

REVISTA NJINGA & SEPÉ



Revista Internacional De Culturas,
Línguas Africanas e Brasileiras



ISSN: 2764-1244

Vol.6, N°1, 2026

© 2021 Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada com fins comerciais. Platform & Workflow by OJS/PKP. Acomodado na página: www.revistas.unilab.edu.br

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

N659

Njinga & Sepé : Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras. -
Ano 1, n. 1 (2021)- . - São Francisco do Conde, BA: Instituto de
Humanidades e Letras dos Malês, Unilab, 2021- .
v.

Editor: Alexandre António Timbane.

Co-editores: Denise Silva, Ezra Alberto Chambal Nhampoca, Kelly Priscila Lóddo
Cezar, Manuel da Silva Domingos e Maria Goreti Varela
Freire Silva.

ISSN 2764-1244.

1. Linguagem e cultura - Periódicos. I. Timbane, Alexandre António (Ed.).

BA/UF/BSCM

CDD 405

Ficha catalográfica elaborada por Bruno Batista dos Anjos, CRB-5/1693



Apoio: Grupo de Pesquisa África-Brasil: produção de conhecimento, sociedade civil, desenvolvimento e
cidadania global



UNILAB

Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira

Reitor

Roque do Nascimento Albuquerque

Vice-Reitora

Eliane Gonçalves da Costa

Pró-Reitora de Extensão, Arte e Cultura

Ricardo Ossagô de Carvalho

Pró-Reitoria de Graduação

Thiago Moura de Araújo

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

Alexandre Cohn da Silveira

Pró-Reitoria de Relações Institucionais e Internacionais

Sabi Yari Mmoise Bandiri

Pró-Reitoria de Políticas afirmativas e Estudantis

Cláudia Ramos Carioca

Diretora do Instituto de Humanidades e Letras -Bahia

Carla Verônica Albuquerque Almeida

Vice-Diretor do Instituto de Humanidades e Letras -Bahia

Eduardo Ferreira dos Santos

Diretora do Campus dos Malês

Ana Cláudia Gomes de Souza

Editor-Chefe da Revista Njinga & Sepé

Alexandre António Timbane (UNILAB)

Editor convidado

Rajabo Alfredo M. Abdula (UNESP)

Link: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/njingaesape/>

Equipe Editorial

Editor-chefe

Alexandre António Timbane (Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)

Coeditores

Denise Silva (Universidade Federal da Grande Dourados e Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural, Brasil-Línguas e cultura indígenas brasileiras)

Ezra Alberto Chambal Nhampoca (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique-Cultura e Línguas bantu)

Kelly Priscila Lóddo Cezar (Universidade Federal do Paraná, Brasil-Cultura e Línguas de Sinais)

Manuel da Silva Domingos (Universidade Agostinho Neto, Angola-Línguas e culturas africanas)

Maria Goretti Varela Freire Silva (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde-Crioulos de base lexical portuguesa)

Conselho Científico - Membros Honorários

Abdelhak Razky (Universidade Federal do Pará, ILC/PPGL- UFPA, Brasil)

Amália de Melo Lopes (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)

Angel Humberto Corbera Mori (Universidade de Campinas, Brasil)

Armindo Atelela Ngunga (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)

Bayo Omolola (Department of World Languages and Cultures, Howard University, USA)

Bento Siteo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)

Cristina Martins Fargetti (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)

Cristine Gorski Severo (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)

Eduardo de Almeida Navarro (Universidade de São Paulo, Brasil)

Elsa Pinto (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)

Eugeniusz Rzewuski (Univ. de Varsóvia, Departamento de Línguas e Culturas Africanas)

Geraldo Manuel Garcia Chinchay (Universidade Nacional Federico Villarreal, Perú)

Gilvan Müller de Oliveira (Universidade Federal de Santa Catarina, Cátedra UNESCO, Brasil)

Habiba Naciri (Université Mohamed-V, Rabat-Agdal, Marrocos)

Hildo Honório do Couto (Universidade de Brasília, Brasil)

Hildizina Norberto Dias (Universidade Pedagógica de Moçambique)

Isabel A. Santos (Universidade de Coimbra, Portugal)

João Kissunji Artur Alberto João (Ministério da Educação de Angola, Angola)

Luiz Carlos Cagliari (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)

Malcolm Coulthard (Aston University/UK & University of Birmingham, Inglaterra)

Marcia Maria Damaso Vieira (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Margarida Maria Taddoni Petter (Universidade de São Paulo, Brasil)

M'bare N'gom (The James H. Gilliam, Jr.College of Liberal Arts Morgan State University, USA)

Nada El Ahib (Université Mohamed-V Rabat-Agdal, Marrocos)

Nadia Tadlaoui (Université Mohamed-V Rabat-Agdal, Marrocos)

Nélia Maria Pedro Alexandre (Universidade de Lisboa-Portugal)

Paulo Alexandre Castelhão Vaz de Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)

Ozouf Sénamin Amedegnato (University of Calgary, Canada)

Paul O'Neill (University Shiffeld, Inglaterra)

Pere Conellas Casanova (Universidade de Barcelona, Espanha)

Peter Paul Wellfens Lorenzo (Inst. de Invest. e Desenvolvimento em Política Linguística, Brasil)

Rosane de Andrade Berlinck (Univ. Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)

Ronice Müller de Quadros (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)

Rosangela Morello (Inst. de Invest. e Desenvolvimento em Política Linguística, Brasil)

Soulymane Bachir Diagne (Columbia University, USA)

Tania Conceição Clemente de Souza (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Vicente Paulino (Universidade Nacional de Timor Lorora'e, Timor Leste)

Ximbani Eric Mabaso (University of South Africa, África do Sul)

Conselho Científico

Adriana Viana Postigo Paravisine (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil)
Afonso Teca (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Alexander Yao Cobbinah (Universidade de São Paulo, Brasil)
Altaci Corrêa Rubim (Universidade de Brasília, Brasil)
Ana Karina Tavares Moreira (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)
Ananda Machado (Universidade Federal de Roraima, Brasil)
Andérbio Márcio Silva Martins (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
Antônio Carlos Santana de Souza (Universidade de Estado de Mato Grosso, Brasil)
Artinésio Saguata Widnesse (Inst. Sup. de Ciências e Tecnologia de Moçambique)
Artur Garcia Gonçalves (Universidade de Brasília, Brasil)
Áurea Cavalcante Santana (Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil)
Basilele Malomalo (Univ.de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)
Bruno Okoudowa (École Creusot & Buffalo University, Canada)
Daniel Perez Sassuco (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Davi Borges de Albuquerque (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Delton Aparecido Felipe (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)
Dionei Moreira Gomes (Universidade de Brasília, Brasil)
Domingas Monte (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Emanuel Correia Pina (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde)
Felix Rondon Adugoenau (Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil)
Fernando Tavares (Centro de Estudos Africanos-UNILAB, Brasil)
Gabriel Barros Viana de oliveira (Universidade de Brasília, Brasil)
Gervásio Absolone Chambo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Hemerson Vargas Catão (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
Henrique Orlando Mateus (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Hounnouvi Christian Coffi (Université de Nantes, Laboratoire CRINI, França)
Ilídio Enoque Alfredo Macaringue (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil)
Inocente Luntadila Nlandu (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Jean-Arsène Yao (Université Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfim)
João Muteteca Naege (Universidade Lueji A'Nkonde, Angola)
Jorge Kapitango (Universidade Agostinho Neto, Angola)
José Gil Vicente (Universidade Federal de Amazonas, Brasil)
Marcelo Nunes (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)
Márcio Undolo (Universidade Lueji A'Nkonde, Angola)
Mateus Cruz Maciel de Carvalho (Inst. Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de SP, Brasil)
Maxwell Gomes Miranda (Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil)
Nassima Moussaoui (Université Ali Lounici, BLIDA 2, Algérie)
Nelsa João Nhantumbo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Paulo Jeferson Pilar Araújo (Universidade Federal de Roraima, Brasil)
Priscila Alyne Sumaio Soares (Univ. Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil)
Rogério Matis (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil)
Rosalina Zamora Jorge (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Sabrina Rodrigues Garcia Balsalobre (Univ. de Integ. Internac. da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil)
Silvana Aguiar dos Santos (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)
Sílvia Lucia Bigonjal Braggio (Universidade Federal de Goiás, Brasil)
Valéria Faria Cardoso (Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil)
Wondwonssen Alemayehu Haile (University of Ethiopia)

Consultores ad hoc especializados

Ayawovi Djidjogbe Fanho (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Togo)
Botelho Isalino Jimbi (Instituto Superior de Ciências da Educação em Benguela-Angola)
Dabana Namone (Pesquisador Independente, Guiné-Bissau)
Davety Mpiuka (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)

Dinis Vador Sicala (Instituto Superior de Ciências da Educação em Benguela-Angola)
Ezequiel Pedro José Bernardo (Universidade Onze de Novembro, Angola)
Gervásio Chambo (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique)
Hilário Sabonete Nhambalo (Direção Provincial da Educação de Cunene, Angola)
José Cossa (Academia de Ciências Policiais, Moçambique)
Leandro Andrade Fernandes (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)
Luís Chimuco (Instituto Superior João Bosco, Angola)
Luís Ausse (Universidade Católica de Moçambique)
Manuela Garrett Benedito (Televisão Pública de Angola)
Nanci Araújo Bento (Universidade Federal da Bahia, Brasil)
Narciso Homem (Universidade Agostinho Neto, Angola)
Rajabo Alfredo Mugabo Abdula (Serviço Nacional de Investigação Criminal, Moçambique)
Stanley Cunha Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)

Tradutores/Intérpretes de Línguas africanas e Brasileiras

Ana Cristina Pereira da Silva (Sec.de Educação de São Francisco de Conde, Bahia, Brasil/Libras)
Andrea Carolina Bernal Mazacotte (Universidade Estadual Oeste do Paraná/Libras)
António Paulo Cuionja (Escola Superior Pedagógica de Bié, Língua Umbundu, Angola)
Cátia Manuel (Universidade Federal de Santa Catarina/ Crioulo)
Danilo da Silva Knapik (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Emídio Jeremias Jossué (Escola Superior Pedagógica de Bié/Língua Umbundu, Angola)
Ester Tembe (Hospital Central do Maputo, Língua Moçambicana de Sinais, Moçambique)
Eziom-Geber Emmanuel Gusmão Palmeira Limeira (Libras)
Itaciara de Oliveira do Carmo da Silva (Sec. de Educação de São Francisco de Conde, BA, Libras)
Jéssica Gonçalves Honório (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Klicia de Araújo Campos (Universidade Federal do Paraná, Libras)
Laurindo Machado (francês, inglês/ Moçambique)
Marco Barone (Universidade Federal de Pernambuco/ Francês, inglês, /italiano/ Itália)
Moussa Diabate (Universidade de São Paulo, Université de Bamako, Mali)
Nuno Rodriguez Tchailoro (Universidade de Timor Lorosa'e, Timor Leste)
Pansau Tamba (Universidade Pan-Africana/ crioulo, francês, inglês/ Camarões)
Paulo Henrique Pereira (Universidade Federal do Paraná/Libras)
Segunda Cá (Universidade Federal do Paraná/crioulo e francês/ Guiné-Bissau)
Wagner Silva Machado (Universidade Federal do Paraná, Libras)

Design de imagens e capa

Leonardo Fotechizes (UNILAB)
Alexandre Alejota Sapalo (UNILAB)

Logotipo da Revista

Anderson Nowogrodzki da Silva (UnB)

Instituições:



SUMÁRIO

EDITORIAL.....	05-09
-----------------------	--------------

SEÇÃO I- SOCIEDADE, POLÍTICA, DESENVOLVIMENTO E EDUCAÇÃO

1.Moçambique: uma visão sobre o contexto sociocultural, político e econômico no século XXI

Neto Artur Pampão	13-35
-------------------------	--------------

2. Participação política das organizações da sociedade civil moçambicana na governação democrática (2019-2024)

Caritas Keku Linus Ferreira Domingos	36-53
--	--------------

3. O Impacto das manifestações culturais na agricultura familiar: uma reflexão sobre o cultivo de arroz nos pântanos de Mitande

Graciano Pedro Pessuro; Issufo Inácio Mocuto; Lourenco Mphapa	54-68
---	--------------

4. As Práticas educativas em Angola no período pré-colonial e a necessidade de uma ressignificação decolonial

Mateus Gomes Kuta	69-93
-------------------------	--------------

5. Efeito dos ritos de Iniciação no acesso à educação e formação de crianças e adolescentes: caso da cidade de Nampula

Luís Munharo Simango	94-108
----------------------------	---------------

SEÇÃO II - CULTURA, IDENTIDADE, TRADIÇÃO E PRÁTICAS COMUNITÁRIAS

6. A Influência cultural dos ritos de iniciação na sexualidade feminina: uma abordagem da comunidade Yao, em Moçambique

Eduardo Manuel Rajabo 109-129

7. Mukwa: A árvore sagrada como metáfora viva da identidade africana: um contributo etnolinguístico sobre a simbologia Bantu e os nomes originários do imbondeiro

Adilson K. P. Kambindangolo 130-139

8. Prática do ovitele, ukoí e suas Implicações no Município da Bibala

Júlio Marcente Carlos 140-154

9. *Oku tepuluka kuekalo liomanu vo kocita 21 vo Angola*

Domingos Cachindele..... 155-170

SEÇÃO III - HISTÓRIA, RESISTÊNCIA, RELIGIÃO E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS

10. Revoltas ovimbundu contra a ocupação colonial portuguesa no centro de Angola - do século XVIII ao início do XX

Frederico Somacuenje Capuca..... 171-190

11. Christ and the revolutionary process in Angola: A description of the stance of protestant churches in the period of nationalism (1961-1975)

Miguel da Piedade Satjyambula..... 191-210

12. Participação de São Francisco do Conde no 02 de julho da Bahia: história vista de baixo para cima

Mateus dos Santos e Whelson dos Santos..... 214-234

13. Análise comparativa das culturas latino-americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica

Sousa Horácio Bartolomeu; Estevão dos Anjos Mwinimadzi..... 235-249

14. O Feiticeiro de Xavier Marques e as representações sobre África e ser africano no final do século XIX e início do século XX, na Bahia

Alexandre Araripio Bonfim Guimarães e Alexandre António Timbane 250-270

EDITORIAL

Teias culturais e linguísticas: política, educação, religiosidade e dinâmicas sociais

Os estudos africanos e afrodiaspóricos têm experimentado, nas últimas décadas, uma significativa expansão, impulsionada pela emergência de novas perspectivas teóricas e metodológicas comprometidas com a valorização das epistemologias do Sul, com a crítica às heranças coloniais e com a produção de conhecimentos ancorados nas realidades históricas, culturais, linguísticas e sociais do continente africano e das suas diásporas.

Nesse contexto, este dossiê reúne um conjunto de quinze (15) pesquisas que, embora partam de objetos e metodologias específicos, convergem na construção de um espaço de diálogo interdisciplinar em torno de questões fundamentais para a compreensão das múltiplas dinâmicas que caracterizam as sociedades africanas contemporâneas e suas interfaces com o Brasil e outros contextos globais.

Os textos aqui reunidos demonstram que pensar a África e a Diáspora no século XXI exige ultrapassar leituras reducionistas e homogêneas. Ao contrário, os estudos evidenciam a pluralidade de experiências históricas, linguísticas, culturais, políticas e sociais, ressaltando que essa diversidade representa a principal riqueza do continente e um elemento indispensável para o enfrentamento de seus desafios e o fortalecimento de suas potencialidades.

Para conferir densidade e organicidade a esse amplo panorama, o Vol.6, nº1 (2026) e estrutura-se em três seções temáticas articulando debates sobre governança, saberes tradicionais, identidades, linguística, história, religiosidade e interculturalidade.

A primeira seção reúne trabalhos dedicados às estruturas sociais, políticas, econômicas e aos processos educativos, traçando um diagnóstico

crítico sobre as transformações contemporâneas em contextos africanos, com especial relevo para Moçambique e Angola.

A edição abre com o artigo de Artur Pampão Neto (*Moçambique: uma visão sobre o contexto sociocultural, político e económico no século XXI*) que oferece uma radiografia densa das vulnerabilidades e das potencialidades moçambicanas no pós-acordo de Paz e Reconciliação Nacional de 2019. O autor analisa criticamente como a pobreza, a dependência externa e a crise humanitária decorrente do terrorismo em Cabo Delgado tensionam as oportunidades de desenvolvimento do país.

Em diálogo com os desafios da governança, Caritas Keku Linus Ferreira Domingos (*Participação Política das Organizações da Sociedade Civil Moçambicana na Governação Democrática: 2019-2024*) examina os padrões de institucionalização das Organizações da Sociedade Civil (OSC) em Moçambique, demonstrando a complexa relação entre o acesso formal às arenas estatais, o enraizamento comunitário e a preservação do espaço crítico de contestação.

A relação entre desenvolvimento rural, cultura e espiritualidade é profundamente tensionada por Graciano Pedro Pessuro, Issufo Inácio Mocuto e Lourenço Mphapa (*O Impacto das Manifestações Culturais na Agricultura Familiar: Uma Reflexão sobre o Cultivo de Arroz nos Pântanos de Mitande*). Analisando o distrito de Mandimba, o artigo revela como perdas agrícolas e dinâmicas de mobilidade territorial dialogam com lógicas de cosmovisão, "roubo supersticioso" e feitiçaria, defendendo que políticas públicas de sustentabilidade agrícola em África devem incorporar, necessariamente, os significados culturais atribuídos à terra.

Fechando as reflexões desta seção no campo educacional, dois trabalhos questionam o legado colonial nas práticas de formação. Mateus Gomes Kuta (*As Práticas Educativas em Angola no Período Pré-Colonial e a Necessidade de uma Ressignificação Decolonial*) desconstrói a visão reducionista sobre a educação Bantu tradicional, evidenciando a coerência, a intencionalidade e os estágios organizados do ensino pré-colonial como fundamentos para a decolonização dos currículos angolanos. Por sua vez, Luís Munharo Simango (*Efeito dos Ritos de Iniciação no Acesso à Educação e Formação de Crianças e Adolescentes: Caso da Cidade de Nampula*) analisa etnograficamente a relação

entre os ritos de iniciação e a escolarização formal em Moçambique, desmistificando preconceitos e apontando estratégias de harmonização entre os calendários escolares e os saberes tradicionais locais.

A segunda seção volta-se diretamente para o núcleo dinâmico das culturas africanas, investigando modos de vida, ritos de passagem, etnolinguística, cosmovisões Bantu e as profundas transformações nas convenções morais e matrimoniais.

As vivências de gênero e sexualidade ganham centralidade na pesquisa de Eduardo Manuel Rajabo (*A Influência Cultural dos Ritos de Iniciação na Sexualidade Feminina: Uma Abordagem da Comunidade Yao, em Moçambique*). O trabalho demonstra como ritos femininos tais como o *manawa*, *n'roondo* e *diitiwo*, na Província do Niassa, atuam como processos estruturantes de pedagogia familiar, autoconhecimento do corpo e construção da maturidade e autoestima das mulheres Yao.

Em uma relevante contribuição etnolinguística de resgate e resistência epistêmica, Adilson K. P. Kambindangolo (*Mukwa: A Árvore Sagrada como Metáfora Viva da Identidade Africana — Um Contributo Etnolinguístico sobre a Simbologia Bantu e os Nomes Originários do Imbondeiro*) critica a deturpação gráfica e o apagamento cultural derivados da simplificação em língua portuguesa ("imbondeiro"). O autor revaloriza as estruturas semânticas Bantu (*mukwa* para a árvore, *makwa* para o fruto), resgatando o baobá/imbondeiro como metáfora viva da memória e da sabedoria ancestral em Angola.

As dinâmicas costumeiras e o direito normativo em Angola são examinados por Júlio Marcente Carlos (*Prática do Ovitele, Ukoi e suas Implicações no Município da Bibala*), que aborda o desvio e a infidelidade conjugal na comunidade Ovanhaneca sob as lentes cruzadas do direito costumeiro Bantu, da religião cristã e do direito positivo angolano, destacando as sanções sociais e espirituais atribuídas às famílias dos infratores.

Aprofundando a reflexão filosófica e sociológica sobre a contemporaneidade angolana, Domingos Cachindele (*Oku Tepuluka Kuekalu Liomanu Vo Kocita 21 Vo Angola / Declínio dos Valores no Século XXI*) analisa a transformação dos referenciais éticos e morais no contexto Bieno.

A terceira e última seção projeta o leitor para as lutas de libertação, para as lutas históricas populares "vistas de baixo", para as mediações religiosas no

processo anticolonial e para as análises comparativas de alcance transnacional.

As batalhas decisivas do Planalto Central angolano são resgatadas por Frederico Somacuenje Capuca (*Revoltas Ovimbundu contra a Ocupação Colonial Portuguesa no Centro de Angola – do Século XVIII ao Início do XX*). Com base em fontes orais e bibliográficas, o estudo detalha a soberania política e as longas guerras de resistência travadas pelos Ovimbundu contra a expansão e dominação colonial portuguesa.

Em uma análise inovadora sobre a interseção entre fé e política, Miguel da Piedade Satyambula (*Christ and the Revolutionary Process in Angola: A Description of the Stance of Protestant Churches in the Period of Nationalism 1961-1975*) analisa a atuação e a postura das missões e igrejas protestantes no processo revolucionário anticolonial de Angola, jogando luz sobre as complexas dinâmicas que levaram o regime colonial à repressão e ao encerramento de diversas missões protestantes no país.

A ponte atlântica e a Diáspora ganham destaque na pesquisa de Mateus dos Santos e Whelson dos Santos (*Participação de São Francisco do Conde no 02 de Julho da Bahia: História Vista de Baixo para Cima*). O texto desconstrói o mito de uma independência pacífica e elitizada centrada no 7 de setembro, conferindo absoluto protagonismo histórico à população negra, indígena, de pescadores e mulheres nas lutas armadas do Recôncavo Baiano pela independência do Brasil.

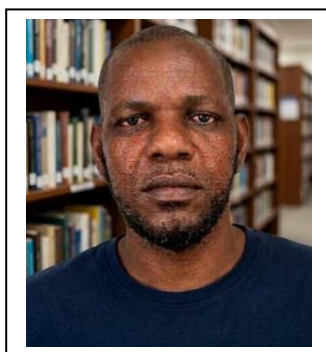
O artigo de Sousa Horácio Bartolomeu e de Estevão dos Anjos Mwinimadzi (*Análise Comparativa das Culturas Latino-Americana, Oceânica e Moçambicana na Perspectiva Sociológica*) estabelece um diálogo sociológico internacional sobre os desafios da preservação das identidades tradicionais locais em um mundo globalizado, reforçando a importância das trocas interculturais sob uma perspectiva não hegemônica.

O artigo de Alexandre Araripio Bonfim Guimarães e de Alexandre António Timbane (*O Feiticeiro de Xavier Marques e as representações sobre África e ser africano no final do século XIX e início do século XX, na Bahia*) busca desconstruir a ideia errônea de África, dos africanos e da afrodescendência a partir do romance “O Feiticeiro”, de Xavier Marques. O artigo chama atenção para o combate ao preconceito e para a descolonização mental segundo a qual

África é um país onde residem pessoas incivilizadas, de raça inferior e feiticeiros.

Esta edição encerra apresentando o artigo “A ideia de África no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone” da autoria de Marina Teixeira Espinola e Alexandre António Timbane. A pesquisa de carácter bibliográfico e qualitativo analisa a concepção de África e de africanos numa escola do ensino fundamental. A pesquisa confronta desafios conceituais para além de chamar atenção para a desconstrução das ideologias coloniais que animalizam e incivilizam África e os africanos.

Desta forma convidamos todo(a)s a percorrerem as páginas desta edição, apreciando os materiais publicar e não se esqueçam de compartilhar como colegas e docentes interessado(a)s! Seja autor(a) nas próximas edições e não deixe a sua pesquisa na gaveta. Boa leitura!



Prof. Dr. Rajado Alfredo M. Abdula
(Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho)

Para citar este texto (ABNT): ABDULA, Rajabo Alfredo M. Teias culturais e linguísticas: política, educação, religiosidade e dinâmicas sociais. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.08-12, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Abdula, Rajabo Alfredo M. (jan./ jun.2026). Teias culturais e linguísticas: política, educação, religiosidade e dinâmicas sociais. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 08-12.

Moçambique: uma visão sobre o contexto sociocultural, político e econômico no século XXI

Neto Artur Pampão¹

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0001-2583-7662>

RESUMO: Este artigo visa refletir sobre o contexto sociocultural, político e econômico de Moçambique no século XXI. Optou-se por uma metodologia de abordagem qualitativa e quantitativa inspirada no caráter de estudo bibliográfico e documental do qual compreendeu-se que o conflito armado entre o Governo de Moçambique e o maior partido de oposição (RENAMO) teve o seu fim a 6 de Agosto de 2019 mediante a assinatura de acordo de Paz e Reconciliação Nacional pelo Presidente da República de Moçambique, Filipe Jacinto Nyusi, e o líder da RENAMO, Ossufo Momade. Esta reconciliação deu-se depois de dois acordos antecedentes sobre a mesma matéria que não surtiram efeitos satisfatórios. O país possui uma grande potencialidade consubstanciada na posse de vasta extensão territorial, no controle do canal de Moçambique, na existência de portos, bacias hidroelétricas, riquezas do solo, a diversidade cultural e linguística, etc, não obstante, enfrenta vulnerabilidades motivadas por maior índice de analfabetismo, catástrofes naturais, terrorismo na zona norte e crescimento demográfico elevado. As vulnerabilidades traduzem-se em dependência externa, limitados recursos, pobreza, doenças endêmicas e infecciosas-contagiosas, corrupção, etc. Esta situação impõe ao país a ser classificado como um dos países mais pobre do mundo. O terrorismo já vitimou cerca de 1.460.055 deslocados e mais de 2.000 mortes humanas, sendo que as manifestações traduzem-se em decapitação, exploração e escravização sexual, raptos, extorsão, casamentos forçados, pilhagens de bens e produtos, de bancos e dos agentes econômicos, da população, incêndios a casas, imposições de ideologia islâmica radical, intimidações e ameaças à morte, entre outras práticas.

PALAVRAS-CHAVE: Contexto Sociocultural; Cultura; Guerra Civil; Terrorismo; Vulnerabilidades.

¹ Doutorando em Ciência Política e Relações Internacionais na Universidade Católica de Moçambique (UCM), Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, em Quelimane. É Mestre em Administração Pública pela mesma universidade e Licenciado em Administração e Gestão da Educação pela Universidade Pedagógica de Moçambique. Conta com mais de duas décadas de experiência no sector público moçambicano, no Serviço Nacional Penitenciário, exercendo funções na área da administração e gestão financeira. Ao longo da sua trajectória profissional, tem participado em processos de fortalecimento da gestão administrativa e financeira, implementação de reformas institucionais e promoção de práticas de boa governação. Os seus interesses de investigação e profissionais centram-se na articulação entre a experiência adquirida no sector público e a produção de conhecimento científico orientado para a governação, o desenvolvimento sustentável e o fortalecimento das instituições. E-mail: netopampao@gmail.com

Mozambique: tarisa mamiro emagariro, ezvematongerwo enyika uye ehupfumi muzana ramakore re21

ABSTRACT

Ichi chinyorwa chine chinangwa chekufungisisa nezvemagariro, ezvematongerwo enyika uye ehupfumi mamiro eMozambique muzana ramakore re21. Nzira yehutano uye yehuwandu yakasarudzwa, yakafuridzirwa nemhando yezvinyorwa zvebhaibheri uye zvinyorwa, izvo zvakanzwisiswa kuti mhirizhonga yezvombo pakati pehurumende yeMozambique nebato guru rinopikisa (RENAMO) yakapera musi wa 6 Nyamavhuvhu. 2019 kuburikidza nekusaina chibvumirano cheRunyararo neNyika neMutungamiriri weRepublic of Mozambique, Filipe Jacinto Nyusi, uye mutungamiri weRENAMO, Ossufo Momade. Kuyananiwa uku kwakaitika mushure mezvibvumirano zviviri zvakaipfuura pamusoro penyaya imwechete iyo isina kuburitsa zvinogutsa. Nyika ine mukana wakakura wakamisiidzwa mukuve nekuwedzera kwenzvimbo, kutonga kwechiteshi cheMozambique, kuvapo kwezviteshi, mabheseni emagetsi emvura, hupfumi hwevhu, tsika nemitauro yakasiyana, nezvimwewo, zvakadaro, inotarisa nekusagadzika kunokurudzirwa nendege yepamusoro. kusagona kuverenga nekunyora, njodzi dzinongoitika dzoga, hugandanga kuchamhembe uye kukura kwehuwandu hwevanhu. Kusagadzika kunoshandura kuve kutsamira kwekunze, zviwanikwa zvisoma, hurombo, endemic uye zvirwere zvinotapukira, huori, nezvimwe. Mamiro ezvinhu aya anoda kuti nyika itariswe seimwe yenyika dzine hurombo hwakanyanya pasi rose. Hugandanga hwakatatora hupenyu hwevanhu vanosvika zviuru zviviri nemazana mana nemakumi mashanu nevashanu vakadzingwa uye kufa kwevanhu vanopfuura zviuru zviviri, nekuratidzira kuchikonzera kugurwa misoro, kubatwa zvisina kufanira uye hutapwa hwepabonde, kubiwa, kubira, kuroora kwekumanikidzwa, kupambwa kwezvinhu uye zvigadzirwa, mabhanga nevashandi vehupfumi, huwandu hwevanhu, imba. moto, kuiswa kweiyo radical Islamic ideology, kutyisidzira uye kutyisidzira nerufu, pakati pemamwe maitiro.

MASHOKO - ANOKOSHA

Mamiro emagariro evanhu, Tsika, Hondo yeVanhu, Ugandanga, Kusagadzika.

Introdução

O século XXI, empreendeu uma nova dinâmica ao mundo, sobretudo aos países africanos onde Moçambique não é excepção. É consentâneo afirmar que a nova dinâmica imposta ao mundo consubstancia-se à adversos fatores como catástrofes naturais; doenças endêmicas; terrorismo; guerra civil, tráfico de drogas e órgãos humanos, etc.

O estudo prende-se a compreender o contexto sociocultural, político e económico de Moçambique no século XXI, partindo da questão: Qual é contexto sociocultural, político e económico de Moçambique no século XXI? É

sem dúvidas que a resposta provê da descrição geográfica, demográfica, cultural e dos recursos naturais, também a narrativa histórica, discussão da eclosão do terrorismo, e a identificação das potencialidades e vulnerabilidades do país, portanto, o autor reconhece a impossibilidade metódica de captar todas dimensões do tema em abordagem.

O trabalho, optou por uma abordagem metodológica de pesquisa qualitativa e quantitativa inspirada nas bases de pesquisa bibliográfica e documental que segundo Gil (2002) a diferença essencial entre ambas está na natureza das fontes, este autor realça ainda que a pesquisa bibliográfica usa-se basicamente das contribuições de diversos autores num determinado assunto, por sua vez a pesquisa documental apropria-se de materiais que ainda não receberam um tratamento analítico, ou que podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa. Nesta ordem de ideia a materialização deste estudo contou com leitura de livros, artigos científicos e documentos que constam nas referências, o que permitiu ao autor familiarizar-se com a problemática em estudo, e ainda com a mesma metodologia buscou habilidades para as discussões constantes neste texto.

1. Contexto sociocultural, político e económico de Moçambique

1.1. Geografia

Moçambique é um país localizado na Costa Oriental de África, possui uma área de 799.380 km², donde 13.000 km² são de águas interiores, que estende-se entre-os-rios Rovuma (paralelo 10º 27' S) e Maputo (paralelo 26º 52' S) e os meridianos 30º 12' e 40º 51' latitude Leste. A extensão da fronteira terrestre é de 4.330 km e é delimitada a Norte com a Tanzânia, a Ocidente com o Malawi, a Zâmbia, o Zimbabué, a África do Sul (Província do Transval) e o Reino da Suazilândia atual Essuatíni e a Sul com a África do Sul (Província do Natal), a leste, a secção do Oceano Índico designada por Canal de Moçambique [CESO CI Portugal, 2011; Portal de Governo de Moçambique, 2015, Julho].

As águas territoriais de Moçambique contadas a partir da linha de base, vão até às 12 milhas marítimas e as águas jurisdicionais compreendem 200 milhas, também faz parte do seu território o conjunto alargado de ilhas, das quais se podem destacar, pelo seu interesse histórico e turístico, nomeadamente: o arquipélago das Quirimbas no qual se inclui a ilha do Ibo; a

ilha de Moçambique; Património Cultural da Humanidade; a Ilha de Angoche, o arquipélago de Bazaruto que inclui as ilhas do Bazaruto, Santa Carolina, Benguéra, Magaruque e Bangué, as ilhas da Inhaca, dos Elefantes e da Xefina na baía de Maputo (CESO CI Portugal, 2011).

Chichango (2009) destaca que a localização de Moçambique na orla do Oceano Índico onde as águas jurisdicionais estendem-se pelo Canal do país, que é uma das fundamentais rotas de tráfego marítimo internacional mercê às linhas de comunicação aéreo - ferro - portuárias e rodoviárias, e a relação dos países do *hinterland* ao mundo conferem ao país uma posição geoestratégica privilegiada, nesta ordem de ideia, CESO CI Portugal (2011) revela que a importante Costa Índica com 2.515 km é uma plataforma fundamental de internacionalização dos vizinhos do interior do Continente Africano e, em particular, da África do Sul, alavancando interessantes oportunidades de negócios.

1.2. Recursos naturais

Em Moçambique existe uma abundância de recursos naturais e minerais, como o gás natural e o carvão, extensos recursos hídricos, florestais e faunísticos além de 36 milhões de hectares de terra arável dos quais apenas 6 milhões estão sendo cultivados, ou seja cerca de 16%. Importa referir que dos 3.3 milhões de hectares de terra potencial para irrigação apenas 50 mil destes estão sendo usados para estes propósitos. Ainda não menos importante, cerca de 12 milhões de hectares são classificados como pastagens naturais. As florestas cobrem uma área de 46.4 milhões de hectares, sendo 20 milhões de florestas produtivas e 8.8 milhões de hectares áreas de conservação (FAO & INE, cit. em Cesar et al., 2020).

Dias (2018) considera que Moçambique é atualmente palco de descobertas e da exploração de recursos minerais e energéticos, especialmente para jazidas de gás natural e petróleo, a que vêm juntar-se as de carvão mineral, impulsionando o crescimento econômico do país.

1.3. Demografia

1.3.1. Número e composição da população (idade, sexo)

No último censo realizado em 2017, Moçambique registou um total de **27 909 798** habitantes, não obstante, com os dados obtidos afirma-se que o

país possui duas províncias mais populosas, Nampula e Zambézia (Instituto Nacional de Estatística, 2019).

A análise dos dados colhidos do censo referido anteriormente, impera-nos a saber que o número maior da população Moçambicana está concentrada nas faixas etárias das idades inferiores, o que faz nos entender que nos próximos anos haverá uma tendência de crescimento demográfico de forma muito acentuada. Relativamente ao género entende-se que 14 113 444 corresponde ao número da população Moçambicana do sexo feminino, portanto, superior ao do sexo masculino registado em 13 008 778 (Idem).

1.3.2. Dinâmica de Crescimento populacional

A dinâmica demográfica em Moçambique é caracterizada por um crescimento elevado conforme ilustra a tabela seguinte:

Tabela nº 1: População recenseada e ajustada em Moçambique (1960 - 2017)

Ano de censo	População (em milhares)		Taxa de omissão%
	Recenseada	Ajustada	
1960	6004	7595	13,3
1970	8169	9408	13,4
1980	11674	12130	3,8
1997	15278	16099	5,1
2007	20252	20632	2,1
2017	26 899	27 910	3,7

Fonte: Elaboração própria com base em Arnaldo & Muanamoha (2014) e, Instituto Nacional de Estatística (2019).

O elevado crescimento demográfico em Moçambique, deve-se a permanência de uma fecundidade elevada e uma contínua diminuição da mortalidade, isso, coloca grandes desafios ao país pela elevada procura dos serviços básicos (Educação, Saúde e Emprego) [Arnaldo & Muanamoha, 2014]. É nesta perspectiva que estes analistas recomendam a necessidade de incremento de políticas ou programas que visam influenciar a redução dos níveis de fecundidade sobretudo nas zonas rurais onde os níveis estão muito elevados.

1.3.3. Nível de formação

Moçambique regista uma elevada taxa de analfabetismo, pois, o Censo de 2017 estimou que, os cidadãos moçambicanos da faixa etária com idade igual ou superior a 15 anos, 39% não sabe ler nem escrever, sendo que, a

maior incidência desta qualificação recai nas mulheres e é justificada com a pobreza e por sua vez, esta situação tem impacto significativo na educação das crianças, dado que, maioritariamente tem sido as mulheres a assumirem essa responsabilidade, portanto, no âmbito da implementação dos programas do desenvolvimento sustentável, espera-se reduzir a taxa à 23% até 2030 (Instituto Nacional de Estatística, 2019; PEE 2020-2029, 2020; José, 2021).

1.4. Cultura

O Estado Moçambique é caracterizado por uma diversidade cultural, expandida no seu vasto território e expressa de diferentes formas, tal como definido por certos autores a título de exemplo Hugon (2015, p. 45) que define a Cultura como sendo “um conjunto de valores, de ideias, de técnicas que dão sentido a vida e a morte, e através dos quais o homem domina a natureza”. Este autor, defende ainda que a cultura “é um conjunto de modelos de identidade comuns, de significações simbólicas e de aspirações”, a linguagem, as técnicas, a arte, as crenças religiosas, as instituições, a organização económica, política e social definem uma civilização.

A Sociedade Moçambicana, procurou afirmar-se como pólo cultural com intervenções marcantes, de nível internacional, nas áreas da arquitetura, pintura, música, literatura e poesia, desporto como consequência disto existem nomes além fronteira como Malangatana, Mia Couto, José Craveirinha, Lurdes Mutola entre outros. Importa referir que o artesanato manifesta-se em várias áreas, destacando-se as esculturas em pau-preto dos Macondes no Norte de Moçambique (Embaixada de Moçambique, 2011; Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho).

Embaixada de Moçambique (2011) considera Moçambique como sendo um mosaico cultural constituído por etnias diversificadas, distinguindo-se as seguintes a norte do Zambeze: os Suahílis, os Macuas-Lomués, os Macuas e os Ajauas; e a sul do Zambeze: os Chonas, os Angonis, os Tsongas, os Chopes e os Bitongas.

A diversidade linguística é uma das características culturais de Moçambique, sendo que o maior número da população geralmente no campo, o idioma nacional constitui a sua língua materna e, é a mais usada diariamente, portanto, as várias línguas nacionais são na sua maioria de origem dos povos bantos nomeadamente:

- **Zona norte:** Kokola, Koti, Lolo, Makhuwa, Mkhuvha Marrrevone, Makhuwa Meetto, Makhuwa Moniga, Makhuwa saka, Makhuwa Shirima, Makonde, Mwani, Ngoni, Nyanja² ou Chewa, Nathembo, Swahili e Yau;
- **Zona centro:** Barwe, Chuwabu, Dema, Lomwe, Kunda, Manyka, Ndau, Nyungue, Maindo, Sena, Shona, Tewe, Maichuwa, Manyawa, Nsenga, Phimbi, Tawara, Marenje, Manyawa, Takwane;
- **Zona sul:** Changana, Chopi, Gitonga, Ronga, Tswa, Tsonga, Swati, Suazi, Zulu, não obstante, mercê da sua colonização por Portugal, a língua oficial é o Português (Embaixada de Moçambique, 2011; Rego, 2012 cit. em Correia, 2023).

Dada a diversidade cultural e linguística que o país possui, há necessidade de não pautar-se por condutas que tendem a julgar o comportamento ou crenças de pessoas de outras culturas o que é entendido por etnocentrismo.

No que concerne a prática da religião em Moçambique refere-se que o Cristianismo - Catolicismo e Protestantismo representa-se em 30%, o Islamismo com mais abrangência no norte do país em 20% e Cultos tradicionais em 50% (Embaixada de Moçambique, 2011).

Os estudos produzidos em Moçambique no período colonial, consistiam em descrições etnográficas, estatísticas, estudos sobre questões da diplomacia portuguesa, monografias, leis e instituições coloniais, visando legitimar e dar visibilidade a presença portuguesa em Moçambique, portanto, o sistema de educação fora estruturado para reforçar a ideologia do regime (Cruz & Silva, n.d.).

Em consonância com estes autores pode-se afirmar que as universidades académicas tiveram a sua introdução nos anos 60, com a criação de uma escola superior (Universidade Eduardo Mondlane), onde os cursos de Ciências Sociais e Humanas, não eram leccionados, pois não havia lugar para estudos relativos à Sociologia, à Antropologia e às Ciências Políticas, todavia, novos desafios nos campos político, social e econômico, e a necessidade de

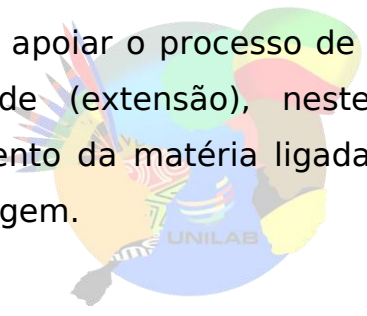
² A língua Nyanja é falada na zona norte de Moçambique nas províncias de Niassa e Nampula e na zona centro nas províncias de Zambézia e Tete.

reconstruir e dar uma nova direção à produção científica na área das Ciências Sociais apareceram com a proclamação da Independência em 1975.

Atualmente o país conta com 19 Universidades, 27 Institutos Superiores, 04 Escolas superiores, 03 Academias totalizando 53 instituições do ensino superior, sendo 22 do Estado e 31 Privadas (Portal do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, 2021).

O ranking das universidades, publicado em Fevereiro de 2024, a melhor universidade de Moçambique (Universidade Eduardo Mondlane), ocupa a posição 2076 das 14.131 do mundo, e a posição 32 das 1.104 da África” (Portal Edurank, “tradução nossa”).

A pesquisa científica em Moçambique considera-se fraca tendo em consideração o número de publicações e o número de revistas indexadas em grandes bases de dados internacionais (Matiquite, 2019). Esta situação é preocupante, conforme explica este autor, o ensino aprendizagem, a pesquisa e extensão são pilares indissociáveis nas universidades, sendo que a pesquisa é a componente central por apoiar o processo de ensino e aprendizagem, e a relação com a comunidade (extensão), neste contexto, há aqui uma necessidade de aprimoramento da matéria ligada a qualidade de ensino em todos os níveis de aprendizagem.



1.5. História do país

1.5.1. História pré - colonial

Os povos primitivos de Moçambique eram bosquímanos, caçadores e recolectores, cujo foram forçado a fugir às regiões mais pobres em recursos pelos povos bantos de hábitos guerreiros e oriundos dos Grandes Lagos aquando das grandes migrações entre os anos 200 - 300 depois de Cristo (Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho).

Antes da chegada dos portugueses nos finais do século XV (1498) já existiam no norte de Moçambique, duas comunidades relativamente bem organizadas (Reino do Monomotapa e os Centros Suailis) que estabeleceram entrepostos comerciais na costa para trocar produtos do interior com os árabes, fundamentalmente ouro e marfim por artigos de várias origens (Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho; Chichango, 2009).

De acordo com Chichango (2009) no século XVI os portugueses estabeleceram-se nesta região ora sempre considerada estratégica na rota do caminho marítimo para Índia onde fixaram fortalezas de Sofala e Ilha de Moçambique com propósito de procura de ouro no reino Monomotapa. A Embaixada de Moçambique (2011) e Portal do Governo de Moçambique (2015, Junho) enaltecem que inicialmente, os Portugueses fixaram-se no litoral onde construíram as fortalezas de Sofala em 1505 e Ilha de Moçambique (1507) e só mais tarde através de processos de conquistas militares apoiadas pelas atividades missionárias e de comerciantes, penetraram para o interior onde estabelecerem algumas feitorias como a de Sena em 1530 e Quelimane em 1544.

Nesta fase de penetração mercantil designada por fase de ouro, o propósito já não era simplesmente o controlo do escoamento do ouro, mas sim de dominar o acesso às zonas produtoras do ouro. As outras duas últimas fases são designadas por fase de marfim e de escravos uma vez que os produtos mais procurados pelo mercantilismo eram exactamente o marfim e os escravos respectivamente (Idem).

A penetração Portuguesa em Moçambique, transformou-se numa penetração militar só em 1885, com a partilha de África pelas potências europeias na Conferência de Berlim, o que levou no início do século XX a uma verdadeira Administração colonial (Chichango, 2009).

Lendo Embaixada de Moçambique, (2011); Portal do Governo de Moçambique (2015, Junho) entende-se que a ocupação colonial Portuguesa não foi pacífica, com isso, os moçambicanos impuseram sempre lutas de resistência que redundavam no fracasso devido a vários fatores, com destaque para as resistências chefiadas por Mawewe, Muzila, Ngungunhane, Komala, Kuphula, Marave, Molid-Volay e Mataka. De certa forma pode se afirmar que a chamada pacificação de Moçambique pelos portugueses só se deu no séc. XX.

1.5.2. A Luta pela Independência

O povo moçambicano foi obrigado a pegar arma para lutar pela independência devido a opressão secular e colonial fascismo português. Chichango (2009) realça que para além das várias acções de resistência ao domínio colonial, cuja última culminou com a prisão e deportação do imperador

de Gaza Ngungunhana, a fase final da Luta de Libertação de Moçambique começou com o advento das independências das colónias francesas e inglesas de África em 1959-1960.

A luta de libertação Nacional, foi dirigida pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), fundada em 1962 através da fusão de 3 movimentos constituído no exílio, nomeadamente, a UDENAMO (União Nacional Democrática de Moçambique), MANU (Mozambique African National Union) e a UNAMI (União Nacional de Moçambique Independente) [Embaixada de Moçambique, 2011; Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho].

