Ovimbundu (de idioma umbundo); Ovambo (de idioma kwanyana); Herero (de idioma tchiherero); Bosquímanos (de idioma khoisan) e os povos nhãneka-umbi (de idioma lunhaneka), residentes na região sul do país ao redor da província da Huíla, especialmente relevantes a este estudo. Os três maiores grupos, Ovimbundu, Ambundu e Bakongo, somam 75% da população, em sua maioria, de origem bantu, maior grupo étnico da região centro-sul da África, conforme destaca Pereira (2002, p. 46).

Em termos de identificação religiosa, cerca de 90% da população se identificam com o cristianismo, 4% com religiões ditas tradicionais, dentre elas a Umbanda, Kingunza e a igreja Tocoista; 5% não expressam filiação religiosa e menos de 1% seguem o islamismo. Entretanto, pensando o sincretismo enquanto fusão de diferentes cultos ou doutrinas com reinterpretação de seus elementos ou até mesmo enquanto visões de mundo interpretadas de formas distintas,

⁸ Comunicação Oral, no contexto do minicurso História da África, promovido pela UNILAB, em parceria com a UNIFESP de julho a agosto de 2021.

⁹ O partido tem como seus opositores a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) e a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola).

torna-se necessário mencionar que ser cristão ou pertencer a um grupo religioso para os angolanos, bantos e vários outros povos não significa abandono nem rejeição de suas instituições culturais que o constituem enquanto ser ou pessoa. É comum a pessoa conviver com ambos para atender suas necessidades espirituais, religiosas e culturais. Em muitos casos, a pessoa precisa pertencer a uma religião para não ser mal vista pela sociedade ou pela sua comunidade. Ocasionalmente, ser religioso implica ser bem visto, como uma pessoa de respeito, com dignidade e mais próximo do seu Deus em relação a aquele que não pertence a determinada religião.

A apontar, Angola possui hoje uma população de 33.830.435 habitantes, sendo 16.758.412 a população masculina (49.5%) e 17.072.026 a população feminina (50.5%). Desse total, em concordância com a plataforma COUNTRYMETERS (2021), apenas 71,1% da população angolana é alfabetizada. Após já ter sido classificada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) com uma das taxas de expectativa de vida após a nascença mais baixas do mundo, em 2018, a expectativa de vida média ao nascer, em Angola, passou a ser de 60,6 anos para os homens e para as mulheres 62,7 anos.

Ainda segundo a plataforma, relativamente à taxa de desemprego, em Angola, no ano 2020, 4.747.622 pessoas encontravam-se em situação de desemprego (considerando que esses dados são baseados apenas em empregos formais), com a maior cifra entre os jovens de 15 a 24 anos de idade, sendo que mais da metade da população empregada atua no setor agrícola e o grupo etário que ocupa os médios e grandes setores empresariais industriais varia entre 35 e 54 anos de idade.

No que se refere à problemática do processo migratório em Angola, nos últimos 15 anos, Carlos Lopes (2018), ao analisar a relação entre as dinâmicas de mobilidade interna e o processo de urbanização no pós-guerra e os refugiados provenientes da República Democrática do Congo, explica que:

A transição e a consolidação do processo de paz, com as transformações socioeconómicas subsequentes, após 2002, transformaram o país de “exportador” em “importador” de refugiados. Este processo tem vindo a desenrolar-se em paralelo com uma mudança na natureza e na dinâmica dos fluxos migratórios internos, que permanecem intensos e ainda pouco conhecidos (p. 62).

Nas décadas de 1980 e início de 1990, com a intensificação da guerra civil¹⁰ que teve seu fim aos 4 de Abril de 2002, a produção agrícola no país foi bastante comprometida e a economia do país passou a estar concentrada na produção do petróleo e, em segundo lugar, na exploração de minerais como o diamante e ouro. Angola tem vastas reservas de petróleo e é um dos maiores produtores de petróleo de África e do mundo. As médias e pequenas indústrias atualmente ocupam o sector alimentar tendo como centro comercial a capital Luanda.

A província da Huíla

Das 18 províncias que constituem o estado independente de Angola, o foco desta pesquisa, em termos de localização, está centrado na província da Huíla, ao sul do país, fundada aos 2 de setembro de 1901, de capital Lubango, com uma área ou dimensão territorial de 79.022 Km². Segundo o INE (2018), o Censo Populacional de 2014 apontava 2.819.253 milhões de habitantes e 14 municípios dos quais destaca-se neste estudo Cacula, Humpata e Chibia.

A província da Huíla, assim como as demais regiões a nível provincial, tem uma organização política e social liderada por um governador e administrador (órgão representante do Estado), um soba¹¹ (chefe, patriarca, juiz e representante junto das autoridades oficiais, tido como a maior autoridade tradicional) e um líder da comunidade (tido como sábio, geralmente mais velho e antigo na aldeia ou bairro). Ocasionalmente, grande parte da população sobrevivia da agricultura de subsistência e renda, porém, isso vem mudando com o atual cenário político do país, em função do surgimento de indústrias e o crescimento do turismo a nível provincial. Para os munícipes da Huíla, em termos de riqueza, o sistema é capitalista como o resto do país, entre as comunidades nomeadamente Cacula, Humpata e Chibia se dá na acumulação de bens materiais, quem possuir mais bens, incluindo plantações e criação de gado, terreno ou casa, é tratado com respeito em relação aos demais. No entanto, o mais respeitado e importante é o

¹⁰ A guerra civil em Angola teve início logo após a Independência de Angola do regime colonial português, em 1975, e teve seu término em 2002, com a morte do general e líder da UNITA, Jonas Malheiro Savimbi. O conflito era uma luta de poder entre os dois partidos, nomeadamente, o MPLA e a UNITA. A guerra foi usada como campo de batalha *por procuração* da Guerra Fria num momento em que Estados rivais como a União Soviética e Cuba; e África do Sul e EUA tiveram participação, em função das parcerias feitas com cada um dos partidos de guerrilha.