Segundo Chichango (2009) o primeiro presidente da FRELIMO foi o Dr. Eduardo Chivambo Mondlane, antropólogo, na altura trabalhador da ONU e que já tinha contatos com um governante português, Adriano Moreira quando ainda pensava-se que seria possível conseguir a independência das colónias portuguesas por vias pacíficas, portanto, os contatos diplomáticos estabelecidos não resultaram e a FRELIMO decidiu entrar pela via da guerra de guerrilha para tentar forçar o governo português a aceitar a independência das suas colónias, não obstante, iniciou-se oficialmente com a luta de libertação Nacional a 25 de Setembro de 1964 no posto administrativo de Chai na província de Cabo Delgado e que veio a terminar com os Acordos de Lusaka, assinados a 7 de Setembro de 1974 entre o governo português e a FRELIMO.

O primeiro presidente da FRELIMO após a sua morte por assassinato a 3 de Fevereiro de 1969, foi sucedido por Samora Moisés Machel que proclamou a independência do país a 25 de Junho de 1975. A 19 de Outubro de 1986, o Primeiro presidente da República Samora Moisés Machel morreu num acidente aéreo em M'buzini, vizinha África do Sul e teve como sucessor Joaquim Alberto Chissano, que por sua vez foi sucedido pelo Presidente Armando Emílio Guebuza, que veio a ser sucedido pelo atual presidente Felipe Jacinto Nyusi (Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho).

1.5.3. A Guerra Civil

A proclamação da independência Nacional a 25 de Junho de 1975 provia colocar o país em liberdade face ao jugo colonial, pois, o lema da luta de libertação nacional era “libertar a terra e os homens”, criando com isso, condições para o nascimento de um novo relacionamento com outros Estados e a superação de necessidades dentro do seu território (Melo et al., 2022).

Moçambique viveu conflitos internos num período de 16 anos (1976 - 1992) situação que delapidou muitas vidas humanas, destruição de bens e infra-estruturas e conseqüentemente houve a imposição do desenvolvimento econômico. Segundo Chichango (2009) imediatamente a seguir à independência, instalaram-se na Rodésia do Sul, alguns militares (ou ex-militares) portugueses e dissidentes da FRELIMO, onde, aproveitando - se desta oportunidade o regime de Ian Smith, a braços com um movimento interno de resistência que era liderado pela ZANU (Zimbabwean African National Union) e pela ZAPU (Zimbabwean African People Union) que aparentemente tinham algumas das suas bases em Moçambique, aproveitou esses dissidentes para atacar o país com o pretexto de querer atacar as bases dos Zimbabueanos.

O conflito armado dirigido pela RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique), terminou a 4 de Outubro 1992 com a assinatura dos Acordos Gerais de Paz entre o Governo da FRELIMO e o partido da imposição em destaque, o que abriu o caminho para a realização das primeiras eleições multipartidárias em 1994 ganhas pela FRELIMO (Portal do Governo de Moçambique, 2015, Junho). As eleições multipartidárias e Presidenciais subsequentes (1999, 2004, 2009, 2014 e 2019) não reconheceram resultados diferentes se não a vitória da FRELIMO e o seu candidato presidencial.

1.5.4. A política e desafios para construção da paz e reconciliação nacional

Em concordância com a constituição da República vigente, o regime político em Moçambique é presidencialista uma vez que o chefe de Estado é igualmente chefe do governo. Moçambique é um país democrático baseado num sistema político multipartidário com registo de 47 Partidos Políticos em 2015, a sua Constituição consagra, entre outros, o princípio da liberdade de associação e organização política dos cidadãos, o princípio da separação dos poderes legislativo, executivo e judiciário, e a realização de eleições livres (Portal do Governo, 2015,Junho). Este, está organizado territorialmente em províncias, distritos, postos administrativos, localidades e povoações; as zonas urbanas estruturadas em cidades e vilas (CRM, 2018).

Os Arts. 133 e 262 da Constituição da República (2018), estabelecem que o poder político em Moçambique é organizado em órgãos de soberania e órgãos locais do Estado, sendo que os órgãos da soberania respondem ao nível central e os órgãos locais ao nível local. Ademais, o art. 133º da mesma constituição defende que constituem órgãos da soberania o Presidente da República, a Assembleia da República, o Governo, os Tribunais e o Conselho Constitucional. Outrossim, a legislação do país privilegia uma política de Governação descentralizada que é compreendida em duas vertentes: Órgãos de governação descentralizada provincial e distrital; e as Autarquias Locais.

Na sequência do compromisso que o Estado tem para com a Paz foram realizados distintos acordos começando com o acordo Geral de Paz de Roma a 04 de Outubro de 1992, que segundo Vasco (2022) este centrou-se em três objetivos fundamentais: Desarmamento, Desmobilização e Reintegração (DDR), incluindo a descentralização do poder político.

Lendo Darch (2018) percebe-se que após o acordo em referência no parágrafo anterior, houve uma incapacidade de desarmar na totalidade a RENAMO no período de 1992 a 1994, para além da implementação total da componente militar do Acordo Geral da Paz e este fator permitiu o recomeço dos conflitos armados em 2012.

O segundo foi o Acordo de Cessação das Hostilidades, assinado a 5 de Setembro de 2014 pelo Ex - Presidente da República de Moçambique, Armando Emílio Guebuza e o Ex presidente da RENAMO, Afonso Dhlakama, que fez cessar temporariamente a violência armada que havia ressurgido em 2012, o que permitiu a realização das eleições gerais de Outubro de 2014 (Vasco, 2022).

Finalmente o Acordo de Paz e Reconciliação Nacional, assinado a 6 de Agosto de 2019 pelo Presidente de Moçambique e presidente da FRELIMO, Filipe Nyusi, e o atual líder da RENAMO, Ossufo Momade, transformada em lei nº 11/2019 de 12 de Setembro (Lei nº 11/2019).

Este último acordo, dentre outros objetivos teve em consideração o processo de Desmobilização, Desarmamento e Reintegração dos ex - guerreiros da RENAMO cujo processo culminou com um sucesso a 15 de Junho de 2023 com encerramento da 16ª e última base da RENAMO (idem).

É importante ressaltar que enquanto negociava-se e após a assinatura dos acordos de Paz e Reconciliação Nacional, um certo grupo de homens armados dissidente da RENAMO, o auto proclamada junta militar da RENAMO, liderado por Mariano Nhongo, perpetuou vários ataques na zona centro do país, onde provocou danos materiais e humanos como contestação da nova liderança do seu partido após a morte do ex líder daquela corporação Afonso Dhlakama o que veio a terminar em Outubro de 2021 com a morte do referido líder da junta militar num combate em que o grupo enfrentava as forças de defesa e segurança do país em Sofala (DW, 2021, 24 de Setembro; VOA, 2022, 26 de Fevereiro; WD, 2022, 26 de Fevereiro).

1.5.5. **Eclosão do terrorismo**

O fenômeno de terrorismo surgiu em África a partir dos anos 2000, para o caso de Moçambique, Pessuro destaca o seguinte:

em abril de 2020, o Conselho Nacional de Defesa e Segurança (CNDS) assumiu a presença de grupos terroristas em Cabo Delgado, representando uma grave ameaça à soberania e aos planos nacionais de desenvolvimento, com destaque para o gás no projeto de exploração da Bacia do Rovuma (Pessuro, 2023, p. 245).

Percebendo Chongo e Chone (n.d); Siteo (2021); Habibe, Salvador e Pereira (2019); Albuquerque, Piñon e Cardoso (2022) entende-se que os atos terroristas protagonizados pelo grupo da rede *Al-Shabaab* em Moçambique tiveram início no dia 5 de Outubro de 2017 com os ataques à Vila da Mocimboa da Praia. Sobre o surgimento deste fenómeno no país, a pesquisa da IESE afirma que:

o grupo que atacou instituições do Estado na vila de Mocimboa da Praia, a 5 de Outubro de 2017, surge na zona norte de Cabo Delgado, primeiro, como um grupo religioso e, em finais de 2015, passou a incorporar células militares. O grupo é denominado *Al-Shabaab* não só pelas comunidades locais mas também pelos seus próprios membros. As suas acções correspondem ao fundamentalismo religioso de combate à influência ocidental e de implantação radical da lei islâmica - a *sharia* e o combate aos inimigos do Islão. O nome *Al-Shabaab* significa “juventude” em árabe. (Habibe, Salvador & Pereira, 2019, p.10)

Vários fatores são apontados sobre a eclosão do ato terrorista na zona norte do país, porem, com incidência à descoberta do gás na bacia do Rovuma que motivou o Governo de Moçambique realizar contratos com as grandes petrolíferas mundiais com vista a exploração deste recurso. Este processo fez com que a zona norte do país acomodasse mais moçambicanos e estrangeiros de distintas especificidades entre, pesquisadores, cientistas, empresários, população carente, delinquentes e mais (Rodrigues, 2022).

Albuquerque, Piñon e Cardoso (2022, p. s.p) afirmam que “dentro do cenário mundial, novos actores não estatais surgem, destacando-se organizações terroristas, grupos rebeldes e organizações criminosas transnacionais, detentores de força capaz de desestabilizar Estados”

No processo de contratos da extração de gás na zona norte, possivelmente a planificação prévia observada aquando do desenho deste projecto, em particular no que concerne às matérias de defesa e segurança teve um fracasso na sua implementação, tendo assim resultado à atual situação do terror vivida naquela região do país.

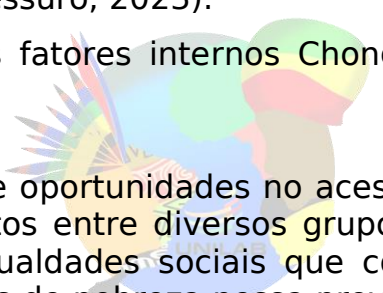
Pessuro (2023) defende que o terror prevalecente em Moçambique, motivou-se por falta da descentralização da defesa, como a história ensina, uma vez a costa é rica em recursos naturais devia ter um controle rigoroso das suas fronteiras terrestres e costeiras pelas forças de defesa e segurança.

Nos Estados estáveis poucas vezes as acções planificadas sofrem fracasso durante a sua implementação, pois o nível de dependência externa é meramente reduzido, sendo assim, a regra de cinco “P”, instituída por Tracy (2001 [2004], p. 28) “Planificação Prévia Previne Performance Pobre” tem poder, diferentemente dos estados em via de desenvolvimento como Moçambique as acções planificadas facilmente podem fracassar devido a sua maior dependência externa, contudo, ao fazer uma reflexão sobre o controlo da defesa e segurança nas fronteiras, tal como desataca Pessuro (2023) é preciso ter em conta a situação económica do país que não possibilita responder a demanda da sociedade por razões de vária ordem, o país é novo na sua concepção como estado, logo após a independência foi submetida a uma guerra civil que durou 16 anos, para além dos ataques desde 2012 que surgiram por força do desentendimento entre Governo e a RENAMO que só

conheceram o fim em 2019 conforme descrito anteriormente neste texto, como também deve assegurar as pressões externas.

Os factores exógenos que tem a ver com a eclosão do fenómeno em análise e em decorrência no país, é a perca de espaço dos terroristas em outros territórios, com isso, aproveitam-se da vulnerabilidade do território Moçambicano, sobretudo em questões de segurança e dos atributos geoestratégicas favorecidos em Cabo Delgado que permitem a continuarem com as suas ações. O segundo factor cinge-se nos conflitos de interesses, motivado pelos ricos recursos naturais da província de Cabo Delgado que atraem os interesses de corporações multilaterais ocidentais, no exemplo concreto a Total (Zona 1) da França, a “Eni” da Itália e a “ExxonMobil” (Zona 4) dos Estados Unidos de América que são alvos prioritários dos terroristas, pois, as organizações terroristas como Boko Haram, Al Qaeda, Daesh e Ahlu Sunna Wa Jama (ASWJ) procuram impedir o desenvolvimento econômico promovido por estas multinacionais (Pessuro, 2023).

No que concerne aos fatores internos Chongo e Chone (n.d) revelam que:



a falta de oportunidades no acesso a educação e emprego, os conflitos entre diversos grupos sociais, os desequilíbrios ou desigualdades sociais que contribuem para o aumento dos níveis de pobreza nessa província, são realidades que se consideram vetores que em parte, contribuíram para que a província de Cabo delegado se transformasse num terreno fértil para a disseminação da violência que tem contribuído para a sua desestabilização (Chongo & Chone, n.d. p. 64).

Na mesma linha de pensamento Siteo (2021) advoga que as políticas públicas do país mostram deficiência em sua vertente de acabar com as desigualdades, principalmente de base étnica e regional, o que legitima à instrumentalização e a sentimentos de marginalização ou privação relativa por certos grupos de interesse.

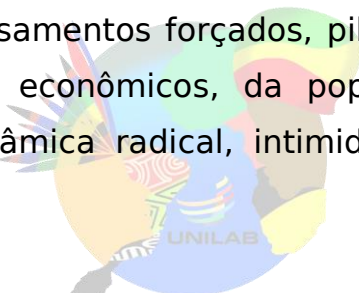
Colaborando com Pessuro (2023) os vários estudos realizados sobre a eclosão do terrorismo em Moçambique, a sua maioria apontam as vulnerabilidades locais como a razão da existência do terrorismo em Cabo Delgado, mas, a pobreza, analfabetismo, desemprego, assimetria, tanto como outros fatores que caracterizam a vulnerabilidade, não se verificam apenas nas províncias estudadas, pois são de âmbito nacional e internacional. Essas

observações são razoáveis, porém, a pobreza não pode ser a causa do terrorismo em Cabo Delgado, de forma resumida pode-se dizer que a pobreza apenas facilita a propagação deste fenómeno.

Como consequências do terrorismo em Moçambique desde a sua eclosão, revela-se haver cerca de 1.460.055 deslocados internos (Agência de Informação de Moçambique, 2024, 21 de Março) não obstante, Chongo e Chone (n.d.) afirmam a morte de cerca de 2.000 pessoas, ainda sobre a mesma problemática Ulaia (2023) estabelece que:

A região tem sido palco de uma crescente violência, o que tem gerado uma crise humanitária com mais de 800 mil pessoas deslocadas. A situação se agrava para as mulheres, que são as principais vítimas de diferentes tipos de violência, incluindo a física, sexual, psicológica e estrutural. (Ulaia, 2023, p. 463).

Sobre a mesma matéria a RTP (2024, 03, 18) realça que os actos terroristas consubstanciam-se em decapitação, exploração e escravização sexual, raptos, extorsão, casamentos forçados, pilhagens de bens e produtos, de bancos e dos agentes económicos, da população, incêndios a casas, imposições de ideologia islâmica radical, intimidações e ameaças à morte, entre outras práticas.



1.6. Potencialidades e Vulnerabilidades

Moçambique é um dos Países que consta na lista dos mais pobres do mundo, mas a que considerar que possui algumas potencialidades que uma vez bem aproveitadas podem mudar o atual cenário económico (Chichango, 2009). O índice de desenvolvimento humano (IDH) 2022 divulgado pelo programa da Nações Unidas (PNUD) destaca que Moçambique teve uma pontuação de 0,461, com isso, coloca-se na categoria de baixo desenvolvimento humano e posicionado em 183 lugar dos 191 países, estando em frente de Somália, Sudão Sul, Chade, Iemen e Serra Leoa (Agência de Informação de Moçambique, 2024, 19 de Março).

Chichango, considera os portos, o Controlo do Canal de Moçambique, a vasta extensão territorial, as hidroeléctricas, as riquezas do solo como potencialidades ou fatores de poder para o país.

Atente ao Cardona entende-se que:

A vulnerabilidade social pode ser definida como a predisposição de uma pessoa, sociedade ou grupo populacional de ser afetado ou de sofrer danos diante de uma ameaça, que pode ser resultantes de fatores econômicos e/ou ambientais aumentando sua susceptibilidade a determinado fenômeno (Cardona, 2010 cit. em Paungarten & Costa, 2021, p. 74).

Para DFID (2009) os determinantes da pobreza são semelhantes aos fatores estruturais da vulnerabilidade, este autor realça que a vulnerabilidade surge quando estas variáveis assumem estados negativos extremos, assim, considerem-se determinantes da pobreza os seguintes:

- “O nível de educação dos membros do agregado familiar,
- As fontes de rendimento e emprego, e
- Fatores demográficos, como o tamanho e a taxa de dependência do agregado familiar e o género do chefe do agregado familiar” (Maximiano et al., 2005; Fox et al. 2005, cit. em DFID, 2009, Setembro, p.8).

Conforme referiu-se anteriormente, cerca de 39% da população com idade igual ou superior a 15 anos possui baixo nível de educação, por motivos de insucesso de emprego estes dependem de uma agricultura condicionada por chuvas que por vezes são acompanhadas por ciclones ou outros catástrofes naturais, logo, nota-se que as variáveis determinantes da vulnerabilidade assumem estados negativos extremos, é com isso, DFID, (2009, Setembro) advoga que a vulnerabilidade em Moçambique é ligada às características da agricultura e às condições de vida no meio rural, uma vez que, grande parte da população deste país vive no meio rural e a sua subsistência é mais dependente da produção agrícola. Paungarte e Costa (2021), estabelecem que as variações climáticas e a condição de uma região hidrográfica localizada a jusante, convergem para um quadro de vulnerabilidade hídrica em Moçambique, esta situação contribui para que o país esteja classificada nos três países do mundo em que mais da metade da população não tem acesso a água potável.

Chichango (2009) considera os limitados recursos, a dependência externa, a pobreza, as doenças endémicas e infecciosas-contagiosas, a corrupção, o inferior índice de escolaridade como vulnerabilidades que apoquentam a sociedade Moçambique.

Ressaltar que uma parte do orçamento do Estado moçambicano depende da ajuda externa e devido a situação das “dívidas não declaradas”, este viu-se a ser condicionado a referida ajuda, tal como realça o Plano estratégico da educação 2020-2029 (2020):

Nos últimos 15 anos, a ajuda internacional apoiou, de forma muito significativa, o Orçamento do Estado (OE) moçambicano, tendo chegado a constituir mais de metade deste. Esta contribuição tem vindo, paulatinamente, a decrescer ao longo dos anos e, de forma mais acentuada, após a crise das “dívidas não declaradas” (PEE 2020-2029, 2020, p. 22).

Esta situação, exige maior responsabilidade da sociedade moçambicana, pois o mundo actual impera a observância de dinâmica com vista responder a demanda da globalização.

2. Considerações finais

Com este artigo científico compreende-se que Moçambique é um país novo na sua constituição como estado e no seu desenvolvimento depara com adversos dilemas não tão distintos à dos outros países africanos em particular os da África subsaariana, refere-se ao terrorismo; conflitos entre patrióticos; maior índice de analfabetismo; catástrofes naturais, crescimento demográfico elevado e por sua vez, estes motivam as vulnerabilidades que consubstanciam-se em dependência externa; limitados recursos; pobreza, doenças endêmicas e infecciosas-contagiosas, corrupção, etc, contribuindo assim para que Moçambique seja considerado como um dos países mais pobre do mundo.

Em contrapartida, possui uma grande potencialidade defendida por posse de uma vasta extensão territorial, existência de portos, o controle do Canal de Moçambique, as hidroelétricas, as riquezas do solo e, a diversidade cultural e linguística.

A análise dos dados colhidos relativos aos censos de 1960, 1970, 1980, 1997, 2007 e 2017, apontam que o crescimento demográfico em Moçambique é elevado, com isso, apela-se a sociedade a contornar a situação, dado que, deixando-se a ânimo leve implicará um redobrar de esforço na disponibilização de serviços básicos (Educação, Saúde, e Emprego) que hoje, ainda é um desafio.

O Estado realizou vários acordos para garantir a manutenção da Paz que hoje se vive, refere-se da paz que veio dos acordos do conflito entre “irmãos” (Governo de Moçambique e o maior partido da oposição [RENAMO]), neste contexto, é responsabilidade da sociedade moçambicana a garantia da prevalência desta Paz mediante contribuições honestas e patrióticas. Uma vez garantida a prevalência da referida paz, possibilitará ao Estado concentrar as atenções na situação decorrente na região norte do país (o terrorismo).

De forma a suprir algumas situações que apoquentam o Estado Moçambicano sugere-se o seguinte:

- O Estado continue coeso na elaboração dos seus planos a curto, médio, assim como a longo prazo, no combate às situações que podem influenciar sobremaneira à insegurança e instabilidade nacional, podendo-se destacar (a corrupção, exclusão social, desigualdades sociais, regionalismo, xenofobia, abuso de poder, etc), mas, assegurando a fiscalização e responsabilização das situações anómalas que possam fracassar os objectivos pré definidos.
- Moçambique continue cooperar com os países da região e do mundo nos assuntos de segurança e defesa, a fim de dispor de capacidades para enfrentar o atual terror na zona norte do país, os catástrofes climáticos assim como todas outras ameaças externas imprevisíveis;
- Sejam incrementadas políticas educativas que possibilitam ao cidadão moçambicano refletir sobre a dinâmica do mundo globalizado sem prejuízo do espírito patriótico;
- A fortificação da unidade nacional, que passa necessariamente da coesão social o que implica a observância de distanciamento de actos que contrariem os preceitos aceite pela sociedade nesta matéria ou por outras palavras, a sociedade distanciar-se de actos que motivam as desigualdades e exclusão social, tidos como fundamento de conflitos nas sociedades.

Referências

Albuquerque, C., Piñon. C. P. & Cardoso, F., de, A. M. (2022). *Crime-Terror Continuum: A Convergência em Moçambique*. SCIELO Preprints.

Arnaldo, C.; Muanamoha, R. C (2014). *Dinâmica Demográfica e suas Implicações em Moçambique*. Maputo: CEPISA.

Cesar, F., A. Magumane, A. Muzime & S. Badrú, (2020). *Terra e recursos naturais em Moçambique - Uma análise à sobreposição de direitos do uso e aproveitamento da terra entre comunidades locais e empreendimentos económicos*. Maputo: Centro Terra Viva.

CESO CI Portugal (2011). *Manual do Empreendedor-Versão 2011- Moçambique*. AIP - FCE, Congressos e Eventos no âmbito do QREN - Projecto Conjunto SI Qualificação nº 16834.

Chichango, I. P. (2009). *A Geopolítica de Moçambique*. Instituto de Estudos Superiores Militares Curso de Estado-Maior Conjunto. Trabalho de Investigação individual, Lisboa-Portugal.

Chongo, A. N. & Chone, B.,F.,D. (n.d). *O terrorismo como um factor de ameaça à segurança na África Austral*. Acedido a 17 de Abril de 2024 em <https://caecplp.org>

Constituição da República e Moçambique. (2018). Escolar Editora. Editores e Livreiros, Lda. Maputo - Moçambique.

Correia M. (2023). *Moçambique, o multilinguismo e a educação bilingue*. Ciberdúvidas da Língua Portuguesa. Acedido a 16 de Abril de 2024 em <https://Ciberduvidas.iscte-iul.pt>>

Cruz, T. M. D. & Silva (n.d). *Mocambique: um perfil*. Acedido a 17 de Fevereiro de 2024 em <https://www.ces.uc.pt/emancipa/gen/mozambique.html#p1-5>

Darch, C. (2018). *Uma História de Sucesso que Correu Mal? O Conflito Moçambicano e o Processo de Paz numa Perspectiva Histórica*. Avenida Tomás Nduda 1313, Maputo, Mozambique. Acedido a 26 de Fevereiro de 2024 em <https://library.fes.de/bueros>

DFID - Department for international development. (2009, Setembro). *Relatório: Revisão de Literatura sobre os Determinantes da Vulnerabilidade e Tendências da Pobreza*. Australcow.

Dias, V. (2018). Recursos naturais em Moçambique: possíveis cenários e desafios. *Revista Moçambicana de Estudos Internacionais - RMEI*, Volume 01, nº 01.

DW (2021, 24 de Setembro). Ataque mostra que “junta militar” continua activo, diz Nhongo. Acedido a 21 de Abril de 2024 em <https://www.dw.com>ataque-mostra>

DW (2022, 26 de Fevereiro). Moçambique: Governo afirma ressurgimento da Junta militar. Acedido a 21 de Abril de 2024 em <https://www.dw.com>ministerio-da>

Embaixada de Moçambique (2011). *O livro na Rua*. Thesaurus Editora, Lago Sul Brasília-DF, Brasil CEP: 71630-275.

Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projectos de pesquisa*. 4.ed. São Paulo, SP: Atlas

Habibe, S., Salvador, F., & Pereira J. (2019). *Radicalização Islâmica no Norte de Moçambique. O Caso de Mocímboa da Praia*. Cadernos IESE nº17. Acedido a 15 de Abril de 2024 em <https://www.iese.ac.mz/wp-content/uploads>

Hugon, P. (2015). *Geopolítica de África*. 3.ed. nLisboa, L: Editora Escolar.

Instituto Nacional de Estatística (2019). *Censo 2017- IV Recenseamento Geral da População e habitação. Resultados definitivos*. Maputo-Moçambique.

José, H. (2021). *Moçambique: Governo preocupado com índice de analfabetismo*. Vatican News. Acedido a 31 de janeiro de 2024 em <https://www.vaticannews.va/pt/africa/news/2021->

Matiquite, P. C. S. (2019). *Ensino Superior e pesquisa Científica em Moçambique*. Cadernos de África contemporânea.

Melo, C. M., Gaudêncio Material Alves, G.M., & Martins, M. D. (2022). *Estado, Nação e Etnicidades em Moçambique*. Centro de Estudos Sobre África e Desenvolvimento- CESA CSG 186, ISEG- Universidade de Lisboa-Portugal. Acedido a 04 de Janeiro de 2024 em [https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/26272/1/WP_Estado%2C%](https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/26272/1/WP_Estado%2C%20Moçambique)

Moçambique. Lei nº 11/2019 de 12 de Setembro. Aprova o Acordo de Paz e Reconciliação Nacional. Maputo: Boletim da República de Moçambique, I Série - Número 178.

Paungartten, S. P. L. & Costa, N. O. da (2021). Segurança e Vulnerabilidade Hídrica em Moçambique - África. João Pessoa, JP: *Revista OKARA: Geografia em debate*, v.15, n.1, p. 70-81.

Pessuro, G. P. (2023). *Acções Terroristas e Violações de Direitos Humanos em Moçambique à Luz do Direito Internacional Humanitário*. Belo Horizonte: Sapere aude.

Portal Agência de Informação de Moçambique (2024, 19 de Março). IDH 2023: Moçambique avança nos principais indicadores, mas continua na cauda do ranking. Acedido a 17 de Abril de 2024 em [https:// aimnews.org](https://aimnews.org)>Março

Portal Agência de Informação de Moçambique (2024, 21 de Março). Ataques terroristas fazem mais de 1,4 milhões deslocados internos em cabo delegado. Acedido a 17 de Abril de 2024 em [https:// aimnews.org](https://aimnews.org)>

Portal do Governo de Moçambique. (2015, Junho). *Geografia de Moçambique*. Acedido a 08 de Janeiro de 2024 em

<https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/geogtrafia>

Portal do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (2021).

Instituições de Ensino Superior. Acedido a 31 de Janeiro de 2024 em <https://www.mctes.gov.mz/instituicoes-de-ensino-superior/>

Portal edurank (2024, 29 de Fevereiro). Eduardo Mondlane University: Rankings. Acedido a 15 de Abril de 2024 em [https:// edurank.org/uni/Eduardo-mo](https://edurank.org/uni/Eduardo-mo)

República de Moçambique. Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano. (2020). *Plano Estratégico da Educação 2020-2029. Por uma Educação Inclusiva, Patriótica e de Qualidade*. Maputo.

Rodrigues, A. de O. (2022). *O terrorismo ocorrido em Moçambique durante o século XXI*. Acedido a 17 de Abril de 2024 em [https:// www.ebrevistas.eb.mil.br](https://www.ebrevistas.eb.mil.br)>

RTP Notícias (2024, 18 de Março). Moçambique. Governo aponta menos de 100 mortos em ataques em 2023. Acedido a 17 de Abril de 2024 em [https:// www.rtp.pt](https://www.rtp.pt)>noticias>mundo

Sitoe, R. (2021). Terrorismo em Moçambique? Que Soluções de Políticas? Um olhar aos ataques de Mocímboa da Praia. *Revista Moçambicana de Estudos Internacionais – RMEI*.

Tracy, B. (2001[2004]). *Engula Sapos! Deixe de adiar as suas tarefas e faça mais em menos tempo*. Tradução e editoração portuguesas. Cascais: Editora Pergaminho.

Ulaia, R. D. (mai.2023). Saúde sexual das mulheres vítimas do terrorismo e de abuso sexual em Cabo Delgado. São Francisco do Conde, SFC: *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. pp. 463-480.

Vasco, D.J. (2022). Reinventar a Paz e Reconciliação Nacional em Moçambique. Tete-Maputo, T-M: *Revistas Editora Enterprising. Centro de Preservação e Divulgação de História*. Tete-Maputo. Acedido a 12 de Julho de 2023 em <https://revistas.editoraen>

Voa (2022, 26 de Fevereiro). Auto proclamada Junta Militar da RENAMO elege novo líder. Acedido a 21 de Abril de 2024 em <https://www.voaportugues.com>

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): PAMPÃO, Neto Artur. Moçambique: uma visão sobre o contexto sociocultural, político e econômico no século XXI. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.13-35, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Pampão, Neto Artur. (jan./jun.2026). Moçambique: uma visão sobre o contexto sociocultural, político e econômico no século XXI. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 13-35.

Participação Política das Organizações da Sociedade Civil Moçambicana na Governação Democrática (2019-2024)

Caritas Keku Linus Ferreira Domingos¹

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0001-0293-3117>

RESUMO

Este artigo analisa como diferentes padrões de desenvolvimento institucional das Organizações da Sociedade Civil (OSC) condicionaram a participação política na governação democrática de Moçambique entre 2019 e 2024. A investigação qualitativa combinou análise documental e entrevistas semiestruturadas a 319 actores seleccionados intencionalmente. A análise temática e a triangulação revelaram três padrões: OSC institucionalizadas, com maior acesso formal mas influência estratégica limitada; organizações intermédias, que combinam diálogo e contestação; e organizações comunitárias, cujos efeitos decorrem sobretudo da mobilização, mediação e educação cívica. Conclui-se que a institucionalização amplia o acesso às arenas públicas, mas pode restringir a autonomia crítica, pelo que influência política depende também do enraizamento social e da abertura das interfaces estatais.

PALAVRAS-CHAVE

Governação democrática; Moçambique; Organizações da sociedade civil; Participação política.

Political Participation of Mozambican Civil Society Organizations in Democratic Governance (2019-2024)

ABSTRACT

This article examines how different patterns of institutional development shaped the political participation of Civil Society Organizations (CSOs) in Mozambique's democratic governance between 2019 and 2024. The qualitative study combined documentary analysis with semi-structured interviews involving 319 purposively selected actors. Thematic analysis and triangulation revealed three patterns: institutionalized CSOs, with greater formal access but limited strategic influence; intermediate organizations, combining dialogue and contestation; and community organizations, whose effects arise mainly from mobilization, mediation and civic education. Institutionalization expands access to public arenas but may constrain critical autonomy; political influence also depends on social embeddedness and the openness of state interfaces.

KEYWORDS

Civil society organizations; Democratic governance; Mozambique; Political participation.

¹ Doutoranda em Ciência Política e Relações Internacionais pela Universidade Católica de Moçambique. Actualmente é Docente a Tempo Parcial-pós-laboral na Universidade Católica de Moçambique e na Universidade São Tomás de Moçambique. É Advogada inscrita na Ordem de Advogados de Moçambique e Funcionária Pública, exercendo o cargo de Directora Nacional Adjunta de Assuntos Jurídicos e Eleitorais no Ministério da Administração Estatal e Função Pública. Actua nas áreas de Direito, Ciência Política e Relações Internacionais, E-mail: caritaskekulinus@gmail.com

Introdução

A participação das Organizações da Sociedade Civil (OSC) tem sido amplamente discutida na literatura sobre governação democrática, sobretudo em contextos marcados por fragilidades institucionais, assimetrias de poder e desafios à consolidação do Estado de Direito. Em países africanos de regime político híbrido, como Moçambique, a actuação da sociedade civil ocorre num ambiente caracterizado por disputas eleitorais recorrentes, centralização do poder político e restrições variáveis ao espaço cívico, o que coloca limites concretos à capacidade das OSC influenciarem processos decisórios do Estado.

Desde as reformas políticas da década de 1990, Moçambique passou a dispor de um quadro legal e institucional formalmente favorável à liberdade de associação e à participação cidadã. Contudo, a literatura e a evidência empírica indicam que a ampliação de espaços participativos não se traduziu automaticamente em maior influência substantiva da sociedade civil sobre a formulação e implementação de políticas públicas. Apesar do crescimento do activismo cívico, da observação eleitoral e da institucionalização de conselhos consultivos e plataformas de diálogo, persistem lacunas quanto ao impacto efectivo das OSC na governação democrática, bem como quanto às condições que moldam essa intervenção.

O enquadramento jurídico combina garantias constitucionais de associação, expressão e participação com procedimentos administrativos que condicionam o reconhecimento e o funcionamento das organizações. A Lei n.º 8/91, de 18 de Julho, constitui uma referência central do associativismo, mas a transformação do campo cívico desde a sua aprovação colocou novos desafios relacionados com registo, financiamento, transparência e supervisão. Durante o período analisado, propostas de revisão do regime das organizações sem fins lucrativos suscitaram preocupação entre actores cívicos quanto à possibilidade de ampliar a interferência administrativa. Esse debate mostrou que a própria definição das regras de existência das OSC constitui uma arena de participação política, na qual exigências legítimas de prestação de contas podem coexistir com receios de controlo selectivo.

Os mecanismos participativos também variam entre níveis de governação. Fóruns nacionais, audições parlamentares e processos de consulta

ministerial favorecem organizações com conhecimento técnico e presença em Maputo. Conselhos consultivos e espaços locais aproximam a discussão das comunidades, mas operam sob diferentes condições de recursos, informação e autonomia. A descentralização não elimina automaticamente as assimetrias: pode criar novos pontos de acesso e, simultaneamente, reproduzir relações hierárquicas através da selecção dos participantes, da definição prévia da agenda ou da ausência de resposta às recomendações apresentadas. Assim, o estudo distingue participação formal — presença em reuniões, consultas e fóruns — de influência substantiva, entendida como capacidade de alterar agendas, procedimentos, decisões ou formas de implementação.

Entre 2019 e 2024, essa distinção tornou-se especialmente relevante. Os ciclos eleitorais intensificaram a observação, a educação cívica e o escrutínio público; a pandemia restringiu encontros presenciais e expôs desigualdades no acesso aos meios digitais; o conflito em Cabo Delgado exigiu intervenções humanitárias e de defesa de direitos em ambiente securitário sensível; e as pressões económicas afectaram tanto as comunidades como a sustentabilidade das organizações. Esses acontecimentos não constituem apenas um pano de fundo cronológico: modificaram oportunidades, riscos e repertórios de acção, tornando a participação um processo adaptativo.

Este artigo insere-se nesse debate ao analisar a participação política das Organizações da Sociedade Civil moçambicanas no período de 2019 a 2024, uma fase marcada por elevada contestação eleitoral, crises de segurança, constrangimentos económicos e pelos efeitos da pandemia da COVID-19 sobre a mobilização social e o espaço cívico. Partindo de uma abordagem qualitativa e relacional da sociedade civil, o estudo procura compreender não apenas se as OSC participam, mas como, em que condições e com que efeitos essa participação se traduz em influência política.

A investigação adopta um conceito de sociedade civil entendido como um campo plural de organizações, movimentos e redes relativamente autónomos em relação ao Estado e ao mercado, mas inseridos em relações assimétricas de poder. Nesse sentido, a actuação das OSC é analisada à luz de seus padrões de desenvolvimento institucional, das modalidades de intervenção política mobilizadas e das interfaces estabelecidas com actores estatais e não estatais. Estudos anteriores sobre Moçambique têm identificado

constrangimentos persistentes à participação efectiva das OSC, incluindo fragilidade institucional, dependência de financiamento externo, burocracia administrativa e práticas governativas selectivas que combinam cooptação e exclusão. Todavia, permanece insuficientemente explorado como essas condições se articulam para produzir efeitos diferenciados sobre a governação democrática.

Diante disso, a pergunta central que orienta este artigo é: de que modo diferentes padrões de desenvolvimento institucional das Organizações da Sociedade Civil moçambicanas se traduzem em modalidades distintas de intervenção política em um contexto de restrição do espaço cívico, no período de 2019 a 2024? Para responder a essa questão, o estudo baseia-se em entrevistas semi-estruturadas realizadas com 319 actores de OSC que actuam em diferentes escalas territoriais, combinadas com análise documental e bibliográfica.

A principal contribuição do artigo reside em deslocar a análise da sociedade civil moçambicana de abordagens predominantemente normativas para uma leitura empírica e relacional da participação política. Ao identificar padrões diferenciados de desenvolvimento institucional e associá-los a modalidades específicas de intervenção e a efeitos distintos sobre a governação democrática, o estudo demonstra que a institucionalização da sociedade civil produz impactos ambíguos: amplia o acesso a arenas formais de participação, mas pode simultaneamente limitar a autonomia crítica das organizações. Com isso, o artigo contribui para os debates contemporâneos sobre sociedade civil, governação democrática e regimes híbridos, oferecendo evidência empírica situada e analiticamente orientada a partir do caso moçambicano.

Revisão de literatura

A literatura contemporânea sobre sociedade civil tem progressivamente se afastado de leituras normativas que a concebiam como um actor intrinsecamente democrático, deslocando o foco para abordagens analíticas que enfatizam suas ambivalências, contradições internas e inserção em relações assimétricas de poder (Edwards, 2014; Banks et al., 2015). Nessa perspectiva, a sociedade civil não é tratada como um “ pilar automático ” da

governança democrática, mas como um campo heterogêneo, atravessado por disputas, hierarquias e condicionamentos políticos e institucionais.

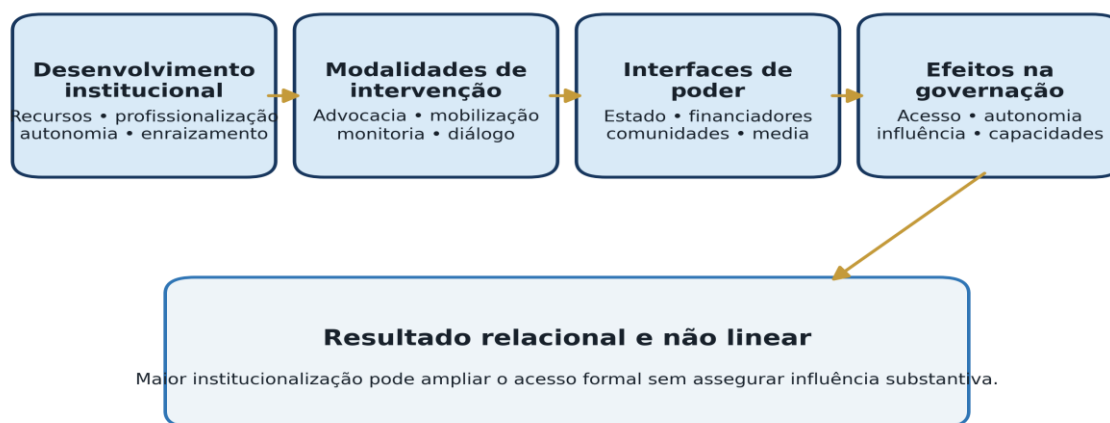
Estudos recentes sobre associativismo e organizações da sociedade civil no Sul global demonstram que o impacto político dessas organizações depende menos de sua existência formal e mais de factores como o grau de institucionalização, a autonomia financeira, a relação com doadores e o tipo de inserção nos espaços decisórios do Estado (Edwards e Hulme, 1996; Banks et al., 2015). Em contextos marcados por regimes híbridos, centralização do poder e restrição do espaço cívico, as organizações civis tendem a oscilar entre cooptação, marginalização e contestação, tornando a participação política um processo negociado e desigual (Diamond, 2015; Levitsky e Way, 2010).

A abordagem gramsciana da sociedade civil é mobilizada neste estudo não como uma afirmação genérica de que existe disputa política, mas como ferramenta analítica para compreender os diferentes modos pelos quais as Organizações da Sociedade Civil se inserem em projectos hegemónicos concorrentes (Gramsci, 1971). Em Moçambique, determinadas OSC são integradas em arranjos institucionais que privilegiam a produção de consenso e a legitimação de decisões previamente definidas, enquanto outras assumem posições críticas e enfrentam mecanismos formais ou informais de contenção, exclusão e deslegitimação.

Essa leitura é complementada pela Teoria das Interfaces Sociais de Norman Long (2001), que permite analisar empiricamente os espaços concretos de interacção entre OSC, Estado e doadores como espaços de negociação assimétrica, nos quais regras, recursos e significados são continuamente disputados. A combinação dessas abordagens orienta a interpretação dos dados empíricos do período 2019-2024, permitindo examinar como diferentes padrões de desenvolvimento institucional das OSC condicionam suas estratégias de intervenção política e suas margens efectivas de influência na governança democrática.

Figura 01 - Modelo analítico da participação política das OSC

MODELO ANALÍTICO DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DAS OSC



Fonte: elaboração própria com base nos resultados da investigação.

Fonte: elaboração própria com base nos resultados da investigação.

Metodologia

O artigo deriva de uma investigação mais ampla desenvolvida no âmbito de uma tese de doutoramento e adopta um desenho qualitativo, interpretativista e de finalidade explicativa. A opção interpretativista decorre do entendimento de que as práticas de participação não constituem factos isolados ou inteiramente mensuráveis, mas processos construídos nas interacções, interpretações e relações de poder entre organizações, autoridades públicas, financiadores e comunidades. O estudo procura, por isso, explicar como as posições ocupadas pelas OSC nas interfaces com o Estado condicionam os seus repertórios de intervenção, sem pretender estabelecer relações causais lineares nem generalizações estatísticas.

O procedimento central foi o estudo de caso de natureza monográfica, tendo como caso a participação política das OSC na governação democrática moçambicana entre 2019 e 2024. Esse recorte permitiu examinar o fenómeno no seu contexto institucional e político, marcado por eleições, descentralização incompleta, conflito armado em Cabo Delgado, pandemia da COVID-19, constrangimentos económicos e controvérsias em torno do espaço cívico. A unidade analítica não correspondeu a uma única organização, mas ao campo relacional formado por OSC com diferentes graus de institucionalização e pelas interfaces que estabeleceram com instituições públicas, financiadores e comunidades.

A produção dos dados combinou entrevistas semiestruturadas, auscultações colectivas, análise documental e pesquisa bibliográfica. Foram examinadas a Constituição da República, a Lei n.º 8/91, de 18 de Julho, relativa às associações, e outros instrumentos aplicáveis ao associativismo; relatórios de observação eleitoral e monitoria da governação; documentos de políticas públicas; e publicações institucionais do Centro de Integridade Pública, Fundação para o Desenvolvimento da Comunidade, Liga dos Direitos Humanos, Instituto de Estudos Sociais e Económicos, Mecanismo de Apoio à Sociedade Civil e outras plataformas. A documentação permitiu reconstruir o quadro formal de participação, contextualizar os depoimentos e confrontar percepções individuais com registos institucionais.

O trabalho empírico abrangeu 319 participantes ligados a organizações nacionais, provinciais e locais, plataformas e redes de OSC, conselhos consultivos e mecanismos de monitoria da governação. A amostragem foi intencional, orientada pela relevância informacional e não pela representatividade estatística. Foram incluídos participantes com experiência comprovada, entre 2019 e 2024, em advocacia, monitoria de políticas e orçamentos, observação eleitoral, educação cívica, participação comunitária, defesa de direitos ou diálogo institucional. Excluíram-se actores sem envolvimento efectivo no período delimitado, pessoas que não consentiram em participar e depoimentos sem conteúdo suficiente para responder aos objectivos da investigação. O número final resultou da continuidade da recolha até à recorrência dos padrões temáticos, embora a dimensão da amostra recomende prudência no uso do conceito de saturação para um universo organizacional territorialmente heterogéneo.

Os participantes possuíam experiência de actuação em escalas local, provincial e nacional. A recolha, contudo, teve acesso mais facilitado a organizações sediadas em centros urbanos, particularmente na cidade de Maputo, facto que gerou uma representação mais limitada das dinâmicas rurais e periféricas. A composição também privilegiou dirigentes, técnicos e actores com inserção institucional, ainda que tenham sido incluídas organizações comunitárias. Essas características não invalidam a análise, mas delimitam o alcance das inferências: os resultados descrevem padrões

identificados no material recolhido e não a distribuição estatística desses padrões no universo das OSC moçambicanas.

As entrevistas seguiram um roteiro flexível organizado em cinco blocos: desenvolvimento institucional; modalidades de intervenção política; relações com Estado, doadores e outros actores; oportunidades e constrangimentos; e efeitos percebidos sobre a governação democrática. O formato semiestruturado possibilitou aprofundar exemplos, contradições e acontecimentos mencionados pelos participantes, mantendo comparabilidade entre os principais temas. As auscultações colectivas foram utilizadas para confrontar experiências, estimular recordações e identificar convergências e divergências que poderiam permanecer menos visíveis em entrevistas individuais.

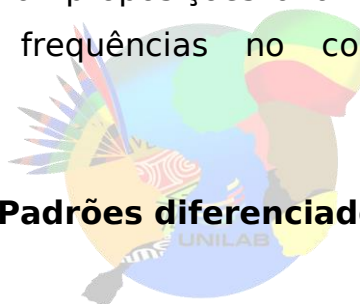
O tratamento dos dados seguiu a análise de conteúdo temática (Bardin, 2016; Braun e Clarke, 2006). Procedeu-se primeiro à leitura exploratória dos depoimentos e documentos; em seguida, à codificação aberta de unidades de sentido relacionadas com capacidades institucionais, acesso a arenas públicas, autonomia, dependência financeira, mobilização, monitoria, contenção política e efeitos percebidos; e, por fim, ao agrupamento dos códigos em categorias e subcategorias. As categorias teóricas oriundas de Gramsci e Long foram utilizadas como instrumentos interpretativos, mas permaneceram abertas à incorporação de temas emergentes. Desse processo resultaram três padrões de desenvolvimento institucional e três conjuntos relacionados de modalidades e efeitos políticos.

A triangulação ocorreu em três níveis. No primeiro, compararam-se entrevistas individuais, auscultações colectivas e documentos institucionais. No segundo, articularam-se análise documental e análise dos depoimentos. No terceiro, os achados foram confrontados com a Teoria das Interfaces Sociais e com a abordagem gramsciana da hegemonia. Divergências entre fontes não foram automaticamente tratadas como erros: foram examinadas como indícios das diferentes posições ocupadas pelos actores e das disputas em torno do significado da participação, da autonomia e da influência.

Todos os participantes foram informados sobre a natureza académica e os objectivos da investigação. A participação foi voluntária e baseada em consentimento informado, com possibilidade de desistência. Foram

assegurados confidencialidade e anonimato, evitando-se a divulgação de nomes, cargos específicos ou combinações de informação capazes de permitir a identificação indirecta. Devido à sensibilidade política do tema e ao risco de represálias ou autocensura, os depoimentos foram apresentados de forma agregada. Esta decisão protege os participantes, embora limite a apresentação de excertos individualizados e a associação de posições a organizações concretas.

Além da concentração urbana e da composição intencional da amostra, devem ser consideradas outras limitações. A dependência de financiadores pode influenciar os discursos institucionais sobre autonomia; o receio de exposição pode reduzir a franqueza dos depoimentos; e acontecimentos excepcionais ocorridos entre 2019 e 2024 alteraram as condições de mobilização. Consequentemente, os resultados devem ser lidos como uma interpretação situada das relações entre institucionalização e intervenção política, adequada para gerar proposições analíticas e comparações futuras, mas não para estimar frequências no conjunto da sociedade civil moçambicana.



Resultados e discussão: Padrões diferenciados de desenvolvimento institucional das OSC

A análise dos dados empíricos revela que as Organizações da Sociedade Civil moçambicanas não constituem um universo homogêneo, apresentando padrões diferenciados de desenvolvimento institucional que condicionam significativamente suas capacidades de intervenção política. Em linha com a literatura crítica sobre associativismo e sociedade civil no Sul global, estes padrões não devem ser entendidos como estágios lineares de “evolução organizacional”, mas como configurações institucionais situadas, moldadas por recursos, trajetórias históricas e relações com o Estado e com doadores.

O primeiro padrão corresponde a OSC altamente institucionalizadas, caracterizadas por estruturas formais de governação interna, quadros técnicos qualificados, capacidade de produção de conhecimento e maior diversificação de fontes de financiamento. Estas organizações tendem a operar predominantemente em escala nacional, participando de fóruns de consulta, debates legislativos e processos formais de diálogo com o Estado. Embora

disponham de maior acesso às arenas decisórias, sua actuação é frequentemente condicionada por exigências de financiadores e por mecanismos institucionais que privilegiam formas de participação consultiva.

O segundo padrão agrupa OSC de institucionalização intermédia, que combinam alguma formalização organizacional com forte enraizamento social. Estas organizações actuam em escalas provinciais e locais, desenvolvendo actividades de educação cívica, monitoria social e advocacia temática. A sua capacidade de intervenção política é marcada por estratégias híbridas, oscilando entre cooperação com instituições estatais e posicionamentos críticos, dependendo das oportunidades políticas e dos riscos associados.

O terceiro padrão refere-se a OSC de base comunitária, com baixo grau de formalização, forte dependência de voluntariado e recursos limitados. Estas organizações desempenham um papel relevante na mobilização local e na mediação entre comunidades e autoridades, mas enfrentam constrangimentos significativos para aceder a espaços formais de decisão e para transformar participação local em influência política mais ampla.

Quadro 01 - Padrões institucionais e intervenção política das OSC moçambicanas

Padrão de OSC	Características	Intervenção predominante	Efeitos e limitações
Altamente institucionalizadas	Estrutura formal, equipas técnicas e maior acesso a recursos.	Diálogo institucional, pareceres, monitoria e participação em consultas.	Maior acesso e produção de informação; influência decisória limitada e risco de dependência.
Institucionalização intermédia	Alguma formalização combinada com enraizamento provincial ou local.	Advocacia, mobilização, comunicação pública e cooperação selectiva.	Maior autonomia crítica; vulnerabilidade financeira e exclusão selectiva.
Base comunitária	Poucos recursos, voluntariado e forte proximidade com as comunidades.	Educação cívica, mediação, sensibilização e acompanhamento local.	Capacidades cívicas e mobilização; baixo acesso aos centros de decisão.

Fonte: Elaboração própria com base nos resultados da investigação.

Modalidades de intervenção política das OSC

As OSC altamente institucionalizadas privilegiam modalidades de intervenção baseadas na participação em espaços formais, como conselhos consultivos, audições públicas e grupos de trabalho sectoriais. Estas organizações produzem relatórios técnicos, pareceres e propostas de políticas públicas, operando em interfaces institucionais que favorecem a negociação e a produção de consenso. Todavia, os dados indicam que essa inserção

institucional raramente se converte em poder decisório efectivo, permanecendo, em muitos casos, limitada a funções consultivas.

As OSC de institucionalização intermédia adoptam estratégias mais flexíveis, combinando participação institucional com práticas de advocacia pública, mobilização comunitária e uso estratégico dos meios de comunicação social. Esta posição intermédia permite maior margem de autonomia crítica, mas expõe as organizações a riscos de exclusão selectiva e de pressão política, sobretudo quando suas acções desafiam narrativas oficiais.

Já as OSC de base comunitária concentram sua intervenção em formas indirectas de participação política, como educação cívica, sensibilização sobre direitos e acompanhamento local da implementação de políticas públicas. Embora estas práticas tenham impacto limitado sobre decisões centrais do Estado, desempenham um papel fundamental na construção de capacidades cívicas e na ampliação do espaço público em contextos locais.

A articulação entre padrões institucionais e modalidades de intervenção política permite compreender por que a participação das OSC moçambicanas produz efeitos desiguais sobre a governação democrática. Os dados indicam que maior institucionalização não implica automaticamente maior influência substantiva, assim como menor formalização não equivale à irrelevância política.

As OSC altamente institucionalizadas ampliam a transparência, produzem informação crítica e contribuem para a responsabilização pública, mas tendem a operar dentro de margens institucionais estreitas, que limitam sua capacidade de questionar decisões estratégicas do Estado. Em termos gramscianos, estas organizações participam frequentemente da produção de consensos, ainda que de forma crítica e negociada.

As OSC de institucionalização intermédia revelam maior potencial contra-hegemónico, ao combinar acesso institucional com mobilização social. Contudo, esse potencial é condicionado pela instabilidade financeira e pela vulnerabilidade a práticas de contenção política, o que dificulta a sustentação de estratégias de longo prazo.

As OSC de base comunitária, apesar da fraca inserção institucional, contribuem para a governação democrática por meio da ampliação da consciência cívica e da mediação local de conflitos e demandas sociais. À luz

da Teoria das Interfaces Sociais, estas organizações actuam em arenas menos visíveis, mas cruciais para a circulação de normas democráticas e para a construção incremental de capacidades políticas.

Mecanismos de intervenção e condições de eficácia

A análise transversal permitiu identificar quatro mecanismos por meio dos quais as OSC procuram converter presença social em influência política: advocacia e diálogo institucional; educação cívica e mobilização comunitária; monitoria social sustentada em informação; e formação de plataformas ou coligações. Esses mecanismos não pertencem exclusivamente a um dos três padrões organizacionais. O seu alcance depende da capacidade técnica, dos recursos disponíveis, da legitimidade social e, sobretudo, das regras formais e informais que estruturam cada interface.

A advocacia e o diálogo institucional são mais frequentes entre organizações com equipas técnicas, redes de contacto e capacidade de produzir propostas, pareceres e relatórios. A participação em consultas, audições, conselhos e grupos de trabalho proporciona acesso a informação e oportunidade de apresentar posições. Contudo, os depoimentos e documentos analisados indicam que muitos desses espaços conservam natureza predominantemente consultiva. A convocação de uma OSC ou a recepção de um parecer não assegura que a recomendação seja incorporada na decisão final. O acesso constitui, portanto, uma condição necessária, mas insuficiente, da influência. A eficácia aumenta quando as regras do espaço participativo estabelecem devolução pública sobre as contribuições recebidas, transparência dos critérios decisórios e possibilidade de acompanhamento posterior.

A educação cívica e a mobilização comunitária funcionam de maneira distinta. Em vez de procurar acesso imediato aos centros nacionais de decisão, essas práticas ampliam conhecimentos sobre direitos, fortalecem a capacidade de formulação de reivindicações e criam canais locais de mediação. Os seus efeitos são frequentemente graduais e difíceis de atribuir a uma única organização: podem manifestar-se na maior procura de informação pública, na participação em encontros comunitários, na denúncia de problemas ou na pressão sobre autoridades locais. A leitura centrada apenas em alterações

legislativas ou decisões ministeriais subestimaria esses resultados. Em termos de governação democrática, a construção de capacidades cívicas constitui um efeito político relevante, ainda que indirecto.

A monitoria social introduz uma terceira via de intervenção. Organizações com capacidade de recolher, sistematizar e comunicar dados sobre orçamento, eleições, prestação de serviços e cumprimento de políticas conseguem transformar problemas dispersos em evidência pública. A informação pode reduzir assimetrias entre governantes e cidadãos, sustentar campanhas de advocacia e alimentar o escrutínio pelos meios de comunicação. Todavia, a produção de relatórios não produz automaticamente responsabilização. O seu efeito depende da qualidade e credibilidade dos dados, da possibilidade de acesso às informações oficiais, da circulação pública dos resultados e da existência de instituições dispostas ou obrigadas a responder. A monitoria é mais eficaz quando ligada à mobilização social e a mecanismos de seguimento, em vez de terminar com a publicação do documento.

Por fim, plataformas e coligações permitem partilhar recursos, ampliar cobertura territorial e reduzir a exposição isolada de organizações críticas. A acção colectiva aumenta a visibilidade de determinadas agendas e dificulta que uma reivindicação seja deslegitimada como interesse particular. Ao mesmo tempo, as coligações enfrentam desafios de coordenação, desigualdade interna e representação. Organizações mais profissionalizadas podem dominar a formulação da agenda e a relação com financiadores, enquanto grupos comunitários participam de forma periférica. A eficácia da coligação depende, assim, de mecanismos internos de deliberação, transparência e prestação de contas que preservem a pluralidade de vozes.

Os acontecimentos do período ajudam a visualizar a complementaridade desses mecanismos. A monitoria eleitoral independentemente mobilizou observação, produção de informação e denúncia pública; os debates em torno de alterações ao regime das associações estimularam advocacia legislativa e formação de coligações; as intervenções relacionadas com o conflito em Cabo Delgado combinaram assistência, defesa de direitos e mediação comunitária; e as plataformas de transparência fiscal articularam análise técnica, divulgação pública e diálogo institucional. O material analisado não autoriza atribuir cada

resultado a uma organização específica, mas evidencia que a intervenção tende a ganhar densidade quando combina capacidades técnicas, enraizamento social e cooperação entre actores.

Dependência financeira, autonomia e prestação de contas

A sustentabilidade financeira atravessa os três padrões identificados. Organizações com financiamento estável mantêm equipas, acumulam conhecimento institucional e acompanham processos públicos durante períodos mais longos. Em contrapartida, a dependência de projectos de curta duração pode fragmentar actividades, deslocar prioridades e favorecer agendas valorizadas pelos financiadores. A relação não é mecânica: financiamento externo também pode proteger espaços de crítica e viabilizar monitoria independente. O efeito político depende da diversificação das fontes, das condições associadas aos recursos e da capacidade de a organização negociar prioridades próprias.

Essa ambivalência confirma a análise de Edwards e Hulme (1996) e Banks et al. (2015): recursos aumentam a capacidade organizacional, mas podem alterar vínculos de responsabilidade. Nos dados examinados, as organizações mais estruturadas tendem a desenvolver sistemas formais de planeamento, monitoria e prestação de contas, sobretudo dirigidos aos financiadores. A responsabilização ascendente assegura conformidade financeira, mas não equivale à prestação de contas perante membros e comunidades. Quando os relatórios e indicadores respondem prioritariamente às exigências do projecto, existe o risco de a legitimidade técnica substituir a legitimidade representativa.

Ebrahim (2003) propõe compreender a accountability das OSC como uma relação multidireccional. Aplicada ao caso moçambicano, essa perspectiva evidencia a necessidade de equilibrar a responsabilidade perante financiadores, Estado, membros, trabalhadores e comunidades. Assembleias internas funcionais, divulgação de recursos, consulta aos grupos representados e mecanismos de reclamação podem reforçar a autonomia política porque tornam a organização menos dependente de uma única fonte de reconhecimento. A governação interna não é, portanto, apenas uma dimensão administrativa: constitui parte da credibilidade democrática das OSC.

A relação entre institucionalização e autonomia deve, por isso, ser interpretada como contingente. A profissionalização pode fornecer conhecimento jurídico, capacidade de investigação e continuidade; mas pode também produzir burocratização, distância em relação às bases e moderação estratégica. Do outro lado, a informalidade pode preservar proximidade comunitária e flexibilidade, mas limitar a sustentabilidade, a protecção institucional e o acesso à informação. Nenhuma configuração é intrinsecamente superior. O desafio reside em construir combinações que associem competência técnica, enraizamento social, diversidade financeira e mecanismos internos de deliberação.

Síntese relacional dos achados

Os resultados permitem formular uma proposição central: a influência política das OSC não cresce linearmente com o seu grau de institucionalização. Ela resulta da articulação entre acesso, autonomia, capacidade de mobilização e abertura da interface pública. Organizações altamente institucionalizadas possuem mais acesso e recursos técnicos, mas podem operar em arenas cujas regras limitam o dissenso. Organizações intermédias apresentam maior flexibilidade para combinar negociação e pressão, embora sejam vulneráveis à instabilidade financeira e à exclusão selectiva. Organizações comunitárias dispõem de menor acesso aos centros decisórios, mas sustentam processos locais de aprendizagem, mediação e mobilização.

À luz de Long (2001), esses resultados mostram que Estado, OSC e financiadores não actuam como blocos homogéneos. Cada encontro institucional constitui uma interface na qual os actores mobilizam recursos desiguais, reinterpretam normas e negociam margens de acção. A mesma organização pode cooperar com uma instituição pública numa área, contestá-la noutra e adaptar o seu discurso diante de um financiador. A abordagem de interfaces ajuda, assim, a explicar a coexistência de cooperação, acomodação e conflito sem reduzir a participação a uma oposição simples entre Estado e sociedade.

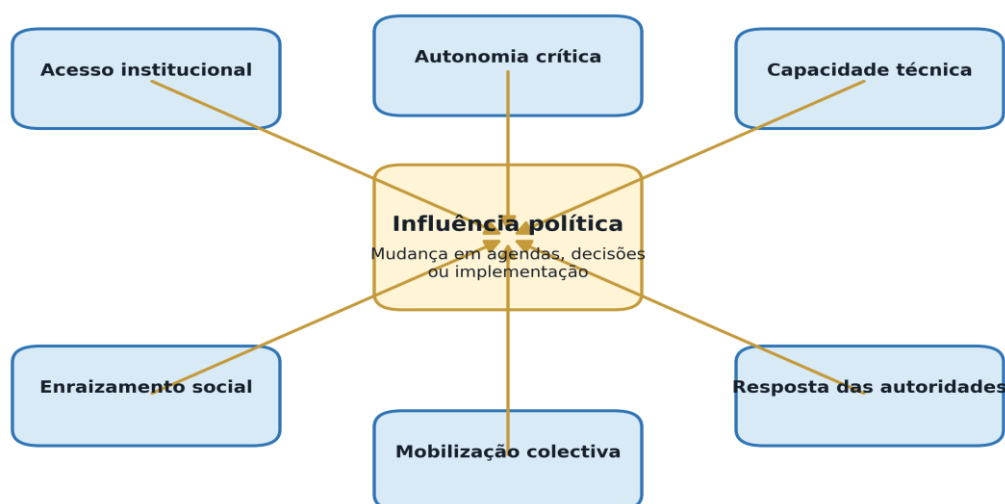
A perspectiva gramsciana acrescenta que essas interfaces integram disputas mais amplas pela produção de consenso. A incorporação de OSC em espaços consultivos pode democratizar a circulação de argumentos, mas

também legitimar decisões previamente delimitadas. Inversamente, educação cívica, monitoria e mobilização podem produzir capacidades contra-hegemónicas mesmo quando não geram uma mudança institucional imediata. A avaliação da participação precisa, portanto, observar simultaneamente quem acede, quem define as regras, quais vozes são reconhecidas e que efeitos se verificam para além do acto formal de consulta.

Esta síntese também esclarece por que indicadores simples — número de reuniões, organizações registadas ou relatórios publicados — não bastam para avaliar a qualidade da participação. Uma avaliação substantiva deve considerar a diversidade dos participantes, a autonomia para formular posições, a transparência do processo, a resposta das autoridades e a continuidade do acompanhamento. Deve ainda reconhecer efeitos locais e cumulativos que não assumem imediatamente a forma de uma decisão nacional. Essa abordagem multidimensional evita tanto idealizar a sociedade civil como força necessariamente democratizante quanto reduzir a sua relevância à capacidade de obter mudanças legislativas imediatas.

Figura 02 - Condições de conversão da participação em influência política

CONDIÇÕES DE CONVERSÃO DA PARTICIPAÇÃO EM INFLUÊNCIA



Fonte: elaboração própria com base na síntese relacional dos achados.

Fonte: elaboração própria com base na síntese relacional dos achados.

Considerações finais

Os resultados demonstram que a intervenção das OSC moçambicanas se constrói em interfaces nas quais actores dotados de recursos desiguais negociam regras e margens de actuação. As organizações mais

institucionalizadas acedem sobretudo a fóruns nacionais e governamentais, enquanto as comunitárias operam em arenas locais, com maior capacidade de mobilização e menor acesso aos centros decisórios. A participação depende, assim, menos da existência formal dos mecanismos do que da posição ocupada pelas OSC e da abertura efectiva de cada interface.

A contribuição central do estudo consiste em demonstrar que a institucionalização produz efeitos ambíguos: amplia recursos e acesso, mas pode reduzir autonomia crítica e proximidade com as bases. A influência política resulta da combinação entre capacidade técnica, enraizamento social, mobilização, diversidade financeira e resposta das autoridades, e não de uma progressão linear do grau de formalização.

O fortalecimento da sociedade civil requer, portanto, mecanismos participativos com resposta pública às contribuições recebidas, acesso à informação, protecção do espaço cívico e maior capacidade deliberativa. Investigações futuras poderão testar esta interpretação em outros contextos africanos e acompanhar longitudinalmente os efeitos das estratégias identificadas.



Referências

BANKS, Nicola; HULME, David; EDWARDS, Michael. NGOs, states, and donors revisited: still too close for comfort? *World Development*, [S. l.], v. 66, p. 707–718, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2014.09.028>. Acesso em: 19 ago. 2026.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2016.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 77–101, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>. Acesso em: 19 ago. 2026.

CORNWALL, Andrea. Spaces for transformation? Reflections on issues of power and difference in participation. In: HICKEY, Samuel; MOHAN, Giles (org.). *Participation: from tyranny to transformation? Exploring new approaches to participation in development*. Londres: Zed Books, 2004. p. 75–91.

DIAMOND, Larry. Facing up to the democratic recession. *Journal of Democracy*, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 141-155, 2015. Disponível em:

<https://doi.org/10.1353/jod.2015.0009>. Acesso em: 19 ago. 2026.

DIAMOND, Larry; MORLINO, Leonardo (org.). *Assessing the quality of democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

EBRAHIM, Alnoor. Accountability in practice: mechanisms for NGOs. *World Development*, [S. l.], v. 31, n. 5, p. 813-829, 2003. Disponível em:

[https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(03\)00014-7](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(03)00014-7). Acesso em: 19 ago. 2026.

EDWARDS, Michael. *Civil society*. 3. ed. Cambridge: Polity Press, 2014.

EDWARDS, Michael; HULME, David. Too close for comfort? The impact of official aid on nongovernmental organizations. *World Development*, [S. l.], v. 24, n. 6, p. 961-973, 1996. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0305-750X\(96\)00019-8](https://doi.org/10.1016/0305-750X(96)00019-8). Acesso em: 19 ago. 2026.

GRAMSCI, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. Tradução de Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith. Nova Iorque: International Publishers, 1971.

LEVITSKY, Steven; WAY, Lucan A. *Competitive authoritarianism: hybrid regimes after the Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LONG, Norman. *Development sociology: actor perspectives*. Londres: Routledge, 2001.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): DOMINGOS, Caritas Keku Linus Ferreira. Participação Política das Organizações da Sociedade Civil Moçambicana na Governação Democrática (2019-2024). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p. 36-53, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Domingos, Caritas Keku Linus Ferreira. (jan./jun.2026). Participação Política das Organizações da Sociedade Civil Moçambicana na Governação Democrática (2019-2024). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 36-53.

O Impacto das Manifestações Culturais na Agricultura Familiar: Uma Reflexão sobre o Cultivo de Arroz nos Pântanos de Mitande

Graciano Pedro Pessuro[□]

ORCID iD <https://orcid.org/0000-0001-9461-342X>

Issufo Inácio Mocuto^{□□}

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0007-1994-9370>

Laurenco Mphapa^{□□□}

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0007-1994-9370>

RESUMO

Este artigo analisa o impacto das manifestações culturais na agricultura familiar no distrito de Mandimba, norte de Moçambique, com ênfase no cultivo do arroz nos pântanos de Mitande. A investigação, de carácter qualitativo, envolveu 12 agricultores provenientes dos povoados de Macerema, Mucembuca, Nachingueia e Mdina, atualmente residentes em Mathenge. A amostragem foi do tipo bola de neve, e os dados foram tratados por análise temática de conteúdo. Os resultados indicam que o abandono das terras de origem não se explica apenas por factores técnicos, mas também por dimensões simbólicas e espirituais. Perdas inexplicáveis na produção foram associadas ao chamado “roubo supersticioso”, relacionado à feitiçaria e a conflitos invisíveis. Para os agricultores, a terra é concebida como espaço produtivo e espiritual, cuja harmonia depende da observância de práticas rituais e da coesão comunitária. Mathenge foi descrito como território seguro, onde a produtividade agrícola se restabelece em equilíbrio com a dimensão simbólica. O estudo conclui que políticas públicas de desenvolvimento rural devem integrar os saberes tradicionais, a cosmovisão local e os significados culturais atribuídos à terra, sob pena de fracasso em contextos marcados pela espiritualidade e pela memória coletiva. Assim, a sustentabilidade agrícola está intrinsecamente vinculada à sustentabilidade cultural.

PALAVRAS-CHAVE

Agricultura familiar; manifestações culturais; mobilidade rural; arroz.

* Doutorado em Humanidades, na especialidade de Bioética Pela (PUCPR-Brasil e UCM) Especialista da Educação e Mestre em Gestão e Administração Educacional, Pós-graduado em Gestão e Auditoria Ambiental e Licenciado em ensino de Física. Delegado do curso de Física do Instituto de Educação a Distancia. Membro do Comité Nacional de Bioética em Saúde ATRAS DO CIE-CNBS no INS Delegado do Instituto Nacional de Gestão e Redução de Riscos de Desastre, Cuamba: Email : gpessuro@ucm.ac.mz

** Licenciado em ensino da língua portuguesa, Mestrado em Gestão e Administração Educacional e Doutorado em Humanidades, pela Universidade Católica de Moçambique. E-mail: moutoi@gmail.com

*** Mestre em Administração Pública, Licenciado em Gestão e Administração Educacional, Bacharel em Filosofia, docente universitário de Filosofia. E-mail: lourencoussenemphapa@gmail.com

The Impact of Cultural Manifestations on Family farming: a Reflection on Rice Cultivation in the Wetlands of Mitande

ABSTRACT

This article analyzes the impact of cultural manifestations on family farming in the Mandimba district, northern Mozambique, with emphasis on rice cultivation in the wetlands of Mitande. The research, of a qualitative nature, involved 12 farmers from the villages of Macerema, Mucembuca, Nachingueia, and Madina, currently residing in Mathenge. Sampling followed the snowball technique, and data were examined through thematic content analysis. The results indicate that the abandonment of ancestral lands cannot be explained solely by technical factors but also by symbolic and spiritual dimensions. Unexplained production losses were associated with the so-called “superstitious theft,” related to witchcraft and invisible conflicts. For farmers, land is conceived as both a productive and spiritual space, whose harmony depends on the observance of ritual practices and community cohesion. Mathenge was described as a safe territory, where agricultural productivity is restored in balance with the symbolic dimension. The study concludes that rural development policies must integrate traditional knowledge, local worldviews, and the cultural meanings attributed to land; otherwise, they risk failure in contexts marked by spirituality and collective memory. Thus, agricultural sustainability is intrinsically linked to cultural sustainability.

KEYWORDS

Family farming; cultural manifestations; rural mobility; rice.

Okhwela wa Matamanyelo a Nchara ni Omáthekela: Otxalela wa Ovaruwa wa Nroce n’Mithupuni sa Mitande

MUTHUKUMANO WA MAKHURU

Nlhaka ola onthokorerya ophwanya wa mikhalelo sa elapo ni sookhaliherya waya mmuttettheni wa Mandimba, ophwanya wa ephepa ya arroz mmalapa a Mitande. Othokorerya waari wa mukhalelo wa qualitative, ni waakhuma alimi 12 a Macerema, Mucembuca, Nachingueia ni Mdina, anakhala vano o Mathenge. Alimi yaalavuliwa ni njira ya bola de neve, ni mawiili aya yaathokoreriwa ni análise temática de conteúdo. Sookhumelela sinooniherya wiira ohiya malapo aya a khalai khonikhuma paahi mwa mikhalelo sa ulimi, masi-tho mwa miruku sa makholo, makhalelo a elapo ni sooleeliherya sa munepe. Othowa wa soolima ohikhala ni etthu yooneya waari onilavuliwa ni “wiva wa masuperstição”, onilavuliwa ni makhwiri ni mikotelo sihikhala sooneya. Wa alimi, etthaya ti nipuro na ulimi, masi-tho ti nipuro na munepe, nave oreera waya onikhala mwa wiwelela mikhalelo sa makholo ni okhala vamodha wa muttetthe. Mathenge aalavuliwa ntoko nipuro nooreera ni noovikaniha, onokhalamo murettele nave soolima sinaaphwanya-tho oreera waya. Nlhaka ola onimala mwa olavula wiira mapolítica a otthokiha muttetthe ni ulimi anaphwanela otthokiha-tho miruku sa makholo, mikhalelo sa elapo ni maani a munepe anivahiwa etthaya ni anthu. Ohikhalano etthu ela, maprojekto a otthokiha ulimi anaphwanela ohikhumelela. Tivonto, oreera ni okhala wa ulimi onivarihana ni oreera ni okhala wa mikhalelo sa elapo.

MAWI A MUTEKO

Ulimi wa amusi; mikhalelo sa elapo; otthama wa alimi; arroz.

Introdução

A agricultura familiar constitui a base da produção alimentar em Moçambique e desempenha um papel estratégico na segurança alimentar, na geração de rendimentos e na preservação de práticas socioculturais enraizadas nas comunidades camponesas. Estima-se que a maior parte dos alimentos consumidos no país seja proveniente deste setor, que, além da função produtiva, assegura a reprodução social, cultural e espiritual de milhares de famílias rurais. Em contextos como o de Mitande, no distrito de Mandimba, o cultivo do arroz em zonas pantanosas transcende a dimensão económica: é também um elemento estruturante da identidade comunitária e um elo entre gerações, que garante a transmissão de conhecimentos tradicionais e o fortalecimento da coesão social. As manifestações culturais, expressas em rituais de plantio e colheita, celebrações coletivas, cantos tradicionais e práticas simbólicas ligadas ao calendário agrícola, moldam não apenas a relação com a terra, mas também as decisões produtivas e de mobilidade dos agricultores. Tais práticas revelam que a terra é concebida como um território vivo, carregado de significados espirituais e sociais, e não apenas como recurso físico. Contudo, apesar da sua relevância, a dimensão cultural da agricultura familiar tem sido frequentemente marginalizada em políticas públicas e programas de desenvolvimento rural, os quais privilegiam abordagens produtivistas e tecnocráticas (Makombe, 2024; Funes-Monzote, 2021).

Neste contexto, surge a seguinte questão central: de que forma as manifestações culturais influenciam a agricultura familiar no cultivo do arroz em Mitande, particularmente nas decisões de abandono ou permanência em áreas produtivas? Esta problemática adquire maior pertinência em face das pressões contemporâneas relacionadas às mudanças climáticas, às dinâmicas migratórias e à crescente imposição de modelos agrícolas modernos que, por vezes, entram em tensão com os sistemas de saberes locais.

O presente estudo tem como objetivo geral analisar o impacto das manifestações culturais na prática agrícola familiar em Mitande, com foco no cultivo de arroz em áreas pantanosas. Especificamente, busca-se identificar as práticas culturais associadas ao ciclo do arroz, compreender como estas influenciam as estratégias agrícolas e refletir sobre sua importância para a

sustentabilidade das famílias camponesas. A relevância desta investigação reside na necessidade de valorizar os saberes tradicionais como parte constitutiva do desenvolvimento rural sustentável, reconhecendo que a sustentabilidade agrícola, nestes contextos, é inseparável da sustentabilidade cultural.

1. Fundamentação Teórica

1.1. Agricultura familiar e sua centralidade no desenvolvimento rural

A agricultura familiar é considerada um dos pilares para a segurança alimentar, a redução da pobreza e a promoção do desenvolvimento sustentável em países do Sul Global. Segundo Ellis (2000), caracteriza-se pela gestão dos meios de produção pela própria família, cuja mão-de-obra e conhecimento tradicional constituem elementos fundamentais. Em Moçambique, cerca de 70% da população depende da agricultura familiar, que, apesar de marcada por baixa mecanização e recursos limitados, assegura a produção de alimentos básicos como milho, feijão, arroz e mandioca (INE, 2023).

Autores como Altieri (2018) defendem que a agricultura familiar é não apenas um sistema de produção, mas um espaço de reprodução cultural, social e espiritual, em que práticas agrícolas estão interligadas a saberes tradicionais, mitos e rituais. Assim, compreender a agricultura familiar em Mitande exige reconhecer sua inserção em um sistema cultural que transcende o aspecto económico.

1.2. Cultura, simbolismo e Espiritualidade na Agricultura

A relação entre cultura e agricultura tem sido amplamente explorada por antropólogos e sociólogos rurais. Geertz (1973) enfatiza que a agricultura não pode ser entendida apenas como prática técnica, mas como uma teia de significados onde valores espirituais e simbólicos desempenham papel estruturante. Na África subsaariana, práticas rituais de plantio e colheita são entendidas como formas de comunicação com os ancestrais, garantindo equilíbrio e fertilidade (Mbatha, 2021).

Em contextos rurais moçambicanos, as manifestações culturais incluem oferendas, cânticos, ritos de iniciação agrícola e normas de convivência comunitária. Estes elementos refletem uma visão holística em que a terra não é apenas recurso natural, mas espaço sagrado. Essa perspectiva aproxima-se do que Boaventura de Sousa Santos (2002) denomina “ecologia de saberes”, em que o conhecimento científico e o saber tradicional devem dialogar de forma horizontal.

1.3. Mobilidade Agrícola e “Roubo Supersticioso”

A mobilidade agrícola observada em Mitande está fortemente associada ao fenômeno do “roubo supersticioso”, entendido pelos agricultores como prática de feitiçaria que interfere negativamente na produção. Estudos como os de Geschiere (1997) sobre feitiçaria na África Central demonstram que tais crenças não são meramente superstição, mas sistemas interpretativos que moldam decisões econômicas e sociais.

No caso de Mitande, o abandono das terras férteis em direção a Mathenge expressa a busca por espaços culturalmente “seguros”, livres de forças negativas. Assim, a mobilidade não pode ser compreendida apenas como resposta a fatores técnicos ou ambientais, mas como estratégia cultural de sobrevivência e de restabelecimento de equilíbrio espiritual.

1.4. Sustentabilidade cultural e políticas públicas

A literatura recente tem destacado a importância de considerar a dimensão cultural no desenho de políticas públicas rurais. Para Shiva (2016), a erosão cultural é tão grave quanto a degradação ambiental, pois compromete a reprodução social das comunidades. Em Moçambique, iniciativas governamentais de modernização agrícola, embora relevantes, frequentemente negligenciam práticas culturais locais, o que gera resistência comunitária e limita o sucesso de projetos (Varela et al., 2024).

A sustentabilidade, segundo Sachs (2008), deve ser entendida em múltiplas dimensões: económica, social, ambiental, territorial e cultural. Negligenciar a última implica desarticular a relação simbólica entre comunidades e a terra, comprometendo não apenas a produção agrícola, mas também a identidade coletiva e a memória social.

A revisão teórica demonstra que a agricultura familiar em Moçambique deve ser analisada a partir de uma perspectiva multidimensional, em que o económico, o cultural e o espiritual se entrelaçam. Autores como Altieri (2018), Geertz (1973), Boaventura Santos (2002) e Sachs (2008) reforçam a necessidade de integrar saberes tradicionais às políticas de desenvolvimento rural. No caso de Mitande, a compreensão das manifestações culturais – incluindo o simbolismo da terra, os rituais agrícolas e a crença no “roubo supersticioso” – é fundamental para interpretar os processos de mobilidade agrícola e para propor soluções de sustentabilidade que respeitem a cosmovisão local.

1.5. Estudos internacionais sobre cultura e Agricultura familiar

Pesquisas em diferentes países do Sul Global têm mostrado que a agricultura familiar não pode ser compreendida de forma dissociada dos sistemas culturais. No Brasil, Wanderley (2014) evidenciou que os agricultores familiares mantêm práticas tradicionais de cultivo associadas a festas religiosas, ritos de colheita e feiras locais, constituindo um espaço onde economia e cultura se entrelaçam. Do mesmo modo, Altieri e Nicholls (2017) defendem que a agroecologia somente é sustentável quando incorpora saberes comunitários e respeita a lógica cultural das famílias camponesas.

Na África do Sul, Musonda (2024) analisou comunidades agrícolas de Kwazulu-Natal e identificou que a resistência de agricultores a projetos governamentais estava diretamente ligada à tentativa de substituição de práticas rituais ancestrais por pacotes tecnológicos padronizados. O estudo concluiu que a ausência de diálogo entre ciência e tradição resulta em desconfiança, abandono de programas e reprodução da pobreza.

Estudos no Quênia (Mbatha, 2021) apontam que a crença em forças espirituais que regulam a fertilidade da terra influencia fortemente as decisões de plantio e colheita. Para as comunidades analisadas, rituais agrícolas são tão importantes quanto o uso de sementes ou insumos modernos, o que reforça a inseparabilidade entre agricultura e cosmovisão local.

1.6. Evidências na realidade Angolanas e Moçambicana

Em Angola, Santos (2022) demonstrou que camponeses da região do Bié atribuem a baixa produtividade agrícola a fenómenos espirituais, muitas vezes relacionados à quebra de normas culturais. O estudo revelou que, mesmo em contextos de expansão de políticas agrícolas estatais, a adesão dos agricultores só é garantida quando os projetos incorporam práticas tradicionais.

Em Moçambique, pesquisas recentes apontam tendências semelhantes. Nhantumbo e Salomão (2020) estudaram agricultores do vale do Limpopo e constataram que a relutância em adoptar novas tecnologias estava associada à percepção de que estas desvalorizavam rituais de proteção da terra. Já Varela et al. (2024) evidenciaram que projetos de desenvolvimento rural no Niassa fracassaram quando ignoraram os saberes locais, mas tiveram melhor adesão quando incorporaram práticas rituais coletivas.

No distrito de Mandimba, estudos exploratórios de Makombe (2024) já destacaram que a mobilidade agrícola entre povoados não pode ser explicada apenas por fatores técnicos ou climáticos, mas sim pela busca de territórios espiritualmente equilibrados. Tais achados convergem com os relatos dos agricultores de Mitande, que associam perdas agrícolas ao chamado “roubo supersticioso”, interpretado como prática de feitiçaria ou desequilíbrio comunitário.

1.7. Convergências e lacunas identificadas

Os estudos internacionais e nacionais convergem na constatação de que a dimensão cultural da agricultura familiar é determinante para a sustentabilidade agrícola. No entanto, nota-se uma lacuna significativa: a maior parte das políticas e programas governamentais ainda privilegia abordagens tecnocráticas, que desconsideram a importância dos rituais, crenças e significados simbólicos da terra.

No caso moçambicano, apesar de evidências empíricas crescentes sobre a relevância cultural, ainda há escassez de estudos aprofundados que articulem espiritualidade, mobilidade agrícola e sustentabilidade. Este artigo, ao analisar o cultivo do arroz em Mitande, contribui para preencher parte dessa lacuna, oferecendo evidências de que o abandono de terras férteis não decorre

apenas de variáveis técnicas ou ambientais, mas também da necessidade de manter a harmonia cultural e espiritual.

A literatura empírica demonstra que a agricultura familiar é indissociável da cultura. Experiências do Brasil, África do Sul, Angola, Quênia e Moçambique evidenciam que práticas rituais e crenças espirituais influenciam fortemente a adesão a políticas públicas e a tomada de decisões agrícolas. No caso de Mitande, as evidências apontam que a mobilidade agrícola está diretamente ligada à cosmovisão comunitária, reforçando a tese de que a sustentabilidade agrícola só será possível quando também se assegurar a sustentabilidade cultural.

1.8. Génese histórica e cultural de Mitande

Mitande, situado no distrito de Mandimba, província do Niassa, constitui uma região marcada por forte identidade agrícola e cultural. Os pântanos da localidade têm sido historicamente reconhecidos como espaços férteis para o cultivo do arroz, base alimentar e de renda para centenas de famílias camponesas. Contudo, a agricultura em Mitande não se resume à lógica produtiva: ela é mediada por práticas rituais, pela memória coletiva e pela cosmovisão espiritual das comunidades locais.

De acordo com estudos de Nhantumbo e Salomão (2020), em regiões como o Niassa, a terra é entendida como espaço vivo, habitado por ancestrais e guardiões espirituais. Essa visão reforça a centralidade da cultura na organização do trabalho agrícola e explica porque determinados territórios são abandonados, mesmo quando apresentam elevada fertilidade.

1.9. Manifestações culturais e crenças associadas à terra

No caso específico de Mitande, agricultores familiares relataram fenómenos ligados ao chamado “roubo supersticioso” (waweliwa), prática interpretada como feitiçaria que retira a produtividade da terra. Esse fenómeno gera insegurança espiritual e leva comunidades inteira a migrar para territórios percebidos como “seguros”, como Mathenge.

Esse processo foi igualmente registrado por Makombe (2024), que identificou que as perdas agrícolas em Mitande não eram compreendidas como falhas técnicas, mas como resultado de desequilíbrio espiritual e de conflitos

invisíveis no seio comunitário. Assim, a mobilidade agrícola adquire carácter cultural e religioso, funcionando como estratégia de sobrevivência e de restauração do equilíbrio simbólico.

1.10. **Dinâmica social e mobilidade rural em Mandimba**

A mobilidade agrícola em Mitande insere-se numa dinâmica mais ampla de Mandimba, onde as famílias camponesas se deslocam não apenas por fatores climáticos ou de acesso à terra, mas por questões espirituais e culturais. Varela et al. (2024) demonstraram que projetos agrícolas implementados no Niassa falharam quando ignoraram essa dimensão simbólica, pois a eficácia de qualquer intervenção depende da legitimidade cultural.

Em Mitande, o deslocamento para Mathenge representa não apenas uma busca por terras mais produtivas, mas um movimento de recomposição social. Ao migrarem, os agricultores não abandonam suas tradições, mas recriam no novo território práticas rituais que garantem coesão comunitária e restabelecem a confiança na produção agrícola.

1.11. **Implicações para políticas e sustentabilidade**

A realidade de Mitande mostra que qualquer política de desenvolvimento rural que desconsidere as crenças locais e os significados culturais atribuídos à terra tende ao fracasso. É indispensável reconhecer que, para os camponeses, a sustentabilidade agrícola é indissociável da sustentabilidade cultural.

Como destaca Sachs (2008), a sustentabilidade deve ser multidimensional, integrando o económico, o social, o ambiental e o cultural. Em Mitande, este último elemento não é periférico, mas central, pois regula decisões de plantio, mobilidade e até abandono de áreas férteis. Reconhecer essa realidade é passo fundamental para desenhar políticas públicas eficazes no Niassa. A literatura focalizada sobre Mitande e o distrito de Mandimba confirma que a agricultura familiar é moldada por uma cosmovisão espiritual e simbólica que transcende o carácter técnico da produção. O abandono de terras férteis e a mobilidade para Mathenge só podem ser explicados à luz das manifestações culturais e do “roubo supersticioso”. Assim, a sustentabilidade

agrícola em Mitande exige um olhar holístico, em que políticas públicas dialoguem com práticas rituais e com a espiritualidade local.

2. Desenho Metodológico

Este estudo foi conduzido segundo uma abordagem qualitativa, de carácter exploratório e descritivo, apropriada para compreender práticas culturais, espirituais e sociais que orientam a agricultura familiar. A investigação foi realizada no distrito de Mandimba, com foco nos agricultores provenientes de Mitande e reassentados em Mathenge, entre abril e maio de 2025.

2.1. Contexto do campo

O trabalho de campo decorreu em zonas pantanosas de Mathenge, onde se fixaram agricultores oriundos de Mitande após abandonarem suas terras por razões ligadas ao “roubo supersticioso”. O investigador deslocou-se até às áreas de cultivo, acompanhando os agricultores em atividades diárias como a preparação das machambas, o plantio do arroz e momentos de convívio comunitário. Essa imersão permitiu captar não apenas os relatos verbais, mas também os gestos, símbolos e práticas rituais que estruturam a relação dos camponeses com a terra.

2.2. Participantes e selecção

Participaram 12 agricultores familiares (7 homens e 5 mulheres), escolhidos pela técnica de bola de neve. O primeiro contato deu-se com líderes comunitários que, após breve explicação dos objetivos da pesquisa, indicaram outros membros diretamente envolvidos no processo de mobilidade agrícola. A diversidade de povoados de origem (Macerema, Mucembuca, Nachingueia e Madina) garantiu representatividade das diferentes narrativas sobre o abandono de Mitande.

2.3. Recolha de dados

A recolha de dados deu-se através de entrevistas semiestruturadas realizadas em língua local (yao), com apoio de tradutores comunitários, uma vez que alguns participantes não se expressavam em português. As entrevistas

ocorreram nas casas e nos campos de cultivo, em momentos previamente combinados, criando um ambiente de confiança. Foram feitas perguntas abertas sobre:

- Motivos do abandono das terras de Mitande;
- Significados atribuídos ao arroz e à terra;
- Experiências de perdas agrícolas e percepção do “roubo supersticioso”;
- Práticas rituais realizadas antes do plantio e da colheita.

Além das entrevistas, foi realizada observação participante, acompanhando rituais de preparação das terras, cânticos de grupo e momentos de partilha de alimentos. Notas de campo foram registradas em diário de bordo, complementando as transcrições das entrevistas.

2.4. Análise de dados

As entrevistas foram gravadas em áudio (com consentimento), transcritas e traduzidas para português. O corpus resultante foi analisado por meio da análise de conteúdo temática (Bardin, 2016). O processo envolveu:

- Leitura inicial para reconhecimento dos relatos;
- Codificação das falas em categorias emergentes;
- Interpretação em diálogo com a literatura teórica e empírica.

Quatro categorias centrais foram identificadas:

- memória coletiva e abandono da terra;
- Espiritualidade e rituais agrícolas;
- Mobilidade como estratégia cultural;
- Mathenge como território seguro e produtivo.

3. Discussão dos Resultados

3.1. Memória coletiva e abandono da terra

Os relatos dos agricultores indicam que o abandono das terras de Mitande foi motivado, sobretudo, pela percepção de que o espaço havia perdido a sua “pureza espiritual” em função do “roubo supersticioso” (waweliwa). Essa crença, associada à feitiçaria, reflete uma dimensão coletiva da memória, em que o passado da terra é reconstruído como espaço de conflito invisível.

Essa interpretação converge com a análise de Geertz (1973), que entende a agricultura como uma teia de significados e não apenas como prática técnica. Do mesmo modo, Geschiere (1997) mostrou que crenças em feitiçaria moldam não apenas relações sociais, mas também decisões econômicas e de mobilidade. Assim, o abandono de Mitande não pode ser explicado por fatores agronômicos isolados, mas pela construção social do território como espaço espiritual ameaçado.

3.2. Espiritualidade e rituais Agrícolas

Os participantes relataram que a fertilidade da terra depende da realização de rituais específicos, como cânticos coletivos, oferendas simbólicas e orações de proteção antes do plantio. A ausência desses rituais é vista como quebra da harmonia comunitária, acarretando perdas inexplicáveis na produção.

Esses achados dialogam com Mbatha (2021), que documentou em comunidades quenianas a indispensabilidade dos rituais agrícolas como garantidores da fertilidade da terra. Do mesmo modo, Altieri (2018) defende que os sistemas de produção camponesa integram práticas espirituais que asseguram a coesão comunitária e a sustentabilidade cultural. Em Mitande, portanto, a espiritualidade não é um elemento periférico, mas central na organização do trabalho agrícola.

3.3. Mobilidade como estratégia cultural

A decisão de migrar para Mathenge foi descrita como uma forma de protecção espiritual e reconstrução da harmonia social. Ao buscarem novos territórios, os agricultores procuraram não apenas maior produtividade, mas um espaço livre de forças negativas e de conflitos invisíveis.

Essa mobilidade reflete o que Musonda (2024) identificou em Kwazulu-Natal, onde agricultores abandonaram projetos governamentais quando estes desconsideraram as crenças ancestrais. Também em Angola, Santos (2022) verificou que a mobilidade agrícola era determinada pela percepção cultural de segurança da terra. Em Mitande, o deslocamento para Mathenge configura

uma estratégia de resistência cultural, que assegura a continuidade da produção e da identidade comunitária.