¹¹ O termo “soba”, “soma ou sova” é uma palavra de origem angolana atribuída à autoridade tradicional, chefe de um povo, comuna ou estado, cujas características e práticas são, muitas vezes, associadas ou lidas como as de feiticeiro ou curandeiro. O soba é responsável por autorizar ou não qualquer tipo de prática dentro do seu domínio e garantir a segurança física e espiritual dos visitantes. Por exemplo, caso algum visitante for tomar banho no rio ou realizar qualquer atividade sem autorização do soba, ele corre risco de morte. Muitas vezes, sem uma explicação considerada cabível, lógica ou racional, ligada ao misticismo, como se afogar e o seu corpo nunca ser encontrado ou levar semanas ou meses até alguém saber do seu paradeiro. O soba é considerado aquele que resolve os problemas relacionados à inveja, mau olhado, relacionamentos, matrimônio, mortes, feitiçarias, etc. que ultrapassem os limites da família e envolvam os moradores da comunidade.

soba por ser a autoridade tradicional, responsável por garantir o bem estar físico e espiritual de todos os moradores.

Partindo do pressuposto de que a concepção de família, as relações entre homens e mulheres e o matrimônio (referindo-se ao *alambamento*, pedido de noivado ou casamento tradicional angolano), para o grupo étnico *nhãneka-humbi* residente nessas regiões, são tomados como práticas sagradas no sentido de ser algo merecedor de respeito, possivelmente por estar vinculado a uma entidade ou divindade, a sociedade civil da região está organizada de forma a obedecer uma hierarquia de poder onde cada um exerce a sua função, de modo a garantir a manutenção e funcionamento dos sistemas de pensamentos, organização social e práticas culturais de toda comunidade. Posto isso, segundo relatos orais, estas comunidades da Huíla, assim como muitas outras, ricas em história, cultura, e tradição têm suas práticas, muitas vezes, associadas a questões sobrenaturais ou ao ocultismo.

O termo *nhãneka-humbi* abrange numerosas etnias e sub-etnias¹² e, conforme explica Sabonete (2010), refere-se a uma heteroatribuição pelos pesquisadores europeus,

ao grande grupo banto que fala a mesma língua, com variações diferentes na região sul e sudoeste de Angola. *Nhãneka-humbi* é um conceito que partiu dos pesquisadores estrangeiros, merecendo o mesmo uma análise profunda. Nessas regiões vivem grupos que falam a mesma língua, com uma pequena variação linguística. O povo *nhãneka-humbi* lutou e ajudou a etnia vizinha na última investida contra os Portugueses, de 1911 a 1917 e por ser guerreira, foi convidada a participar na guerra do conflito armado de 1977. As suas relações com as etnias vizinhas (Kwanhama e Jagas) são de longa data. [...] Simbilinga teria sido convidado a reinar na ausência do seu amigo vizinho, o rei dos Kwanhama, no século XIX, e isso teria demonstrado a grande confiança existente entre elas. Os Nhãneka-humbi moram no sudoeste de Angola e no baixo Cunene, no sul do país. Este povo alto, de nariz pouco achatado, esqueleto robusto, forte musculatura, tronco alto, membros compridos, mãos ossudas e pés grandes fizeram frente à permanência portuguesa até meados da década de 1920 do século XX. Pereira d'Eça foi o militar português que com a força das armas, obrigou a "etnia" Kwanhama a recuar, mas até que isto tivesse acontecido muitas vidas portuguesas perderam-se por lá, pois os nhãneka-humbi e Kwanhamas eram persistentes. O nome bangala é utilizado pelos Kwanhamas para designar os seus vizinhos nhãneka-umbi [...] que atuaram na época da rainha Nzinga Mbandi (p. 16).

¹² "Na margem esquerda do Cunene: Hinga (ova-hinga), na comuna de Naulila; e ao norte Handa, (ova-handa) na comuna do Evale, sem mencionarmos os representantes das etnias da margem direita do grande rio, que nos últimos anos do regime colonial vieram estabelecer-se na outra margem. Nessa margem direita encontramos do sul para o norte: Donguena (ova-ndonguena), Humbi (ova-humbi) e Mulondo, (sub-etnia do humbi). A região dos Gambos e do Lubango é ocupada pela grande etnia dos nhaneka, decompondo-se em ova-ngambwe e ova-muila. Ao norte, temos Quipungo (ova-tchipungo), com a sub-etnia dos ova-handa. Como representantes do grupo herero, temos ainda os ova-chimba ou ova-chimba, que ocupam as duas margens do Cunene, perto das cataratas, até ao limite da província. Pelo norte, eles se estendem até à região do Otchinjau, estando aqui já Misturados com a etnia aparentada da Chela, ou os vacuvais (ova-kuvale)." (SABONETE, 2010, p.17).

O ritual do *éfiko*

A palavra “ritual” está frequentemente sujeita a pré-conceitos (uma pré definição de quem entra em contato com o mesmo, em função do seu contexto sócio-cultural, político e até mesmo econômico), a variadas interpretações e\ou entendimentos associados à sua aplicação e uso. No entanto, neste artigo, recorreremos a ele buscando destacar a sua complexidade, entendendo que um ritual é também uma forma de educação (processo de ensino e aprendizagem). Como afirma Guebe (2016), “o processo ritual é um instrumento de educação tradicional na medida em que os meios e os fins da sua realização têm função educativa. A iniciação, por exemplo, é um ato através do qual os indivíduos aprendem novos códigos da vida social da sociedade de pertença”. O ritual é um paradigma emblemático, criado de formas diversas em função de cada comunidade ou grupo social específico de uma determinada região, com fundamento em suas maneiras de vida, práticas culturais, concepções, construções de valores, conhecimentos e visão de mundo (a forma que cada um enxerga, interpreta e compreende o mundo ao seu redor).

A antropóloga La Fontaine (1985) considera o termo ritual como uma ação social por sua realização depender da participação das pessoas sob direção de um líder ou líderes. Salienta que a mesma natureza social do ritual é partilhada pelos demais antropólogos, contrariamente aos etólogos ou psiquiatras que usam o termo para apontar um comportamento repetitivo formalizado (LA FONTAINE, 1985 *apud* GUEBE, 2016, p. 53).

O ritual como processo de educação pode ser assim pensado pela transmissão de saberes de geração para geração, geralmente dos mais velhos para os mais novos, na esperança de que os mais novos deem continuidade ao processo de forma a assegurar a existência sociocultural da “comunidade” e enquanto o mundo for mundo com base na sua visão, tendo em vista que, para os mais velhos, os conhecimentos vivificados de uma geração para outra são dotados do sagrado.