3.4. Mathenge como território seguro e produtivo

Em todos os relatos, Mathenge foi descrito como espaço “seguro”, onde as colheitas voltaram a ser estáveis e a convivência comunitária mais harmoniosa. Os agricultores associam esse resultado não apenas às condições naturais da terra, mas ao fato de Mathenge não estar marcado por memórias de feitiçaria ou por conflitos espirituais.

Essa percepção reforça a ideia de que o território não é apenas um espaço físico, mas simbólico, carregado de significados culturais (Boaventura de Sousa Santos, 2002). Para Sachs (2008), a sustentabilidade só é possível quando integra dimensões culturais, sociais e ambientais. No caso de Mitande, a experiência em Mathenge mostra que a sustentabilidade agrícola é indissociável da sustentabilidade cultural, confirmando a hipótese inicial do estudo.

A análise dos resultados evidencia que a agricultura familiar em Mitande é estruturada por dimensões culturais e espirituais que definem práticas produtivas, mobilidade e percepção de sustentabilidade. O abandono de terras férteis, interpretado à primeira vista como irracional, revela-se, na verdade, uma estratégia cultural de sobrevivência e de recomposição simbólica. Esses achados confirmam que qualquer política pública voltada ao desenvolvimento rural no Niassa deve reconhecer a centralidade da cultura e da espiritualidade no cotidiano agrícola, sob pena de fracassar.

Considerações finais

O estudo realizado em Mitande e Mathenge permitiu compreender que a agricultura familiar, longe de ser apenas uma atividade económica, constitui-se como prática profundamente enraizada em dimensões culturais, espirituais e simbólicas. Os resultados demonstraram que o abandono das terras em Mitande não decorreu unicamente de fatores agronómicos, mas foi motivado pela percepção coletiva de insegurança espiritual associada ao “roubo supersticioso”. Essa percepção evidenciou que, no imaginário comunitário, a

produtividade da terra está intrinsecamente vinculada à harmonia espiritual e à realização de rituais que asseguram proteção e fertilidade.

A mobilidade para Mathenge emergiu como estratégia cultural de resistência, revelando que os agricultores buscam não apenas novos espaços de produção, mas também territórios onde possam reconstruir a coesão comunitária e restabelecer a confiança no futuro agrícola. Mathenge, portanto, consolidou-se como território de segurança cultural e sustentabilidade produtiva, simbolizando a continuidade da identidade camponesa

Do ponto de vista teórico, este estudo contribui para a literatura sobre agricultura familiar ao demonstrar que a sustentabilidade agrária não pode ser desvinculada da sustentabilidade cultural, sob pena de invisibilizar dimensões essenciais que orientam as práticas camponesas. Do ponto de vista prático, os resultados sugerem que as políticas públicas de desenvolvimento rural em Moçambique necessitam integrar o reconhecimento das crenças, rituais e memórias coletivas como elementos estruturantes do quotidiano agrícola.

Por fim, ainda que limitado pelo número reduzido de participantes, o estudo abre caminhos para investigações futuras que explorem, em maior escala, a relação entre espiritualidade, mobilidade e produção agrícola em outras regiões do Niassa e de Moçambique. Reforça-se, assim, que a terra, para além de recurso natural, é território de memória, espiritualidade e identidade, e qualquer intervenção externa deve considerar tais dimensões para promover uma sustentabilidade genuína.

Referências

- Altieri, M. (2018). *Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture*. CRC Press.
- Bardin, L. (2016). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Biernacki, P., & Waldorf, D. (1981). Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling. *Sociological Methods & Research*, 10(2), 141-163.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geschiere, P. (1997). *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. University of Virginia Press.

- Mbatha, P. (2021). Rituals and Fertility in African Farming Systems. *Journal of African Cultural Studies*, 33(4), 567–583.
- Minayo, M. C. S. (2012). *O Desafio do Conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde*. São Paulo: Hucitec.
- Musonda, J. (2024). Culture, Land and Mobility in Rural Kwazulu-Natal. *African Journal of Rural Studies*, 12(1), 44–62.
- Negrão, J. (2003). *Terra e Poder: O Significado Social da Agricultura Familiar em Moçambique*. Maputo: Promédia.
- Sachs, I. (2008). *Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Santos, A. (2022). Mobilidade Agrícola e Crenças Culturais em Angola. *Revista de Estudos Africanos*, 15(2), 88–105
- Santos, B. de S. (2002). *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026



Para citar este texto (ABNT): PESSURO, Graciano Pedro; MOCUTO, Issufo Inácio; MPHAPA, Lourenco. O Impacto das Manifestações Culturais na Agricultura Familiar: Uma Reflexão sobre o Cultivo de Arroz nos Pântanos de Mitande. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.54-68, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Pessuro, Graciano Pedro; Mocuto, Issufo Inácio; Mphapa, Lourenco. (jan./jun.2026). O Impacto das Manifestações Culturais na Agricultura Familiar: Uma Reflexão sobre o Cultivo de Arroz nos Pântanos de Mitande. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 54-68.

As práticas educativas em Angola no período pré-colonial e a necessidade de uma ressignificação decolonial

Mateus Gomes Kuta[□]

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0006-6498-3327>

RESUMO

As práticas educativas dos povos Bantu têm sido frequentemente classificadas ora como tradicionais ora como não formais, sendo muitas vezes desconsideradas quanto à sua lógica e sistematização. Nesse contexto, o presente estudo problematiza a visão reducionista dessas práticas educativas e procura apresentar o seu carácter sistemático e organizativo. O objectivo geral consiste em analisar as práticas educativas dos povos Bantu de Angola no período pré-colonial, bem como ressignificar alguns conceitos por meio de uma abordagem decolonial e reflectir sobre possíveis transformações nas estruturas que fundamentam as práticas educativas contemporâneas. A relevância da pesquisa reside na valorização dos saberes e das experiências educativas africanas, contribuindo para o reconhecimento da sua importância histórica e para o fortalecimento de perspectivas decoloniais na educação angolana. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa e descritiva, fundamentada no método histórico, mediante levantamento e análise de fontes bibliográficas relacionadas às práticas educativas dos povos Bantu de Angola. Os resultados revelam que a educação dos povos bantus de Angola possuía uma organização sistemática, estruturada em estágios ou níveis de formação, que acompanhava o desenvolvimento dos indivíduos desde a infância até à idade adulta. Conclui-se que essas práticas educativas apresentavam princípios pedagógicos próprios, demonstrando coerência, intencionalidade e relevância socio-cultural, contrariando a ideia de que se tratava de uma educação desprovida de sistematização.

PALAVRAS-CHAVE

Prática educativa. Angola. Pré-colonial. Bantu. Decolonial

[□] Licenciatura em Ensino Primário no Instituto Superior Dom Bosco, Unidade Orgânica da Universidade Católica de Angola, Luanda. Possui formação complementar em Educação para as Relações Étnico-Raciais, pelo Instituto Federal do Espírito Santo (IFES), com carga horária de 60 horas, concluída em 2025; em Metodologia Científica: Introdução a Projetos de Pesquisa, pelo Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG), com carga horária de 30 horas; e em Introdução à Psicopedagogia, pelo Centro de Formação Profissional Luz do Saber, com carga horária de 24 horas. Desenvolve estudos nas áreas da educação, cultura, práticas educativas africanas, decolonialidade, relações étnico-raciais e metodologia de pesquisa. E-mail: mateuskutakuta@gmail.com

Educational Practices in Angola During the Pre-Colonial Period and the Need for Decolonial Resignification

ABSTRACT

The educational practices of the Bantu peoples of Angola have often varied, sometimes being traditional and sometimes informal, and are frequently disregarded in terms of their logic and systematization. In this context, the present study problematizes the reductionist view of these educational practices and seeks to present their systematic and organizational character. The general objective is to analyze the educational practices of the Bantu peoples of Angola in the pre-colonial periods, as well as to re-signify some concepts through a decolonial approach. Specifically, it seeks to describe Angolan educational practices in the pre-colonial period and reflect on possible transformations in the structures that underpin contemporary educational practices. The relevance of the research lies in valuing African educational knowledge and experiences, contributing to the recognition of their historical importance and to the strengthening of decolonial perspectives in Angolan education. Methodologically, this is a qualitative and descriptive research, based on the historical method, through the survey and analysis of bibliographic sources related to the educational practices of the Bantu peoples of Angola. The results reveal that the education of the Bantu peoples of Angola had a systematic organization, structured in stages or levels of training, which accompanied the development of individuals from childhood to adulthood. It is concluded that these educational practices presented their own pedagogical principles, demonstrating coherence, intentionality and sociocultural relevance, contradicting the idea that it was an education devoid of systematization.

KEYWORDS

Educational Practice. Pre-Colonial Angola. Bantu. Decolonial.

Misala ya mateya na Angola na eleko ya liboso ya bokoloni mpe ntina ya kopesa yango ndimbola ya sika na lolenge ya dekoloniale

EMONANAKA TE

Mimeseno ya mateya ya bato ya Bantu mbala mingi etangamaki lokola ya bonkoko to ya momesano te, mbala mingi na bozangi kotalela logique na yango ya nsé mpe systèmeatisation. Na contexte oyo, études oyo ezali ko contester vue réductionniste ya ba pratiques éducatives wana pe ezali koluka kolakisa nature na yango systématique pe organisée. Objectif général ezali ya ko analyser ba pratiques éducatives ya peuples Bantu ya Angola na période avant colonial, ko recadrer ba concepts mosusu na nzela ya approche décoloniale, pe ko réfléchir na ba transformations potentielles na ba structures oyo ezali soutenir ba pratiques éducatives contemporaines. Bolukiluki yango ezali na ntina mingi mpo na kopesa motuya na boyebi mpe mayele ya mateya ya Afrika, na yango ezali kopesa maboko na bondimi ya ntina na yango na lisolo ya kala mpe kolendisakanisi ya bozangisi bokonzi na kati ya mateya ya Angola. Na méthodologique, oyo ezali étude qualitative, descriptive oyo esalemi na méthode historique, oyo esangisi enquête pe analyse ya ba sources bibliographiques oyo etali ba pratiques éducatives ya peuples Bantu ya Angola. Ba résultats emonisi que éducation ya peuples Bantu ya Angola ebongisamaki

na ndenge ya système —ebongisamaki na ba étapes to niveau ya développement —mpe ekokanaki na bokoli ya mutu banda bomwana tii na bokoli. Boyekoli yango esukisi ete misala wana ya mateya ezalaki na mitinda ya mateya ekeseni, oyo elakisaki boyokani, na mokano, mpe boyokani na mimeseno ya bato, na ndenge wana kokweisa likanisi oyo ete lolenge oyo ya mateya ezalaki na ebongiseli te.

MALOPA YA NTINA

Momesano ya mateya. Angola liboso ya bokonzi ya bakolonia. Bantu. décolonial ya mboka.

Introdução

Atualmente, a prática educativa angolana, sobretudo aquela escolarizada, tende a obedecer aos modelos propostos pelas organizações internacionais, que não leva em consideração as práticas educativas que já existiam no período pré-colonial entre os povos colonizados. Portanto, nosso foco de pesquisa consiste em analisar as práticas educativas dos povos Bantu de Angola na época pré-colonial, bem como ressignificar alguns conceitos por meio de uma abordagem decolonial. Especificamente, busca-se descrever as práticas educativas angolanas no período pré-colonial e refletir sobre possíveis transformações nas estruturas que fundamentam as práticas educativas contemporâneas. Desta forma, estamos a afirmar que não podemos falar de prática educativa angolana hoje, sem mencionar como ela foi no passado. Logo, procuramos com este trabalho responder as seguintes questões: Será que existia uma prática educativa angolana pré-colonial? E se existia, como era? Será que ela é manifestada ainda nos dias de hoje? O que seria a decolonialidade e como ela pode ajudar no resgate das práticas educativas bantu? Essas questões e outras serão como ponto de partida para a abordagem desse trabalho de pesquisa.

A pesquisa aqui levada a cabo, tem uma abordagem qualitativo, com o intuito de compreender aspectos antropológicos e históricos dos povos Bantu de Angola no período pré-colonial. Ao que, Silva, Júnior, Silva e Nunes (2022, p.03) defendem que a "pesquisa qualitativa tem por objetivo compreender a multiplicidade de significados e sentidos que marcam as subjetividades dos sujeitos na relação com o social". Assim, ela implica vários factores da vida antropológica dos seres, "aspectos subjetivos, expressos por meio de discursos, experiências, histórias de vida, ações, percepções, interesses, emoções, etc"(Silva, et al., 2022, p.05). Nesta senda, combinámos os métodos

de pesquisa histórica e descritiva. Com o primeiro queremos compreender com base em fontes históricas contidas em livros, imagens, revistas e artigos, como era a prática educativa angolana no período pré-colonial, enquanto que com o segundo, pretendemos efetuar um estudo de caso sobre a realidade educativa dos povos de Angola — especificamente o povo Bantu — e como a cultura desses vários povos estão entrelaçadas entre si.

O texto está dividido em duas partes. A primeira trata das práticas educativas angolanas no período pré-colonial e a segunda foca-se na ressignificação dos conceitos da prática educativa dos Bantu por meio de uma abordagem decolonial culminando com algumas propostas pedagógico-didático de superação da colonialidade educativa vigente, elucidando assim à contemporaneidade.

Angola pré-colonial: práticas educativas Bantu

Angola é constituído maioritariamente por povos comumente designados Bantu ou Congo-Níger¹, este povo vieram da região do norte e leste de África (figura 1) entre os rios Níger e do Lago Chade². Tal como frisou Raúl Altuna ao esclarecer sobre a divisão migratória dos bantu em duas direções

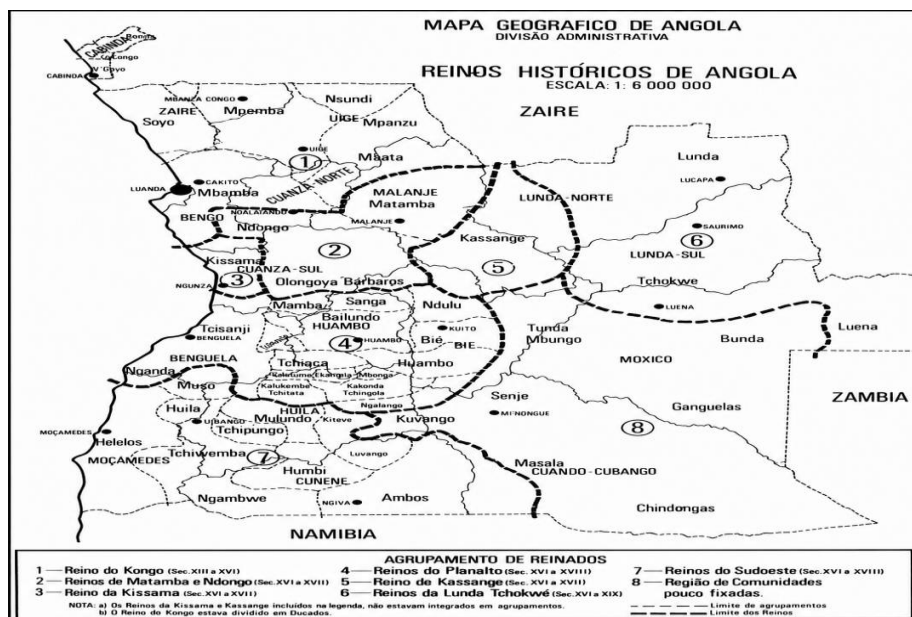
... um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Congo (Zaire), Angola e chegou ao Atlântico; o outro grupo atingiu os Grandes Lagos, nos séculos VII ou VIII, chegaram ao Zambeze e às costas do Índico³. Alguns autores supõem que só no século X atingiram o Zimbabué (Altuna, 2006, p.21).

¹ A expansão gradual (relativamente as primeiras migrações) dos bantu para Angola, data de 500 à 1600 d.c.

² Willhem Bleek cunhou este termo não por causa da unidade sociológica dos povos, mas por conta das semelhanças linguísticas. Ele acreditava que as línguas bantu tinham um tronco comum. Hoje, este termo é aceite na comunidade científica, seja dentro ou fora de África.

³ A expansão gradual (relativamente as primeiras migrações) dos bantu para Angola, data de 500 à 1600 d.c.

Figura 1. Principais migrações das populações de Angola



Nota: Adaptado de Principais migrações das populações de Angola Mapa Geográfico de Angola, s.d., Diamang, <https://www.diamang.com/A-Lunda/Mapas/i-ZkvvMsj/A>.

Os Bantu ao chegarem nas regiões do rio Zaire (Nzadi), depararam-se com outros povos, por sua vez, não bantu, nomeadamente os povos Khoisan, pigmeus e Vatwas. Sendo a minoria em relação aos bantu, viram-se obrigados a afastarem-se, fixando nas regiões do atual sul de Angola. No território de Angola, os Bantu foram constituídos por vários outros povos que fundaram seus próprios reinos como: Reino do Kongo, Ndongo, Matamba, Kwanhama e outros. Logo, falar da prática educativa angolana no período pré-colonial é o mesmo que falar de vários outros povos e suas formas de organização educativa. Então, o que entendemos por práticas educativas? Para Libâneo a prática educativa:

(...)é um fenómeno social e universal, sendo uma atividade humana necessária à existência e funcionamento de todas as sociedades. Cada sociedade precisa cuidar da formação dos indivíduos, auxiliar no desenvolvimento de suas capacidades físicas e espirituais, prepará-los para a participação ativa e transformadora nas varias instâncias da vida social. Não há sociedade sem prática educativa nem prática educativa sem sociedade (Libâneo, 2013, p.14)

Por tudo isto, não existe uma sociedade no mundo que, organizada, não tenha uma prática educativa, pois ela vai consubstanciar-se no conjunto de atividades humanas com a finalidade de aprimorar a socialização e mudança

social. Atente-se que, nos primórdios, a prática educativa sempre esteve associada às crenças espiritualistas ou sobrenaturais, acompanhadas de leis morais divinas. No mundo oriental, por exemplo, as práticas educativas baseavam-se na memorização, na não-violência, e na reflexão meditativa. Sua educação tinha fundamentos em práticas religiosas como o hinduísmo, budismo, taoísmo, entre outras.

Em alguns povos de África existia, contudo, um pouco mais de complexidade. Como evidenciaram Fourshey, González e Saidi (2019), no livro *África Bantu: de 3500 a.C. até o Presente*, onde no capítulo 5 — “*Educando gerações*”—, os mesmos sistematizam a educação bantu em quatro secções: a performance como educação, tradições e transições, aprendizagem avançada e tradição histórica bantu — Comunicação na tradição histórica Bantu, em que:

Na *performance* como educação, os autores destacam a importância do relato de histórias, contos, música e da dança na educação dos bantu, na era pré-colonial. Esta forma de educação era transversal e consensual entre os Bantu, realizando-se por meio de manifestações culturais comunitárias que envolviam atividades psicomotoras, sobretudo através das danças, acompanhadas de ritmo, melodia e harmonia presentes nas músicas. Esta fase educativa é comparada a educação infantil ou primária vigente, uma vez que a sua função era transmitir às crianças as histórias e os saberes dos seus povos por meio de *performances*.

Os registros de etnografia comparada nas regiões Bantu apontam que, na história remota, a abordagem pedagógica comum envolvia a participação activa dos alunos no processo de ensino e aprendizagem e os professores, por meio de actividades práticas, asseguravam o domínio do conteúdo. (...) Histórias orais, contos, mitos, canções, charadas e provérbios narrados ao redor da fogueiras noturnas, (...) funcionavam como formas comunitárias de educação (Forchey, Gonzales & Saidi, 2019, p.153).

Olhar para os bantu no período pré-colonial em Angola e não mencionar as danças, músicas, histórias, provérbios e contos como uma prática educativa, é o mesmo que falar da Matemática sem mencionar números ou dados quantitativos — é contraproducente. Os bantu, têm na música e na dança as filosofias ou sabedorias ancestrais que poderiam potencializar, instruir e educar os mais pequenos ou jovens. Nelas "(...) há movimento que simbolizam

a fertilidade, a importância das crianças e a honra associada à maternidade e à paternidade em geral" (Forchey, et al., 2019, p. 158). As crianças aprendiam, por meio delas, a pescar, cultivar, caçar, cuidar-se, entre outras práticas cotidianas.

Figura 2. Dança Tchianda dos povos Lunda-Tchokwe.



Nota. Adaptado de Jornal de Sábado: Existe povos Lunda e povo Tchokwé ou é a mesma família do Leste de Angola?, por Rádio Nacional de Angola (RNA), 2023.

Figura 3. Dança tradicional Tchamba⁴ do povo Hungo, da província do Cuanza-Norte.



Nota. Adaptado de Dança Tchamba do povo Hungo em vias de extinção, por Jornal O País, 2024.

⁴ É um tipo de dança caracterizada pela harmonia sonora de três batuques que produzem melodias distintas, com o suporte de um chocalho de lata, é típica e rígida, exigindo traquejo e flexibilidade dos pés à cintura.

Outro estágio importante eram as **tradições e transições** que, diferente do anterior, servia para aqueles que atingissem a puberdade. Nesta secção, e segundo os autores, assim que os jovens atingissem a puberdade, eram levados em locais específicos para receberem uma educação especial e totalmente sistematizada. "Os principais elementos da educação eram transmitidos em locais sagrados, isolados do resto da comunidade, de modo a guardar o conhecimento"(Forchey, et al., 2019, p.161). O que quer dizer que a fase da puberdade era a condição sine qua non para ter acesso a essa forma de educação. "Os anciãos ensinavam aos jovens habilidades práticas para a vida, lógica, decoro, a vida dos clãs e das linhagens, a história local, o nascimento e os cuidados com as crianças, a criação dos filhos e a educação sexual "(idem).

As instituições e lugares de formações, em Angola, por exemplo, recebem denominações diferentes por conta da diversidade linguística entre os bantu, mas as finalidades continuam próximas umas das outras. Ora, segundo Kundongende (2013), elas estão divididas em escolas de iniciação masculina e feminina. Entre a escola de iniciação masculina temos a Mwanda (para os ambundus), Evamba (entre os Ovimbundus), Etanda ou Ekwendje (na língua Nyaneka khumbi) e Mukanda (na língua Cókwe, Luvale e Nganguela). No final da formação, os iniciados são recebidos na comunidade não mais como crianças adolescentes, mas agora como homens adultos.

Já as instituições femininas eram designadas de Cikumbi, Efiko, Takula, Efundula, entre as diferentes regiões do país. Após a menarca, as mulheres eram isoladas da comunidade e levadas para estes espaços, a fim de aprenderem a sua função como mulher, esposa, mãe, nora, boa dona de casa e trabalhadora do campo, sobre a presença das tias, avós e mães (Kundongende, 2013). As mulheres em África sempre exerceram um papel muito importante, por isso, tem se afirmado que a África no período pré-colonial era, como ainda é em algumas regiões, matriarcal. Assim "(...) maior proeminência das mulheres no “regime de matriarcado” é relacionada com alguns fatores: um deles é a transmissão da herança e o segundo é o papel na economia, sobretudo pela importância fundamental na agricultura" (Fonseca, 2019, p.1).

Figura 4. Duas raparigas humbes na fase preparatória ao rito de puberdade.



Nota. Estermann (1983), em *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*.

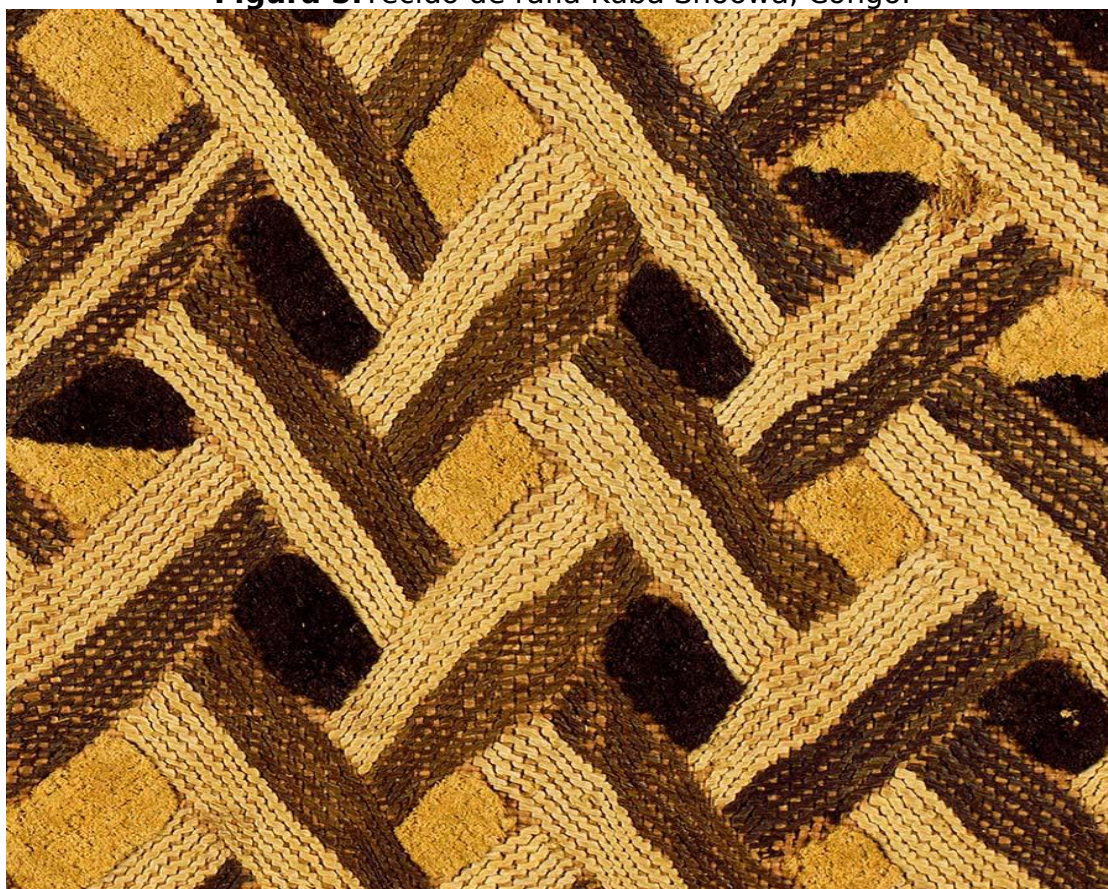
Já a seção da aprendizagem avançada, era uma forma de educação bastante privada. Aqui até mesmo alguns que atingissem a puberdade não tinham acesso, mas que, no entanto, a condição importante era "(...) geralmente aberta a qualquer um que se mostrasse promissor, mas em algumas sociedades, havia restrições a respeito de quem poderia ser admitido baseadas no clã, na linhagem ou em outros requisitos" (Forchey, et al., 2019, p.170-1). Esta burocratização se devia em grande parte porque esta forma de educação era de enorme prestígio social, sua formação era "técnico-profissional", habilitava as pessoas para exercerem atividades técnicas ou de gestão pública. Era um tipo de educação em que o aprendiz receberia instrução de mais de um mestre, aprendendo assim técnicas diferenciadas para trabalhar na produção e gestão de bens de serviços públicos ou da comunidade. "As pessoas se envolviam em treinamentos tecnológicos que incluíssem a produção de cerâmica, a fundição de ferro e a ferraria, escultura em madeira, além de farmácia e da cura médica"(idem). O tecido de rafia, por exemplo, — um artefato importante das indumentárias dos povos de Angola — era usada em determinadas atividades. Segundo o jornal O País (2024, para 3), informou que:

Alguns sub-grupos Kongo, como os Bayombe e Bansonso (...) se especializam em tecelagem de rafia, cujo tecido exposto

designa-se “Mabela ou “Nzola”. (...) Este trabalho é executado sobre um tear vertical dentro de um quadro de madeira, a partir do qual os fios são estacados verticalmente, fazendo mola sobre os fios em pares pousando-os um por um.

Quer isto dizer que depois das escolas de iniciação, alguns indivíduos poderiam ainda matricular-se, mediante algumas condições, à uma educação mais avançada onde se aprendia a produção de certos objectos ou coisas, bem como na gestão de serviços públicos da comunidade.

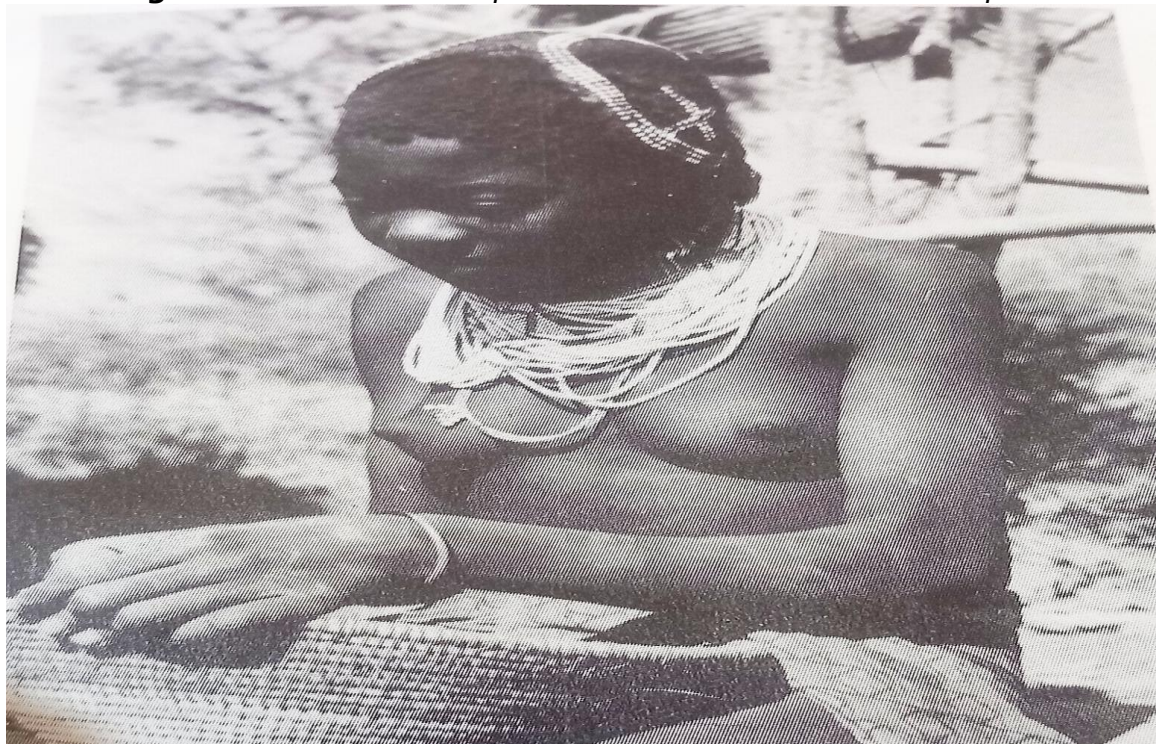
Figura 5. Tecido de ráfia Kuba Shoowa, Congo.



Nota. Adaptado de Tecido de ráfia Kuba⁵ Shoowa, Congo, por Pinterest (s.d.).

⁵ O primeiro contato com esse povo foi em 1611, quando os portugueses compraram 50 000 peças a norte de Angola para vestirem os escravos enviados para a América.

Figura 6. *Tecendo uma quimbala. Mulher do Sudoeste do país.*



Nota. Estermann (1983), em *Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)*.

Ora, não obstante a tudo isto, Patrício Batsikama (2019), em seu livro *Mbôngia N'gindu: Escola das Ciências Políticas no Antigo Kôngo* ao descrever a formação dos funcionários públicos antes de assumirem seus cargos ou prestarem alguns serviços, detalha perfeitamente como é que esta formação acontecia.

Depois da iniciação da puberdade (...) havia duas formas de inscrever/matricular os recém-iniciados nessa escola. A primeira consistia na orientação pedagógica de um terço de assistentes e iniciadores da puberdade. A segunda era iniciativa da família, caso o/a recém-iniciado assim optasse. Partia do pressuposto de que o inscrito/matriculado na Escola mostraria algumas habilidades acima da média em termos de raciocínio das iniciações anteriores (Batsikama, 2019, p.22).

Batsikama dividiu essa educação avançada em 3 ciclos. Cada ciclo tinha as suas próprias classes e suas próprias disciplinas. Por exemplo, a primeira classe do 1.º ciclo era chamada de "(...) <<local de meditação>>, ou melhor, <<ciência dos cálculos e dos dizeres>>"(idem). Onde o principal objetivo era de levar o indivíduo a uma introspecção para compreender a sua totalidade, não só como algo físico, mas também como um ser espiritual e racional. Os

indivíduos deveriam perceber que são composto de coração, espírito e vontade. Para que isso seja possível, eles deveriam aprender várias disciplinas⁶. No final deste ciclo⁷, aqueles que não eram aprovados eram bem recebidos na sociedade, pois que, de acordo a formação feita, serão bons servidores públicos. "Uma vez reintegrados na sociedade, os não-aprovados serviam de porta voz para testemunhar santidade, inteligência e virtudes daqueles que aprovavam para o bumpati"(Batsikama, 2019, p.51).

O segundo ciclo desta secção avançada é designado de *Bumpati* (poder político). Aqui, os formandos tornam-se os servidores da sociedade, pois que ele é o mesmo que uma escola de "Ciências Políticas", onde as pessoas devem ser virtuosas, sem antecedentes criminais, sem avareza, financeiramente estável e sobretudo ser dedicado ao serviço da comunidade (Batsikama, 2019). Quem passa nesse ciclo deveria, para além de possuir um bom perfil político, saber lidar com a sociedade civil, mantendo relações saudáveis, de liderança e inspiração pública. Deveria ser um cumpridor da lei e fazê-la ser cumprida pelos demais.

E finalmente, ainda na secção da aprendizagem avançada, vinha o 3.º Ciclo que tinha o nome de *Mbôngi'a Ñgîndu*. Ela dispunha de duas classes: *Lêmba*⁸ e *madûngu*. A primeira tinha antes de mais nada uma relevância espiritual, uma vez que o seu acesso dependia dos espíritos ancestrais. Após os hóspedes serem aprovados pelos ancestrais, aprendiam, sobre o voto do silêncio, vários segredos da vida como, por exemplo, a aplicação das técnicas de medicina na base da natureza, fazer magias e comunicação com os espíritos da natureza, realizar atividades que no mundo físico não poderiam ser realizadas, predestinar situações adversas, alcançar nível de santidade muito profundo, treinar o próprio espírito para uma vida após a morte, e muito mais. (Batsikama, 2019, Van Wing, 1938, Proyart, 1776, Ngoma, 1963).

⁶ Kimôyo (aprendizagem do espírito de deus sobre o homem inteligente ou pensante baseada na compreensão da vida por meio do espírito da lógica, da realidade e da razão); Kiñtîma (a razão associada ao sentimento); Kimwânda (A inteligência e o conhecimento são inerentes aos antepassados — conhecer eles é conhecer a si mesmo); Kiñtêmo (a necessidade de agir sem preconceitos ou julgamentos; a sabedoria, a espiritualidade, a inteligência e a ancestralidade devem ser internalizadas ao servidor ou gestor público).

⁷ Ainda neste 1.º ciclo também, os formandos eram preparados para agirem de forma moral, ética e responsável na sociedade. "Em cada disciplina, um ngânga(especialista) (...) e um conjunto de ñlôngi (professores) pautavam pela deontologia profissional em administrar as suas aulas, com amor, abnegação e entrega total"(Batsikama, 2019, p.24).

⁸ Lêmba é o regulador da comunidade. Ela controla a ordem institucional, populacional e do próprio país.

Já na segunda classe do 3.º Ciclo, chamada *madûngu*, que é uma classe bastante necessária para as batalhas com grupos inimigos. A sua prática educativa era feita, tal como na primeira secção, com músicas e danças ao som do batuque e *performance* diversas. No *madûngu* a "dança, a coreografia ilustra um teatro de guerra mais conhecido sobretudo na batalha de Mbwila que vitimou Dom António Vit'a Nkanga e Nsaku Ma Zômbô em 1665"(Batsikama, 2019, p.97). Assim, esta classe é sutil para a estratégia ou arte da guerra, como intitulou o autor. Mas isto não quer dizer que a natureza bantu era de agressividade. Carlos Estermann (1983), relatou que:

Nos Gambo e no Húmble (Gámbè e Kumbi) nunca praticou, enquanto ali estive, assassinato algum não obstante todos homens andarem armados, e não haver polícia nem força alguma pública encarregada de manter a ordem. Só depois da ocupação militar daqueles pontos pelo nosso governo, é que se deram alguns casos de assassinatos em soldados por gentios; (...). Perguntámos ali se alguma vez um filho tinha atentado contra os dias de seu pai ou mãe. Nem se quer nos compreenderam; e só depois nos responderam com espanto. (...) Não há ali exemplo algum próximo ou remoto de se ter perpetrado um crime semelhante (Estermann, 1983, p.145).



A educação dos bantu, preocupava-se bastante com a formação ética das pessoas. Essa educação avançada alguns autores designam de associações. "Essas associações poderiam ser entendidas como instituições de educação superior na medida em que seus membros adquirem um conhecimento especializado e protegido"(Forchey, et al., 2019, p.173). Pessoas que recebiam formação nesses espaços ajudavam bastante para produção de bens materiais e culturais da comunidade bem como na prestação de serviços públicos, por isso, eram bastante prestigiadas e valorizadas.

Figura 7. Povos sudoeste de Angola. Museu de Antropologia, Angola.



Nota: Foto tirada pelo autor no museu de Antropologia de Luanda.

A última secção, citada pelos autores, é a **Comunicação na tradição histórica Bantu**, onde a oralidade desempenhava o mesmo valor que há, por exemplo, na escrita. Enquanto muitas sociedades procuram razões para defender a escrita como superior a oralidade, esta última entre os Bantu, não era enxergada da mesma forma que os europeus⁹ enxergavam. Os bantu tinham a oralidade como um instrumento de literatura sagrada. Trindade (2023, p.307), define a tradição oral como "o testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra". No entanto, ela tinha uma sistematização.

Tinham os seus poetas populares, cantores e oradores religiosos. (...) grande parte desta literatura oral vem dos antepassados. Ensinada nas instituições, ela nos conta a história de homens e mulheres notáveis, de paz e de guerra, dos triunfos e provocações da vida quotidiana, como um ramo da literatura falada, enriquecendo a cultura angolana (Neto, 2005, p.58).

A oralidade tem então um carácter sagrado entre os Bantu. Daí que "A educação em todos os níveis, enfatizava a capacidade de se lembrar das tradições orais, da literatura oral e de uma miríade de símbolos visuais"(Forchey, et al., 2019, p. 178). Daí podem então distinguir-se quatro

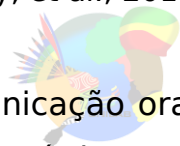
⁹ Para muitos historiadores europeus a História propriamente dita só começa pela invenção da escrita pelo próprio homem. O contrário disso é designado como Pré-história.

gêneros literários: contos, canções, provérbios e adivinhas. Estes gêneros literários retratavam as suas dinâmicas e práticas sociais.

A grande História da vida compreende a história das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopeia), a História dos “Filhos do seio da Terra” (mineralogia, metais), a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas, e assim por diante (Afonso, 2016, p.118).

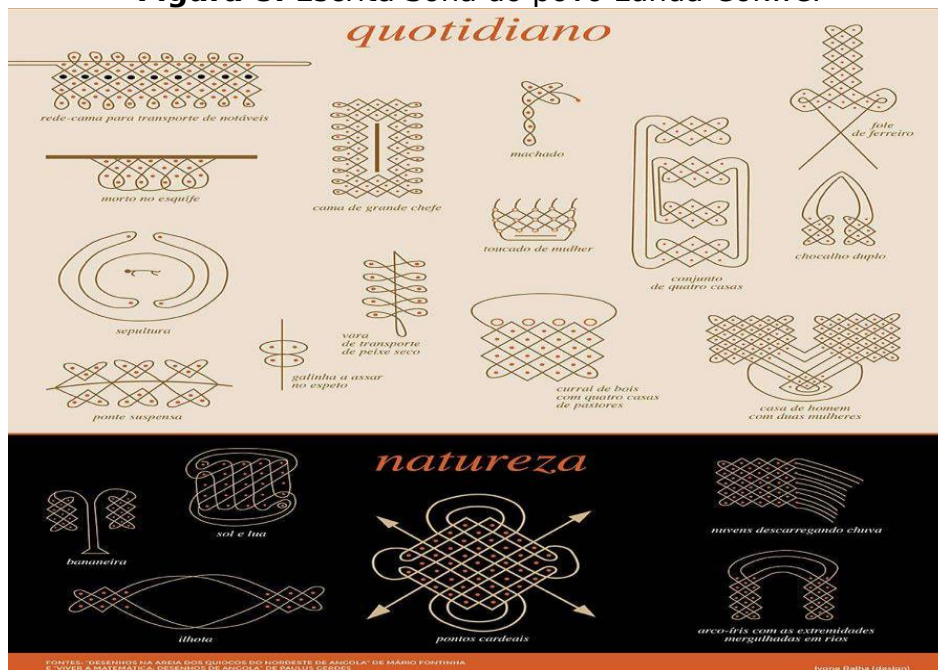
Os membros da comunidade tinham que olhar na memória ou o ato de memorização como uma atividade cerebral indispensável. A concentração e a visualização de imagens e símbolos eram assim chaves importantes para este ato. A palavra, pelo seu carácter sagrado, deveria ser usada de forma responsável e ajudava a formar indivíduos conscientes e atentos as situações da comunidade.

Os falantes Bantu muitas vezes utilizavam dispositivos mnemônicos para ajudar a dar vida às suas lições e para ajudar a platéia a aprender e a reter não apenas o conhecimento cultural e histórico, mas também o pensamento mais profundo que eles buscam transmitir (Forchey, et al., 2019, p. 178).



Assim, para alguns, a comunicação oral era acompanhada de elementos simbólicos sobretudo em objetos artísticos ou inscrições em panos, material de cerâmica, ferro ou madeira. A oralidade, apesar da sua relevância na prática educativa, tornava-se significativa por meio da materialização da mesma em objetos simbólicos. Os povos Chokwe (como na figura 8), por exemplo, utilizavam o sona. "Os sona eram gráficos e diagramas que representavam a teoria geométrica e que os alunos aprendiam a usar durante as escolas de iniciação."(Forchey, et al., 2019, p.179). Este importante gráfico auxiliava bastante na selecção de líderes e reis, bem como na determinação da linhagem ou árvore genealógica dos indivíduos.

Figura 8. Escrita Sona do povo Lunda-Côkwe.



Nota. Retirado de A arte de contar histórias em desenhos, Rede Angola, s.d. (<http://m.redeangola.info/multimedia/arte-de-contar-historias-em-desenhos/>)

Todos estes aspectos aqui apresentados, quando bem analisados e integrados como elementos existentes entre os vários povos bantu de Angola, evidenciam que as práticas educativas obedeciam certos pressupostos que lhes garantem uma sistematização, ordenada no espaço e no tempo.

Ressignificando os conceitos por meio de uma abordagem decolonial

Antes de mais nada é importante frisar que a "expressão 'colonialidade' foi cunhada por um grupo de intelectuais latino-americanos, entre eles, Aníbal Quijano, que fazem parte do coletivo denominado Modernidade/Colonialidade (M/C) (Leite, et al., 2013, p.3)" com o intuito de se superar as modalidades e formas de dominação simbólica, linguística e histórica da colonialidade. Defendendo a ideia de que a modernidade teve como seu berço no continente americano¹⁰, onde foram construídas narrativas dominantes para se perpetuar uma forma de poder que colocassem nos latino-americanos a ideia de que existem raças superiores e raças inferiores, cunhando nos dominados uma nova forma de identidade.

¹⁰ Com a descoberta da América em 1492, mas que, no entanto, tal perspectiva é um tanto quanto latino-cêntrica, pois que, a Europa já havia mantido contacto com outros povos, tanto no Ocidente de África (1444, ano do primeiro carregamento de escravizados em Portugal), tanto no comércio secular com os Árabes que, a quando da ruptura, levou então o acto expansionista europeu.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (Quijano, 2000, p.202)

Mediante a isto, o que vai ser então a colonialidade? Maldonato-Torres (2007), como citado por Barbosa, Chesini e Araújo (2025, p.6), baseado na análise de Aimé Césaire entende a colonialidade como

(...) um padrão de poder que, embora originado no colonialismo moderno, supera as relações de poder formais entre povos e nações. Ela organiza trabalho, conhecimento e relações sociais com base na lógica do mercado capitalista e da racialização. Persistindo além do colonialismo, a colonialidade molda estruturas culturais, educativas e sociais modernas, perpetuando hierarquias e desigualdades contemporâneas.

Ela é, em minha análise, uma forma "sofisticada" do colonialismo, em que se baseia em sistemas legítimos de exploração e dominação, segregando de forma hierárquica as estruturas organizacionais e humanas. Assim, tudo é hierarquizado: a humanidade, os saberes, a ciência, a economia, a política, a cultura, e a razão. Dentro destas hierarquias, sempre existirá o legítimo e o não legítimo — o outro, o objecto, a coisa. Fundamentando-se em uma estrutura racista. E a decolonialidade, por sua vez, vai ser uma proposta de combate contra estas narrativas colonialistas. Walter Mignolo (2017), como citado por Barbosa, Chesini e Araújo (2025, p.9), entende

(...) a decolonialidade como um movimento que questiona a lógica subjacente à modernidade colonial, que, ao mesmo tempo que promove ideias de progresso, desenvolvimento e salvação, justifica a violência e a exploração dos povos colonizados. Para Mignolo, a colonialidade é o lado obscuro da modernidade, um padrão de poder que perpetua hierarquias globais, epistemológicas e culturais, mesmo após o fim oficial do colonialismo. Dessa forma, a decolonialidade não busca apenas resistir a essas estruturas, mas propor alternativas fundamentadas na diversidade de saberes e na valorização das epistemologias subalternas.

Pois que "ela propõe uma ruptura epistemológica e prática com os padrões de poder que sustentam a dominação colonial, buscando reconstruir as relações sociais, políticas e culturais com base na justiça, na equidade e na pluralidade de saberes" (idem). Anibal Quijano defendeu que a decolonialidade luta contra três formas de colonialidade: do poder (sobre a dominação e demonstração de força ideológica, política e de narrativas que põem o ocidente em superioridade sobre os outros povos), o ser (sustentada na ideia de que existe uma raça superior e uma forma perfeita de civilização e indivíduo que se resume no homem ocidental) e do saber (em que na qual a forma epistemológica ideal são aquelas originadas do próprio Ocidente).