Assim sendo, diferente de “rito”, a palavra “ritual” é empregada para nos referirmos às distintas formas de realização de uma cerimônia cultural. Um ritual é naturalmente uma tradição mas, uma tradição não é necessariamente um ritual. De acordo com Hobsbawm (1984), “é necessário ter bastante precaução e atenção daquilo que consideramos ou denominamos tradição, muitas vezes, tradições que parecem ou são consideradas antigas, são bastantes recentes, quando não são inventadas”. Tradição (do latim *traditio*) significa entregar ou passar adiante, transmissão de práticas, mitologias, memórias, comportamentos, doutrinas e leis

passadas de uma geração para outra. O termo é empregado aqui no sentido de transmissão de valores culturais, éticos e morais assim como a cosmovisão inerente aos interesses dos povos *nhãneka-humbi*.

O *éfiko*, também conhecido por *fiko*, *ehiko* ou ainda *efuko* entre os *nhãneka-humbi* e seus subgrupos étnicos como os *muila* (conhecidos popularmente por *mumuilas*) e os *handá*, segundo relatos orais de autoridades participantes, significa “maturidade” como parte de um processo de ensino e aprendizagem, designado por ritual de iniciação feminina, ao qual as jovens em idade compreendida dos 12 aos 18 anos de idade devem ser submetidas, a fim de “se tornarem mulheres”, preparadas para o matrimônio ou a vida conjugal. O *ekwendje*, por sua vez, seria a designação para o ritual de iniciação masculina ligado estreitamente à circuncisão, no qual é feita remoção do prepúcio e testada a coragem e vigorosidade dos “homens” por meio de provas de força e coragem.

De acordo com Fortunato (2014), ambos são conhecidos como rituais da puberdade, nomeadamente *ekwendje-éfiko*. Com os rituais de iniciação, homens e mulheres *nhãneka-humbi* são conduzidos a uma vivência simbólica, tanto de rupturas quanto de reintegrações, uma vez que os rituais, neste grupo, exprimem crescimento social. A passagem da pessoa por determinados rituais socioculturais e religiosos reintegra-a e promove a sua ascensão social na comunidade (SABONETE, 2010, p. 55).

Em alinhamento com o pensamento do antropólogo Charles-Arnold Van Gennep (2011), pode-se concluir que os rituais de passagem atuam com o mesmo sentido, ascensão, integração e mudança de *status* ao olhos de um determinado grupo sociocultural. Os ritos de passagem estudados por Clay Trumbull expressavam a ideia de que a pessoa saia do mundo anterior para entrar em um mundo novo (GENNEP, 2011, p.35).

Em Angola, o *éfiko* tem como finalidade preparar as jovens da região para a vida adulta e a vida marital, funcionando como a passagem de um ciclo para outro, de menina para mulher, de virgem à cópula e como o caminho para a maturidade e a aceitação social. Durante o processo, as meninas são ensinadas a: 1º) satisfazer as necessidades do seu marido em todos os sentidos, incluindo sexualmente, o que merece a nossa atenção porque é nessa fase em que elas perdem sua virgindade, segundo relatos orais, ao mesmo tempo, vale destacar que se a menina não for virgem a família deverá pagar uma multa; 2º) como ser uma boa dona de casa, portanto, ser uma mulher digna de respeito para casar e constituir família; 3º) como se comportar em termos de vestuário, conversas, ações e postura diante dos homens, da comunidade e da família

do futuro noivo ou esposo; 4º) como proceder em casos de conflitos, desavenças ou problemas conjugais com o seu futuro esposo assim como à quem e como se dirigir para as famílias (dela e ou do noivo), a fim de resolver o mesmo problema e, ainda, quais eventuais problemas podem ser resolvidos pelo casal e quais devem ser resolvidos junto das famílias.

O *éfiko* ocorre há mais de 1000 anos em Angola, e se mantém até hoje como uma tradição entre o povo *nhāneka-humbi*. Essa tradição é um dos mais importantes acontecimentos desse povo porque está em jogo além do futuro das jovens, o respeito entre as famílias e a vida dos seus futuros filhos. Para a comunidade, se a jovem não for submetida ao ritual não irá se casar ou ter o respeito de alguém e nem terá filhos e, se tiver, o filho morrerá. Esse ritual acontece uma vez em cada ano e conta com a participação hierárquica das autoridades tradicionais (sobas) da região e vários outros visitantes de diversas partes do país.

Dias e horas antes do início do ritual há jovens que chegam a abandonar a comunidade e fogem em direção ao mato na tentativa de escapar ao ritual, por ouvirem histórias sobre o que acontece durante e depois do mesmo. Existe, porém, um grupo de homens com a função de capturar todas as jovens da comunidade com uma certa idade compreendida entre 12 a 14 anos para participar do evento. Trata-se de um ritual que ocorre de forma organizada onde toda comunidade participa e ajuda, de forma direta ou indireta, com oferendas ou na organização da festa. O ritual serve também como um anúncio à comunidade sobre o desenvolvimento físico e mental das jovens para que se saiba que elas já são adultas, maduras, preparadas para se relacionar, casar, constituir família e, portanto, tornarem-se mulher. Assim, o ritual atua no intuito de “tirar do indivíduo o mundo da infância, uma libertação da dependência mental [...] que será ultrapassada no sentido desejado pela sociedade” (BALANDIER, 1980 *apud* SABONETE 2010, p. 77).

Em anuência com Melo (2005), “ao contrário do *ekwendje*, que é um ritual de carácter secreto, desenrolado longe do ambiente doméstico, e onde, para além da ablação do prepúcio, das provas duras e das regras mais ou menos severas, se celebram os poderes da masculinidade, o *éfiko* é um ritual de carácter público, desenrola-se próximo das habitações e não prescreve qualquer tipo de mutilação corporal das iniciandas”. Aparentemente, ambos são tidos como instrumentos de carácter cultural, ético, moral e sagrado, incorruptível para os participantes e praticantes do ritual. Melo, analisa o *éfiko* enquanto condição para maturidade social, fertilidade, maternidade e procriação. “A passagem pelo *éfiko* toma um carácter irreversível”.