Tal como afirmou Mignolo (2007, 2011), a decolonialidade seria então a superação de todo aparelho ideológico colonialidade, e a valorização dos saberes locais em detrimento dos ocidentais. Em outras palavras a decolonialidade não é uma luta contra a colonização, mas sim contra a colonialidade que está assente na luta pela integração dos valores do outro (dos subalternos) nas formas de organização social das estruturas de poder.

Logo, tal como aconteceu nas Américas, Angola no pós-colonial foi fundada sobre o prisma da colonialidade (do poder, saber e ser). Por tanto, "(...) as abordagens decoloniais oferecem instrumentos a uma análise não apenas cultural, mas também econômica das desiguais relações de poder verificadas na sociedade" (Leite, et al., 2013, p.4).

Não obstante a isto, as análises e críticas feitas sobre as práticas educativas dos Bantu deve ser efetuada sobre o seu próprio modelo cosmológico. No período pré-colonial, tais práticas existiam para revitalizar as próprias sociedades que agiam segundo as suas próprias estruturas, tal como muitas outras da sua época que, isoladas na sua própria padronização de dinâmica social, puderam reproduzir a sua herança cultural comum. Seus costumes, valores, saberes e hábitos eram manifestados naquele tempo por motivos que dependiam dos fatores históricos e antropológicos estruturantes da época.

Para Giddens, tais condições estruturais nas quais os atores agem são sempre, ainda que em graus historicamente variáveis, tanto restritivas quanto capacitadoras. Em outras palavras, as circunstâncias sócio-históricas "legadas e transmitidas do passado" impõem limites ao que os agentes podem fazer, por um lado, mas também oferecem a tais agentes, por outro lado, os

recursos que os habilitam a produzir efeitos na vida societária (Peters, s.d., p.3)

Não é como se os bantu estivessem atrasados em seu tempo, suas práticas eram vítimas de suas circunstâncias que originaram suas capacidades epistemológicas e filosóficas. Este mesmo fator é que determina as mudanças que as sociedades podem sofrer. O devir social entre eles não é separado de suas práticas nem das condições estruturais determinadas.

(...) até mesmo as transformações societárias mais radicais possuem marcas de seu enraizamento no passado. Por outro lado, os traços estruturais do mundo social que são reproduzidos pelas ações dos atores também são sempre transformados, em maior ou menor medida, por tais ações. Reprodução social e mudança social não são, nesse sentido, processos mutuamente excludentes, mas aspectos de um continuum que estão sempre presentes, em graus variáveis, na história das coletividades humanas (Peters, s.d. p.4).

Com isto, as práticas educativas angolanas naquela época poderiam, em meio as suas próprias contradições, em função das relações inter-pessoais, alcançar o seu próprio dinamismo, tal como aconteceu em outras geografias. Por tanto, chamar as práticas educativas dos bantu, de forma genérica, como tradicionais e não formais, na época pré-colonial, seria um anacronismo histórico. Esses termos fazem mais sentido para "as práticas educativas dos povos locais que hoje, ao resistirem a modernidade europeia, querem conservar os valores como tradições". Mas os mesmos termos não podem ser usados, de forma geral, para designar as mesmas práticas no passado. Os termos foram usados pelos colonizadores mediante aquilo que eles consideravam uma educação de facto, então, a nossa educação foi interpretada numa perspectiva eurocêntrica.

Após a presença européia no continente africano e à luz das teorias eurocêntricas foram empregues vários conceitos para o estudo das diferentes realidades sociais. Assim, as comunidades africanas passaram a ser vistas e consideradas de primitivas e tradicionalistas, visando demarcar os limites entre as sociedades civilizadas européias e as "primitivas" e "selvagens" sujeitas à "civilização" (Afonso, 2016, p.117)

Sugerimos que para nos referirmos as práticas educativas dos bantu no passado, isto é, no período pré-colonial, os termos alternativos e possíveis

seriam "educação bantu clássica ou típica (no sentido distintivo)", de modo a conservar o seu carácter sistemático. Já o termo educação tradicional, hoje utilizado, pode ser ou alternado com educação típica ou, quando usado, ser ressignificado, no sentido de fazer-se uma separação entre os períodos históricos, e compreender a sua distinção contextual ao usar o termo. Assim, ao chamar ela de tradicional, deve ser para afirmar (de forma implícita ou explícita) a sua existência num contexto de resistência e empoderamento das suas comunidades, preservando os valores ancestrais ante a modernidade dominadora, diferente daquele significado pejorativo atribuído, que deslocava a interpretação para antiquada ou atrasado.

Mas será que isso quer dizer que todas as práticas educativas angolanas na época pré-colonial eram formais?

A educação que existia era formal e não formal, sendo que esta última, para Kebanguilako era dividida em duas categorias: a primeira "tem lugar em qualquer parte e em qualquer momento, sem um rígido controlo pela sequência do tempo nem pela estratificação etária. Porém possui um currículo, embora não excessivamente estruturado" (Kebanguilako, 2016, p.15). Nela se configura a performance como educação, realizada, como já dissemos, na família e, as vezes, na comunidade. Enquanto que a outra forma de educação não formal segundo Kebanguilako (idem)" é aquela que tem lugar no seio da comunidade e é uma educação contínua, permanente e popular, onde ninguém ensina ninguém e todos se ensinam na interação cotidiana". Ela se estabelece na interação social, no convívio entre as pessoas, que se transmitem e reproduzem os valores éticos, morais e práticos da sociedade.

Kebanguilako (2016, p.15) vai definir a educação formal como sendo "aquela que se realiza na base de um currículo estruturado com intencionalidade muito bem definida, respeitando mecanismos preestabelecidos e uma rígida sequência temporal", e as duas práticas educativas que se encaixam perfeitamente nesta forma de educação são a tradições e transações, bem como a educação avançada, uma vez que acontecia em espaços ou lugares próprios, onde "os papéis de educador e de educando são estritamente definidos e o processo se finaliza com ato de comprovação dos conhecimentos e habilidades adquiridos pelo educando e sua certificação" (idem). As escolas ditas de iniciação se configuram como 1º ciclo

do ensino secundário e a educação avançada, pela sua complexidade se configurava tanto como 2º ciclo do ensino secundário, ou como uma faculdade, mas nos moldes Bantu para a época pré-colonial. Assim no período pré-colonial, em Angola, vamos encontrar uma prática educativa clássica dividida em: educação não formal e educação formal. Por tanto, seria essencial dialogar o sistema educativo vigente com as práticas educativas bantu clássica.

Até porque organismo internacionais como Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) tem destacado a importância da preservação do patrimónios culturais, imateriais, incluindo línguas, músicas, danças, narrativas orais e outros que devem ser integradas na educação escolar. No nosso país, essa integração deve ser feita em alguns níveis de ensino. Por exemplo, no ensino de base, ou ensino primário, o currículo deveria privilegiar a formação moral, ética e cidadã, inspirando-se em elementos da educação típica dos bantu, historicamente orientada para a construção do carácter, do respeito aos mais velhos, da solidariedade comunitária e da responsabilidade social. Além disso, ainda poderiam ser desenvolvidos atividades relacionadas com a música e danças típicas, bem como a utilização de instrumentos musicais, integração das línguas nacionais (pelo contexto das províncias) e outras manifestações artísticas locais, contribuindo para a valorização da diversidade cultural e para o fortalecimento da identidade nacional. Enquanto que no ensino secundário, o currículo deveria aprofundar os conhecimentos típicos anteriormente introduzidos e associá-los a competências práticas e técnicas. Entre os conteúdos possíveis destacam-se:

- Produção artesanal de tecidos e vestimentas típicas bantu;
- Fabricação de objectos de barro e cerâmica;
- História dos sistemas de organização social e político africano;
- Ética comunitária e cidadania;
- Aprendizagem dos papéis sociais dos homens e mulheres na sociedade, mediante aos saberes científicos universais e aqueles clássicos dos bantu e muito mais.

A perspectiva decolonial permite repensar em novas formas de organização social, que não esteja ligada as formas de dominação, mas de coabitabilidade de saberes diversos. O verdadeiro pensamento decolonial é aquele que parte de uma abordagem do currículo e periodização histórica. Se

queremos parar de pôr o Ocidente no centro das transformações sociais e epistemológicas, devemos começar por recontar a história (Beleiro, 2024, Kuta, 2024).

Considerações finais

Com este trabalho, conseguimos comprovar que existia em Angola, no período pré-colonial, um conjunto de práticas educativas realizadas pelos povos comumente designados Bantu. Esta prática consubstanciava-se não só nas várias manifestações culturais, como dança, música, performance na comunidade, mas também na existência de espaços reservados para a formação das pessoas pertencentes à mesma.

Verificamos também que as bibliografias que abordam sobre as práticas educativas de Angola no período pré-colonial, nem sempre viam a educação dos bantu de Angola como algo sistematizado. A título de exemplo são os termos tradicional, escolas de iniciação, educação informal, entre outros, utilizados de forma muito descontextualizada e, quando usados, há sempre uma tentativa (consciente ou inconsciente) de comparar com aquela "formal" do Ocidente.

Entretanto, alguns conceitos devem ganhar novos significados quando contextualizamos à realidade Bantu ao invés de tentarmos fazer uma mensuração sobre o desenvolvimento do Ocidente e o atraso do africano. Sempre que cairmos nesses diálogos e abordagens epistemológicas comparativas, devemos ficar atentos e dispostos para resignificar e trazer uma abordagem decolonial. A colonialidade ainda vive sobre as correntes de pensamento das academias, logo, diante disso, não tem como não apresentar a decolonialidade como uma forma de pensamento que combate o epistemicídio africano.

Por isso, este trabalho não pode se esgotar aqui. Mais estudiosos e investigadores devem dar os seus subsídios e contributos para que a história seja (re)construída em uma periodização que ponha todos em equidade, sem julgamentos aparentes de superioridade. Pois, se assim acontecer, teremos uma África, e Angola em particular, bastante próspera a nível global.

Referências

- ACADEMIA ANGOLANA DE LETRAS. *Mbongi'a Ngindu: Escola de Ciência Política e Administração Pública no Antigo Kongo* [vídeo]. YouTube, 28 dez. 2025. Disponível em: <https://youtu.be/nSMdlunYv2g?si=prc95knvg9wrajvn>. Acesso em: 15 abr. 2026.
- AFONSO, C. *A educação tradicional do noroeste de Angola: formas de transmissão de saberes e sua presença na Bahia*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- ALTUNA, R. R. A. de. *Cultura tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas Editora, 2006.
- BARBOSA, R. C. J.; CHESINI, C.; ARAÚJO, G. C. C. Colonialidade e decolonialidade: uma reflexão a partir do olhar pedagógico-educacional. *Revista Aracê*, v. 7, n. 4, p. 16522-16544, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.56238/arev7n4-052>.
- BASÍKAMA, P. *Mbôngia Ngîndu: escola das ciências políticas no antigo Kôngo*. 1. ed. [S. l.]: Mayamba Editora, 2019.
- CAHEN, M. Colonialidade, decolonial e criouldade... Reflexões críticas sobre conceitos e sobre a questão do Brasil. *Anuário Antropológico*, v. 50, 2025. DOI: 10.4000/151k8. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/14770>. DOI disponível em: <https://doi.org/10.4000/151k8>.
- FORCHEY, C. S.; GONZALES, R. M.; SAIDI, C. *África Bantu: de 3500 a.C. até o presente*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.
- FONSECA, M. B. História da África pré-colonial: poder feminino e matriarcado na África pré-colonial. *Revista África e Africanidades*, ano XII, n. 32, 2019. ISSN 1983-2354. Disponível em: www.africaeaficanidades.com.br.
- GRANJA BELIEIRO, T. Jamais fomos decoloniais: a crítica à história eurocêntrica na historiografia do ensino de história a partir das apropriações e interlocuções com as teorias pós-coloniais e o pensamento decolonial (2015-2024). *Revista de Teoria da História*, v. 27, n. 2, p. 41-64, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/rth.v27i2.80580>.
- JORNAL O PAÍS. *Dança Tchamba do povo Hungo em vias de extinção*. O País, 1 maio 2024. Disponível em: <https://www.opais.ao/cultura/danca-tchamba-do-povo-hungo-em-vias-de-extincao/>. Acesso em: 15 abr. 2026.

KUNDONGENDE, J. C. da. *Crise e resgate dos valores morais, cívicos e culturais na sociedade angolana: um contributo para a inversão dos valores éticos*. Huambo: Ceretec, 2013.

KUTA, M. O ostracismo científico nas escolas angolanas: uma abordagem à luz da cultura. *RAC: Revista Angolana de Ciências*, Malanje, n. 2, e060204, 2024.

LIBÂNEO, J. C. *Didática*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

MIGNOLO, W. D. Desvinculando: a retórica da modernidade, a lógica da colonialidade e a gramática da decolonialidade. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007. Disponível em:

<https://doi.org/10.1080/09502380601162647>.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.

NGOMA, F. *L'initiation bacongo et sa signification*. Paris: Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes, 1963.

O PAÍS. *Museu Nacional de Antropologia expõe a peça "Mabela" para estudo*. O País, 17 jul. 2024. Disponível em: <https://www.opais.ao/cultura/museu-nacional-de-antropologia-expoe-a-peca-mabela-para-estudo/>. Acesso em: 22 jul. 2025.

PETERS, G. Giddens em pílulas (3): a dualidade entre ação e estrutura. *Blog do Sociofilo*, 2016. Disponível em: <https://share.google/ecnCDuVRRhod8sCzU>.

PINTEREST. *Tecido de ráfia Kuba Shoowa, Congo*. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.pinterest.com/pin/27866091430760872/>. Acesso em: 15 abr. 2026.

PINTO, J. R. S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 3, p. 381-402, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2015.3.20580>.

PROYART, L. B. *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2009.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 201-246. Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder>.

RÁDIO NACIONAL DE ANGOLA. *Jornal de Sábado: existe povos Lunda e povo Tchokwé ou é a mesma família do Leste de Angola?* RNA, 5 ago. 2023. Disponível em: <https://rna.ao/rna.ao/2023/08/05/jornal-de-sabado-existe-povos-lunda-e-povo-tchokwe-ou-e-a-mesma-familia-do-leste-de-angola/>. Acesso em: 15 abr. 2026.

REDE ANGOLA. *A arte de contar histórias em desenhos*. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <http://m.redeangola.info/multimedia/arte-de-contar-historias-em-desenhos/>. Acesso em: 15 abr. 2026.

SILVA, D. C. da; JÚNIOR, F. R. F. M.; SILVA, T. M. R.; NUNES, J. B. C. Características de pesquisas qualitativas: estudos em tese de um programa de pós-graduação em educação. *Educação em Revista*, 2022.

SILVA, E. A. Educação oficial e educação tradicional em Angola: diálogo possível ou contradição irresolúvel. In: CONFERÊNCIA. Universidade do Minho, 2011. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1822/17255>.

SILVA NETO, T. J. A. da. *Contribuição à história da educação e cultura de Angola: grupos nativos, colonização e independência*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1599874>.

VAN WING, J. *Études Bakongo: religion et magie*. Bruxelas: M.I.R.C.B., 1938.

ZEIGER, C. *Tecido de ráfia Kuba Shoowa, Congo*. *Afro Africa*, 16 mar. 2012. Disponível em: <https://claudio-zeiger.blogspot.com/2012/03/tecido-de-rafia-kuba-shoowa-congo.html>. Acesso em: 15 abr. 2026.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): KUTA, Mateus Gomes. As práticas educativas em angola no período pré-colonial e a necessidade de uma ressignificação decolonial. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.69-93, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Kuta, Mateus Gomes (jan./jun.2026). As práticas educativas em angola no período pré-colonial e a necessidade de uma ressignificação decolonial. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 69-93.

Efeito dos ritos de iniciação no acesso à educação e formação de crianças e adolescentes: caso da Cidade de Nampula

Luís Munharo Simango 

ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-2741-9931>

RESUMO

A ideia segundo a qual os ritos de iniciação constituem uma educação tradicional e marcam a transição de uma fase da vida (infância ou adolescência) para outra fase ou estágio da vida (a vida adulta) e consensual (Cipre, 1996; Junod, 1996; Ratilal, 1999 e Osório, 2008). Este resumo resulta de um estudo realizado com o objectivo de investigar o efeito dos ritos de iniciação no acesso à educação e formação de crianças e adolescentes, particularmente da rapariga especificamente. O estudo visava identificar os ensinamentos dos ritos de iniciação, o modo como estes são abordados e verificar a sua influência no acesso e continuidade da rapariga na escola. O estudo decorreu em três bairros da Cidade de Nampula, nomeadamente, Muatala, Nakitiri e Muhala Expansão. Em cada bairro foi seleccionado um quarteirão por aleatoriamente. Sendo um estudo etnográfico, foram administradas entrevistas qualitativas com os informantes chave e aplicado um guião de observação. Os resultados do estudo sugerem não haver influência directa dos ritos de iniciação no acesso à educação por parte de rapazes e raparigas, visto que ocorrem, em geral, no período de férias escolares, ainda que persistam alguns problemas relativamente à frequência e retenção de alunos na escola. O estudo recomenda que se mantenha a contínua melhoria que se verifica na coordenação entre as autoridades da educação e as autoridades locais para assiduidade e não abandono escolar dos jovens e adolescentes precocemente. Para garantir competência dos alunos o estudo recomenda também que se reforcem as acções de sensibilização sobre a importância da escola e para a harmonização efectiva dos calendários dos ritos e o calendário escolar, adoptando-se mecanismos precisos de informação entre a escola e as autoridades locais para dar a conhecer as actividades previstas em cada um dos sistemas de educação (educação formal e tradicional) de modo a evitar sobreposições.

PALAVRAS-CHAVE

Ritos de Iniciação; Acesso à Educação, Retenção, Abandono escolar.

Effect of initiation rites on access to education and training for children and adolescents: case of the city of Nampula.

ABSTRACT

The idea according to which initiation rites constitute a traditional education and mark the transition from one phase of life (childhood or adolescence) to another phase or stage of life (adulthood) is consensual (Cipre, 1996; Junod,

 Doutor em Sociologia, na Universidade, mestre em Pedagogia, atualmente docente/estudante na Universidade, atua como Coordenador do Curso de Letras, membro do grupo de pesquisa, Especialista em Estudos Franceses, autor de livros, E-mail: simangoluis@gmail.com

1996; Ratilal, 19999 and Osório, 2008). This summary is the result of a study carried out with the aim of investigating the effect of initiation rites on access to education and training for children and adolescents, particularly girls specifically. The study aimed to identify the teachings of initiation rites, the way they are approached and verify their influence on the girl's access and continuity in school. The study took place in three neighbourhoods in the City of Nampula, namely, Muatala, Nakitiri and Muhala Expansão. In each neighbourhood, one block was selected at random. Being an ethnographic study, qualitative interviews were administered with key informants and an observation guide was applied. The results of the study suggest that there is no direct influence of initiation rites on access to education for boys and girls, as they generally occur during school holidays, although some problems persist regarding the attendance and retention of students in school. School. The study recommends that the continuous improvement seen in coordination between education authorities and local authorities be maintained to ensure that young people and adolescents do not drop out of school early. To ensure students' competence, the study also recommends reinforcing awareness-raising activities about the importance of school and the effective harmonization of ritual calendars and the school calendar, adopting precise information mechanisms between the school and local authorities to make known the activities planned in each of the education systems (formal and traditional education) in order to avoid overlaps.

KEYWORDS

Initiation rites, Access to Education, Retention, School dropout.

Mhedzisro yetsika dzekutanga pakuwana dzidzo nekudzidziswa kwewana nnnnnnnnvechiri kyaruka: nyaya yeGuta reNmpula.

PFUPISO

Pfungwa inoenderana nekuti ndedzipi tsika dzekutanga dzinoumba dzidzo yechinyakare uye dzinoratidza shanduko kubva kune chimwe chikamu chehupenyu (udiki kana kuyaruka) kuenda kune chimwe chikamu kana nhanho yehupenyu (yakura) inobvumirana (Cipre, 1996; Junod, 1996; Ratilal, 19999 uye Osório, 2008). Pfupiso iyi mhedzisiro yeongororo yakaitwa nedonzvo rekuferrefeta mashandiro anoita chirahwe pakuwana dzidzo nekudzidziswa kwevana nepwere, zvikuru vasikana. Ongororo iyi yaive nedonzvo rekuona dzidziso dzegwara, mataurirwo adzinoitwa pamwe nekuona kuti dzinoita sei pakuwana nekuenderera mberi kwemusikana muchikoro. Chidzidzo ichi chakaitika munzvimbo nhatu muGuta reNampula, zvinoti, Muatala, Nakitiri uye Muhala Expansão. Munharaunda yega yega, bhuroko rimwe rakasarudzwa chero. Kuve chidzidzo che ethnographic, kubvunzurudzwa kwemhando yepamusoro kwaitwa nevanonyanya ruzivo uye gwara rekutarisa rakashandiswa. Zvakabuda muongororo iyi zvinoratidza kuti hapana kurudziro yakananga yegwara rekuti vakomana nevasikana vawane dzidzo, sezvo zvinowanzoitika panguva yezororo rechikoro, kunyangwe zvazvo mamwe matambudziko achienderera mberi maererano nekupinda nekuchengetwa kwevadzidzi kuchikoro. Chikoro. Ongororo iyi inokurudzira kuti budiro inoenderera mberi inoonekwa mukudyidzana pakati pevakuu vedzidzo nevakuu vematunhu ngaichengetedzwe kuitira kuti vechidiki nepwere vasakurumidze kusiira chikoro. Kuona kugona kwevadzidzi, chidzidzo ichi

chinokurudzirawo kusimbaradza zviitiko zvekusimudzira ruzivo nezve kukosha kwechikoro uye kuwiriranisa kunobudirira kwemakarenda etsika nekarenda rechikoro, kutora nzira dzeruzivo dzakanangana pakati pechikoro nevakuru venzvimbo kuti vazivise zviitiko zvakarongwa mune imwe neimwe. yehurongwa hwedzidzo (dzidzo yepamutemo neyechinyakare) kuitira kudzivirira kupindirana.

KEYWORDS

Tsika Dzekutanga, Kuwana Dzidzo, Kuchengetwa, Kusiya Chikoro.

Introdução

A discussão sobre os ritos de iniciação e suas influências no processo de ensino-aprendizagem em Moçambique tem sido matéria de debate nos últimos anos devido às dificuldades para obter consenso entre as sociedades praticantes dos ritos de iniciação e dos pressupostos estabelecidos pelo Ministério da Educação. Segundo Pinto (2017), os ritos de iniciação são parte intrínseca da religião tradicional de toda a África Central, remontando a sua prática a 400 a. C. Tais cerimónias constituem-se como um ritual de transição, estabelecendo as bases que irão regular a vida adulta dos jovens iniciados, através da construção de uma nova identidade.

Entre os Macua, os ritos de iniciação assumem-se, igualmente, quer como um mecanismo de reprodução e de controlo social, quer como a única forma de gerar descendência dentro do quadro de expectativas familiares e da comunidade. Ademais, sem ter sido iniciado, o jovem macua é uma não pessoa não lhe sendo possível, com a morte, alcançar o estado definitivo, que sempre desejou (Pinto, 2017).

Sendo assim, ainda na óptica de Pinto, a prática dos ritos iniciáticos adquire contornos mais complexos do que a de "mera" violação dos direitos das crianças e das mulheres; a par da observância de outros requisitos e rituais, a iniciação garante, após a morte do indivíduo, a "comunhão plena com os seus antepassados". Assim sendo, recusar a iniciação significaria, à partida, renunciar à imortalidade, do que resultou uma forte oposição à adoção de medidas de igualdade de género, com base no pressuposto de que estas reflectiriam "um confronto de culturas em que valores estrangeiros faziam perigar os valores africanos.

Nos primeiros anos de escolaridade, no processo de educação as crianças Moçambicanas confrontam-se com os conflitos que resultam da relação entre os saberes locais (aprendidos a partir da educação tradicional) e

os saberes adquiridos na educação formal. Sobre a educação em Moçambique, existem comunidades onde a educação formal continua a enfrentar dificuldades na integração da criança, dada a forte preferência pela educação tradicional, sobretudo em momentos de práticas de ritos de iniciação.

O estudo dos ritos na Antropologia é relativamente novo, pois entre os primeiros antropólogos com diz Van Gennep, o ritual era visto como algo socialmente irrelevante, já que nem no domínio social existia algo independente e autónomo para reflexão (Van Gennep, 2011:11). Ainda na óptica de Van Gennep, até a segunda metade do século XIX, os padrões de comportamento eram explicados com base na redução do social ao biológico, ou davam uma explicação psicológica aos fenómenos sociais, reduzindo sobre maneira o social a vontade de agentes individuais.

O estudo dos rituais foi introduzido por Van Gennep, que mostrou que os rituais constituem as etapas que definem novas identidades a uma pessoa e, papéis novos que podem ser desempenhados no grupo de pertença e, consciencializam sobre os direitos e valores do grupo social. Portanto, os rituais na Antropologia são olhados a partir de três abordagens. A primeira é a processualista social, vê os rituais cíclicos, compondo três fases: separação, margem e agregação.

A segunda abordagem que é a performancista, difere da primeira pois vê os rituais como elementos de performance, da actuação ou da teatralidade. Para esta abordagem os rituais são como um drama social onde estão presentes a cultura e o desempenho (Van Gennep, 2011). E a terceira abordagem difere-se da performancista e processualista, pois diz respeito ao poder e a política. Reconhecendo a dimensão laica e cívica dos rituais, os defensores desta visão dizem que os ritos estão ligados à esfera política e ao poder, como margem de manobra dos chefes transformarem e manipularem os rituais a seu favor (Leach, 1996).

O estudo visava identificar os ensinamentos dos ritos de iniciação, o modo como estes são abordados e verificar a sua influência no acesso e continuidade da rapariga na escola. O presente estudo também tem interesse de perceber que tanto os ritos de iniciação como o Processo de ensino-aprendizagem estão intrinsecamente relacionados e, ambos, são assuntos que estão ligados ao desenvolvimento cognitivo e contribuem para a formação da

personalidade dos jovens. Consequentemente, ao compreender a importância dos dois tipos de actividades, os anciãos, mestres, os pais e encarregados de educação poderão estar em condições de colaborar com as direcções das escolas de modo a conseguir bons resultados pedagógicos.

Literatura

Os autores Osório e Macuácuá (2013) defendem a primeira abordagem, estes analisam um encontro e ou confronto entre o Estado e os ritos, eles procuram evidenciar a força dos ritos na actualidade. A explicação dos autores gira em torno de três campos fundamentais de visibilidade na esfera pública, a saúde, a educação e os direitos humanos. Osório e Macuácuá citam Ntchama (1991) que afirma que a violação dos direitos humanos é parte das dificuldades da aplicação do normativo contido nas convenções internacionais. Para este autor o próprio silêncio do estado mostra que a forma como este penetra e sustenta a sua lógica de poder. A explicação dos autores Osório e Macuácuá permitem compreender há necessidade da inclusão dos ritos como materialização da constituição. Entretanto, os autores perdem de vista a importância da disponibilização de condições materiais e locais que muitos dos jovens que são iniciados vivem.

Van Gennep (2011) refere que a discussão entre os ritos o processo de ensino e aprendizagem formal lida com a puberdade fisiológica e social, e são duas coisas essencialmente diferentes, e que só raramente coincidem. Se a puberdade física é de difícil datação, apesar da constatação contínua dos seus traços materiais de evolução num indivíduo, a puberdade social é ainda mais complicada de identificar, sendo, porém, a que apresenta maior exposição sobretudo a partir das cerimónias de consagração da maturidade por via dos eventos sociais dos ritos de iniciação. Para este autor a questão da exclusão permitiria que os iniciados pudessem não ter a vida exposta.

No geral a primeira abordagem permite compreender a exclusão dos ritos de iniciação, centrando-se numa educação onde capacita-se o indivíduo para o autoconhecimento e para a transmissão dos valores morais, cívicos e culturais que sustentem a sociedade sem expor o indivíduo.

Diferente da primeira, a segunda abordagem compreende que o principal objectivo dos ritos de iniciação é garantir a manutenção da estrutura social, da

coesão e da continuidade da sociedade. É nos ritos de iniciação onde se separa a criança e o adulto. A questão é que estamos diante de duas lógicas distintas de consagrar crianças e adultos (ensino nos ritos versus ensino moderno). Aliás, segundo Medeiros (1995), não há etapas intermédias entre crianças e adultos no mundo dos ritos.

Independentemente da idade fisiológica dos jovens a iniciação macua consolida saberes construtores da identidade de género e de identidades sexuais discriminadas que se traduzem, a nível individual na preparação de papéis de género para a vida conjugal. Segundo Laraia (2007) a construção das diferenças fundamentais entre homens e mulheres visando legitimar o domínio masculino foi possível através de processos de enculturação, determinados culturalmente, e não em função de uma racionalidade biológica. Este autor permite compreender a importância dos ritos no processo de formação do homem enquanto membro de uma sociedade. Com uma abordagem complementar a de Lararia (2007), Roseiro (2013) afirma que os rituais dos rapazes macondes em Moçambique para a sua integração na vida adulta, consistem na circuncisão e no isolamento, durante um ou dois meses, na época chuvosa e férias escolares. E a circuncisão e os ensinamentos recebidos são intransmissíveis aos não iniciados.

Segundo Mariza Peirano (2003) os rituais podem ser religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. O importante nos rituais não seria assim o conteúdo explícito, mas suas características de forma, convencional idade, repetição etc. igualmente importante na análise dos rituais é não nos deixarmos levar unicamente por nossos valores de racionalidade ou pelos critérios de nossa sociedade, já que estes não são necessariamente válidos para outros grupos. A explicação de Peirano (2003) permite compreender a diferença da prática dos ritos, por exemplo a forma como os mesmos acontecem entre os macuas e makondes, isto explica a diferença com que os iniciados relataram suas passagens pelos ritos em suas entrevistas.

Ainda em defesa da segunda abordagem, Medeiros (1982) afirma que nas populações do norte de Moçambique, as mudanças de estado, situação social, e de idade são acompanhadas por cerimónias festivas e rituais quase sempre carregados de significados mágico-religiosos, que têm como objectivo integrar o indivíduo no seu estatuto social.

Segundo Medeiros (1982) as cerimónias de iniciação da puberdade acarretam uma transformação profunda na vida dos jovens. Elas têm por finalidade instruir os iniciados nas crenças da vida social, moral e produtiva, visando incorporá-los na vida de adultos. Os iniciados recebem instruções civis (costumes e etiqueta), profissional (guerra, caça) e sexual.

Alfane (1996) enfatiza a importância dos ritos de iniciação afirmando que também representam uma instituição de ensino reconhecida e respeitada pelas comunidades moçambicanas, porque complementam a educação familiar, reforçam os aspectos culturais, e por sua complexidade e regras são ensinadas por pessoas especializadas. Segundo Sara Pinto (2017) os ritos de iniciação praticados pelos macuas conferem às jovens iniciadas estatuto de adulez, independentemente da idade em que estas jovens são iniciadas. Por outro lado, Osório e Macuádua (2013) afirmam que há um receio de que os conteúdos dos programas de educação escolar possam de alguma forma esvaziar os ensinamentos dos ritos.

A segunda abordagem permite compreender como é a integração de jovens iniciados ou passados dos ritos de iniciação, os factores que sustentam as vantagens que a passagem pelos ritos de iniciação traria para os mesmos e suas famílias. Entretanto perde de vista que em algum momento presente e futuro esse jovem convive em ambientes em que nem todos são iniciados e o mesmo poderia ter dificuldades de ambientação nesses ambientes, poderia também propiciar o abandono escolar por conta de alguns ensinamentos transmitidos durante os ritos, um exemplo disso são os cuidados que ensina-se a jovem iniciada a ter com o seu parceiro, e para os rapazes a segurança que lhes é passada de que são os machos, e as mulheres devem ser submissas a eles.

Metodologia

Esta pesquisa foi orientada por uma abordagem qualitativa em que utilizaram-se entrevistas e guião de observação. Estes métodos permitem ao pesquisador obter uma melhor compreensão e um olhar holístico do fenómeno em estudo através de interacção com os informantes locais. (CRESWELL, 2003). O estudo decorreu em três bairros da Cidade de Nampula, nomeadamente, Muatala, Nakitiri e Muhala Expansão. Em cada bairro foi seleccionado um

quarteirão por aleatoriamente. Sendo um estudo etnográfico, foram administradas entrevistas qualitativas com os informantes chave e aplicado um guião de observação. E cada bairro, foi seleccionada uma escola do Ensino Primário Completo, perfazendo um total de três. A selecção de escolas foi feita também por conveniência.

Dada a diversidade da população em estudo e a natureza qualitativa da pesquisa, usou-se a amostra não probabilística pois os informantes deste estudo foram escolhidos seguindo determinados critérios tais como: sexo, idade, nível de escolaridade e localização geográfica. Assim, num universo de 2580 alunos dos 3 bairros foram entrevistados 34 alunos, dos quais 20 raparigas e 14 rapazes, com idades compreendidas entre 11 a 16 anos. Em relação aos outros informantes, foram entrevistados 11 matronas, 8 professores (4 professoras e 4 professores, 2 membros de conselhos de escola e 2 régulos.

Discussão de dados

Os resultados deste estudo indicam que os ritos de iniciação não constituem de todo um entrave para o acesso à educação por parte das raparigas e dos rapazes em idade escolar, visto que ocorrem, em geral, no período de férias escolares. No que diz respeito à continuidade, os respondentes reportam casos de abandono por parte de alguns rapazes e raparigas por razões ligadas à motivação dos alunos e das famílias, casamentos, gravidez, trabalho, recursos financeiros e algumas práticas dos ritos de iniciação.

De acordo com a maioria dos respondentes, os ritos não influenciam negativamente o acesso à educação por serem realizados normalmente no fim do ano lectivo para evitar que os iniciando falem às aulas. O período de confinamento no acampamento onde se realizam os ritos de iniciação varia entre uma a duas semanas (ou mais, para o caso dos rapazes, se a cicatrização da circuncisão for para além de quinze dias).

Normalmente as cerimónias de iniciação são realizadas no mesmo período do ano, para o caso daquelas zonas. Relativamente no período de realização dos ritos de iniciação, uma aluna entrevistada respondeu seguintes termos: “No fim do ano, nas férias, porque quando [o iniciando] chega lá [ao

acampamento] *não pode voltar para ir à escola. É preciso ficar lá até sair*” ALUNA- de uma das Escolas.

Um outro respondente expressou -se nos seguintes termos: “*Sim, é o mesmo [o período de realização dos ritos]. Porque [os orientadores da cerimónia de iniciação] têm medo de atrapalhar as aulas (...). Tem que (...) esperar, então [a escola] nos dar férias [para] depois irem lá [no local onde decorrem os ritos]*” ALUNO- de uma das Escolas.

Contudo as matronas são de opinião que as raparigas não frequentam a escola nos primeiros dias do primeiro ciclo menstrual, pois ela ainda não sabe como se cuidar do ponto de vista de higiene pessoal, conforme relatou uma delas: (...) *A criança (...) quando donzela enquanto esta na escola ela interrompe por duas semanas [por] decisão dos pais. Os vão a escola apresentar o caso e criança fica em casa para aprender a se cuidar para não se sujar na escola (...) então espera-se que o período passe para ela voltar a escola*” MATRONA- de um dos bairros.

Enquanto os ritos de iniciação não exercem uma influência negativa no acesso à educação, relativamente à continuidade da(o) aluna(o) na escola já não se verifica o mesmo. Apesar da tentativa, por parte do Estado Moçambicano, de harmonizar o calendário escolar com o calendário dos ritos (OSÓRIO, 2008), há casos de alunos que faltam aos exames para participar dos ritos. Este atropelo deve-se, segundo os professores, ao facto de existir no seio da ioucomunidade local a percepção de que o fim das aulas é também o fim do ano lectivo e, por conseguinte, o início das férias, como se referiu um dos entrevistados: “*Já fizemos uma reunião com os pais e encarregados de alertando (...), que o fim das aulas não é o fim ano*” (PROFESSOR- de uma das Escolas).

Não obstante este cenário, a maioria dos alunos comunga a ideia de que tanto os rapazes assim como as raparigas devem continuar a frequentar a escola após passarem pelos ritos de iniciação, para se tornarem hábeis na literacia e numerária bem como adquirir uma formação académica e/ou profissional. As causas do abandono, como foi anteriormente referido, são várias, nomeadamente:

- (i) Motivação dos alunos famílias a inexistência de mulheres, nestas localidades, que tenham construído carreiras de sucesso com base na

- educação formal e que possam servir de modelos para as raparigas; os professores das escolas visitadas são maioritariamente provenientes de outras regiões do país, o que deixa espaço para se especular que só os residentes dessas regiões reúnem condições para singrar profissionalmente, encurtando assim o horizonte dos rapazes;
- (ii) Casamentos representam uma etapa lógica e esperada da vida das raparigas. Todo o seu processo de socialização tem em vista prepará-las para serem esposas capazes de cuidar da família e do seu lar. Ao contrário da escola, cujos objectivos e aplicação parecem distantes do quotidiano da rapariga, o casamento pode ser interpretado uma confirmação capacidade dos pais de formar membros socialmente úteis e bem integrados na sua comunidade;
 - (iii) Gravidez aliada ao casamento, se revela um dos indicadores da "normalidade" do casal recém-formado, confirma o seu estatuto de adulto, responsável pela sua família e satisfazer o sentimento de orgulho;
 - (iv) Trabalho as expectativas da família em relação à contribuição deste rapaz ou rapariga iniciados e, portanto, considerados já adultos, também mudam fazendo com que estes se sintam pressionados a procurarem trabalho ou a ajudarem em outras actividades de subsistência e de cuidados da casa e
 - (v) Recursos financeiros - tanto os pais dos iniciados quanto os rapazes e raparigas iniciados muitas vezes não têm meios para garantir a satisfação das suas necessidades básicas. As raparigas, em particular, necessitam de cuidados especiais e reforçados de higiene para garantir que os odores e as manchas típicos da menstruação não lhes criem embaraços na escola.

As matronas também são unânimes em afirmar que as raparigas e rapazes não devem interromper a frequência às aulas mesmo depois de passagem pelos ritos de iniciação. Existe uma percepção de que os ensinamentos que se transmite nos ritos de iniciação e os que não veiculados por via d educação formal se completam, daí a necessidade de manter as raparigas e rapazes na escola como referiu umas das matronas, por lado: "(...) os conselhos de escola e do emwali se completam. Por outro lado, a educação

formal, é vista como um dos , meios através da qual se pode apreender o conhecimento e profissão.

Os dados da observação mostram existir relação, ainda que indirecta, entre os ritos de iniciação, os casamentos prematuros e gravidezes precoces, se tomado em consideração que na sua maioria as raparigas e os rapazes que participam das cerimónias se encontram na faixa etária dos 11 aos 16 anos e parte dos ensinamentos e aconselhamentos que recebem, para além do respeito, da higiene e das lides domésticas, inclui a aprendizagem sobre a forma de ser e estar no lar e de se comportar na intimidade do casamento. As raparigas, por exemplo, aprendem das conselheiras como fazer os movimentos copulatórios através dos movimentos das ancas, cintura e nádegas, e após a demonstração, as iniciadas, acompanhadas pelas respectivas madrinhas, são convidadas a imitar as conselheiras/matronas. Aliada à intimidade do lar, as raparigas aprendem os procedimentos para a limpeza do pénis após o término da relação sexual (como pegar no pénis, como posicionar e mover as mãos, que meio alternativo usar em vez das mãos o lenço, onde depositar o sémen retirado durante a limpeza, para onde direccionar o olhar durante o processo e como agradecer ao marido).

No fim das cerimónias e de volta às suas comunidades, os relatos dão conta que algumas raparigas e alguns rapazes procuram implementar parte dos ensinamentos, muitas vezes movidos pela curiosidade e vontade de experimentar a sua sexualidade, como se referiu como se referiu um dos entrevistados quando questionado se os ritos de iniciação contribuem ou não para as raparigas e os rapazes se envolverem em actos sexuais e se casarem antes de atingir 18 anos, idade permitida por lei:

Contribuem. Contribuem conforme eu disse que as vezes é uma curiosidade. Quando (...) a criança antes de se meter nos ritos de iniciação nem conhece esses assuntos. Mas quando existe algumas proibições, com aquela curiosidade né (...) então {pode} querer experimentar logo (...) usar sexo, logo consequentemente pode casar cedo, (...) mas o objectivo lá [nos ritos] não é tão esse (...) MATRONA.

Sendo que a rapariga atingiu a idade adulta como resultado da sua passagem pelos ritos de iniciação, pode tomar algumas decisões como, por exemplo, se continua na escola ou arranja um emprego na localidade ou

escolhe casar. Ainda que a rapariga opte por estudar, há pais que obrigam as filhas a casar, o que resulta em (...) casamentos prematuros [porque] os pais depois da EPC não assumem despesas de continuidade dos estudos. Crianças com dez anos já têm alguém para as casar e os pais encorajam essas práticas" (PROFESSOR-de uma das escolas). "Se for um rapaz trabalhador, melhor ainda para os pais porque pode trabalhar na machamba deles para acabar com a fome (PROFESSOR-de uma das escolas).

A questão financeira é apontada pelos professores como sendo outra causa do abandono escolar pois alguns alunos têm dificuldades em adquirir uniforme e material escolar, à excepção do livro que é de distribuição gratuita. No que se refere à falta de motivação de algumas famílias em relação à escolarização dos seus filhos, é referido que os pais "(...) *pouco percebem a importância do ensino*" e, neste contexto, não incentivam os filhos a permanecer na escola. PROFESSOR- de uma das escolas.

O trabalho, como causa de abandono escolar, é apontado por um dos membros do Conselho de Escola, segundo o qual "os que abandonam é por causa da procura de emprego nas vilas e cidades". De entre as práticas dos ritos que constituem causas de abandono escolar, na perspectiva dos professores, notabiliza-se a mudança de nome durante a cerimónia, passando as (os) iniciadas (os) a assumir um novo nome. Consequentemente, no fim das cerimónias, quando de volta à escola, o(a) aluno(a) recusa-se a ser tratado(a) pelo nome de registo. A escolha do novo nome simboliza a passagem de uma fase da infância para a adulta. Na óptica de Medeiros (2007, p. 249), "o novo nome assinala o estado do adulto social", e significa, para Alfane (1995, p. 27), "tirar as crianças do seu passado, ou da criança, para incutir-lhes uma personalidade renovada, a de adultos".

Adicionalmente, há aconselhamentos segundo os quais os jovens, especialmente as raparigas, não devem sustentar o olhar e responder aos adultos, reflectindo a ideia de submissão. Sobre este assunto, Gasperini (1989) escreve que durante toda a infância e nos ritos de iniciação se ensina às raparigas que se devem submeter à vontade do homem, sendo socialmente condenável qualquer atitude de resistência. Esta atitude de submissão recomendada pela comunidade contrasta com o que se espera da(o) aluna(o), resultando numa situação desconfortável para a(o) iniciada(o) como se pode

ver na seguinte resposta: (...). o que leva os rapazes ou as meninas não continuar (...) a escola são os conselhos que lhes dão lá: 'assim você não pode estar a falar com as pessoas mais velhas (...) Então a menina leva aquela vergonha para (...) a escola. Chega na escola, está a frente ao professor ou à professora [que pergunta lhe]: 'menina, tudo bem?' [A rapariga] só (...) baixa a cabeça. Então (...) a menina acaba abandonando, e vai sentar em casa porque sente vergonha, não pode falar com pessoas mais velhas. Leva aquele mesmo conselho de lá dos ritos de iniciação [para a escola]" PROFESSOR –de uma das escolas.

Efectivamente, nas observações aos ritos de iniciação notou-se que as raparigas se mantinham cabisbaixas. Por exemplo, a rapariga que ousasse cruzar e sustar o olhar das matronas durante as cerimónias dos ritos de iniciação era catalogada de teimosa, porque a atitude esperada é que ela se mantivesse cabisbaixa e silenciosa.

A generalizar-se esta postura, na escola, por exemplo, as raparigas podem não ter um bom desempenho académico, pois muita informação se lhes pode escapar, uma vez que não podem colocar dúvidas ou mostrar o quanto sabem sobre um determinado conteúdo. Os dados aqui apresentados são confirmados por Osório (2008) quando afirma que os ritos ensinam a submissão aos adultos, o não questionamento às imposições dos mais velhos ou com estatuto superior.

Para reverter a situação, tanto a comunidade (as matronas, mestres-de-cerimónias, líderes comunitários e religiosos) como a escola estão empenhadas em acções para reter os alunos na escola. Por exemplo, as matronas e mestres-de-cerimónias referiram que não faz parte do processo aconselhar as raparigas e os rapazes a deixarem de ir à escola, pelo contrário, "aconselham a continuar a estudar para amanhã ser funcionário, camponês, professor ou outra profissão "PROFESSOR –de uma das escolas. As direcções das escolas são também mencionadas pelas matronas como sendo entidades que devem velar para que casos de abandono escolar não se verifiquem. Neste contexto, as direcções das escolas devem " (...) *entrar em contacto com os (...) líderes comunitários. A escola deve levar a lista de alunos inscritos e ver quem 13 de 15 não está inscrito para ir de casa em casa e obrigar os pais a inscrever os alunos (...).*

Conclusões e recomendações

Duas grandes conclusões decorrem deste estudo. Por um lado, os resultados não indicam que haja problemas ligados ao acesso, como consequência da prática dos ritos de iniciação. A tentativa de harmonização do calendário escolar com o calendário dos ritos de iniciação pode estar na origem do facto de a questão do acesso não constituir de todo um problema significativo para as raparigas e os rapazes dos três bairros da Cidade de Nampula, ainda que persistam alguns problemas relativamente à frequência e retenção de alunos. Por outro lado, os dados indicam a existência de vários factores que concorrem para o abandono e insucesso escolar, tais como a motivação dos alunos e das famílias, os casamentos, a gravidez precoce, o trabalho/emprego, os recursos financeiros, a distância casa-escola e vice-versa e algumas práticas dos ritos de iniciação. Deste modo os dados confirmam parcialmente a hipótese colocada segundo a qual os ritos de iniciação influenciam tanto o acesso como a retenção dos alunos na escola.

O estudo recomenda que as autoridades da educação acolham algumas das práticas dos ritos que possam contribuir para a retenção da(o) aluna(o) na escola, como é o caso do uso, na escola, tanto do nome de registo da(o) aluna como o nome que lhe é atribuído nos ritos de iniciação.

Para garantir a competência dos alunos aos exames, o estudo recomenda também que se reforce as acções de sensibilização sobre a importância da escola e para harmonização efectiva dos calendários dos ritos e calendário escolar, adoptando-se mecanismos precisos de informação entre a escola e as autoridades locais para dar a conhecer as actividades previstas em cada um dos sistemas de educação (educação formal e educação tradicional) de modo a evitar sobreposições.

Referências

- Alfane, R. (1995). *Ritos de iniciação, igreja católica e poder político: algumas achegas sobre o seu papel na educação não-formal: O caso do Posto Administrativo de Natica*. Maputo: UEM.
- Brown, J. K. (1963). *Um estudo transcultural de ritos de iniciação feminina*. *Antropólogo Americano*. 65, p. 837-853.

- Cherkaoui, M. (1996). *Sociologia da educação*. 2. ed. Sintra: Europa-América.
- Cipire, F. (1996). *A educação tradicional em Moçambique*. Maputo: EMEDIL.
- Cohen, L.; Manion, L.; Morrison, K. (2000). *Métodos de pesquisa em educação*. Londres: Routledge Falmer.
- Cosa, E.; Holtman, L.; Ogunniyi, M. e Mikalsen, Ø. (2008). Avaliando a compreensão dos alunos sobre a divisão celular em um curso de graduação em biologia: uma perspectiva qualitativa. *Revista Africana de Investigação em Educação em Matemática, Ciências e Tecnologia*, v. 2, p. 17-30.
- Creswell, J. (1998). *Qualitative inquiry and research design: choosing among five traditions*. Thousand OAKS: Sage.
- Maia, R.L., (2002). *Dicionário de Sociologia*. Porto.
- Mariano, E. (2009) *(De)-objectification of the body: the women's subjectivity in the cOnstruction of sexuality and sexual health in Mozambique*. *European Conference on African Studies, Germany*.
- Medeiros, E. (2007). *Os ritos senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómués*, Porto: campo das letras.
- Gasparini, I., (1989). *Moçambique: educação e desenvolvimento rural*. Roma: Edizioni Luvraro.
- Osório, C. (2008). *Ritos de iniciação: um debate necessário*, in outras Vozes, 22.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): SIMANGO, Luís Munharo. Efeito dos ritos de iniciação no acesso à educação e formação de crianças e adolescentes: caso da Cidade de Nampula. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº1, p.94-108, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Simango, Luís Munharo (jan./jun.2026). Efeito dos ritos de iniciação no acesso à educação e formação de crianças e adolescentes: caso da Cidade de Nampula. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 94-108.

A influência cultural dos ritos de iniciação na sexualidade feminina: uma abordagem da comunidade Yao, em Moçambique

Eduardo Manuel Rajabo 

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0009-5285-6971>

RESUMO

Os ritos de iniciação são práticas culturais presentes nas sociedades desde a antiguidade, cuja manifestação, significado e influência variam conforme a região e os grupos envolvidos. Em Moçambique, as comunidades rurais da região centro e norte se destacam pela prática dos ritos de iniciação. No norte de Moçambique, onde estão baseados os Yao, Província de Niassa, praticam a iniciação masculina, denominada *djando*, e a feminina, expressa por *manawa*, *n'roondo* e *diitiwo*, que constituem um processo de educação familiar, social e sexual. Este artigo, de forma geral, analisa a influência dos ritos de iniciação na sexualidade feminina na comunidade Yao; e, de forma específica: descreve o entendimento sobre os ritos de iniciação e a sexualidade na comunidade Yao; e sumariza a preponderância e impacto dos ritos de iniciação na vida das mulheres Yao. O artigo utilizou uma abordagem qualitativa, fundamentada na observação direta, interpretação, pesquisa bibliográfica e entrevistas. Cujos resultados indicam que os ritos de iniciação e a sexualidade constituem elementos centrais da vivência Yao, funcionando como marcos de passagem, transcendência e reconhecimento da maioria social. As iniciadas aprendem normas e responsabilidades para a vida familiar e comunitária, sem perder necessariamente a individualidade. Esses ensinamentos favorecem o autoconhecimento e o domínio do corpo, do sexo e da sexualidade, podendo fortalecer ou fragilizar a autoestima feminina. Portanto, os ritos exercem influência significativa na construção da identidade feminina, das relações sociais e das experiências sexuais das mulheres Yao ao longo da vida adulta.

PALAVRAS-CHAVE

Ritos de iniciação; Comunidade Yao; Sexualidade.

La influencia cultural de los ritos de iniciación en la sexualidad femenina: un estudio sobre la comunidad Yao, en Mozambique

RESUMEN (espanhol)

Los ritos de iniciación son prácticas culturales presentes en las sociedades desde la antigüedad, cuya manifestación, significado e influencia varían según la región y los grupos implicados. En Mozambique, las comunidades rurales de las regiones central y norte destacan por la práctica de los ritos de iniciación. En el norte de Mozambique, donde residen los yao, en la provincia de Niassa, se practica la iniciación masculina, denominada «djando», y la femenina, expresada mediante «manawa», «n'roondo» y «diitiwo», que constituyen un proceso de educación familiar, social y sexual. Este artículo analiza, en términos generales, la influencia

 Mestre em Desenvolvimento Rural pela UniLúrio, Licenciado e Bacharel em Ensino de História pela Universidade Pedagógica – Moçambique, lotado no ARPAC – Instituto de Investigação Sociocultural, Delegação do Niassa. Áreas de atuação: memória coletiva, patrimônio cultural, gênero e desenvolvimento. E-mail: edrajabo@gmail.com

de los ritos de iniciación en la sexualidad femenina de la comunidad yao; y, de manera específica: describe la concepción que se tiene de los ritos de iniciación y la sexualidad en la comunidad yao; y resume la importancia y el impacto de los ritos de iniciación en la vida de las mujeres yao. El artículo ha utilizado un enfoque cualitativo, basado en la observación directa, la interpretación, la investigación bibliográfica y las entrevistas. Sus resultados indican que los ritos de iniciación y la sexualidad constituyen elementos centrales de la experiencia Yao, actuando como hitos de transición, trascendencia y reconocimiento de la mayoría de edad social. Las iniciadas aprenden normas y responsabilidades para la vida familiar y comunitaria, sin perder necesariamente su individualidad. Estas enseñanzas favorecen el autoconocimiento y el dominio del cuerpo, el sexo y la sexualidad, y pueden reforzar o debilitar la autoestima femenina. Por lo tanto, los ritos ejercen una influencia significativa en la construcción de la identidad femenina, las relaciones sociales y las experiencias sexuales de las mujeres yao a lo largo de su vida adulta.

PALABRAS-CLAVE: Ritos de iniciación. Comunidad Yao. Sexualidad.

Ushawishi wa kitamaduni wa mila ya jando juu ya kujamiiana kwa wanawake: mtazamo kutoka kwa jumuiya ya Yao nchini Msumbiji

MUHTASARI (swahili)

Madhihirisho ya uanzishaji ni desturi za kitamaduni ambazo zimekuwepo katika jamii tangu enzi za kale, ambapo umbo, maana na ushawishi wake hutofautiana kulingana na eneo na makundi yanayohusika. Nchini Msumbiji, jamii za vijijini katika maeneo ya kati na kaskazini zinajulikana kwa utekelezaji wa madhihirisho ya uanzishaji. Kaskazini mwa Msumbiji, ambako watu wa Yao wanaishi katika Mkoa wa Niassa, hufanya uanzishaji wa kiume, unaojulikana kama *djando*, na uanzishaji wa kike, unaoonyeshwa kupitia *manawa*, *n'roondo* na *diitiwo*, ambavyo ni mchakato wa elimu ya kifamilia, kijamii na kingono. Makala hii inachambua, kwa ujumla, ushawishi wa mila za ukomazaji katika ujinsia wa kike ndani ya jamii ya Yao; na, kwa undani zaidi: inaelezea uelewa wa mila za ukomazaji na ujinsia ndani ya jamii ya Yao; na inatoa muhtasari wa kuenea na athari za mila za ukomazaji katika maisha ya wanawake wa Yao. Makala hii ilitumia mbinu ya kimaelezo, kulingana na uchunguzi wa moja kwa moja, tafsiri, mapitio ya machapisho na mahojiano. Matokeo yanaonyesha kuwa mila za uanzishwaji na ujinsia ni vipengele muhimu katika maisha ya Wayao, vikifanya kazi kama hatua muhimu za mpito, upitaji mipaka na utambuzi wa utu uzima kijamii. Wanaopitia mila hujifunza kanuni na majukumu ya maisha ya familia na jamii, bila kupoteza utu wao binafsi. Mafundisho haya yanakuza kujitambua na udhibiti wa mwili, jinsia na mwelekeo wa kijinsia, na yanaweza kuimarisha au kudhoofisha kujithamini kwa wanawake. Kwa hivyo, mila hizi zina ushawishi mkubwa katika ujenzi wa utambulisho wa kike, mahusiano ya kijamii na uzoefu wa kingono wa wanawake wa Yao katika maisha yao yote ya utu uzima.

MANENO MUHIMU: Madhihirisho ya uanzishaji. Jamii ya Yao. Uhusiano wa ngono.

Introdução

O artigo à vista, de forma geral, analisa a influência dos ritos de iniciação na sexualidade feminina. E, de forma específica: descreve o entendimento sobre os ritos de iniciação e sexualidade na comunidade Yao; e sumariza a preponderância

e impacto dos ritos de iniciação na sexualidade feminina na comunidade Yao. De acordo com Pascuali (2013, cit. em Marcos, 2021), o WaYao ou Yao é um dos principais grupos étnicos e linguísticos no Sul do Lago Niassa. São predominantemente um povo que professa a fé do Islamismo, constituído por cerca de 2 milhões.

A tradição que esse povo possui tem sua origem no monte Muembe, ao norte de Moçambique, na Província do Niassa. Devido a conflitos e transformações, com repetidos ataques dos Makhwa e incursões dos Ngoni e a intensificação do tráfico de escravos, na visão de Rajabo (2024), foi se dispersando para outras regiões¹ da província e além-fronteiras: Malawi e Tanzânia. Atualmente, os Yao de Moçambique são cerca de 492 mil e a sua tradição cultural homogênea.

Os ritos de iniciação incorporam princípios valiosos que devem ser respeitados rigorosamente dentro da comunidade Yao. Caso contrário, acredita-se que os indivíduos envolvidos possam enfrentar consequências negativas. Isso porque essas práticas culturais são desenvolvidas com base em uma abordagem interpretativista, fundamentada nas experiências históricas vividas pelos indivíduos ao longo do tempo e espaço. O processo de transmissão do conhecimento ocorre de forma oral em campo de reclusão ou em uma residência por uma equipa de matronas totalmente habilitadas em matérias de superstição e proteção contra todos males protagonizados por humanos – bruxaria ou feitiçaria.

Na região norte de Moçambique (Niassa, Cabo Delgado e Nampula), os ritos de iniciação são realizados de maneira geral, sem distinção de gênero, seguindo diversas etapas, e cada uma delas com um novo ensinamento e aprendizado. Além disso, é por meio dos ritos de iniciação que se começa a formar um novo indivíduo disposto a colaborar para o progresso da comunidade em que está inserido, e a questão da sexualidade é considerada como o resultado de todo o processo de transmissão de conhecimentos, sua importância e seus limites.

No contexto específico da comunidade Yao, presente na região do Niassa, os ritos de iniciação assumem particular relevância na construção da identidade de gênero e na regulação da sexualidade, sobretudo feminina, que se articulam em torno de um conjunto de etapas sucessivas (manawa/chiputo, n'soondo e diitiwo) que acompanham o percurso biológico e social da mulher, desde a puberdade até a maternidade, e que se revelam indissociáveis da forma como a comunidade concebe e classifica o "bom homem" e a "boa mulher".

¹ Sanga, Mandimba, Mecula, Lichinga e Majune

Os ritos de iniciação na comunidade Yao, assim, também enquadram (na sua coerência cênica grandiosa ou medíocre) aquilo que está aquém e além da repetição das coisas “reais” e “concretas” do mundo rotineiro. Pois, os ritos igualmente sugerem e insinuem a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e de ficar, de esconder e de mostrar, de controlar e de libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrito no verbo viver-em-sociedade (Menezes, 1988). Pois essas práticas não são fenômenos isolados, são padrões apelantes com raízes estruturais – não significa a eliminação da individualidade.

Quanto à relevância, o estudo vai permitir a compreensão sobre as práticas culturais desenvolvidas nas comunidades Yao e sua influência, tendo em conta que tanto a iniciação quanto a sexualidade acompanham todo o processo de desenvolvimento do ser humano, e contribuirá também para a preservação e valorização do patrimônio cultural moçambicano.

A pesquisa é de grande importância, pois robustece o conhecimento das práticas culturais locais do povo Yao, sobretudo os ritos de iniciação, cuja transmissão é feita por meio das experiências adquiridas ao longo do tempo e no espaço. Enriquecendo assim o acervo documental sobre a cultura desse grupo etnolinguístico, reduzindo as lacunas existentes na produção acadêmica.

Em relação à metodologia, o estudo é meramente de abordagem etnográfica de carácter qualitativo. De acordo com André (1995), isso significa uma descrição cultural dos costumes, tradições, crenças, valores, práticas e comportamentos de um grupo específico de indivíduos ou etnias. Assim, a pesquisa descreve a realização dos ritos de iniciação e a visão da sexualidade feminina na comunidade Yao. O estudo também foi auxiliado pelo método de observação direta e de interpretação. Em que o autor vivencia os momentos do evento e faz interpretações com auxílio das mestres e membros da comunidade. Para a coleta de dados, cingiu-se também, na entrevista semiestruturada, dirigida a 13 participantes, sendo 11 anciãs que orientam as cerimônias de iniciação, uma madrinha e 1 homem (membro da comunidade). Além disso, para dar suporte às respostas coletadas dos participantes do estudo, foram consultadas obras literárias locais, nacionais e estrangeiras.

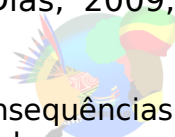
Assim, o artigo estrutura-se em três pontos fundamentais. O primeiro dedica-se à conceptualização e ao enquadramento teórico dos ritos de iniciação e da sexualidade, estabelecendo as bases conceptuais que sustentam a análise subsequente. O segundo ponto centra-se na descrição e análise das etapas

específicas da iniciação feminina na comunidade Yao, apoiando-se em testemunhos orais de anciãos e membros da comunidade que conferem à análise uma dimensão empírica e vivencial indispensável à compreensão do fenómeno na sua complexidade. O terceiro ponto discute a influência cultural destes ritos sobre a sexualidade feminina, articulando a dimensão simbólica e tradicional das práticas com as suas implicações sociais e sanitárias contemporâneas, nomeadamente os riscos associados à iniciação sexual precoce. Segue-se, por fim, a conclusão e as referências bibliográficas que sustentam as ilações apresentadas

Conceptualização e entendimento teórico

a) Ritos de iniciação

O conceito de ritos de iniciação é polissêmico. As suas significações variam de região para região, de família para família e de geração para geração, fato que faz com que os envolvidos carreguem consigo uma gama de experiências e que elas sejam repetitivas, mas com a finalidade única, a educação da pessoa sobre os usos, hábitos e costumes da sua comunidade, tal como Cazeneuve (s/d. cit. em Dias, 2009, pp. 72-73) descreve os ritos de iniciação:



Uma ação seguida de consequências reais, é uma linguagem e algo mais do que isso. Obedece a uma lógica, tem uma finalidade, estrutura e causa, e acrescenta um resultado real aos participantes, sendo que sua evolução pode ser lenta e imperceptível, de maneira que uma mudança brusca na sociedade pode fazer desaparecer todo um conjunto ritual e fazer aparecer outro que, por sua vez, se manterá, repetindo-se. O ato ritual parte da prática vivenciada para a teoria/interpretação. E isso faz dele sempre um símbolo a ser absorvido por novos indivíduos em novas épocas, sucessivamente.

Nessa vertente, entende-se por ritos de iniciação o conjunto de processos culturais de relações ideológicas movidas e interpretadas de forma simbólica, seguindo uma sequência de etapas que são interpretadas em forma de cânticos, danças, histórias, provérbios e outras formas de expressão aceitáveis na comunidade. Com efeito, como destacado em Meira (2009, p. 71), “os ritos de iniciação têm a função de padronização de comportamentos e valores com o fim de reforçar a pertença ao grupo.” Os ritos ordenam, classificam e orientam, salvam do caos e da desordem, tendo assim um papel de harmonização, cumprindo ao mesmo tempo uma função terapêutica. Pois, na prática, os ritos de iniciação fazem emergir uma nova identidade no indivíduo

na medida em que ele transcende de um ser para outro e essa transcendência é acompanhada de usos, hábitos e costumes e interpretados por mitos e/ou por crenças. Sua aceitação e repetição, como evidencia Dias (2009, p. 71), “são uma demonstração da própria necessidade de sua existência, sendo que a polissêmica significação desses eventos pode ser explicada pelas características, necessidades e evolução de cada sociedade.”

Assim, Durkheim (1978, cit. em Dias, 2009) corrobora que os ritos nascem nos grupos e suas funções são fazer emergir, manter ou recriar certas ideias atreladas à religião desses mesmos grupos. O rito, então, não é uma celebração fechada no tempo e no espaço, antes, porém, transcende as delimitações físicas dos locais onde acontece. É nessa tônica que Lima-Mesquitela; Martinez & Filho (1991, pp. 137-138) referem que “os rituais e suas significações são de natureza emocional, pois provocam reações semelhantes nos indivíduos de um mesmo grupo, se configurando em maneiras próprias de ver o mundo, de agir e pensar coletivamente.”

Os valores adquiridos durante a iniciação influenciam os participantes, que, às vezes, podem ultrapassar limites, considerando que os ritos têm o propósito de fortalecer a transição de um ciclo de vida para outro. “Transitar de uma etapa para outra significa despojar-se do homem velho e de fato assumir uma nova pele (Van Gennep, 1978, cit. em Dias, 2009, p. 79).” De acordo com esse autor, independentemente dos ritos, eles representam uma transição que envolve uma sequência de separação, margem e agregação. Mais do que oferecer as ferramentas necessárias para viver em sociedade, os ritos de iniciação consagram-se como um dos direitos fundamentais do homem.

b) Sexualidade

A sexualidade é uma parte essencial da experiência humana e desempenha um papel fundamental na conduta social de homens e mulheres. Manifesta-se em todas as fases da vida de uma pessoa, desde o nascimento até a morte (Souza et al., 2020). Por sua relevância, para Lara (2017, p. 11) a sexualidade é definida “como a energia que motiva as interações pessoais, a busca pelo amor e por sexo. Também se refere ao modo de ser da pessoa. A sexualidade é formada desde o nascimento da criança.”

De acordo com Figueiró (2006, cit. em Nogueira & Muzzeti 2017, p. 68), “a sexualidade abrange o sexo, a afetividade, o carinho, o prazer, o amor ou o sentimento recíproco de bem-querer, os gestos, a comunicação, o toque e a intimidade. Também abrange os princípios e normas que cada cultura estabelece em relação ao comportamento sexual.” Louro, (2001, p. 11) entende que sexualidade “[...] envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções, processos profundamente culturais e plurais.”

A sexualidade feminina continua sendo um tabu, inclusive na sociedade Yao. Nesse contexto, os ritos se transformam em um espaço de solidariedade entre as mulheres, em que compartilham conhecimentos e tabus, além de reativarem ou aprimorarem suas habilidades por meio da colaboração na instrução, participação em dança, cantos, etc. Nesse sentido, para essas mulheres, os rituais representam o único espaço em que exercem suas liberdades e empoderamento, permitindo-se reinventar, uma vez que não estão sob controle masculino nem social (Machava, 2018).

Nos ritos de iniciação, o que se constata é que a sexualidade determina em grande parte a classificação do “bom homem” e da “boa mulher” (Osório & Macuácuá, 2013, p. 89). Entre os Yao, a sexualidade feminina envolve a preparação da abertura vaginal da menina, na qual se insere um ovo de pombo. “A menina é incentivada a realizar movimentos como se tivesse introduzindo um órgão sexual masculino. Dessa forma, após algumas semanas de preparação em uma casa da aldeia, a jovem é reconhecida como um ser humano completo (Marcos, 2021, p. 191).” Em outros quadrantes, esse processo pode ser chamado por “vaginismo”. Assim, de acordo com Souza et al., (2020, p. 9), vaginismo “é uma contração involuntária, não desejada, da musculatura da vagina que ocorre quando a penetração é tentada ou quando a mulher imagina que possa vir a ter um ato sexual com penetração.” Isso contribui positivamente para o desenvolvimento e a exploração da flor que a mulher carrega dentro de si

ii. Os ritos de iniciação na comunidade Yao e suas percepções

Nas comunidades tradicionais africanas, especialmente na comunidade Yao, os ritos de iniciação são considerados uma instituição social e cultural,

com o objetivo de integrar os indivíduos nas normas de convivência estabelecidas por essa comunidade. Para os Yao, os ritos de iniciação simbolizam não apenas a transição do indivíduo de um ciclo fisiológico para outro, mas também a transcendência de sua contribuição e a concretização da vida e da morte. No entanto, todos os indivíduos Yao que passam pelos ritos de iniciação participam ativamente de diversos processos comunitários, como nascimentos, cerimônias religiosas/sagradas e funerais. Nesse sentido, Marcos (2021) defende que os ritos de iniciação entre os Yao fortalecem a coesão social entre os membros da comunidade, promovem a consciência de interdependência e despertam o sentimento de pertencimento. Também exercem a função de promover a socialização entre os iniciados e a comunidade como um todo. Eles estabelecem padrões morais e definem normas de comportamento social na comunidade. Isso também simboliza a conquista da maioridade social, possibilitando que os indivíduos participem integralmente dos programas socioculturais de sua comunidade de acordo com os ditames locais.

Também é importante entender que, no passado, os ritos de iniciação na comunidade Yao eram realizados em locais afastados da comunidade, mas atualmente são feitos junto à comunidade, especialmente para a iniciação feminina. Tradicionalmente, entre os Yao há dois tipos de iniciação: a masculina, conhecida como *jando* ou *djando* na língua local, e a feminina, que é sequenciada por *manawa/chiputo*, *n'roondo/n'soondo* e *ditiiwo*. Cada um compartilhando um ensinamento distinto e voltado para a vida em família, o que também influencia a questão do sexo e da sexualidade entre os envolvidos no processo.

Entre os Yao, para dar início ao processo de iniciação, de maneira preliminar, *acigwiisyo*, a família que tiver a intenção de acolher/anfitrião comunica e manifesta disponibilidade de aceitar outras famílias e/ou membros de outros quadrantes. Com efeito, antes de partir para *ku-n'roondo*, o campo de reclusão, a família realiza *M'bopezi*, uma cerimônia tradicional de solicitação de proteção divina e invocação de espíritos dos antepassados. Geralmente, nessa cerimônia, oferece-se a todos os presentes papas de arroz, de farinha de milho e *wutoobwa*, uma bebida feita a partir de mapira. Geralmente, essa cerimônia é dirigida pelo líder comunitário e por indivíduos com crenças

religiosas reconhecidas na comunidade. Portanto, a cerimônia, geralmente, é feita debaixo de uma árvore (*n'soolo*) conhecida na comunidade como árvore sagrada ou que livra as pessoas de males, um local onde se realizam vários tipos de pedidos para o bem-estar individual e/ou coletivo. E, durante o processo, a rapariga é untada na testa com farinha branca misturada com remédio, daí vai ao acampamento onde também é feito o ritual de entrada para a iniciação.

Um outro aspeto a destacar, o processo de entrada sem discriminação do tipo de iniciação pode ser por iniciativa dos familiares – por iniciativa da mãe na companhia da madrinha ou padrinho; voluntária – sem autorização dos pais, a rapariga/rapaz toma a iniciativa de se integrar ao grupo no local do acampamento, e/ou, por curiosidade, a rapariga/rapaz sai de casa com objetivo de espiar o local do acampamento, para ver o que lá acontece e os residentes do acampamento quando descobrem, capturam-na(o) e vedam o seu regresso à casa, até o fim de todo processo, para que não divulgue o que tenha visto no acampamento. Com efeito, na perspectiva de Van Gennep (1978); Turner (1974) e Peirano (2003), cada descrição ou modo de vida duma sociedade está ligada a um contexto por ela formulado, visto que, em cada contexto específico, os ritos de iniciação ou de passagem² têm características particulares. Pois, entre os Yao, a iniciação feminina segue as seguintes etapas:

Primeira, designada por *manawa/chiputo*: a rapariga é submetida aos ritos de iniciação antes do primeiro ciclo menstrual ou menarca (entre 8 e 13 anos). É a partir de lá que ela aprende: a higiene pessoal; onde e como conservar o *ndimba* (penso tradicional) durante e após a menstruação, bem como os riscos de saúde associados à sua má conservação; e o que deve ou não fazer em diversas situações. Por exemplo, entre os Yao, é proibido que a rapariga, durante o período menstrual, salgue a comida enquanto a panela estiver no fogo; ela deve pedir a alguém mais jovem para fazê-lo. Se não houver um menor presente, a panela deve ser removida do fogo antes de adicionar o sal aos alimentos. Acredita-se que, se as normas estabelecidas não forem seguidas, as pessoas que consumirem o alimento preparado poderão

² Crapanzano (2005, p. 378) diz que, “(...) para cada travessia, há sempre um momento em que não se está de um lado nem de outro, em que não se é o que era nem o que será; pois, uma vez que são discriminados, o contíguo nunca os atinge.”

contrair doenças, como inchaço nas bochechas, dor de barriga e outros problemas. Binze (2013, p. 30) confirma esse fato nos seguintes termos:

O período menstrual determina tabu tanto para a mulher como para o seu marido, assim como a mulher menstruada não deve: pôr sal na comida nem as panelas ao lume; inclinar-se sobre o fogo nem o acender na presença do marido; fechar as portas; olhar para o marido quando estiver deitada; usar fios de missanga à cintura; deixar água num recipiente para ser bebida por um parente; pôr fermento na bebida; usar a esteira que lhe serviu durante o período menstrual quando voltar ao estado normal. Por outro lado, o homem que tiver relações sexuais com a mulher menstruada passará a sofrer de dores de costas crônicas, ou contrairia bilharziose ou elefantíase. Não se deve sentar onde ela tenha se sentado até que o chão seja rebocado por ela depois de voltar ao estado normal. Como a preparação da comida é encargo da mulher, e a interdição de prepará-la durante alguns dias por mês trazia inconvenientes, imaginaram uma forma de resolver o problema sem quebrarem o tabu. Assim, durante o período menstrual, a mulher, na confecção dos alimentos, limitava-se a preparar a panela e chamava uma criança para colocar no fogo. A criança utilizada tem de ser muito jovem (quatro a cinco anos) para haver a certeza de que é virgem, condição indispensável para o efeito; além de que as crianças principalmente nesta faixa etária, não estão sujeitas a tabu. Na altura de salgar a comida a mesma criança ou outra nas condições exigidas é chamada para que o faça (Binze, 2013, p.30).

De acordo com as anciãs: “são vários ensinamentos específicos, como, por exemplo, quando estiver menstruada, a rapariga deve andar devagar para evitar que o *ndimba* caia no meio das pessoas e não urinar em qualquer lugar, pois isso pode levá-la ao obscurantismo.”

Nesta etapa, de acordo com a tradição, não é exigido nenhum tipo de dote da iniciada nem da família. A iniciação ocorre de maneira individual e/ou coletiva, conforme os princípios de cada família, e os ritos têm a duração de aproximadamente 2 a 7 dias. Além disso, esta fase é opcional, pois a menina submetida a ela é menor de idade e não ativa sexualmente em relação as anciãs. Devido a esse fator, atualmente poucas famílias submetem suas filhas a essa etapa, optando por colocá-las diretamente no segundo estágio, *n’roondo/n’soondo*, que é imperativo para a mulher Yao.

Segunda etapa, conhecida como *n’soondo*, ocorre após o primeiro ciclo menstrual,³ a rapariga é submetida a instrução com a faixa etária de 13 aos 18 anos. Essa prática é bastante seguida na comunidade Yao. Pois é uma prática que a sua instrução dura entre 25 a 30 dias, mas, atualmente, tende a reduzir

³ A primeira menstruação das mulheres Yao é motivo de cerimônia *unyago*. Quando pela primeira vez aparece, a mãe ou a avó se encarrega de lhes explicar o que têm que fazer (Binze, 2013, p. 30).

para 15 a 20 dias ou, por outras, as iniciadas são submetidas duas semanas depois da colocação do *djando* – ritos de iniciação masculino. De fato, é nesse contexto que se aprende a contar, informando o parceiro de que está menstruada; a gerenciar a família e a entender a sexualidade. Nessa vertente, “as raparigas, por exemplo, aprendem das conselheiras como fazer os movimentos copulatórios por meio dos movimentos das ancas, cintura e nádegas e, após a demonstração, as iniciadas, acompanhadas pelas respectivas madrinhas, são convidadas a imitar as conselheiras/matronas (Buque et al., 2014, cit. em Inguane, 2020, p. 6).”

Durante o processo de transmissão do conhecimento, todos os dias, nas primeiras horas da manhã, as iniciadas são untadas com *kapemba* (farinha de milho), que é colocada em uma peneira junto com um recipiente tradicional contendo remédios para proteger as delas e o local. Além de proteger, o *kapemba* também deixa a pele do rosto mais suave e lisa. As iniciadas que praticam qualquer indisciplina são chicoteadas com um *telelé* (uma vara de ramo de macieira). O chicote também é usado para ensinar as iniciadas a lidar com a dor da jornada da vida, ajudando-as a distinguir o bem do mal e a decidir o que e quando compartilhar com seus próximos e/ou terceiros. Dessa forma, em conversa com uma madrinha sobre essa etapa, partilhou o seguinte:

Ensinamos o que é ser uma mulher: saber lidar com a família, saber cuidar do marido e saber cozinhar. Durante a iniciação, mostramos um objeto em formato de sexo masculino e ensinamos como usá-lo na vida real e como limpar o seu marido após relações sexuais; ensinamos também como abrir o orifício sexual, para que, quando começarem a vida sexual, não tenham dificuldades. Ensinamos também a prevenir-se de algumas doenças de transmissão sexual, principalmente durante a menstruação; o respeito; o amor; o namoro; a responsabilidade e a amizade.

É importante mencionar que, um dia antes da saída das raparigas do local de reclusão (*ku-n'roondo*), elas passam pelo *rokho-rokho*, um momento de interação com visitantes, madrinhas e anciãs, com a finalidade de demonstrar ou testar o domínio de todo o aprendizado adquirido durante o período da reclusão. *Rokho-rokho* vem acompanhada de uma variedade de ações que podem ser tanto de infortúnio quanto de recreação,

complementadas por *itagu* (provérbios) daquilo que deve ser lembrado ou esquecido.

Dessa forma, uma vez iniciadas, em algumas famílias, elas recebem uma nova identidade para vida toda. De acordo com a tradição, é para a rapariga se estabelecer como mulher para a vida e/ou mulher da vida. A mulher para a vida é aquela que, independentemente das circunstâncias em que se encontra, nunca deixa o lar e se dedica a zelar pelo bem-estar de todos os membros da família, preservando assim a sua dignidade. Depois dessa etapa, à rapariga é proposta uma nova etapa de iniciação, chamada *diitiwo*.

Terceira etapa: *diitiwo/luamueri*, o último estágio dos ritos de iniciação feminina na comunidade Yao. Antigamente, eram realizados em locais destinados a cerimônias fúnebres por um grupo de mulheres adultas e idosas que haviam participado dos mesmos ritos de iniciação. Além disso, serviam para se entreterem e partilharem conhecimentos sobre a vida e a morte. Mas, atualmente, foca-se na maternidade e no casamento. Os ensinamentos são transmitidos por meio de canções e provérbios proferidos em *Ci-yao*.⁴ As canções, na visão de Tamele e Vilanculo (2003), estão principalmente ligadas ao processo de aconselhamento às mulheres jovens, mas também criticam os desvios morais que se verificam na sociedade em geral. Não se usa nenhum instrumento. E durante os conselhos ou ensinamentos, são recitados alguns provérbios como:

1. “*uma língua muito afiada pode acabar cortando sua própria garganta*”.

Moral da história: nem tudo que a pessoa vê deve questionar e/ou comentar, evitando assim conflitos com teceios.

2. “*Sabe qual é o melhor local para guardar uma mentira?*”

Moral da história: é, na verdade, porque eventualmente ninguém vai conseguir diferenciar os dois.

Estes provérbios, na comunidade Yao, remetem à fidelidade, honestidade e a saber guardar segredos. Mas, fora esses ensinamentos, o *diitiwo* está virado a outros tipos de práticas, como, por exemplo, pedido de um ano de boa produção e produtividade agrícola. Em muitos casos, as cerimônias ocorrem sob auspícios de uma chefe tradicional, *Bibi* (Rainha). De acordo com Vene

⁴ Língua falada pelo povo Yao.

(2018, p. 43) “a figura feminina entre os Yao, joga um papel preponderante na manutenção do poder, por meio das competências de orientar diversos ritos mágicos tradicionais africanos (...), um processo raro de governança e liderança feminina.” Na comunidade Yao, o papel da mulher transcende a condição conjugal, a mulher desempenha o papel de retaguarda espiritual e de sacrifício.

Portanto, nesse estágio (*ditiwo*), a iniciação dura apenas um dia e não são permitidas todas as mulheres, como, por exemplo, as mulheres que ainda não conceberam; as com filhos; divorciadas⁵; viúvas e enlutadas (por ter perdido seu filho), explica-se pelo fato de que o *diitiwo* está envolto no mito de que, quando uma senhora que tenha passado pelo processo de educação tradicional estiver enlutada, “está proibida de preparar alimentos para outras senhoras enquanto durar o período de luto. Acredita-se, caso contrário, que estas podem vir a perder também os seus filhos” (Tamele & Vilanculo, 2003, p. 88). A regra geral é que apenas mulheres em estado de gestação pela primeira vez são permitidas.

Trata-se de uma etapa de confirmação das condições ou potencialidades que a iniciada possui perante a comunidade. Durante a gestação, ela deve se vestir apenas com capulanas e vestidos largos, a fim de não evidenciar as curvas do corpo e, conseqüentemente, evitar seduzir outros homens. Além disso, recebem orientações sobre como lidar com um paciente terminal, como e quando compartilhar as informações com o parceiro ou como comunicar um sofrimento na relação conjugal a uma terceira pessoa; também aprendem a cuidar da gravidez, a posição adequada para a prática sexual durante a gestação, cuidados a serem tomados ao sentir dor durante a gravidez e a não saltar sobre as pernas dos homens enquanto eles estão sentados; não invocar nomes familiares no período da noite, pois pode surgir um feiticeiro que imite a voz e cause mal; a importância da vida; temperança; o casamento; o valor de trabalho; o significado do sofrimento; a bravura e os antepassados; quando se relacionar após o parto ou como agir em caso de aborto para prevenir a

⁵ A sociedade condena as mulheres separadas (...) de alguma maneira culpam-na por não ter sabido manter o casamento.

doença resultante desse evento, conhecida como *n'taká* (em Ci-yao), que é chamada de *kwashiokor*⁶ na língua portuguesa no seu parceiro.

Para prevenir diversos problemas, incluindo abortos e nascimentos prematuros, as mulheres grávidas Yao usam um medicamento em forma de um cordão vegetal (*mlundo*) na cintura até o momento do parto. A mulher é instruída a não deixar a criança despida. Se isso ocorrer e a mãe for pega com os mais velhos, há o perigo de sua roupa ser retirada como forma de educá-la. De fato, no contexto da segurança da gravidez, António e Omar (2007) afirmam que outras mulheres tomam medicamentos conhecidos por '*mpwingudi, lugalambuti e nkolokolo*'. Esses medicamentos ajudam a induzir o parto na véspera do nascimento do bebê.

No entanto, as três etapas visam capacitar a mulher nos hábitos, usos e costumes do seu grupo, sem ignorar os tabus, mitos e crenças. Apesar da aprendizagem compartilhada, alguns elementos passam despercebidos, pois se observa, ao longo do processo, a participação de menores de idade (especialmente nas duas primeiras etapas) e, como resultado, a perda de certos valores morais e culturais da comunidade. Isso ocorre considerando que a transmissão do saber é realizada de forma oral. Na terceira etapa, ficou evidente que a visibilidade da mulher está relacionada à criação de um lar. É importante notar que a mulher que tem o privilégio de passar por essa iniciação é considerada pura e está autorizada a conduzir vários tipos de rituais, incluindo os de nascimento, de transição e de morte.

A influência cultural dos ritos de iniciação na sexualidade feminina na comunidade Yao

Como se pode compreender, todas as etapas da iniciação feminina estão vinculadas à educação tradicional e à educação sexual feminina. É nessa vertente que nos cingimos em compreender a influência dos ritos de iniciação na sexualidade feminina pelo fato de as mulheres Yao serem instruídas a serem completas e dotadas de sabedoria sobre a vida em família e a gestão dela. De fato, a iniciação feminina e a sexualidade são necessárias porque, segundo Chiziane (2015, cit. em Binze, 2022, p. 42) “aprendes a conhecer o

⁶ Perda de peso devido à perda de massa muscular; magreza extrema; fraqueza muscular; inchaço severo em pontos do corpo como a barriga, os tornozelos e os pés; rosto mais arredondado, devido ao inchaço e atrasos no desenvolvimento do corpo.

tesouro e o ritmo dos corações que palpitam dentro de ti. A flor púrpura que se multiplica em pétalas intermináveis, produzindo todas as correntes benéficas do universo. Nos ritos de iniciação, habilitam-te a viver e sorrir.”

Entende-se, assim, que os ritos de iniciação são um objeto nuclear para a produção de constatações que permitem observar como a vivência da sexualidade feminina e masculina é diferenciada pela ação que se exerce sobre a domesticação dos corpos, de que os ritos são um momento alto, e como essas vivências são experimentadas e/ou rejeitadas durante o processo de construção identitária (Osório & Macuácuá, 2013). Nesse contexto, sobre o impacto dos ritos de iniciação na sexualidade feminina, as anciãs partilharam:

Os ritos de iniciação contribuem positivamente para a vida da mulher porque passam a considerá-la como mulher pura na comunidade e o nível de respeito dos membros da comunidade aumenta. Na comunidade Yao, para que a mulher tenha crédito e valores morais aceitáveis, é imperioso que ela alcance as etapas dos ritos de iniciação e o último estágio. A comunidade e os demais membros testemunham o seu papel como alguém predisposta a gerar mais membros dentro da sua linhagem.

Nota-se, assim, o enquadramento da definição da sexualidade feminina na família, bem como dos restantes membros da comunidade, e fica evidente também que, de tal forma, um homem que não faz filho é visto como incompleto dentro da comunidade Yao e que eles estão interditos a participar na vida da comunidade. A mulher no *diitiwo* confirma a sua essência e define um homem para viver com ele durante a vida. Nessa fase, a mulher também percebe as habilidades que o seu homem tem e que limites e limitações pode ter diante da tomada de algumas decisões. Na mesma senda, as anciãs partilham a experiência vivida ao longo de vários anos, nos seguintes termos:

O *diitiwo* muda completamente a vida de um indivíduo. Na nossa comunidade, tanto o homem quanto a mulher, quando demonstram um certo atraso em engravidar a sua parceira, são vistos como homens inúteis para a sociedade. Então, quando os familiares notam que a rapariga está grávida, preparam a cerimônia de iniciação para dar a entender que já está a ganhar espaço na comunidade como pessoa e homem de valor ao mesmo tempo.

As mesmas ideias são corroboradas e reforçadas com a experiência vivida por um homem (membro da comunidade) nos seguintes moldes:

Na comunidade Yao, os homens só fazem as apresentações de forma oficial depois de saber que a mulher já se encontra em gestação. É uma forma sábia que o meu pai encontrou porque, quando jovem, foi um jovem pouco acreditado na comunidade, pois foi acusado inúmeras vezes de não fazer filhos e, como consequência, foi obrigado a se separar da sua namorada. Mas anos depois, o meu pai conheceu a minha mãe, que fez mudar o curso da história. Uma pessoa deve deixar um legado, sobretudo filhos, na terra. No dia do *diitiwo*, foi uma retribuição que Deus encontrou para dar resposta aos abusos graves que me atingiram durante a juventude e à minha família. A iniciação dá oportunidade de participação de forma ativa em eventos comunitários.

A análise dos testemunhos apresentados permite compreender o *diitiwo* como um dispositivo simbólico central na organização da vida social da comunidade Yao, cuja função transcende a dimensão ritual para se inscrever numa lógica mais ampla de legitimação identitária e de reconhecimento social. Os relatos das anciãs e do membro masculino da comunidade convergem num ponto fundamental: a fecundidade – e, por extensão, a capacidade reprodutiva do casal – constitui pré-condição para a plena integração do indivíduo, seja homem ou mulher, no tecido comunitário.

Verifica-se, assim, que a cerimónia de iniciação não opera isoladamente, mas surge como resposta ritualizada a uma condição biológica (a gravidez) que, uma vez confirmada, desencadeia um processo de reconfiguração do estatuto social do indivíduo. O testemunho masculino ilustra de forma particularmente eloquente as consequências da não conformidade a esta norma: a estigmatização, a acusação pública de infertilidade e, em última instância, a rutura da relação afectiva, evidenciando os custos sociais impostos a quem não corresponde às expectativas reprodutivas do grupo.

Adicionalmente, o relato revela uma dimensão transgeracional e reparadora do *diitiwo*, na medida em que este é interpretado pelo informante não apenas como marco de passagem individual, mas como forma de reparação simbólica face aos abusos e humilhações sofridos pelo progenitor. Esta leitura aproxima o ritual de uma função de reconstrução da honra familiar e de continuidade do legado, associando a paternidade/maternidade à ideia de permanência e transcendência do indivíduo na comunidade.

Por fim, importa sublinhar que a iniciação não se esgota na dimensão privada da família, projectando-se igualmente na esfera pública através da participação activa do indivíduo iniciado em eventos comunitários. Este dado reforça a tese de que o *diitiwo*, mais do que um rito de passagem sexual e

reprodutivo, funciona como mecanismo de cidadania social plena, articulando dimensões biológicas, morais e políticas na construção da pessoa Yao enquanto sujeito reconhecido pelo colectivo. A respeito disso, as anciãs reforçam a ideia de que:

É durante esse processo que são instruídas as posições de como enterrar os recém-nascidos que perdem a vida antes dos sete dias e, passado esse tempo, têm deixado a responsabilidade aos homens. Essa prática é comum para as pessoas que passaram por esse processo de iniciação e para o grupo etnolinguístico Yao. Também molda e fortalece a personalidade da mulher de modo a prepará-la para enfrentar a realidade que o mundo lhe espera durante a sua socialização.

Reforçando o pensamento, DaMatta (2000) entende que os ritos de passagem são uma resposta adaptativa obrigatória, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. Deste ângulo, os ritos seriam elaborações sociais secundárias, com a função de apagar os conflitos gerados pela transição da adolescência à maturidade, uma passagem postulada como inevitável, difícil, problemática e conflituosa em qualquer sociedade humana.

É na base desses posicionamentos que se pode referenciar que só existe *diitiwo* quando existe uma comunidade tradicional à volta que vai testemunhar todos os momentos dos ritos de passagem. Uma individualidade por si só é impossível celebrar os ritos de passagem antes, porém, da coexistência das partes. Pois a grande novidade disso reside, necessariamente, em dar vazão aos ensinamentos transmitidos por meio do *diitiwo* como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais. Segundo DaMatta (2000, p. 12), “trata-se de discutir práticas e valores sociais que coexistem e, às vezes, se opõem (...), engendrando coletividades características, marcadas pela dissonância.”

Todavia, todos esses valores vão influenciar no desenvolvimento emotivo das partes envolvidas na prática dos ritos de iniciação, em que são transmitidos diversos ensinamentos, em particular destaque para a prática do sexo e da sexualidade e, como consequência, vários são os limites e limitações que advêm dela, como o encorajamento das raparigas a se envolver com indivíduos de maior idade, o que propicia o surgimento de gravidezes indesejadas, casamentos prematuros, doenças de transmissão sexual e limitação aos estudos (desistência escolar). Fato que é corroborado por Lara

(2017, p. 11), “a iniciação sexual precoce está associada ao aumento do risco para depressão, arrependimento, gravidez não planejada e lesão precursora do câncer do colo uterino.” No entanto, segundo Maloa e Lucas (2021), no norte de Moçambique, por exemplo, o comportamento sexual, sobretudo da mulher, é influenciado pela componente cultural dos ritos de iniciação desde o período pré-colonial. O rito de iniciação determina em grande parte a classificação do “bom homem” e da “boa mulher”. Os autores explicam ainda que o bom aqui é entendido na forma como lidar com a situação matrimonial, suas vicissitudes e conflitos, mas também como ambos podem se respeitar e serem submissos um ao outro.

Considerações finais

A análise empreendida ao longo deste artigo permite compreender os ritos de iniciação, particularmente na sua vertente feminina, como um dispositivo cultural estruturante da vida social, moral e sexual da comunidade Yao. Longe de constituírem meras práticas cerimoniais, os ritos revelam-se como mecanismos complexos de socialização, através dos quais se transmitem, de geração em geração, os valores, saberes e normas que regem a convivência comunitária, confirmando a perspectiva de Van Gennep (1978) segundo a qual todo o rito de passagem pressupõe uma sequência articulada de separação, margem e reagregação do indivíduo à ordem social.