Neste sentido, “pela sua extensão, significado, essência e caráter; pela sua importância e lugar na cultura [...] pelas inter-relações existentes entre si e vários outros elementos da cultura mencionada (como o parentesco e a religião), bem como pelos simbolismos a ele inerentes, é difícil definir, compreender e interpretar o *éfiko*, sem ter em conta a diversidade de aspectos sociais e culturais com os quais se interliga e nos quais emerge” (MELO, 2005, p. 141). Todavia, parte-se da hipótese de que o *éfiko* enquanto processo de iniciação feminina no sentido de instruir, se inicia desde o nascimento de um ser do sexo feminino, em que a pessoa é preparada para o ritual durante a vida toda no seu dia-a-dia, no seio familiar, geralmente pela sua madrinha, que necessariamente deve ser alguém que já foi iniciada pelo *éfiko*.

De acordo com a literatura levantada, entende-se que as madrinhas têm um papel fundamental no processo de ensino-aprendizagem e desenvolvimento do ritual, tendo em vista que elas são as responsáveis pela preparação da inicianda no que diz respeito ao penteado, indumentária a ser utilizada, e informar o que ela deve ou não fazer, assim como acompanhar a criança desde o seu nascimento e crescimento até o dia do evento, no momento em que elas são confinadas no *onpeló*, residência ou local onde elas devem permanecer durante o período de 45 dias, podendo se estender até 60 dias. O estudo bibliográfico e as narrativas orais, embora em número reduzido, nos levam a pensar que a duração do período no *onpeló* depende das condições pré-estabelecidas pelos anciões e também do número de jovens submetidas ao ritual anualmente.

O *éfiko* também requer o cumprimento de alguns critérios para que a pessoa seja introduzida ao ritual. Em caso de descumprimento, pode ser aplicada uma multa definida pelos anciões que deve ser paga imediatamente pela família da pessoa apresentada ao ritual. Tem-se como critérios: pertencer ao grupo ou povo *nhāneka-humbi* ou a um dos seus subgrupos (nesse caso, geralmente quando a pessoa tem alguma linhagem ou parente de primeiro grau pertencente ao grupo em questão); ter idade entre 12 até aos 18 anos (passível de exceções); ser do sexo feminino para o caso do *éfiko* e masculino para o caso do *ekwendje*.

Não sendo um critério, mas sim fator fundamental, é necessário para a submissão a oferenda de alguns bens ou produtos como: alimento, bebida, roupa e/ou tecidos ou qualquer tipo de agrado que representa a contribuição da família para simbolizar o *status* da pessoa a ser iniciada no ritual. Geralmente, a oferenda mais cara em termos de valor econômico e simbolismo cultural, é o boi. Esse animal também se constitui como pagamento na aplicação de multas e está muito presente em outros rituais, como o casamento tradicional, não só para os

povos *nhãneka-humbi* como também para grande parte dos grupos étnico-linguísticos de Angola. Um dos narradores neste estudo diz-nos:

O éfiko não é um desporto é uma festa tradicional, como a circuncisão masculina. [...] Só para teres uma ideia, dentro desta casa onde elas ficam, não entra qualquer pessoa. Segundo os mais velhos, dizem que as meninas são tiradas a virgindade ali. Se uma das miúdas entrar sem virgindade os familiares pagam multa.

A multa aqui mencionada varia entre uma a duas cabeças de boi ou gado bovino, além dos dotes ou oferendas já entregues para a submissão e ou apresentação da jovem no ritual.

O gado bovino simboliza riqueza, na perspectiva dos *nhãneka-humbi*, e constitui o legado principal no sistema de partilha de herança. O gado é igualmente uma forma comum de riqueza na África. É motivo de prestígio social, de poder, de exuberância e de respeito, tornando-se por isso um bem inestimável quer no sentido pessoal, quer no coletivo. É símbolo de poder econômico e de riqueza. É o meio que confere aos *nhãneka-humbi* o *status* e os meios de subsistência para si e para a família. Veja-se que além de ser usado como moeda, como mantimento, o gado bovino é também usado, desde tempos imemoriais, como recurso para pagamento de dívidas, para resolução de conflitos sociais ou intrafamiliares e para indenização por atos de adultério (SABONETE, 2010, p. 48).

O boi é o centro da habitação e da vida da etnia, por isso, ele mora perto das casas das pessoas. A prova da manada são as moscas nas casas dos donos. Existe uma expressão popular usada pelos *nhãneka-humbi* quando sua filha é pretendida por um rapaz: pena *ononi peumbo*? A família da moça pergunta sobre a família do moço, se na casa dele tem mosca, porque as moscas são sinônimo de riqueza, gostam de estar onde tem leite e os bois estão presentes, *pena ononi*. As crianças aprendem com os mais velhos a cuidar do boi desde pequenos (SABONETE, 2010. P. 50). Para os *bakongos* o boi é requisito fundamental na carta de pedido de noivado do casamento tradicional angolano denominado *alambamento* ou *kamalongo*.

Sabonete (2010) afirma que “pelo seu alto valor material e simbólico, o gado bovino, entre os *nhãneka-humbi*, não é abatido indiscriminadamente, salvo raras exceções, como a iniciação masculina e feminina, em que a matança do boi, além de prescrita, constitui um momento de júbilo e de esplendor, a recepção de visitas muito importantes e o reagrupamento de um parente desaparecido há anos, cuja vinda permite a aproximação da família”. Assim sendo, o ritual é também utilizado como o momento para a aproximação das famílias que por algum motivo se afastaram da comunidade e regressam neste momento para juntos realizar e celebrar o *éfiko*.

Existe uma série de fatores que alegadamente recaem sobre aquelas que não são iniciadas no ritual, não só a elas como também a sua família, que juntos enfrentam, em certa medida, uma exclusão por parte das “mulheres” que foram iniciadas no ritual como também pelos próprios homens da comunidade. “As mulheres que não tenham passado pela iniciação feminina, por exemplo, não devem lidar com o gado, e a sua permanência nessa condição num *eumbo* é motivo de repulsa, uma vez que se crê que provoca danos no armento” (MELO, 2010, p. 49). Além disso, ela será vista socialmente como uma mulher incompleta e não preparada ou digna para casar-se e constituir família por falta de experiências e conhecimentos que ela não adquiriu por se apartar do ritual. Portanto, por um lado tem-se uma integração social de quem participa enquanto por outro, uma exclusão social e não aceitação de quem não participa.