A tripartição da iniciação feminina Yao – manawa/chiputo, n'soondo e diitiwo – evidencia uma progressão pedagógica cuidadosamente escalonada, que acompanha o desenvolvimento biológico e social da mulher, desde a menarca até à maternidade. Constata-se que cada etapa cumpre uma função específica na construção da identidade feminina: a primeira introduz noções elementares de higiene e autocuidado; a segunda consolida a instrução sobre a vida conjugal e a sexualidade; e a terceira, reservada exclusivamente às mulheres grávidas pela primeira vez, sela o reconhecimento pleno do estatuto de mulher adulta, apta à maternidade e à gestão do lar. Esta gradação confirma a tese de que os ritos operam simultaneamente como instrumento de disciplinamento dos corpos e como via de legitimação social, nos termos propostos por Osório e Macuáqua (2013).

Verifica-se, ademais, que a sexualidade ocupa lugar central nesta arquitetura ritual, funcionando como critério classificatório do “bom homem” e da

"boa mulher" no seio da comunidade. A capacidade reprodutiva, mais do que atributo biológico, assume-se como condição de pertença e de reconhecimento social, ao ponto de a infertilidade – real ou presumida – constituir motivo de estigmatização e exclusão, como ilustram os testemunhos analisados. Esta correlação entre fecundidade e valor social projeta-se de forma transversal sobre homens e mulheres, ainda que com modalidades de sanção distintas, revelando uma economia moral da reprodução profundamente enraizada na cosmovisão Yao.

Não obstante o seu papel coesivo e formativo, a análise não pode eximir-se de reconhecer as tensões e ambivalências inerentes a estas práticas. A participação de menores nas etapas iniciais, a associação entre iniciação precoce e riscos acrescidos de gravidez indesejada, casamento prematuro, infeções sexualmente transmissíveis e abandono escolar – tal como apontado por Lara (2017) – convidam a uma leitura crítica que não dissocie a valorização do património cultural da necessidade de salvaguarda dos direitos e do bem-estar das raparigas envolvidas.

Portanto, os ritos de iniciação Yao configuram-se como um campo privilegiado de observação da forma como a cultura molda a sexualidade, a corporalidade e a identidade de género, articulando dimensões simbólicas, religiosas e pragmáticas numa lógica de reprodução social. O seu estudo contribui, assim, não apenas para a compreensão etnográfica desta comunidade específica, mas também para o debate mais amplo sobre a relação entre tradição, educação sexual e direitos humanos em contextos africanos contemporâneos.

Referências

- André, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. (1995). *Etnografia da prática escolar*. São Paulo: Papirus.
- António, António & Omar, Lúcia Laurentina. (2007). *Alguns Usos e costumes matrimoniais dos povos Yao e Nyanja da província do Niassa*. Lichinga. ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural,
- Binze, Aida Duarte. (2013). *Família e Deficiência no Grupo etnolinguístico Yao do Norte de Moçambique*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Psicologia. Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Binze, Aida Duarte. (2022). *Práticas culturais e escolarização de mulheres em Moçambique: um caminho para ressignificação dos Ritos de iniciação*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração:

Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.

Campi de Castro. Petrópolis: Vozes.

Crapanzano, Vincent. (jun. 2005). Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 48(1): 363-384.

DaMatta, Roberto. (abr. 2000). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Revista Mana*, 6(1): 7-29.

Dias, Patrícia Regina Corrêa. (jul./dez. 2009). Ritos e Rituais - Vida, Morte e Marcas Corporais: A Importância Desses Símbolos para a Sociedade. Santa Maria. *VIDYA*, Santa Maria, 29(2): 71-86.

Inguane, Edgar Djemis. (jul. 2020). *A tradição cultural dos Ritos de Iniciação nos contornos da atualidade*. Universidade Pedagógica de Maputo. Maputo. pp. 1-12

Lara, Lúcia Alves da Silva. (2017). Sexualidade na adolescente. *Série orientações e recomendações da Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia*. Edit. Connexomm: São Paulo, 2(3): 9-36.

Lima-Mesquitela, Augusto; Martinez, Benito & Filho, João Lopes. (1991). *Introdução à antropologia cultural*. 9ª Ed. Lisboa. Editorial Presença.

Louro, Guacira Lopes. (2001). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2 Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Machava, Paula Lúcia Salvador. (2018). *Santos ou Diabos: uma reflexão sobre os ritos de iniciação femininos e a opressão da mulher*. Programa de Doutorado em Estudos Feministas oferecido pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em colaboração com o Centro de Estudos Sociais.

Maloa, Joaquim Miranda & Lucas, Geraldo Cebola João. (jul./dez. 2021.). O impacto da cultura sobre a sexualidade entre os *makhuwas*. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 1(2): 293-306.

Marcos, Daniel António. (jan./jun. 2021). Os ritos de iniciação na cultura Yao e o impacto na pedagogia educativa no Niassa-Moçambique. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 1(1): 83-199.

Meira, Mônica Birchler Vanzella. (2009). Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. *Ponto-e-vírgula*, (5): 185-201.

Menezes, Eduardo Diatahy Bezerra de. (1987/8). Rito, Festa e Romaria (Notas e Textos de Apoio). *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 18/19, 1(2): 37-61

Nogueira, Natália Souza & Muzzeti, Luci Regina. (dez. 2017). A Relação Amorosa O “Ficar” A Partir do Habitus e da Trajetória de Vida dos Jovens Universitários. In: Minayo, Maria Cecília de Souza & Silva, Silva e Renan Antônio da. (org.). *Revista Humanidades e Inovação*, 1(6): 67-77.

Osório, Conceição & Macuácu, Ernesto. (2013). *Os Ritos de Iniciação no Contexto Atual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de gênero*. Maputo: WLSA.

Peirano, Marisa. (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Rajabo, Eduardo Manuel. (dez. 2024). Dinâmicas estruturais e o fim das caravanas Yao em Moçambique no séc.XVII-XIX. *Revista Africa's*. 11(22), 54-71.

Souza, Aghavany Leonidio; De Oliveira, Álvaro Paiva Pralan; Sathler, Sara Cristina & Silva, José Júnior de Oliveira. (out. 2020). *Sexualidade feminina: a importância para o desenvolvimento biopsicossocial da mulher adulta*. Faculdade Multivix Nova Venécia. Nova Venécia, pp. 7-26.

Tamele, Viriato & Vilanculo, João Armando. (2003). *Algumas Danças Tradicionais da Zona Norte de Moçambique*. Maputo. ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural. Coleção: Embondeiro, 21.

Turner, Victor Witter. (1974). *O processo ritual - estrutura e antiestrutura*. Tradução: Nancy

Van Gennep, Arnold. (1978). *Os Ritos de Passagem*. Apresentação de Roberto DaMatta. Petrópolis: Vozes.

Vene, Manuel. (2018). *Liderança Feminina no Estado Mataaka: Mitos e poderes da Rainha Acivaanjila de Majuuni (Séc. XIX-XX)*. Lichinga. ARPAC - Instituto de Investigação Sócio-Cultural.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): RAJABO, Eduardo Manuel. A influência cultural dos ritos de iniciação na sexualidade feminina: uma abordagem da comunidade Yao, em Moçambique. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.109-129, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Rajabo, Eduardo Manuel (jan./jun. 2026). A influência cultural dos ritos de iniciação na sexualidade feminina: uma abordagem da comunidade Yao, em Moçambique. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 109-129.

Mukwa: A árvore sagrada como metáfora viva da identidade africana(Um contributo etnolinguístico sobre a simbologia bantu e os nomes originários do imbondeiro)

Adilson K. P. Kambindangolo 

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-2452-5561>

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão etnolinguística sobre o nome tradicional da árvore popularmente conhecida como *imbondeiro*, argumentando que a sua designação original nas línguas bantu — como *mukwa* (árvore) e *makwa* (fruto) — foi deturpada pelo contacto colonial e pela interferência grafonológica do português. O estudo visa resgatar a nomeação autêntica desta árvore sagrada nas línguas nacionais de Angola, valorizando o seu significado simbólico, espiritual e identitário. Por meio de análise linguística e histórica, revela-se que nomes como *mbondo*, *omukwa*, *ukwa* ou *mumbondelo*, encontrados em várias línguas bantu, expressam uma lógica gramatical distinta e uma visão do mundo profundamente enraizada no saber ancestral. Em contrapartida, o termo *imbondeiro* resulta de apagamento cultural e adaptação morfológica ao português, contribuindo para a deturpação do pensamento africano. Ao destacar a diferença entre *mukwa* (árvore) e *makwa* (fruto), o autor critica a simplificação imposta pelo uso comum em português “sumo de mucua” e propõe a revalorização das estruturas semânticas originais das línguas bantu. A árvore *mukwa* é apresentada como metáfora viva da identidade africana — símbolo de resiliência, memória coletiva e sabedoria ancestral. Provérbios nyaneka e expressões orais reforçam o papel da árvore como centro espiritual e pedagógico nas comunidades locais. Nomear corretamente é, assim, um ato de resistência cultural e compromisso com a verdade epistemológica africana.

PALAVRAS-CHAVE

Mukwa; Identidade africana; Etnolinguística; Simbologia bantu; Imbondeiro.

 Professor de Línguas Angolanas e Língua Portuguesa no Magistério de Ondjiva, “Dr. António Agostinho Neto”. Licenciado em Ensino do Português e Línguas Angolanas, é formador de línguas angolanas e investigador independente na área das línguas bantu, dedicando-se ao estudo, ensino e valorização do OluNyaneka, Umbundu e Oshikwanyama, com enfoque em fonética, morfologia e estrutura nominal. É membro do Núcleo de Estudo de Línguas e Culturas (NELIC), no Instituto Superior Politécnico Jean Piaget – Benguela. Em 2023, participou na elaboração e tradução de materiais de apoio às línguas angolanas, no âmbito de iniciativas do Ministério da Educação de Angola, contribuindo para o fortalecimento do ensino e da padronização das línguas nacionais no sistema educativo. É autor e coordenador do projecto Glossário Multilíngue (Português–OluNyaneka–Oshikwanyama–Umbundu), voltado à sistematização lexical, terminológica e cultural das línguas angolanas, incluindo a organização de provérbios e terminologias tradicionais. Desenvolve também o projecto de artigo científico intitulado “Mukwa ou Makwa”, centrado na reflexão linguística, etimológica e identitária das línguas angolanas. Prefaciou a obra *Árvore Genealógica da família dos Vakwanjumba/Vakwahepo e Vakwambela*. Seu trabalho visa à preservação, valorização científica e internacionalização das línguas e saberes culturais angolanos, articulando investigação, formação e produção de materiais didácticos.

Mukwa: The Sacred Tree as a Living Metaphor of African Identity (An Ethnolinguistic Contribution to Bantu Symbolism and the Indigenous Names of the Baobab)

ABSTRACT

This article offers an ethnolinguistic reflection on the traditional name of the tree popularly known as the *imbondeiro*, arguing that its original designation in Bantu languages—such as *mukwa* (tree) and *makwa* (fruit)—was distorted through colonial contact and grapho-phonological interference of Portuguese. The study aims to recover the authentic naming of this sacred tree in Angola's national languages, valuing its symbolic, spiritual, and identity-based significance. Linguistic and historical analysis reveals that names such as *mbondo*, *omukwa*, *ukwa*, or *mumbondelo*, found in various Bantu languages, reflect a distinct grammatical logic and a worldview rooted in ancestral knowledge. In contrast, the term *imbondeiro* represents cultural erasure and morphological adaptation to Portuguese, misrepresenting African thought. Highlighting the distinction between *mukwa* (tree) and *makwa* (fruit), the author critiques simplifications in Portuguese usage “sumo de mucua” and calls for the revaluation of original semantic structures. The *mukwa* tree is thus presented as a living metaphor of African identity — a symbolizing resilience, collective memory, and ancestral wisdom. Nyaneka proverbs and oral expressions affirm the tree's role as a spiritual and pedagogical center. Proper naming is framed as an act of cultural resistance and commitment to African epistemological truth.

KEYWORDS

Mukwa; Bantu languages; Ethnolinguistics; African identity; Cultural resistance.

Omukwa: omuti ukola ukehi ngoheteko yocipuka cin'omwenyo conkalo covituwa vyovaafilika (Eyawiso limwe lyomalaka lyondimbukiso yovantu ngwe nomanduko opocoto atundilila omukwa)

ETETONTIMBU

Etikula eli lyeeta ehinangelo lyomalaka litola omuti wiwikwe nenyina *imbondeiro*, okuti enduko lyaco lyocili momalaka etu ocilongo — utiwa *omukwa* (omuti) ngwe *omakwa* (ocinyango) — enyina eli lyapongohonwa eci kaputu eya ngwe nomucisonekwa nomucitumbulwa moputu. Ondongeso ei itulekesa omu mutumbulwa enyina lyaco lyocilicili womuti ou ukola momolaka etu omoAngola, nokuhivaika esilivilo lyao nomu wiwikilwe. Mokuhita kohi yomalaka nomahipululo, camoneka okuti omanyina ngaa *mbondo*, *omukwa*, *ukwa hamwe mumbondelo*, avaswa momanyina omanyangi omoAfilika, atola cina cavyukilila, caswapo celikalela ngwe cimoneka oku catundilila komalilongeso ovakulu vetu. Camoneka okuti, enyina *imbondeiro* lyamoneka mweeci ovituwa vyetu vili nokunyima ngwe neci tuli nokwiika okutola onondaka mboputu, aco ceeta okuyapuka monondunge mbetu mbovafilika.

Mokulombolola eliyapuko *mukwa* (omuti) *makwa* (ocinyango), omuhoneki upula hamwe uhita koi mweci ovanu veli nokukuluminywa okutola enyina lyoputu “sumo de mucua”ngwe ulekesa esilivilo nelomboloko lyocili comalaka omoAfilika. Omuti womukwa ulekeswa ngomuhe ulekesa ocikumba comoAfilika ondimbukiso yava vahakondoka konyima, velikwata ocipandi nokulandula onondunge mbovakulu vokohale. Omihe vyovanyaneka nonondaka mbutolwako mbulekesa esilivilo lyomuti ngocikoto compepo momalilongeso oulongo. Okuluka cocilicili cilomboloka okupa esilivilo ovituwa ngwe nelikumiyo lyocili lyondongeso mboAfilika.

1.Introdução

As árvores têm sido, desde sempre, símbolos vivos na cosmovisão dos povos bantu. Representando ancestralidade, sabedoria, resistência e ligação com o invisível. O imbondeiro, conhecido por diversos nomes — *mbondo*, *omukwa*, *mukwa*, *ukwa*, — é uma dessas árvores sagradas, associadas a clãs, rituais, protecção e transmissão de conhecimento oral.

O termo imbondeiro, como consolidado no português angolano, carrega marcas de interferência colonial (Ngugi, 1994; Mazrui, 1986). Este artigo propõe o resgate do nome original — *mukwa* — como ato de valorização cultural e afirmação identitária, integrando os seguintes objetivos:

1. Identificar o nome originário da árvore de imbondeiro (*mukwa*), desconstruindo interpretações coloniais e reconstruindo o pensamento autêntico africano;
2. Analisar a interferência grafo-fonológica de origem europeia na forma actual imbondeiro;
3. Promover o uso do nome africano tradicional da árvore na vida prática e no discurso académico.

1.1 Fundamentação: afinal, é imbondeiro, mucua ou ainda mukwa?

Na antiguidade, os clãs totémicos em Angola reuniam-se à sombra de uma árvore de imbondeiro (*omukwa*), onde realizavam rituais e passagens orais de saber. Um dos mais velhos (griote) perguntava a cada jovem:

- *Ove umukwaci?* (De que clã totémico és?)
- *Ame nimukwa Mbela* (Eu pertenço à família das chuvas, os donos da chuva).¹

¹ Isidro Mukunda (jornalista das línguas angolanas), 15 -9-2023, bairro *Kashila* – Kunene. Explicou o surgimento do nome *mukwa*, partindo pelos clãs totémicos.

O termo imbondeiro consolidou-se no português falado em Angola durante o período colonial, constituindo um africanismo incorporado ao léxico do português angolano. A palavra terá origem no Kimbundu mbondo, tendo sofrido um processo de adaptação fonológica e morfológica ao sistema da língua portuguesa. Essa adaptação incluiu, sobretudo, a introdução da vogal protética inicial i-, facilitando a pronúncia no padrão fonológico do português, bem como o acréscimo do sufixo português - eiró, frequentemente utilizado na designação de árvores e plantas. Assim o vocábulo original foi progressivamente aportuguesado, resultando na forma imbondeiro.

Segundo Rui Ramos (2006), o termo deriva do Kimbundu mbondo e foi adaptado ao português angolano através de processos fonológicos e morfológicos característicos do contato entre as línguas bantu e o português. O resultado desse processo foi a naturalização do vocábulo no português de Angola, integrando-se plenamente no uso corrente da língua, embora mantendo a sua origem etimológica bantu

Além disso, é importante distinguir o nome da árvore do seu fruto. Popularmente, é comum dizer-se "sumo de mucua" ou sumo de "imbondeiro", mas essa forma ignora a separação semântica nas línguas bantu. O termo correto para o fruto é makwa (ou eekwa em algumas variantes).

2. Multiplicidade de nomes do imbondeiro nas línguas bantu

A árvore chamada **imbondeiro** exibe diversidade terminológica nas línguas bantu de Angola, tal como mostra o quadro abaixo, refletindo diferenças fonológicas, morfológicas e semânticas que evidenciam pertencimentos étnico-linguísticos e visões de mundo distintas (Kambindangolo, 2020).

Língua	Nome da Árvore	Nome do Fruto
Olunyaneka	Omukwa	ekwa
Oshikwanyama	Omukwa	ekwa
Kimbundu	Mbondo	mukwa
Umbundu	Ukwa	ukwa?
Cokwe	mumbondelo	mukwa
Ngangela	mukwa	mukwa

Kikongo	ntiankondo	bundu ya nkondo
---------	------------	-----------------

Tabela 1: Nomes da árvore imbondeiro nas diferentes línguas angolanas. :²

Nas línguas bantu, o prefixo mu- ou o- indica, geralmente, nomes (substantivos) singulares, enquanto a raiz (-kwa, -kondo) identifica a espécie ou fruto. Para o fruto, é comum a presença de uma vogal inicial (e-), como em ekwa, ou formas derivadas da raiz singular ou plural (Ngugi, 1994).

No português angolano, essa diferenciação é frequentemente ignorada, produzindo uma neutralização semântica que simplifica a distinção original entre árvore e fruto. Ou seja, a neutralização consiste na redução ou desaparecimento de distinções lexicais das línguas bantu durante a adaptação ao português angolano.

3.A interferência grafo-fonológica e distorção toponímica nas línguas bantu de Angola

A grafia de muitos topónimos angolanos foi profundamente influenciada pela adaptação ortográfica ao português durante o período colonial. Esse processo provocou o que se pode designar por interferência grafo-fonológica, isto é, a alteração da correspondência entre grafema (letra) e fonema (som) das línguas bantu.

Nas línguas bantu faladas em Angola, como OluNyaneka, Oshikwanyama e Umbundu, a relação entre grafema e fonema segue padrões próprios. Assim, determinados grafemas possuem valores fonéticos específicos que não coincidem com os da ortografia portuguesa. Por exemplo: os grafemas (mb, nd, ng,), são diferentes a do português (b, d, g). Os fonemas destas línguas são pré-nasalizados. Por exemplo, em olunyaneka, Cokwe e Umbunduo grafema «c» representa frequentemente o som /tch/, /tx/ ou /ty/, (Resolução n.º 3/87 do Conselho de Ministros, de 23 de Maio), Angola. Quando nomes de origem bantu são adaptados à ortografia portuguesa, essa correspondência pode alterar-se, produzindo leituras diferentes da forma original. Assim, topónimos como:

² Testemunhos orais de anciãos ovanyaneka, Cokwe, Fiote e Umbundu, Kwanyama, Nyaneka, Ngangela. (2019)

Forma original bantu	Forma adaptada	Observação
Kunene	Cunene	Alteração fonética causada pela grafia portuguesa
Luvango	Lubango	Adaptação ortográfica colonial
Kwandu	Cuando	Substituição de K por C
Ndongo	Dongo (em alguns registos antigos)	Substituição da consoante pré-nasal Nd por D
Kamati	Camati	Substituição de K por C

Tabela 2. Esta tabela demonstra como pequenas alterações ortográficas podem modificar a leitura fonética e, em alguns casos, afastar o termo do seu significado cultural original.

Assim, fenómenos como este estão ligados a processos históricos de normalização linguística durante a administração colonial e constituem exemplos de apagamento linguístico parcial, nos quais, elementos da identidade linguística locais são gradualmente substituídos por padrões da língua dominante (Mazrui, 1986).

A legislação angolana atual procura corrigir o referido problema. A Lei n.º 14/16, de 12 de Setembro da toponímia, estabelece que topónimos de origem em línguas nacionais devem respeitar a grafia própria dessas línguas, reforçando a necessidade de rigor linguístico na atribuição e preservação dos nomes geográficos.

Quadro comparativo de alguns grafemas nas línguas bantu

Grafema	Valor fonético aproximado	Observação
C	/tch/, /ty/, tx	Usado em várias línguas bantu com valor diferente do português
K	/k/	Muito frequente em topónimos e nomes próprios
Ng	/ŋg/	Consoante nasal comum em línguas bantu
Mb	/mb/	Consoante pré-nasalizada
Nd	/nd/	Consoante pré-nasalizada
Nj	/ndʒ/ ou /nj/	Som próximo de «nj» em português

W	/w/	Semivogal comum
Y	/j/	Semivogal equivalente ao «i» consonântico

T3.

Esta apresenta alguns grafemas da língua olunyaneka sua pronúncia aproximada (Alfabeto de Olunyaneka).

4. Enquadramento na política linguística angolana

A preocupação com a representação escrita das línguas angolanas nacionais está associada às políticas linguísticas adoptadas após a independência. Deste modo, a Resolução n.º 3/87 do Conselho de Ministros, de 23 de Maio - Angola, aprovou a experimentação dos alfabetos das línguas angolanas, reconhecendo a necessidade de desenvolver sistemas ortográficos adequados às características fonológicas dessas línguas. Esse instrumento constituiu um marco importante no processo de valorização e normalização das línguas bantu, faladas no país. Ao incentivar a elaboração e experimentação de alfabetos, o Estado angolano procurou estabelecer correspondências mais fiéis entre grafemas e fonemas, respeitando a estrutura fonológica própria dessas línguas.

Nesse contexto, alfabetos como os do oluNyaneka, do oshiKwanyama e do Umbundu representam tentativas de sistematização da escrita, permitindo uma representação mais adequada dos seus sons. A análise dessas correspondências ajuda a compreender porque certas adaptações ortográficas introduzidas durante o período colonial produziram distorções na grafia de palavras e topónimos de origem bantu.

Assim, a interferência grafo-fonológica observada em diversos nomes geográficos e elementos lexicais deve ser analisada à luz desse processo histórico de normalização linguística. A existência de alfabetos oficialmente experimentados demonstra que a grafia das línguas angolanas deve respeitar as suas regras fonológicas próprias, evitando adaptações que alterem a pronúncia ou o significado original dos termos.

5. A importância de revalorizar os nomes africanos

A recuperação do termo **mukwa** (ou variantes como omukwa), é um acto de preservação cultural. Nomear o fruto corretamente como makwa ou ekwa,

em vez de mucua, restabelece a lógica gramatical africana e a distinção entre árvore e fruto (Kambindangolo, 2020).

Nomear corretamente é também um gesto epistemológico e político, reconhecendo a existência e identidade dos elementos naturais e culturais, reforçando a consciência da herança linguística africana. Deus chamou Adão para dar nomes aos seres, porque os conhecia bem³

Nesse sentido, o uso popular de expressões como "sumo de mucua" deve ser revisto com base na estrutura linguística original. A forma da expressão coerente com as línguas bantu é: "**sumo de makwa**", dado que *mukwa* se refere à árvore, e *makwa* (ou *ekwa*) ao fruto. Essa distinção deve ocorrer em contextos educativos, culturais e acadêmicos, promovendo coerência linguística e valorização identitária.

6. Mukwa: metáfora viva da identidade africana

A árvore mukwa, além de sua função ecológica, representa resistência, ancestralidade e força cultural. Suas raízes profundas representam a firmeza do pensamento africano, enraizado na terra, na oralidade, nos valores comunitários.

Assim como *mukwa* permanece em pé apesar das tempestades do tempo, o pensamento africano também resiste aos ventos da colonização, mantendo a sua vitalidade e firmeza.

Provérbios ovanyaneka ilustram esta filosofia:

"Pompupo pakala vomatwi, ponompela pakala vonondunge." (Numa correnteza d'água é preciso atenção para melhor ouvir uma informação; num julgamento, é necessário ponderar para decidir.)

Esse provérbio, profundamente filosófico, convida à escuta atenta, à reflexão e justiça – valores também simbolizados por *mukwa*.

Assim como a árvore que observa silenciosamente, abriga, alimenta e guarda histórias, a cultura bantu também exige escuta sensível e julgamento ético, para ser compreendida em sua plenitude.

³ No livro do **Gênesis: 2- 19-20**, o Senhor Deus deu a Adão poder de nomear todos os animais da terra e assim fê-lo.

Os provérbios, na cultura bantu, carregam uma didática sapiencial viva, actuante, cuja função é externar de forma simbólica às grandes lições da vida. E assim também dizem:

“Okamuti kayembayemba nofela kakenakuteka.”

(A árvore que obedece ao vento dificilmente parte.)

Este provérbio revela uma filosofia de resiliência adaptativa: a árvore que se curva ao vento não se parte - assim como a cultura africana que, mesmo sob pressão externa, flexibiliza-se sem se romper. A mukwa simboliza esta inteligência ancestral: firmeza nas raízes, flexibilidade no tronco.

Em suma, os provérbios referidos acima transmitem resiliência adaptativa: a cultura africana, como a mukwa, pode flexibilizar-se perante pressões externas sem perder a integridade. A árvore simboliza **inteligência ancestral, firmeza e flexibilidade**, reforçando a importância da preservação linguística e simbólica.

Considerações finais

A árvore mukwa transcende a dimensão botânica, sendo um símbolo da resistência, sabedoria e identidade dos povos bantu. O uso de termos portugueses como imbondeiro ou mucua evidencia processos de interferência linguística e apagamento cultural, mas também revela a resiliência das tradições africanas.

Resgatar a terminologia original — distinguindo mukwa (árvore) de makwa (fruto) — constitui afirmação cultural e linguística, respeitando a lógica gramatical bantu e a herança oral que molda identidades e memórias coletivas. Nomear corretamente é gesto de resistência cultural, reconhecimento epistemológico e preservação da memória coletiva.

Este estudo representa um passo na caminhada pela revalorização das raízes linguísticas e culturais africanas, reforçando a relação entre língua, identidade e simbolismo ancestral.

Referências

- Mazrui, A. (1986). The Africans: A triple heritage. BBC Publications.
- Ngugi wa Thiong'o. (1994). Decolonising the mind: The politics of language in African literature. East African Educational Publishers.

EcoAngola. (2025, 22 de julho). Disponível em <https://ecoangola.com>

Muzangala. (2025, 21 de julho). Os benefícios da mucua e do imbo. Disponível em <https://muzangala.ao>

InfoEscola. (2025, 20 de julho). O baobá, também chamado de imbondeiro, embondeiro ou calabaceira: importância da árvore. Disponível em <https://www.infoescola.com>

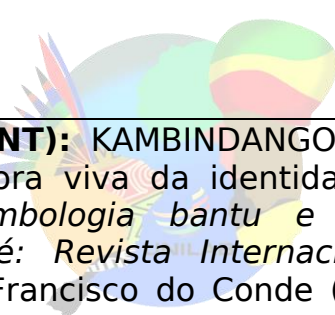
Kambindangolo, E. (2020, 20 de Maio). Entrevista pessoal. Bairro Mapunda, Huíla, Angola.

Testemunhos orais de anciãos ovanyaneka, Cokwe, Fiote e Umbundu. (2019-2024).

Arquivo pessoal de Adilson Kambindangolo.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026



Para citar este texto (ABNT): KAMBINDANGOLO, Adilson K. P. Mukwa: A árvore sagrada como metáfora viva da identidade africana (*Um contributo etnolinguístico sobre a simbologia bantu e os nomes originários do imbondeiro*). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.130-139, jan./jun 2026.

Para citar este texto (APA): Kambindangolo, Adilson K. P. (jan./jun.2026). Mukwa: A árvore sagrada como metáfora viva da identidade africana (Um contributo etnolinguístico sobre a simbologia bantu e os nomes originários do imbondeiro). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 130-139.

Prática do ovitele, ukoi e suas implicações no Município da Bibala

Júlio Marcente Carlos[□]

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0006-8404-1935>

RESUMO

Este artigo visará descrever a prática do ovitele, ukoi e suas implicações no Município da Bibala, especificamente em avaliar a percepção de alguns moradores daquela municipalidade sobre essas práticas. A ideia é de contribuir sobre os desvios ou infidelidade do casamento no grupo etnolinguístico Ovanhaneca, apresentando as sanções e saber diante do sobado o que pagar em cada uma das situações. Muito embora o foco da abordagem seja ovitele e ukoi, como prática do desvio do casamento entre os Nhaneca, assim para uma visão global sobre o casamento, pensa-se ser oportuno olhar para outras formas ou modalidades de casamentos, assim, em quatro perspectivas: quanto à literatura, à luz do direito positivo angolano, à luz da religião cristã e finalmente do ponto de vista do direito costumeiro bantu. O ovitele e o ukoi têm sido uma prática repetida. Para o desenvolvimento do artigo, realizou-se um estudo do tipo descritivo, cujos instrumentos de recolha de dados foram a entrevistas e o formulário. A questão do ukoi e ovitele é um assunto sério que pode envolver consequências graves por parte de quem cometeu, para tal é importante que se pague, pois se assim não for, o infrator e membros da sua família correm o risco de passarem por sucessivos problemas de saúde e até morte, por isso, a família também fica envolvida nesses casos.

PALAVRAS-CHAVE

Ovitele; Ukoi; Implicações

Practice of ovitele, ukoi and its implications in the Municipality of Bibala

ABSTRACT

This article aims to describe the practice of ovitele, ukoi and its implications in the Municipality of Bibala, specifically to assess the perception of some residents of that municipality about these practices. The idea is to contribute to

[□] Sociólogo e investigador angolano, formado em Sociologia da Educação pelo Instituto Superior Politécnico Sinodal (ISPS), no Lubango, província da Huíla. É investigador do Centro de Investigação e Desenvolvimento Local (CIDEL), uma unidade de investigação do Instituto Superior Politécnico Sinodal (ISPS), onde desenvolve estudos dedicados à compreensão dos fenómenos sociais e das dinâmicas de transformação da sociedade angolana.

A sua produção científica incide sobre diferentes problemáticas sociais, com particular atenção às transformações socioculturais, educação, juventude, migração, participação sociopolítica, morte e luto, instituições tradicionais, redes sociais, sistema prisional, resistência cultural, desenvolvimento socioeconómico e questões relacionadas com a saúde e a família.

Tem participado na produção de artigos científicos e no desenvolvimento de pesquisas orientadas para a análise crítica dos fenómenos sociais, procurando contribuir para a compreensão da realidade angolana e para a produção de conhecimento científico comprometido com a transformação social. E-mail: uliocarlosjc0440291@gmail.com

the deviations or infidelity of marriage in the Ovanhaneca ethnolinguistic group, presenting the sanctions and knowing before the sobado what to pay in each of the situations. Although the focus of the approach is ovitele and ukoi, as a practice of deviating from marriage among the Nhaneca, for a global view of marriage, it is thought to be opportune to look at other forms or modalities of marriage, thus, from four perspectives: in terms of literature, in the light of Angolan positive law, in the light of the Christian religion and finally from the point of view of Bantu customary law. Ovitele and ukoi have been a repeated practice. To develop the article, a descriptive study was carried out, whose data collection instruments were interviews and the form. The issue of ukoi and ovitele is a serious matter that can involve serious consequences for the perpetrator, so it is important that they pay, because if they do not, the offender and members of their family run the risk of suffering successive health problems and even death, so the family is also involved in these cases.

KEYWORDS

Ovitele; ukoi; implications

Práctica de ovitele, ukoi y sus implicaciones en el Municipio de Bibala

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo describir la práctica del ovitele, ukoi y sus implicaciones en el Municipio de Bibala, específicamente evaluar la percepción de algunos residentes de ese municipio sobre estas prácticas. La idea es contribuir con los desvíos o infidelidades del matrimonio en el grupo etnolingüístico Ovanhaneca, presentando las sanciones y conociendo ante el sobado qué pagar en cada una de las situaciones. Aunque el enfoque del estudio sea el ovitele y el ukoi, como práctica de desviación del matrimonio entre los Nhaneca, para una visión global del matrimonio, se cree oportuno mirar otras formas o modalidades de matrimonio, así, desde cuatro perspectivas: a la luz de la literatura, a la luz del derecho positivo angoleño, a la luz de la religión cristiana y finalmente desde el punto de vista del derecho consuetudinario bantú. Ovitele y ukoi han sido una práctica repetida. Para desarrollar el artículo se realizó un estudio descriptivo, cuyos instrumentos de recolección de datos fueron la entrevista y el formulario. El tema del ukoi y el ovitele es un asunto serio que puede implicar graves consecuencias para el agresor, por lo que es importante que pague, porque de no hacerlo, el agresor y los miembros de su familia corren el riesgo de sufrir sucesivos problemas de salud e incluso la muerte, por lo que la familia también se ve involucrada en estos casos.

PALABRAS CLAVE

Ovitele; ukoi; transcendencia

Pratique de l'ovitele, de l'ukoi et ses implications dans la municipalité de Bibala

RÉSUMÉ

Cet article vise à décrire la pratique de l'ovitele, de l'ukoi et ses implications dans la municipalité de Bibala, en particulier à évaluer la perception de certains résidents de cette municipalité à l'égard de ces pratiques. L'idée est

de contribuer aux déviations ou infidélités du mariage dans le groupe ethnolinguistique Ovanhaneca, en présentant les sanctions et en sachant avant le sobado ce qu'il faut payer dans chacune des situations. Bien que l'approche se concentre sur l'ovitele et l'ukoi, en tant que pratique de déviation du mariage chez les Nhaneca, pour une vision globale du mariage, il est jugé opportun d'examiner d'autres formes ou modalités de mariage, ainsi, sous quatre angles : en termes de littérature, à la lumière du droit positif angolais, à la lumière de la religion chrétienne et enfin du point de vue du droit coutumier bantou. L'ovitele et l'ukoi sont des pratiques récurrentes. Pour élaborer l'article, une étude descriptive a été réalisée, dont les instruments de collecte de données étaient les entretiens et le formulaire. La question de l'ukoi et de l'ovitele est une affaire sérieuse qui peut entraîner de graves conséquences pour l'auteur, il est donc important qu'il paie, car s'il ne le fait pas, le délinquant et les membres de sa famille courent le risque de souffrir de problèmes de santé successifs et même de mourir, c'est pourquoi la famille est également impliquée dans ces cas.

MOTS CLÉS

Ovitele; ukoi; implications

Introdução

A traição conjugal é um fenómeno que, embora presente em diversas culturas e sociedades, assume significados e consequências distintas conforme os valores e tradições de cada povo. No contexto da tradição Nhaneca, especificamente na região da Bibala, sul de Angola, o casamento não representa apenas a união de duas pessoas, mas sim um compromisso entre famílias e comunidades, regido por normas e práticas culturais profundamente enraizadas. A quebra deste compromisso por meio da infidelidade conjugal levanta uma série de implicações sociais, morais e até espirituais.

A traição no casamento, entendida como a quebra da fidelidade e do compromisso mútuo entre os cônjuges, não apenas fere os laços afetivos, mas também gera conflitos, separações, traumas emocionais, dificuldades no desenvolvimento dos filhos e, em alguns casos, violência doméstica, a recepção dos dotes dado à família da mulher no momento da união do casal, seguido da separação do mesmo, entendido na tradição local como Ovitele que quer (coisa, especificamente devolução dos dotes) ou apenas multa ao homem com quem a mulher traiu o seu marido, entendido como ukoi.

Este artigo tem como objetivo descrever a prática do ovitele, ukoi e suas implicações à luz da tradição na Bibala, considerando os mecanismos culturais de resolução de conflitos, a visão da comunidade, autoridades tradicionais e alguns homens que já foram multados por se relacionarem com mulheres

casadas. A relevância deste estudo reside na necessidade de compreender como as dinâmicas conjugais contemporâneas desafiam ou reforçam os valores tradicionais, contribuindo para reflexões sobre identidade cultural, género e transformação social.

1. Percepção de Ovitele e Ukoi na tradição Nhaneca

O município Bibala embora, seja considerado um lugar habitado por povo Herero, especificamente, os mucubais, é também povoado pelos Nhaneca, que têm seus elementos culturais, dos quais fazem parte as implicações e punições da traição conjugal, que depende muito da gravidade do caso e dos tribunais tradicionais regido pelos sobas (uma espécie de juízes tradicionais). Assim, entre essas punições encontra o Ovitele e o Ukoi.

Ovitele é a palavra usada na língua nhaneca para designar bens e já ukoi também é uma palavra da mesma língua, que significa cobrança por infracção do adultério (multa por ter relações sexuais com a mulher do outro).

No grupo etnolinguístico Nhaneca quando uma mulher se desvia do casamento, ou seja, adultera, o seu marido ao descobrir pode exigir ovitele (bens) naquele com quem a sua esposa o traiu ou pedir ukoi (multa por ter relações sexuais com a mulher do outro) em geral sempre exige-se animais como: bois, cabritos acompanhado de dinheiro e algumas bebidas alcoólicas. A diferença entre as duas palavras é que no ovitele o queixoso pede bens ao abusador com quem a sua esposa se deitou e se separa da mulher, deixando-a livre de ficar com quem ela teve relações sexuais ou com qualquer outra pessoa, já no ukoi ele pede bens e permanece com a esposa.

Afirmar que essas práticas (cobranças) são sempre feitas diante de um tribunal tradicional, ou seja, nos otchoto. Nos dizeres de Carlos (2024, p. 7)

No modo de viver do povo Bantu, o Ondjango e em paralelo ao Otchoto (são lugares de comunicação familiar) considerados os locais ideais que servem para tratar de assuntos ligados a vida das famílias e consequentemente a transmissão dos valores normativos que orientam a convivência e a educação das novas gerações.

A prática do Ovitele e ukoi na maioria das vezes acontece sempre diante do queixoso, abusador, a mulher com quem se cometeu, suas famílias e diante

um grupo de pessoas que fazem parte do círculo de gestão tradicional designados de sobas para moderar e ajudar a resolver o problema.

Otchoto é um lugar de comunicação familiar e comunitário, para conversa, porém, também funcionam como tribunal para resolver questões de índole tradicional, como assegura Ghiggi e Kavaya (2012 p. 25), "assume o significado, traduzido do original, para a casa do diálogo ou da conversa, escola, tribunal ou parlamento tradicional".

2. Conceito de casamento em diferentes vertentes

O casamento faz parte da cultura de todo o homem, é considerado como transversal, cada povo formaliza-o à luz da sua cultura, religião ou lei que esteja a vigorar no seu país. Segundo Lakatos e Marconi (1990, p. 171), casamento é "uma união entre um homem e uma mulher de modo que as crianças nascidas desta sejam reconhecidas como frutos legítimos de ambos os pais".

Na visão das autoras supracitadas o casamento é a junção de pessoas de sexos opôs que coabitam juntos e como fruto dessa união surgem filhos. O casamento torna o casal membro de uma família elementar diferente daquela em que nasceu. Assim, em cada sociedade, um adulto normal pertence a duas famílias nucleares: a de Orientação (onde nasceu) e a de Procriação (que constituiu). Na primeira, ele é filho; na segunda, marido e pai (Marconi & Presotto, 2011, p. 92).

Estabelece, também, direitos e *status* dos filhos. Os costumes relacionados ao casamento são complexos, em face das variações existentes e dos diferentes fatores psicológicos envolvidos. Em outra perspectiva no ordenamento jurídico positivo angolano no artigo 20º do código da família, "o casamento é a união voluntária entre um homem e uma mulher formalizada nos termos da lei com objetivo de estabelecer uma plena comunhão de vida".

Tendo em conta a sua validade, o mesmo código fundamenta que: "O casamento só é válido quando é celebrado perante os órgãos de registo civil ou reconhecido de acordo com as regras da presente lei" Ibidem, artº. nº 27º". Constituem causas da dissolução do casamento: "A morte de um dos cônjuges,

a declaração judicial da presunção de morte de um dos cônjuges e pelo divórcio” (Ibidem, 74º).

Segundo o código da família no artigo 22º o nubente que injustificadamente der causa a ruptura deve indemnizar o outro nubente pelas despesas efetuadas e pelas obrigações contraídas na previsão do casamento a que tiver dado o seu acordo. Na óptica de Lusitano (2021, p. 21), “o casamento é uma prática sociocultural, institucionalizada desde os primórdios da existência humana, pois este é presente e recorrentemente relatado na Bíblia Sagrada desde o surgimento de Eva como companheira de Adão.”

O casamento no contexto Bantu onde incide o foco de abordagem do presente artigo, pese embora, se esteja a olhar especificamente para apenas um grupo, é indispensável fazer esta análise mais generalizada tendo em conta a semelhança e diferença do casamento entre os vários grupos dos povos bantu.

O casamento bantu dos Ovankumbi, tem apenas validade à luz da cultura e do Direito Consuetudinário quando for precedido ao alambamento, elemento sem o qual este casamento não se concretiza na plenitude, pois que, é nesta fase em que a família do noivo apresenta os dotes (Lusitano, 2021, p. 16).

Na visão de Bahu (2013, p. 110)

Na maior parte das sociedades tradicionais, o casamento é acompanhado de transações que marcam as relações entre grupos de parentesco. Estas transações tomam a forma de um dote ou de uma compensação matrimonial, o dote representa os bens que a família da rapariga dá ao marido ou à família deste.

A exata essência do casamento consiste na entrega de alguns bens à família da noiva tais como fatos, tecidos, bebidas, dinheiro, animais e artigos exigidas pela família da noiva.

A fidelidade da mulher é relativa como acontece em outros grandes grupos etnolinguísticos que habitam o sul de Angola (Herero e Ambós), quando a infracção a lei conjugal é descoberta, assiste ao marido o direito de exigir uma indemnização (oukondy ou ukoi) a quem o lesou, e este consiste no pagamento de uma cabeça de gado bovino ou o equivalente em dinheiro (Pahula & Mupinga, 2002).

3. Implicações das práticas o ukoi e ovitele

O adultério é uma prática corrente, realizado de maneira sigilosa entre as partes envolvidas.

O adultério da mulher casada antigamente originava divórcio. Actualmente esta prática já é vista com maior tolerância, não obstante o infractor pode ser punido com castigos corporais e exigido a pagar uma indemnização “Okufeta Ukoy”, ao marido. A multa é estabelecida consoante a posição social do adúltero, da gravidade quando apanhado em flagrante delito na casa do marido (Gumbe, 2021, p. 19).

Por ocasião a adúltera é a sedutora, mas é o adúltero que é castigado (Namboca, 1999, p. 24). No que diz respeito ao desvio ou infidelidade Pahula e Mupinga (2002, p.262) referem que,

Em caso de traição o marido tem direito de exigir alguns bens como forma de ser indemnizado, mas esse processo de exigir envolve a reunião de Soba, e outras pessoas do círculo de gestão tradicional considerados como Otchotos e Ondjangos.

Segundo Javela, (2022, pp. 18-9), essa pratica do ukoi e ovitele não existe apenas entre os Nhanecas, existe também entre os Ovimbundu,

Se uma mulher se separar do seu esposo e se casar com outro, o novo marido terá que reembolsar todas as despesas de alambamento (ovilombo) por causa da cerimônia solene da tradição okulomba em que esposa se torna propriedade especial do marido. O novo marido vai pagar o preço da falta de respeito (elaviso).

O mesmo autor assegura que em caso de houver uma separação do casal, a mulher se torna isca para o seu futuro marido pagar ao antigo marido uma quantia a se estipular, o que de certo modo torna a mulher um objeto de ganho, porque os pretendentes atentos procuram ficar o mais longe possível dela, pelo facto de estarem sujeitos a indemnizar a pessoa com que ela conviveu um certo tempo.

De acordo com Sabonete, (2010), em situações de adultério, só quando é a mulher que o comete, é que se verifica a separação e ainda assim, há casos em que o mesmo não se processa. Caso haja adultério por parte da mulher, a separação só se concretiza depois do homem com quem ela cometeu adultério

indemnizar o marido com um certo número de cabeça de boi, ato designado por ukoi.

Percebe-se que o facto de uma mulher trair o seu marido e for descoberta, o casamento pode se dissolver, mas antes se o seu marido tinha feito alambamento (dar dote), exige uma indemnização ao infractor.

4. Metodologia

Segundo Orvalho (2021, p. 2) metodologia “é o estudo dos métodos ou dos instrumentos necessários para a elaboração de um trabalho científico. É um processo utilizado para levar a cabo uma investigação, no estudo de uma ciência ou para alcançar um fim determinado”.

A metodologia constitui um dos pilares fundamentais de qualquer investigação científica, pois orienta a escolha das estratégias e procedimentos utilizados para alcançar os objetivos propostos. Este estudo adopta uma abordagem quantitativa, caracterizando-se como uma pesquisa descritiva, com a finalidade de descrever a prática do ovitele, ukoi e suas implicações no Município da Bibala.

Para alcançar esse propósito, a pesquisa seguiu um modelo descritivo, fundamentando-se na literatura, na coleta e análise de dados empíricos por meio da aplicação de formulários e entrevista a uma amostra representativa da população-alvo.

Para o alcance dos objetivos traçados definiu-se uma metodologia com recurso a métodos histórico-lógico, pesquisa bibliográfica, estatístico e observacional. Ainda se utilizaram as técnicas de formulário e entrevista. A pesquisa contou com 131 participantes, dentre os quais 5 homens que já pagaram ovitele e ukoi por se relacionarem com mulheres casadas, 2 sobas e 124 moradores do Município da Bibala.