É provável que diante das dificuldades que o país vêm enfrentando em termos políticos e socioeconômicos nos últimos anos, as entidades tradicionais como o *soba*, e outros responsáveis por garantir a manutenção dessa tradição do ritual do *éfiko*, de forma a continuar suas práticas e ensinamentos conforme seus antepassados, se vêm em certa medida forçados a algumas alterações, nomeadamente a quantidade de dotes a ser entregue, as vestimentas a serem utilizadas, multa a ser cobrada, assim como os procedimentos e tempo para o desenvolvimento do ritual. Melo (2015, p. 143) salienta que “apesar desta constatação, os mais velhos – embora revelem uma certa angústia pelo facto de as tradições não serem como eram, isto é, por não se manterem; apesar de viverem as alterações que nelas ocorrem – não reconhecem, em grande medida, as ditas transformações”.

Melo (2005) argumenta que o *éfiko*

possui um carácter obrigatório, intensivo, irrepetível e muito bem delineado, durante o qual as iniciadas vivem uma dramatização da rotura com a infância, passam por uma angústia que envolve aceitação, submissão, obediência, pudor, cumprimento, acatamento, contenção e discricção, executam um conjunto de técnicas corporais que as distingue dos rapazes e, também, de outras raparigas já iniciadas ou ainda não iniciadas. É um ritual de natureza perceptiva e reflexiva e integra um conjunto de momentos particulares com significados e objetivos diversos marcados por uma solenidade, dramatismo, excitação, entretenimento e simbolismo.

O ritual integra a alargada concepção de que toda e qualquer pessoa tem uma responsabilidade e compromisso para com a sua comunidade desde o dia do seu nascimento, como para as etnias de origem bantu residentes em Angola, em função de sua organização sócio-política, a existência do ser comunitário precede a sua existência enquanto membro de uma família, ou seja, um filho é primeiro membro de uma comunidade e só depois membro de uma família.

Identidade e relações de gênero

Nos últimos anos tem sido recorrente vários debates e estudos com a finalidade de questionar o conceito de “identidade”. Em nosso estudo, consideramos mais apropriado pensar em termos de uma “identidade móvel”¹³ ou fluida do que de uma identidade integral, originária e unificada. Stuart Hall explica a identidade, ou melhor, posições de identidade com as quais podemos constituir apegos temporários, chamando a atenção para o fato de que ela parece simplesmente aquilo que se é: “sou angolano”, “sou brasileira”, “sou negro”, “sou branco”, “sou idoso”, “sou homossexual”, “sou homem ou mulher”. Para o autor a identidade assim concebida parece ser uma positividade (aquilo que sou), uma característica independente de um fato autônomo, um discurso afirmativo auto-suficiente, como algo que remete a si próprio. Entretanto, por trás de cada “eu sou” existe um “ele não é” subentendido, oculto e que muitas vezes atua como forma de violência sobre o outro, isto porque as posições de identidade são relações.

Nas culturas africanas, a mencionar para nós, os bantos e *nhãneka-humbi*, a identidade “homem ou mulher” por si só não prescreve o tratamento da pessoa, ela precisa de outros atributos para se valer desse “ser homem ou ser mulher”, como já mencionado, para os *nhãneka-humbi*, seria por meio dos rituais de iniciação.

Entre os bantos, nomeadamente o grupo étnico-linguístico *bakongo* de Angola, o termo “*mona*” (que significa filho) é referido ao filho não no sentido de ser homem mas também a mulher não remetendo ao gênero, sexo ou identidade. O termo “*mona*” é utilizado para se referir ao filho homem tanto quanto à filha mulher. Assim como Oyèronké Oyèwùmí (2017), referindo-se à Nigéria, diz que o termo “*Oba*” no período pré-colonial era referido para os reis e rainha e, posteriormente, no pós-colonialismo passou a ser utilizado apenas para se referir ao reis. Em certa medida o mesmo acontece com a nossa identidade de humanos, homens e mulheres. Assim como os *nhãneka-humbi*, os *bantus e* ou *bakongo* e a filosofia do taoísmo, a afirmação do “eu sou” é também uma negação e implica dizer “não sou” referindo-se ao “outro”, ou seja, somos todos “outro” de alguém e, ainda, a identidade é uma construção social baseada em noções de corpo, gênero, sexo e ideologias nacionais.

Entre os *nhãneka-humbi*, por exemplo, o fator idade se constitui como elemento tão importante quanto o gênero e o sexo em si, na maioria das culturas africanas se um casal tiver

¹³ A identidade móvel é um conceito que tem uma perspectiva paralela à identidade cultural, apresentado por Zygmunt Bauman e Stuart Hall onde se entende a identidade como algo mais descentrado, sobre a qual atuam distintos fatores sociais, culturais e racionais ou irracionais.

dois filhos não importa se o primogênito é um homem ou mulher, seu gênero ou sexo, ele sempre será tratado de forma diferente em relação ao segundo filho, assim o (a) primogênito será responsável pelo seu irmão mais novo. Assim, a identidade não significa igualdade e sim diferença. Como afirma Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 80),

[...] a identidade e a diferença são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. O processo de adiamento e diferenciação lingüísticos por meio do qual elas são produzidas está longe, entretanto, de ser simétrico. A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e lingüística - está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

No caso dos *nhāneka-humbi* a construção social do ser homem ou mulher estará dependente de a pessoa ter sido submetida aos rituais de iniciação, sem os quais ela não poderá responder por essa identidade. Até então, a pessoa não poderá responder por si mesma, pelo seu gênero, pelo seu sexo, pela sua masculinidade ou pela sua feminilidade.

Nas sociedades tradicionais bantu, a mulher deve “responsabilizar-se pela hospitalidade e sossego doméstico. Lava, cozinha, limpa e cultiva, mas no lar é, sobretudo, a educadora dos filhos e a guardiã e continuadora das essências [...] da tradição” (ALTUNA, 1993, p. 165 - 259 *apud* SILVA, 2011, p. 5 - 6) A socialização das jovens obedece, portanto, a estas concepções que as projetam como mulheres, esposas e mães, processo que é reforçado pelos rituais de iniciação que as induzem a interiorizar que o seu lugar específico na comunidade depende da sua vocação para a maternidade.

Tornar-se ‘mulher’ pelo ritual do *éfiko*

Tendo em vista os processos de construção social da identidade, em alinhamento com o pensamento de Oyěwùmí sobre os termos coloniais e a própria concepção de homem e mulher construídas socialmente, o processo de tornar-se mulher apresenta uma particularidade entre os *nhāneka-umbi*.

Melo (2005, p. 143) afirma que “independentemente do sexo e gênero qualquer recém-nascido entre o grupo está sujeito a uma inserção na vida da família e da comunidade”, aliás, em ordem contrária, primeiro a inserção na comunidade e depois na família, pois desde o seu nascimento o bebê é considerado como um novo membro do grupo e é fundamental que já tenha uma madrinha ou padrinho, para que desde já seja feito o acompanhamento do recém-nascido até o momento em que se dá início aos rituais de iniciação *ekwendje* e *éfiko*.

Para os *nhãneka-umbi* é preciso muito mais do que nascer com o órgão genital masculino (socialmente informado pela presença do pênis) ou feminino (socialmente informado pela associação à vagina) para ser definido como homem ou mulher. Para esse grupo étnico, o sexo por si só não define a pessoa com, o mulher ou homem. Uma tal definição depende de uma série de fatores, um deles é a capacidade de exercer a sua função social no seio do grupo e principalmente o cumprimento ou não cumprimento do seu ‘destino’ como homem ou mulher, assim como ter ou não passado pelo ritual de iniciação. Este ‘destino’ está ligado ao papel social atribuído ao homem e também à mulher no seio da comunidade, como algo estabelecido em forma de lei ou normas as quais, em função do tempo, passam a ser consideradas sagradas como forma de respeito aos seus ancestrais.

Marcadores identitários de gênero servem para a distinção binária das pessoas em homens e mulheres na perspectiva ocidental, no entanto, entre os *nhãneka-umbi*, são levados em conta um conjunto complexo de possibilidades de distinção. Sabonete (2010, p. 56) explica que

Nessa comunidade são definidos os comportamentos de uns em relação aos outros, dos inferiores em relação aos superiores e vice-versa, de uma geração em relação à outra, dos pais em relação aos filhos, aos genros, às noras reciprocamente. Consoante o estágio social adquirido, os *nhãneka-umbi* são classificados por designações específicas. O lado feminino, por exemplo, é distinguido por *umukainu* (menina), *mufiko* (moça púbere), *ekunga* (moça pronto a casamento) e *mukai* (mulher). [...] (p. 16) em *olunhaneka-humbi* (uma das especificidades da língua desse povo), o pai é designado por “*tate*” ou “*papai*”, este termo designa tanto o pai biológico de ego como é extensivo para designar o irmão do pai, como designa também aquele que tenha passado pelo ritual de iniciação Masculina (*ekwendje*) que seria o contrário do *éfiko*. O mesmo termo é, igualmente, usado para designar o marido da mãe, ainda que este não seja o pai biológico do ego, e também a irmã da mãe. Como se pode constatar, o marido da mãe de ego é referido na categoria de pai, não existindo por isso uma expressão que caracterize qualquer diferença relacional entre o mesmo e o ego, como é o caso do termo “*padrasto*” na cultura e na nomenclatura portuguesa de parentesco”. Assim, da mesma forma, “*usam o termo “mai*” como determinativo para designar tanto a mãe biológica de ego, como as irmãs da mãe. O referido termo designa também todas aquelas mulheres que passaram pelo ritual do *éfiko*, e todas as suas contemporâneas (*omakula*).

Ainda em aprazimento com Sabonete (2010, p. 18), verifica-se entretanto que “os filhos de um homem também designam como *mai* a mulher de seu pai, ainda que esta não seja a sua mãe biológica. E tal como no exemplo referido acima, não existe qualquer designação que indique um afastamento relacional entre essa mulher e os filhos de seu marido, como é o caso do termo ‘*madrasta*’”.

Todas as mulheres de um homem polígamo são também designadas como mãe por cada um dos filhos das suas co-esposas, sejam estes filhos biológicos, ou não, de seu marido. Logo, cada uma dessas mulheres exerce, perante cada uma das crianças, o papel de mãe, o que significa que no lar, ou fora dele, o papel da mãe não se restringe

apenas aos seus filhos biológicos, mas também a todas as criaturas cujas idades correspondam, de uma maneira geral, às dos seus filhos, aos dos filhos do seu marido, aos das suas co-esposas. Em outras palavras, o termo “*mai*” está longe de ser individualizado, como no caso das famílias europeias, onde uma mulher que não tem filhos jamais poderá ser chamada de mãe, a menos que faça uma adoção (SABONETE, 2010, p. 18).

Apesar de os *nhāneka-humbi* constituírem uma população matrilinear, são as mulheres que se deslocam do *eumbo* dos seus pais para se juntarem ao do homem com quem contraem o matrimônio. Ou seja, os recém-casados constroem a sua habitação no *eumbo* dos pais ou do tio materno do marido, estabelecendo uma residência do tipo patrilocal (SABONETE, 2010, p. 42). Durante esse período de realocação ou adaptação eles são controlados pelos seus mais velhos responsáveis, a fim de manter uma conduta considerada digna de um relacionamento até a preparação da casa dos recém casados.

O matrimônio retira a mulher do convívio da sua família e coloca-a no seio de uma outra, a do marido, à qual se integra, convive, tem os filhos e cultiva os mantimentos. Na perspectiva de Van Gennep, a separação da pessoa do seu meio leva ao enfraquecimento deste, mas em contrapartida reforça outro (VAN GENNEP, 1978 *apud* SABONETE, 2010, p. 43). Evidentemente, a mulher passa a ter mais tempo e convívio com a família do esposo do que com a sua família porém, para os bantus o matrimônio ou casamento tradicional serve também como uma junção de famílias, onde a família do noivo e a família da noiva passam a ser entendidas como uma só família para os dois, ou seja, o casamento dos noivos quer dizer também o casamento das duas famílias.

Para Sabonete (2010), o deslocamento da filha para o novo meio cobre a sua própria família de um sentimento de perda e de descompensação, mas este é mitigado simbolicamente com a entrega de uma dádiva – a qual se designa por *ovionda* (presente do noivo) proveniente da família do rapaz à família da noiva. Estes presentes são dotes pré-estabelecidos pela família da noiva. Geralmente envolve bebidas, alimentos e indumentárias ou utensílios, nomeadamente panos, lençol, cobertor etc. e a tradicional uma ou mais cabeças de boi ou gado bovino dentre outros presentes que a família junto do noivo organiza para presentear a noiva e a sua família. Destaca-se que “a ideia de que o africano compra uma esposa à maneira de um lavrador inglês que compra o gado é resultado de ignorância, que dantes poderá ter sido desculpável, mas que já não pode ser mais, ou de preconceito cego, que nunca é desculpável aos responsáveis pela governação de um povo africano” (RADCLIFFE-BROWN, 1982, p.67 *apud* SABONETE, 2010, p. 44).

Em termos de culto, em concordância com Sabonete (2010) podemos distinguir, em toda a parte, oferendas e oblações, de um lado, e sacrifícios sangrentos do outro. Há oferendas de vários gêneros entre os *nhãneka-humbi*, ofertas de sacrifício com sangue de animais às almas: os primeiros alimentos, pirão feito com mantimento novo, também variedade de frutos espontâneos e de *omacaó*, cerveja nativa. Entre a etnia vizinha estes ritos consistem em o dono da cerca da casa farejar o leite trazido do curral antes de ele poder ser consumido. Os oficiantes destes pequenos ritos são geralmente os donos da casa ou do *eumbo*. Um cerimonial mais complicado são os sacrifícios sangrentos. Porém, a matéria para sacrificar é bastante uniforme em todas as partes: galo, cabrito, ovelha, boi. Esta ordem na enumeração representa a da crescente dignidade e, muitas vezes, também o grau da riqueza daquele que oferece o sacrifício.

A partir do exposto, quisemos argumentar que tornar-se mulher no grupo *nhãneka-umbi* implica primeiro nascer com o sexo socialmente definido como feminino, segundo ser acompanhada e preparada para a iniciação e, depois, ter passado pelo *éfiko* e ter o comportamento cultural e socialmente adequado pós-ritual (significa comportar-se conforme foi-lhe ensinado antes e durante o *éfiko*, ou seja, pôr em prática os conhecimentos aprendidos, até alcançar o objetivo máximo, nessa sociedade, que é o matrimônio e a procriação).

Assim, o tornar-se mulher seria uma espécie de processo (iniciado desde o seu nascimento mas que tem abertura oficial no momento em que a menina é submetida ao *éfiko*) pela busca do reconhecimento e aceitação do seu sexo e gênero a fim de mostrar e confirmar para a comunidade que a pessoa está apta para ser considerada “mulher”. Ela estará, dessa maneira, amadurecida para o casamento e para dar continuidade à próxima geração, e não pode mais ser tratada como menina ou criança, ela é agora madura e responsável por suas atitudes e deverá responder por elas caso seja necessário. Desta feita só é mulher aquela que passou pelo *éfiko*, aquela que amadureceu, foi reconhecida e tornou-se mulher. Assim, em alinhamento com o pensamento existencialista da filósofa e escritora Simone de Beauvoir (1908-1986) de que “não se nasce mulher, tornar-se mulher”, o tornar-se mulher aqui apresentado, é entendido como um processo continuado no qual a identidade da mulher é construída diariamente pela sociedade em questão.

Nesse caso, podemos discutir a identidade como um processo de vir a ser continuamente tensionado, provisório, disputado em meio a relações de poder e menos fixa do que pode, à primeira vista, parecer. O “tornar-se” assim, não implica um acabamento do sujeito como uma mulher, mas uma condição que será construída ao longo de sua vida social, nessa cultura.

Vale mencionar que nessa concepção há uma confluência entre tornar-se mulher e tornar-se mãe, num processo continuado de fabricação social da identidade, porque caso a mulher não tenha filhos, será identificada com o termo *mbaca*, que carrega um significado ofensivo e violento que agride a moral e os valores da pessoa. Esse termo é usado em quase todas as regiões do país referindo-se à mulher tida como ‘infértil’. Segundo Silva (2011), “a mulher tem sido encarada como elemento complementar ao homem. A este cabem as atividades que exigem força, destreza e resistência e longos períodos fora de casa sendo a mulher remetida para ‘um campo mais restrito de atividades por causa das frequentes gestações e do cuidado dos filhos’” (ALTUNA, 1993: 164-165 *apud* SILVA, 2011, p. 24). Portanto,

estabelece-se assim uma divisão do trabalho por sexos reforçada pela ideia de que a mulher, sendo impura por causa da menstruação, não pode executar qualquer atividade, o que alimentou tabus relacionados com limitações à sua participação em certos trabalhos para não manchá-los com a sua impureza. Além disso, as responsabilidades e tarefas inerentes ao cuidado do lar, do marido e dos filhos retiram-lhe tempo para se ocupar dos assuntos considerados ‘próprios dos homens’ (SILVA, 2011, p. 24).

O que é considerado “próprio dos homens” se tornou tão naturalizado e popularizado em Angola e entre os povos *nhãneka-humbi* que ocupam a região sul do país que devemos questionar seu alinhamento com o exercício de dominação capitalista e colonial do machismo e do sexismo que impõe que determinadas atitudes, capacidades e habilidades são naturalmente definidas biologicamente e estão condicionadas distintamente aos gêneros. De acordo com o posicionamento da ativista M. Adams (2021)¹⁴, a construção do gênero é uma história de poder que exige que analisemos o patriarcado como um sistema de poder opressor que governa o mundo e dita as atribuições de como participamos nele por meio dos nossos gêneros e essa é uma experiência violenta.

O comércio transatlântico de pessoas escravizadas tem desgenerificado a nós, pessoas negras. Não somos vistas nem como seres humanos. De algumas maneiras, esses processos de generificação, especialmente as construções de homens e mulheres, são construções para seres humanos. Que existe um tipo diferente de generificação que ocorre com objetos, animais e com a terra – e é esse tipo que experienciamos, a categorização não-humana.

Considerações finais

Para os *nhãneka-humbi* os rituais de iniciação tanto o *ekwendje* quanto o *éfiko*, conferem significados e organizam as experiências sociais, possibilitando a identificação de quem se é, e quem se pode vir a ser na comunidade ou no seio do grupo, a partir do papel social atribuído a

¹⁴ M. Adams em uma conferência na Escola Internacional de Organização Feminista Berta Cáceres, EUA, abril de 2021.

cada um dos membros ligado ao seu ‘destino’ social estabelecido em função da fabricação do gênero. O estabelecimento de vínculo de pertencimento cultural e constituição de identidade, assim como a mudança de *status* da pessoa e ascensão no grupo por meio de passagem no ritual por meio do processo de socialização marcam também possíveis constrangimentos sociais, associados à segregação e discriminação que possivelmente sofrem aquelas que por um ou outro motivo não são iniciadas no ritual.

A concepção do tornar-se "mulher" desenvolvida aqui é um processo que tem um início, meio e fim se olharmos pelas características que definem um ritual de passagem, marcado pelas três fases do ritual, a mencionar trata-se do sujeito invisibilizado, impuro, ambíguo, sem status definido, sem identidade e em certa medida contaminante, que precisa em determinada circunstância ser submetido para aprovação nas três etapas definidas, segundo o antropólogo Van Gennep (1978), como: 1ª) agregação (a ideia de nascimento); 2ª) margem (a ideia de espaço intermediário) que também podemos entender como o momento de transição onde a pessoa aprende todos os segredos e representações e a 3ª) separação (a ideia de morte).

Porém, o tornar-se é aqui definido como algo mais fluido que rompe esses parâmetros e fases de início e fim do ritual por acreditarmos ser constantemente tensionado e não acabado, visto que, após o término do ritual mesmo a mulher já sendo reconhecida como capaz de exercer seu papel na comunidade, existem critérios que vão defini-la ou não como mulher no seu dia a dia, um deles é a capacidade de procriação, a lealdade ao seu companheiro e principalmente se ela vai ou não dar continuidade da tradição visto que ela é a guardadora e garantia de continuidade dessa prática.

Logo, na dinâmica de uma sociedade submetida aos imperativos da globalização, por exemplo das novas formas de colonização devemos olhar e pensar a cultura como meio de mudar a nossa realidade social, no sentido de valorizar e trazer ao mundo a nossa história escrita por nós, e contada a partir de nós, para a produção de conhecimentos endógenos à África pensando a produção de conhecimento que não homogenize, mas contribua cada vez mais com o desenvolvimento da África. É neste sentido que o senegalês, um dos idealistas da negritude, Léopold Sédar Senghor, lamenta sobre os impactos que a cultura europeia teve nas tradições do continente africano, o que foi compartilhado pelo queniano Henry Odera Orika e por Cheikh Anta Diop, também senegalês, e um dos maiores pensadores africanos.

Considerando a complexidade do ritual *éfiko* que vai desde o nascimento da pessoa até sua preparação, iniciação, inserção, integração social e compreensão da identidade cultural do

ser, apesar dos importantes estudos feitos, é importante que outras investigações sejam empreendidas para descrever e compreender esse ritual importante para os povos *nhãneka-humbi*, por estar diretamente relacionado ao reconhecimento, à ascensão social, e à produção sociocultural da identidade da mulher. Nesse sentido, a emergência das vozes das mulheres que experienciaram o *éfiko*, conhecer suas concepções, sentidos atribuídos e visões a respeito do processo de tornar-se mulher será fundamental.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e as outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

_____. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.

COLLINS, P. H.; SILVA, K. A. da; GOMES, M. C. A. Interseccionalidade, Opressão Epistêmica e Resistência: uma entrevista com Patrícia Hill Collins. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, SP, v. 60, n. 1, p. 328–337, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8661895>. Acesso em: 16 ago. 2021.

COUNTRYMETERS. **População de Angola 2021**. Disponível em: <https://countrymeters.info/pt/Angola>>. Acesso em 19 maio 2021.

FU-KIAU, K. K. B.; LUKONDO-WAMBA, A. M. **Kindezi: The Kongo Art of Babysitting**. Baltimore: Inprint Editions. 2000. Traduzido por Mô Maie. Terreiro de Griôs. 2017. Disponível em: <http://terreirodegriots.blogspot.com/2017/09/kindezi-arte-kongo-de-cuidar-de.html>> Acesso em 10 jul. 2021.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Joseph Ki-Zerbo (ed.) Brasília: UNESCO, 2010.

_____. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2003.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *In: Epistemologias do Sul*. SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs). Coimbra: Edições Almedina/CES, 2010. pp. 117-129.

FORTUNATO, Ladislau, 2014. **Ritual da puberdade**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J6q1JDSH2Y> >. Acesso em: 20-02-2019. 18h 34 min.03.

FURTADO, Cláudio Alves. Pesquisa em e sobre África no século XXI: África, africanos e africanistas. **Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v.04, n.04, Abril de 2020.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GUEBE, Antônio. A Influência da Educação Formal na Educação Tradicional, em Angola: O Caso dos Vahanya. Tese (doutorado). ISCTE-IUL, 2016.

LOPES, Carlos M. Refugiados, reintegração e mobilidade interna: um olhar sobre o caso angolano, 2002-2018. REMHU: **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana** [online]. 2018, v. 26, n. 54, pp. 61-76. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005404>> Acesso em 05 de julho 2021.

M'BOKOLO, Elikia. História e historiografia africana: entrevista com o prof. dr. Elikia M'Bokolo. **Revista de Teoria da História**, Vol. 18, N. 2, Dez., 2017. pp 267-288.

MELO, Rosa. Efuko. Ritual de Iniciação Feminina entre os Handa (Angola), Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, ISCTE. 2001.

_____. De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola, Lisboa, Ela por Ela, 2005a.

_____. “Mulher é Aquela que “Comeu o Boi”. O Efuko e a Construção do Género no Grupo Étnico Handa”, Lusotopie, Brill Academic Publishers, v. 12, nº 1-2, 139-160, 2005b.

MENESES, Maria Paula. Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial. In. Nilma Gomes (org.). **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. pp. 55-75

MULEMBA, **A classificação etnográfica dos povos de Angola** 2015. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/mulemba/pdf/473>>. Acesso em: 18-03-2019.

NSAMENANG, Augustine B. Human ontogenesis: an indigenous African view on development and intelligence. **International Journal of Psychology**. 41(4), 2006. 293–297.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017.

SABONETE, Fernando Wilson. **Construção do Estado-Nação Angolana: relações inter-étnicas, Nhaneka-Humbe na guerra civil**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA, T. T. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVA, Eugénio Alves da. Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural. **Revista Angolana de Sociologia**, 8 | 2011, 21-34.