A escolha do formulário justifica-se pela necessidade de coletar dados quantitativos padronizados, possibilitando a análise estatística das informações. A aplicação foi realizada presencialmente, garantindo maior precisão nas respostas. Já a entrevista aplicada aos sobas por serem considerados os juízes tradicionais para maior profundidade e esclarecimento de eventuais dúvidas dos participantes.

Para garantir a coerência e validade da pesquisa, foram estabelecidos os seguintes critérios de inclusão: ser morador da Bibala do grupo etnolinguístico Ovanhaneca; ter 18 anos de idade ou mais e aceitar voluntariamente participar da pesquisa.

A coleta de dados foi realizada em diferentes pontos da Vila da Bibala, visando abranger uma diversidade de perfis dentro do grupo estudado. Antes da aplicação dos formulários e entrevista, os participantes foram informadas sobre os objetivos da pesquisa e a garantia de sigilo e anonimato de suas respostas.

5. Resultados

Aqui são apresentados e analisados os dados recolhidos através de formulários e entrevistas para sustentar as afirmações proferidas. Assim, são inicialmente apresentados os resultados dos dados dos moradores, das pessoas que já pagar Ovitele e Ukoi e finalmente os Sobas aqueles que dirigem os tribunais tradicionais.

No seu entender o que é?

a) Ovitele

Dos cento e vinte e quatro (124) moradores que fizeram parte do estudo, 48,40%, entendem por ovitele os bens pedidos ao homem que se relaciona com a mulher alheia, 19,35%, pagamento de um valor por se relacionar com uma mulher casada e 32,25% relataram que é a devolução dos bens que o esposo dá a família da mulher no momento do alambamento.

Nota-se que os participantes (moradores) do estudo mostraram opiniões divergentes, mas todos eles convergem em pagamento ou entrega de bens a um lesado.

Já na compreensão dos sobas é a devolução dos bens que foram entregues à família da mulher e o outro diz ser a entrega dos dotes ao homem cuja mulher o traiu. Os cinco senhores que pagaram ukoi e ovitele são unânimes em afirmar que Ovitele é a devolução dos bens que o marido deu no momento do alambamento, ou seja, é a devolução dos dotes, só que quem paga é o homem com quem ela se relacionou.

A análise que se pode fazer é que na tradição bantu concretamente Nhaneca, residentes no Município da Bibala um indivíduo ao se casar entrega a família da noiva um dote estipulado ou acordado, em troca, o homem recebe a mulher, mas se por alguma eventualidade a mulher vier a ser infiel e for pega, o infrator deve pagar ao lesado com devolução dos dotes entregues a família daquela que um dia foi sua mulher. Neste caso o marido lesado é livre de continuar com a mulher ou abandona-la.

No seu entender o que é?

b) Ukoi

Os dados recolhidos mostram que dos cento e vinte e quatro (124) moradores que fizeram parte do estudo, 32,25% relataram que entendem por ukoi os bens que um homem paga como castigo, uma vez que se relacionou com a mulher alheia e 67,75% afirmaram que é uma multa aplicada a um infractor por se relacionar com a mulher do outro como forma de disciplina-lo.

Assim percebe-se que, os moradores diferem em alguns aspectos nas suas abordagens, mas todas elas visam essencialmente a aplicação de multa a alguém que se deita com a mulher de outro homem, neste sentido entende-se um forte repúdio a quem se envolve com a mulher de alguém não importa quem seja, desde que tenha feito alambamento, o que de certo modo, compreende-se que a mulher ocupada ou casada não se pode mexer.

Os sobas partilham da mesma ideia, pois asseveram que é um pagamento que um homem faz ao outro por se deitar com sua mulher; Já para os senhores que pagaram ukoi e ovitele relataram que é uma multa aplicada a quem adulterou ou namorou com a esposa de alguém.

Para quem se paga, em geral o que se paga?

Os resultados da pesquisa mostram que os bens são pagos ao lesado, ou seja, paga-se ao marido queixoso. Os cento e vinte e quatro (124) participantes foram unânimes em dizer que paga-se bois, cabritos, bebidas e dinheiro.

Nesta lógica de pensamentos os sobas que fizeram parte do estudo afirmaram que depois do julgamento ao serem determinados a culpa, este deve pagar bois, cabritos, bebidas e dinheiros. Vale salientar que esses bens

não são entregues de forma isolada, como refere um dos sobas (soba da regedoria da Tchimucua), os bois entregues servem para indemnizar o lesado.

O/s cabrito/s serve/m para comer entre os amigos do lesado que juntos fizeram circuncisão que os Nhaneca designam de Ntava - Companheiros, simbolizando que a cunhada dos amigos que tinha se desviado do casamento agora esta reconciliado. As bebidas servem para alegrar os mais velhos depois julgamento. O dinheiro serve para três motivos:

1- Para o caso de o infractor não tiver bois para pagar, converte-se a quantia de bois estipulados em dinheiro;

2- Para compra de algum artigo em falta no dia do julgamento (assim como bebidas que estiverem em falta, e outros ingredientes para acompanhar a carne do cabrito, como pode não haver);

3- Para pagar emolumento do sobado (apresentação da queixa, levantamento da intimação e resolução do problema - depois do julgamento).

Os pagamentos devem ser feitos com base na justiça e não de forma a se tenha aproveito da situação do infrator e regra geral a tradição ordena que seja pagos bois.

O sobado tem um documento reconhecido pelo Governo angolano conhecido por "Informe sobre algumas multas aplicadas na lei tradicional na regedoria", que rege tradicionalmente casos de desvios de casamentos, este documento aborda que, no caso do ukoi, paga-se uma (1) cabeça de gado bovino, um (1) de caprino e cinco (5) litros de aguardente. Para o Ovitele, paga-se de acordo o gasto que tinha sido feito pelo ex-esposo no acto do casamento e, durante o tempo que ambos viveram, tudo isso deve ser feito na presença da mulher e dos seus familiares.

O adultério com a esposa do outro e que posteriormente naquele meio surge um filho - paga-se uma (1) vaca com a sua cria de 1ª vez. O adultério com a esposa do outro e que posteriormente também seja apoderada por alguém - paga-se o total de gasto que tinha sido pago ao ex-esposo mais o aumento de gasto que se fez na sua posse; isto sendo na presença da referida senhora em causa. Nos depoimentos dos cinco senhores que já pagaram ukoi e ovitele a situação foi diferente daquilo que o Informe orienta, pois mesmo diante do sobado, os casos foram tratados da seguinte maneira:

Entrevistado 1: paguei dinheiro e bois - na altura (2013) pagamento foi 110 mil kwanzas equivalia a 11 cabeças de gado. Entrevistado 2: paguei 550 mil kwanzas, 1 cabrito, 1 grade de cerveja e 1 galinha isso ocorreu em 2019. Entrevistado 3: paguei 1 boi, 1 cabrito e bebidas, ocorreu em 2022. Entrevistado 4 e 5: paguei 1 boi e bebidas alcoólicas e dinheiro, sem especificar a quantia paga e o ano que isso ocorreu. As práticas em causa são partes das tradições no Município da Bibala e não só, de forma a punir homens que invadem o espaço outrem, destruindo lar ou fazendo de forma accidental.

O que pode causar o Ukoi e Ovitele?

Os sobas que disseram em geral as práticas de ukoi e ovitele são ocasionadas pela traição de alguém pego. Nota-se que o motivo pela qual as pessoas pagam ukoi e ovitele de acordo com os sobas é a traição, mas só por parte da mulher casada e se for pega, ou seja, a traição pode acontecer, mas se não for descoberto não há pagamentos ou devolução de bens, tanto é que se confunde com um combino entre um casal que deseja ganhar bens, o que em alguns casos tem sido, mas como os sobas dizem têm sido mesmo por traição.

Segundo o regedor municipal (soba superior), ao julgar, o casal para se aferir quem tem a culpa da destruição do casamento procura-se determinar o responsável, para se saber se pode ou não dar os bens que se pede. Se a culpa for do homem então, no caso marido, o pretendente desta mulher não paga nada. Mas se for da mulher então o ex-marido, tem autoridade de exigir que sejam pagos os bens, porém, antes confirma-se na família da mulher se este (homem), tinha entregado os dotes e, se se verificar que não entregou nada a família da esposa no momento do alambamento, então não há razão de cobrar o ovitele.

O que acontece se ele não tiver o exigido e não puder pagar o Ukoi ou Ovitele?

Os sobas que fizeram parte do estudo disseram se o infrator não tiver o que pagar o exigido e não puder pagar a família do mesmo deve ajudar. Deve-se ver a questão geracional, a relação que os familiares das partes tiveram, também designado de cisoko.

A questão do ukoi ou ovitele é um assunto sério que pode envolver consequência por parte de quem cometeu, por isso é importante que se pague, pois se assim não for, o infrator e membros da família correm o risco de passarem por sucessivos problemas de saúde ou até morte, por isso, a família também fica envolvida nesses casos.

No que se refere a questão geracional vale dizer que se o infrator não tiver o que o queixoso pedir negocia-se diante dos sobas lá no Otchoto e se ainda assim não puder, busca-se um detalhe que ocorreu no passado, contando que talvez seus antepassados tenham algum grau de afinidade, e se caso tiver algum é bom, pois, isso flexibiliza a multa a ser paga. Mas, segundo um dos sobas um é imprescindível que o infrator pague, para evitar alguns males sobrenaturais lançados pelo queixoso.

Portanto, percebe-se que as implicações das práticas do ovitele e ukoi são perigosos, pois podem custar a vida, como dizem alguns queixosos: “não me responsabilizarei pelo que vai acontecer”. Têm sido ameaças graves contra o infrator, o que deixa preocupado o infrator, sua família e pessoas ao seu redor. Na compreensão dos cinco homens que pagaram ukoi e ovitele o que pode acontecer se não pagar o que cobram é perigo de vida, doenças no infrator e sua família.

Assim, fica claro, que se o infrator não entregar o que lhe é pedido corre o risco de perder a sua vida, pois, a questão do ukoi e ovitele envolve em algumas situações práticas de feitiçarias, que pode ocasionar doenças ou morte por parte do infrator e da mulher adúltera, por isso, os prevaricadores se vêm obrigados a pagar.

Considerações finais

De acordo com a literatura consultada o casamento é o modo pelo qual a sociedade humana estabelece as normas para a relação entre sexos. O ordenamento jurídico positivo angolano define o casamento como a união voluntária entre um homem e uma mulher formalizada nos termos da lei com objetivo de estabelecer uma plena comunhão de vida. No âmbito religioso é uma união em que o homem deixará o pai e a mãe e se unirá à sua mulher, e serão os dois uma só carne. O casamento bantu dos Ovankumbi, tem apenas validade à luz da cultura e do Direito Consuetudinário quando for precedido ao

alambamento, elemento sem o qual este casamento não se concretiza na plenitude.

Entende-se por ovitele a devolução dos bens pedidos ao homem que se relaciona com uma mulher casada. Já ukoi é uma multa aplicada ao infrator por se relacionar com uma mulher casada como forma de discipliná-lo. Ao lesado entrega-se bois, cabritos, seguido de dinheiro e bebidas alcoólicas.

A prática do dia-a-dia tem mostrado que essa problemática tem vitimado os homens, fazendo com que os mesmos sejam sempre os principais culpados, por ser eles a pagarem, isentando as mulheres da culpa e dos pagamentos, pese embora, a mulher possa estar sujeita ao abandono. A questão do ukoi ou ovitele é um assunto sério que pode envolver consequências graves por parte de quem cometeu, para tal é importante que se pague, pois se assim não for, o infrator e membros da sua família correm o risco de passarem por sucessivos problemas de saúde ou até morte, por isso, a família também fica envolvida nesses casos.

Referências

- Angola. *Código da Família - Lei n.º 1/88*, de 20 de Fevereiro.
- Bahu, H. A. (2013). *Os quadros angolanos em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri.
- Carlos, J. (2024). Impacto das redes sociais sobre o papel dos ondjangos na regulamentação social. *RAC: Revista Angolana de Ciências*, 6(2).
- Ghiggi, G.; Kavaya, M., (2012). *Otchiwo, Ondjango e círculos de cultura: das práticas de resistência a constituição da educação libertadora*. Diálogos Angola/Brasil. *Círculos sem Fronteiras*, v. 12, nº 2, p. 364 – 375.
- Gumbe, I. G. (2021). *A resistência cultural nos Ovimbundu de Benguela através dos ritos funerários*. Monografia apresentada ao Instituto superior de Ciências da Educação – Huíla.
- Javela, A. K. (2022). *As práticas ritualísticas do casamento nas comunidades ovimbundo da população de Caconda, aldeia de Chicambi*. Trabalho de fim do curso apresentado para a obtenção do grau de Licenciatura em ensino de História - ISCED – Huíla.
- Lakatos, E. M. & Marconi, M. A. (1990). *Sociologia Geral*. 6.ed. São Paulo:Atlas.

Lusitano, G. S. T. (2021). *O Casamento dos Nyaneka Nkumbi, do Subgrupo Ovankumbi da Matala: Um Estudo Exploratório*. Monografia apresentada no ISCED-HUÍLA.

Marconi, M. A. & Presotto (2011). *Antropologia: uma introdução*. 7ª Edição. Editora Atlas: São Paulo.

Orvalho, L. (2021). *Seminário Metodologias de Investigação Metodologia científica com base na pesquisa tecnológica*. ISTECH do Porto - Instituto Superior de Tecnologias Avançadas do Porto.

Pahula. J. & Mupinga, G. (2002). *1º Encontro sobre autoridades tradicionais em Angola*.

Sabonete, F. W. (2010). *Construção do Estado - Nação Angola: Inter étnica nyaneka-Humbe na guerra civil*. Dissertação para mestrado na Universidade Federal de Pernambuco.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026



Para citar este texto (ABNT): CARLOS, Júlio Marcente. Prática do ovitele, ukoi e suas implicações no Município da Bibala. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.140-154, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Carlos, Júlio Marcente (jan./jun 2026). Prática do ovitele, ukoi e suas implicações no Município da Bibala. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 140-154.

Oku tepuluka kuekalo liomanu vo kocita 21 vo Angola

Domingos Cachindele 

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0007-0532-3422>

ETOSI LIA VELAPO

Ocipama cilo ci lombolola ndomo ovokuasi a kasi oku tepuluka koloneke vilo, kuenda ci lombololavo ulandu wofeka yo Angola. Omo liaco, omanu valua va siata oku limbuka esilivilo lioku kuata ukamba la vakuavo. Ekonomuiso liaco li lingiwa loku kuama olonumbi vielilongiso kuenda oku konomuisa alivulu ana a lombolola ulandu waco. Eci calomboluiwa, ocimãho cetu okulonda volondaka vikuãimo: (i) oku lekisa elomboloko liovituwa violoneke via pita, (ii) elomboluilo kuenda oku kapiwako kuovituwa violoneke vilo, (iii) oku tepuluka kuovituwa violoneke vilo, (iv) kuenda oku konomuisa ovitangi viekalo lioloneke vilo. Ekonomuiso limue lia lingiwa, lia lekisa okuti, omanu koloneke vilo va sukila oku lilongisa calua ovina viatiamëla kovituwa viomuenyo. Momo koloneke vilo, ovitangi viuhukũ, via siata oku livokiya calua.

OLONDAKA VIA VELAPO

Oku tepuluka kuovituwa viwa, ocita 21, ekalo liwa.

Kutonda kwa mavumu mu ntangu ya nkama ya 21

KISUMUINU

Kisumuinu kya betela kino ki di ni mbanji ya kusonga ditunga diatela di hanji ne kutonda kwa mavumu mu ntangu ya nkama ya 21, ni kulomba kutunga dilongi dia kima kiki mu nkeleji ya miaka yilumbwila yole mu República ya Angola. Twamona ni twatunga malongi ngolo ma mu kinji kya kima kiki, mu kutanga ngolo ya kima kiki mu lusadisulua masikidilu. Nkonga wetu wa kuenda ku nzila ya kwolola mau, ni nzila ya kulongesa mambu mu mukanda. Twazangisanga nzila za kusolola ni kutunga, kuya ni kwiza ni kwiza ni kuya, ni kusolola mau ma mu mukanda. Mu kima kiki, mbanji yetu mu nzila iyi: i) kusonga ditunga diayenda mavumu mu ntangu ya kale, ii) ndandu ni mukano wa mavumu, iii) kutonda kwa mavumu mu ntangu ya lelu, iv) ni nganji ya mavumu mu nkeleji ya miaka yole. Mu nkonga wetu twamona ngana: dilongi dia mavumu mu ntangu ya lelu di ni ngolo ngolo, mumu ma mwenya a mukaji, a masunga ni a tujila ni tujila ma zoloka mu masikidilu, ni kuenda kwa ndandu ni ndandu mu lusadisulua.

MAKAKA

Kutonda kwa mavumu; Ntangu ya 21; Nkeleji ya miaka yole.

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar a abordagem relacionada ao declínio dos valores no século XXI, e buscar uma reflexão do mesmo no

 Licenciado em Psicologia pelo Instituto Superior de Ciências da Educação do Bié-Angola. Mestrando em Intervenção Psicológica no Desenvolvimento e na Educação pela Universidad Europea del Atlántico (UNEATLÁNTICO). E-mail: domingosucanoelioena@gmail.com

contexto bieno na República de Angola. Foram analisadas e discutidas diversas reflexões a respeito do fenómeno em estudo, no que concerne à sua importância imprescindível na sociedade actual. A pesquisa assenta na abordagem qualitativa e o tipo de pesquisa bibliográfico através dos métodos de análise-síntese, indução-dedução e análise do conteúdo. Dito isto, nosso objetivo segue o seguinte desenvolvimento: i) apresentação de uma abordagem epitómica dos valores ao passado, ii) conceito e hierarquização dos valores, iii) o declínio dos valores na época contemporânea, iv) e o problema dos valores no contexto bieno. Durante a realização da pesquisa, infere-se que o estudo sobre os valores no presente século é cada vez mais necessário em função das transformações económicas, científicas e tecnológicas que as sociedades vão passando e a sucessão de gerações no tecido social.

PALAVRAS-CHAVE

Declínio dos valores; Século XXI; Contexto Bieno.

1 Elomboloko lioku eca

Koloneke vilo, omanu va siata oku popia hati, elongiso liaco ka li kuete esilivilo. Elongiso liaco li lekisa okuti, omuenyo womunu u sulila poku fa. Elongiso liokuti ovina viosi via tukuluka ño, lia siata oku nena atatahã alua komanu. Onoño yimue o tukuiwa hati, Friedrich Nietzsche, kocita cekũ lecea, wa lombolola okuti, ekambo lioku kapako ovina viespiritu oyo ya nena ovitangi voluali. Omo liaco, oku fa kua Suku kua nenavo olofa komanu vosi. Olondaka evi via Nietzsche, vi kasi ndevi Michel Foucault a popia. 21).

Pole, elongiso liaco, lia siata oku vetiya omanu oku sima okuti, omuenyo ulo owo lika u kuete esilivilo. Kuenje, elongiso liaco lia siata oku vetiya omanu oku sima okuti, omuenyo owo lika u kuete esilivilo lia velapo. Ocisimilo caco eci cakala okulimbuka okuti ovisimilo viaco vilikuete elitokeko.

Heidegger, wa tukula elongiso liokuti ovina viosi ka vi kuete esilivilo kuenda elongiso liaco li vetiya omanu oku kuata ovisimĩlo ka via sungulukile. Pole, olonoño vina via vangula lelimi lio Helasi ndeci Nietzsche la Heidegger, ka va kuatele ovisimĩlo vimuamue viatiamẽla kelongiso liokuti ovina viosi via tukuluka ño. Eci ca kala ocindekaise cocituwa cimue ka ca sungulukile, momo ovo va yonguile okuti omanu va kuata elomboloko lieci catiamẽla kokuavio. (Va Roma 13: 1-4) Handi vali, Paulu wa popiavo hati, Akristão vocili va sukila oku yuvula "oku litenga loluali".

Ka tu ka liwekipo oku vangula omo okuti ovituwa viwa ka vi kasi oku amamako vofeka yetu. Pole, tu sukila oku likolisilako oku longisa ciwa omãla vetu kuenda amalẽhe vana va pondola oku songuila ciwa ofeka yetu. Pole,

handi kuli upange walua u sukila oku lingiwa! Kundogende wa popia hati: "Tu pondola oku tunga olosapalalo lolokololo votembo yimue yitito calua, okuti ka tu sukila olombongo, kuenda ka tu sukila omanu va loñoloha oco va linge upange waco". Handi vali, ka ci lomboloka lika oku pongolola ovisimĩlo viomanu vamue, pole ci lombolokavo oku pongolola ekalo liomanu vosi. Pole, ci lomboloka oku pongolola ekalo liomanu vosi ndeci, vakuanyamo a litepa, vakuakova a litepa, olohuasi lolohukũi kuenda apata osi. Momo ndomo ca sonehiwa la Aristóteles, 'ekalo liomanu olio ekalo liepata liavo' (Kundongende, 2013).

Ocili okuti, tunde eci Angola ya tambula elisanjo, tua vangula eci catiamẽla kesilivilo lioku pindisa omunu wokaliye, pole, cilo okuti papita ale eci ci soka 46 kanyamo, tu kasi oku amamako oku sandiliya omunu wokaliye, kuenje ci kasi ndu okuti omunu waco wa citiwa ale, pole eci ci kasi ndu okuti omunu waco ka kuete vali elitokeko leci tua kala oku lavokaile. Omo liaco, Kundonguende (2013, kemela. 26), wa popia hati: "Ndeci ocikũla cimue ka ci kulila vosi yiwa, ka ci tambula okulia kualua votembo ya sokiyiwa, ale ovihemba vioku liteyuila kovovei amue, haico ca pita locikũla cikuavo okuti, ka ca tatiwile ciwa".

Pole, omanu vaco va pondola oku lekisa ovituwa viwa ndeci ohenda, esumbilo kuenda ovituwa vikuavo viwa. Ovitwa viaco ovio via siata oku kuatisa omanu valua.

2 Oku Pitila Vowola ya Sokiyiwa

Elongiso liokuti ovina via tukuluka ño lia fetika oku sandekiwa kocita cekũi lecea. Momo lie elongiso liaco lia siatela calua koloneke vilo? Momo lie elongiso liaco lia siatela calua koloneke vilo? Omanu va tukuiwa hati, Neo-Kantianismo kocita cekũi lecea, va tava kocisimĩlo cokuti ovina viosi via tukuluka ño. Pokati kavo pa sangiwa onoño yimue o tukuiwa hati, Lotze, Albrecht, Windelband, Rickert, Meinong Scheler, kuenda Nicolai Lavelle.

Lotze wa fetika oku vangula eci catiamẽla kovituwa velivulu liaye li tukuiwa hati, Microcosmo, muna a lombolola oku litepa ku kasi pokati 'koku kala' kuenda 'oku kuata esilivilo.' Handi vali, eye wa likolisilako oku tokeka elongiso lio positivismo kuenda elongiso liokuti ovina viosi via tukuluka ño ("positivismo"), oku kongelamo elongiso liokuti ovina viosi via tukuluka ño

("positivismo") kuenda elongiso liokuti ovina viosi vi kuete esilivilo liocili ("idealismo crítico"), kuenje wa tumbika elongiso limue liokaliye liatiamēla kovituwa okuti li tukuiwa hati "valer" (ci lomboloka ocina cimue ci kuete esilivilo). Handi vali, elongiso lia Rickert liokuti ovina viosi via tukuluka ño lia siata oku vetiyiwa lovisimĩlo viomanu, lia kũlĩhĩwilevo okuti axiologia.

Volondaka vimuamue, Kant wa tukula ovina vitatu viesanju ndeci: Esanju, esanju, kuenda oku yeva evalo kutima. Ovina viaco vi lomboloka ekalo liomunu. Noke, wa amisako hati:

Omunu o tenda ovina a sole okuti via sunguluka, via posoka, kuenda vi kuete esilivilo. Esanju li kuete esilivilo kovinyama ka vi kuete olondunge. Eposo li kuete esilivilo komanu vana va kuete olondunge ndevi viovinyama; Pole, ondando yaco ka ya tĩlile calua (Asonahi valua, 2002, Emēla, 14).

Omo liaco, Immanuel Kant wa popia hati: "Ocina cosi ci vetiya omunu oku kuata onjongole, ci sukila ekuatiso". Pole, Nietzsche eye lika wa tēla oku kuata elomboloko liondaka "onima" ndomo ca lekisiwa volondaka vimue eye a soneha. Pole, wa kapeleko vali calua ovitangi vi tunda koku kuata ovisimĩlo ka via sungulukile viatiamēla kueci ciwa leci cĩvi, kuenda wa kapeleko calua olonumbi viatiamēla koku tepisa pokati keci ciwa leci cĩvi.

Handi vali, eye wa tukulavo ocina cimue ca velapo ci pondola oku tu kuatisa komuenyo wetu. Vakuambambe va siata oku vangula calua kuenda ka va sokolola vali. Kuenje, tua limbuka okuti, oku lekisa esumbilo kovina viaco, oco ci kuete esilivilo lia velapo.

2.1 Oku livokiya kuekambo liolombongo koloneke vilo

Tu kasi kotembo yimue okuti, omanu ka va kapeleko vali ovina vi kuete esilivilo lia velapo. Tunde kosimbu, omanu va siata oku vangula upopi umuamue. Pole, koloneke vilo omanu va siata oku sima okuti, ovitangi viaco via livokiya calua. Omo liaco, tu konomuise atosi avali a velapo.

- Koloneke vilo ka kuli olonumbi via koleliwa vi tepisa eci ciwa leci cĩvi, pokati keci ciwa leci cĩvi, pokati keci ca posoka leci ka ca sungulukile, momo cosi catiamēla ño komunu lomunu. Ovina ka vi kuete esilivilo. Così ca tamba ño kekalo liomunu lomunu.

- Koloneke vilo, omanu va siata oku velisapo calua ovokuasi okuti ukamba la vakuavo ci sule. Kuenje olonjanja vimue va siata oku kapa kohele ekalo liavo kespiritu. Ovina vialua viatiamẽla kekalo liomanu ndeci, ekemãlo, opulitika, ekalo liomanu, ovituwa kuenda elilongiso lia velapo, via pongoloka. Kuenje ovisimĩlo vietu viatiamẽla koluali, vi pongoloka (Bindé, 2004).

Handi vali, ka tu pondola oku yuvula etepiso li kasi pokati kovituwa vietu lovituwa vikuavo viomanu kuenda ekalo lioluali, lolombiali via velapo violomĩlu vina vi viala oluali kuenda ovoloño okaliye okuti a tu kuatisa. Omo liaco, ovituwa viatiamẽla kovituwa viapata kuenda alongiso atavo esanda ka a litava leci Embimbiliya li longisa (*Ibid*, 2004, Emela. 31). Catroga (2011) wa lekisa esunga lieci ku kasilili ocitangi caco. Eye wa popia hati:

a. Ocisimĩlo cokuti ovina viosi via lilulika ovio muẽle, ca siata oku kapa voseteko ovilongua viesanda ndeci Karl Marx, Nietzsche kuenda Freud.

Karl Marx wa popia hati:



Eye wa lombolola okuti, ovina via lulikiwa ka ci tava oku vi sokisa lovolandu oluali. Ovitwa via velapo viomanu, viatiamẽla lika kovina ovo va pitisa vali kovaso. Eye wa longisa okuti ci sukila oku nyõla ovituwa viosi vĩvi viomanu kuenda oku vi piñanya lovituwa viwa via vana va talisiwa ohali.

Nietzsche

Eye wa popia hati ka kuli olonumbi vi songuila omuenyo womanu. Elongiso liaco li lekisa okuti ovina viosi vi kuete esilivilo, via tunda kocituwa comunu lomunu. Ovina evi vi kuete elitokeko lekalo liomanu va sangiwa vocisoko caco okuti va kuete olongave vioku li nõlela eci va yongola oku linga komuenyo wavo. Nietzsche wa lekisa okuti, ovina viosi vi kuete esilivilo, ka vi kala otembo yosi. Pole, vi pita vapongoloko.

Sigmund Freud, ulume umue wa kemãla

Eye wa lekisa okuti ovituwa viwa vi vetiyiwa lovisimĩlo violonjali kuenda olonumbi vieciwa lonjali.

b. Ekalo lĩvi vapata, li lekisa okuti omanu ka va tẽla oku likandangiya.

Omo liaco, olonjali vialua koloneke vilo ka via siatele oku kuata elomboloko liwa liatiamẽla kolonumbi vioku tekula omãla. Momo, olonjali vimue via siata oku liyaka locitangi coku nõla olonumbi vioku tata omãla vavo.

Eli olio esunga lieci koloneke vilo olonjali via siatela oku sakala calua lomãla vavo kuenda oku va kuatela ongeva.

c. Handi vali, koloneke vilo ekambo lioku sumbila olonumbi via Suku lia siata oku nena ovitangi vialua ndeci: Uhukũi, ekambo liolombongo, ovovei, kuenda ovilunga vikuavo.

2.2 Ocisimĩlo cokuti Suku ka kuete ocikembe lomanu, ca litepa leci Embimbiliya li longisa catiamẽla kovituwa via sunguluka.

Ondaka eyi ya tukuiwa la Jerome Bindé, yi lomboloka ocituwa coku livelisapo. Ocituwa caco ca siata oku vetiya omanu oku sima okuti, ka va kuete esilivilo.

Ondaka yokuti, 'olonganji via satana,' yopiwa kelimi lio Latin, yi lomboloka olonganji viombiali yo ko Roma, ale olombiali viofeka. Ocitangi ca velapo catiamẽla kovituwa viwa koloneke vilo, oku yuvula ocipululu coku kuatisa vakuetu. Omanu valua va siata oku popia hati: 'Omanu vana ka va kuete epondolo lioku kuata esanju komuenyo, va sukila ekuatiso liulume umue o kuete uloño woku teyuila ovihandeleko (Bindé, 2004).

Onumbi eyi, ya siata oku taviwa lomanu vosi, pole, ka yi lekisa okuti, omunu ka kuete ovituwa viwa. Omo liaco, ocituwa cokuti ame, ame tete, ci kasi ndocina cimue ka ca sungulukile kovihilahila viesanda vio Kutakelo. Kuenje, oku livetiya pokati kueci catiamẽla koku tẽlisa olonjongole vietu muẽle, ci lombolokavo oku yuvula oku litenga vovitangi violuali lulo, ndomo vamue va siata oku ci popia.

3 Elomboloko liembimbiliya li pongolola ndoco ku lingiwa ocitangi calua catiamēla koku kuata ovituwa viwa

3.1. Elomboloko Lioku Kuata Onima

Kelimi lio Helasi ondaka a·xi'o, yi lomboloka "ocame". Eli olio onepa yovina viocili, viesunga, via posoka, haivio viwa. Owo u tukuiwavo hati, 'elongiso liolonumbi.' Ndomo ca lomboluiwa la Nandjulia (2008), ovituwa viwa vi lomboloka ovituwa viwa tu sole kovina vimue ale komanu. Ovina viosi vi tu nenela esanju ndeci, uhayele, ovituwa, elilongiso, oku amamako, kuenda ovina vikuavo.

Chikela, (2011. 6), o lombolola onjongole ndomunu "o lekisa ovituwa vina via sunguluka haivio vi taviwa lomanu vosi". Kuenje, ovituwa viaco vi limbukiwila kovituwa viomunu lomunu ale kocisoko comanu vaco. Ondando, ondaka yimue okuti tua siata oku yi tukula calua komuenyo wetu weteke leteke, kuenda ya siata oku tiamisiwila calua kuloño woku seleta olombongo volombango. Eye wa tukulavo hati, "ukuotōi", "esualali limue lia pama", kuenda "ondingupange" okuti ulume umue wa loñoloha calua koku soneha alivulu. Omo liaco, eci ci lomboloka okuti,  omunu o kuete ekalo liwa komuenyo (Nandjulia, 2008).

Ovina viosi vi kuete esilivilo. Momo via siata oku kala otembo yalua komuenyo. Oloneke viosi tua siata oku velisapo ovituwa vimue okuti vikuavo vi sule ndeci: Oku sokiya otembo yoku lilongisa ocina cimue ka ci kuete esilivilo. Eli olio esunga lieci Embimbiliya li tukuila hati, omuenyo wetu u kuete esokiyo liolonjila tu nōla (Idem, 2008).

3.2. Oku Pitulula Kuonumbi Yatete

Ocili okuti, omanu va siata oku eca ovina va kuete. Pole, ovina viaco haviosiko vi kuete esilivilo. Pole, ocitangi ci kasi lika koku eca ovikele ku vamanji. Ndec, Rickert wa vangula eci catiamēla kovina via sunguluka ndeci, eposo, ocili, ovituwa viwa, oku kola, ocisola, kuenda esanju; Le Senne wa vangula eci catiamēla kovina via sunguluka ndeci ocili, ocisola, uloño kuenda ovituwa viwa; kuenda Ortega la Gaset va vangula eci catiamēla kovina via sunguluka ndeci, uloño, etavo, omuenyo kuenda ovina vikuavo. Vocipama cilo, tu konomuisa olonumbi via eciwa la Chimbinda, (2008) kuenda Chikela, (2011), vi lekisa olonumbi vi pondola oku kuatisa omanu oku kuata ovituwa viwa.

Ovituwa Viwa viatiamela kovisimĩlo viwa

Ovituwa viwa via siata oku vetiya omanu oku kuata ovisimĩlo viwa. Cimue pokati kovituwa viaco, oku yuvula oku pakula vakuetu. Ocisimĩlo cokuti ofeka yi kuete ovituwa viwa, ca siata oku tateka omanu valua oku ilukila kofeka yikuavo kuna okuti ovituwa viaco via siata oku tendiwa ndovihandeleko. Ocili okuti, ovituwa viwa via siata oku vetiya omanu oku kuata ovisimĩlo via litepa. Olonjanja vimue, eci ca siata oku nena ovitangi vialua, ca piãla enene nda omunu umue o kasi oku tunda kofeka yimue a kasi oku enda. Omo liaco, omanu valua va siata oku komõha eci va mola olui Rio de Janeiro, ko Brasil.

Ovituwa viwa viatiamela kokuenda

Ovina evi vi kuatisa omanu oku kuata elitokeko lombembua. Pokati kovituwa viaco, esumbilo olio li kuete esilivilo lia velapo, momo nda ka tua lekisile esumbilo, ka tu pondola oku yuvula ovitangi viya pokati ketu. Ovituwa vikuavo omanu va siata oku lekisa, oku sapela, kuenda oku lingila kumosi ovopange. Ovo va pondola oku ci linga poku lekisa ovituwa viwa vepata, kupange, posongo yavo kuenda kolonepa vikuavo.

Ovituwa Viwa viatiamela kekalo pokati komanu

Omo liaco, tu sukila oku kuata ovituwa via sunguluka. Ndonge Kundongende, wa lombolola okuti, uloño u lomboloka uloño woku kũlĩhĩsa ekalo liomunu. Ovituwa viwa via siata oku vetiyiwa lovituwa viopocitumãlo. Eli olio esunga lieci omanu va siatela oku lekisa ovituwa viwa.

Vofeka yimue, ci tava okuti pamue olonoño vi kisika omanu oku ponda ovinyama. Pole, kolofeka vikuavo ocituwa caco ca siata oku vetiya ovituwa vĩvi. Ko Angola, omanu va sole calua oku lia ositu yongombe, pole ko India, ka ci tava oku ponda ongombe pamue okanyani. Omo liaco, ovituwa viwa viomunu vi limbukiwila kovituwa viaye okuti, via sunguluka kuenda vi litava lolonumbi via velapo viekalo. Oku linga ovina via sunguluka, ci lomboloka oku lekisa ovina o yongola oku linga, ndomo o vi linga, kuenda esunga lieci wa vi lingila.

Ovituwa vietavo kuenda ovina viespiritu

Ovina vi kola. Elumbu Lioku Linga Eci ka tu Těla Ekolelo olio li kuete esilivilo lia velapo vali, cikale etavo liomunu waco ale etavo likuavo ndeci, etavo lio Katolika, lio Evangelika, lio Musulumanu, lio Budista, lio Islamismu ale lio Espirita. Pole, oku tava okuti kuli Suku umosi Muvatatu oyo lika yi pondola oku nyõla etavo liaco. Ndaño okuti ovo va pongolola ovituwa viavo vokuenda kuocita canyamo, pole, alongiso avo a kasi oku amamako oku taviwa lomanu valua, oku kongelamo oku lekisa ohenda komanu, kuenda oku kolela kovina vi keya kovaso yoloneke.

Elomboloko Lioku Kongeliwa Kuovina Vimue

Omo liaco, omanu vosi va kuete omoko yoku kũlĩha eci ci lomboloka ovokuasi kuenda eci ovo va pondola oku kuata poku talavaya. Pole, eci hacoko ci lomboloka oku iva kuenda oku nyana.

Ovituwa Viopocitumãlo

Ovituwa vi lomboloka ekalo liomanu kuenda ovituwa viavo. Ovina viaco via siata oku sandekiwa vovikanda viasapulo kuenda vovingungu viasapulo. Ovituwa viofeka, vi kuete esilivilo liocili. Omanu vosi va kuete omoko yoku longisiwa oco va loñolohe koku linga ovina vimue ndeci: Oku eca olonduko, oku kũlĩha ndomo va tuwa, oku tukula olonduko kuenda oku kũlĩhisa ndomo vakuavo va tuwa.

Ovituwa violondimbukiso

Pole, ka ci lomboloka okuti, ovina viosi vi kasi voluali, ka vi kuete esilivilo. Oku tava kocisembi ndomo ci kasi, okuti ka tu ci lingi ndomo tu yongola, ndaño okuti ka tu tava kovisimĩlo viaye kuenda kovituwa viaye, ci tu vetiya oku u lingila eci ciwa okuti, ka tu pitisa kovaso olonjongole vietu muẽle kuenda oku likolisilako oco eye a kale lomuenyo, momo ka tu yongola oku u sumuisa, Veigas, (2012). Omunu lomunu o kuete omoko yoku sanga eteyuilo kuenda oku kolapo kuetimba liaye nda eye o yongola oku amamako oku kala lomuenyo kuenda oku teyuila omuenyo waye okuti oco ocina ca velapo.

Atosi a velapo

Ocili, oco ocina ca velapo. Omunu lomunu o kuete omoko yoku kũlĩha ocili catiamẽla kocina cimue. Omo liaco, oku kamba ku sokisiwa lowule u ponda. (Chimbinda, 2008, wa tukuiwa la Chikela, 2011, Emela.14).

Tu lekisa ndati okuti tua kapako ovina vi kuete esilivilo?

Omo liaco, tu sukila oku kuata olondunge vioku limbuka ovina via velapo, okuti ovina vikuavo vi sule. Tu sukilavo oku kuata olondunge vioku tepisa pokati keci ciwa leci cĩvi. Omo liaco, oku kuata ovituwa viwa kuenda oku vi sumbila, havioko lika ovituwa ndi sukila oku lekisa komuenyo wange (Veigas, 2012).

3.3 Ocitangi Cimue ci Kasi Kolonepa Viosi Violuali

Kocita cilo ca 21, ocitangi coku lekisa ovituwa viwa, ci kasi oku livokiya calua. Pole, nda omanu va pokuile Kocihandeleko caco, nda ka va kuatele ovitangi. Kuenje, ocituwa caco ca siata oku vetiya omanu oku kuata ovisimĩlo vĩvi viatiamẽla koku lipekela. (Morin, 1999 apud Bindé, 2004) Oku pokola kolonumbi via Suku, ci lomboloka oku yuvula oku linga eci cĩvi. Ndeci, ko Angola, asapulo atiamẽla koku sumbila, koku kuata ovikele, kolohuela, koku tata olombongo, kupange, kuenda kepata, a siata oku sandekiwa vovingungu viasapulo, pole ka a lombolola lika ovina vi popiwa lomanu. Pole, a lombololavo esilivilo liolondaka vi sangiwa volosapo vimue.

"Ngolo la ngolo ka tchalisokele". "Ukuele nda oteha ove liseya". Ocindekaise eci ci pondola oku lomboloka ndoco: 'Poku liyaka lovitangi, tu sukila oku yuvula oku sokolola ovina vĩvi vakuetu va tu lingila ale, pole, tu sukila oku sokolola ndomo tu pamisa ekolelo lietú (Nandjulia, 2008).

Ocina cikuavo ca enda oku va kuatisa oku kuata ovituwa viwa, oku tava kalongiso esanda a popia hati: "Nda wa vanja kukulu umue locipala ca liña, o linga omeke". Kuenje, esumbilo va kuatela akulu kuenda amalẽhe, lia eca uvangi wokuti, tu sukila oku lunguka poku nõla ovina tu yongola oku linga. "Ku ka sie ocivimbi vimbo, momo eci o pitila kociva caco, o sanga okuti omunu waco wa fa ale". Olondaka evi vi lekisa okuti, tu sukila oku likuata omunga. (*Ibid*, 2008).

Ocitangi colusapo kuenda colosapo ka ci kasi oku pita calua kofeka yo Angola, kuenda ca siata oku pita calua kovambo amue a sangiwa kocifuka co Bié, momo oku kuama ovituwa vio kofeka yo Occidente ka ci kasi oku lisanduila kolonepa viosi viofeka yetu. Handi vali, kovambo aco, handi mu sangiwa ovituwa violonjali. Ulume umue o tukuiwa hati, Neto, kunyamo wo 2008 wa popia hati, ekambo lioku sumbila ovihandeleko, lia siata oku nena ovitangi vialua komanu. Kuenje, ondaka yaco yi lomboloka okuti omunu ka kuete ovituwa vīvi. Kuenda ka kuete ovituwa viwa ndevi viomanu vo kosimbu.

4 NDOMO KU TETULUIWA OCITANGI CACO

Ekonomuiso liaco, lia lingiwa lekuatiso lialivulu alua kuenda ovipama vikuavo via kuatisa usonehi oku kuata elomboloko liovolandu aco. Kuenje, kua lingiwa akonomuiso akuavo a kuatisa olonoño oku kuata elomboloko liolondaka via tukuiwa vocipama caco.

5 ELONGISO KUENDA ELONGISO

- **Ocitangi Cimue ci Kasi Kolonepa Viosi Violuali**

Noke yoku konomuisa ciwa ondaka yaco, loku kũlĩhĩsa kuenda oku konomuisa alivulu alua, ca limbukiwa okuti ocitangi caco handi ci kasi oku pita vapata alua o kofeka yo Angola, ca piãla enene kocivanja co Bié. Ovina vi kasi oku pita koloneke vilo, via siata oku pita vapata amue ndeci:

Konjo kuenda kolonjo: Omãla va siata oku lekisa etombo kolonjali viavo kuenda ka va vi sumbilila. Ovio vi kaluka lolukandi. Ovo va kasi oku linga ovina vimue vi lekisa etombo kokuavo. Ovo va sinila ovihandeleko violonjali viavo. Va tunda volonjo viavo, kuenje va enda ocipãla loku sapuila olonjali viavo ovina viosi va linga. Poku tiukila kolonjo viavo, ka va tukula apa va kala kuenda omunu lomunu va sanga. Ovo va pitila lika konjo okuti va nyuanyua calua, va kolua, kuenda va sipa eliamba.

'Si kuete ohele' eyi oyo ondaka ya siata oku vangiwa lomanu. Ovo ka va kũlĩhĩle ndomo va pondola oku lia kombolo loku nyua kovinyu nda yi kasi ciwa. Ovo ka va kũlĩhĩle ndomo va pondola oku talavaya lomakina yaco. Ovo ka va kuete ocituwa coku yelisa olohondo viavo, kuenda ka va tẽla oku tata uwalo wavo. Vamue va ci lingila omo okuti lalimue eteke va lilongisile kuenda

vakuavo momo okuti lalimue eteke va lilongisile (Kundongende, 2013, Emela. 37).

Omãla vafeko va siata oku mina osimbu handi ka va lingile akulu, kuenje ka va tẽla oku tata omãla vaco. Momo olonjali ka via kulile handi okuti vi kuata omoko yoku pindisa omõlavo. Omo liaco, ka ca lelukile oku pindisa omõla umue ka pindisiwile oco a tẽlise ocikele caye. Pole, olonjali ka via siatele oku kapako ovituwa violonjali viavo ndeci, oku va lama, oku eca olopandu kokuavo, oku va kuatisa kovopange o vonjo, kuenda ovina vikuavo (*Idem*, 2013).

Pole, olonjanja vialua olonjali ovio vi nõla nda omãla va sukila oku kala likaliavo ale sio. Olonjali ka via kuatele epondolo lioku eca olonumbi viwa komãla vavo kuenda oku va teyuila. Ndecì, tua kũlĩha okuti, vovambo alua kuenda valupale olonjali vimue ka vi tava okuti omãla vavo va enda kosikola.

Valupale: Valua, omãla va siata oku tekuiwa lolonjali vimue okuti via kala ovindululu. Alume lakãì vana ka va siatele oku lekisa ongangu yiwa, va siata oku lihoya pokati, kuenda olonjanja vimue, olonamalãla viaco via siata oku nena esumuo lialua komãla. Alume va tata lãvi akãì vavo kuenda oku va tipula toke eci va fa, akãì va tipula lalume vavo kuenda oku va ponda. Omanu va pondola oku litatamisa, loku lisapuila olondaka vĩvi, kuenda oku pinga ongecelo. Ovo ka va likapa pomangu yomunu ukuavo oco va kuate elomboloko lieci ka ca lelukile kokuavo oku linga ovina va yongola. (Kundongende, 2013)

Ukanda umue wasapulo wa lombolola okuti: 'Koloneke vilo ka kuli vali uhembì walua ndeci wa kala kosimbu. Momo uhembì waco u vetiya omanu oku tomba ovihandeleko via Suku.' Ovio ka vi vetiya olondonge oku kuata onjongole yoku amamako oku lilongisa. (Kapitiya, 2014).

Kovipito, kovitalukilo kuenda kovipito vikuavo: Kovipito viosi violupale luo Angola, ca piãla enene ko Bié kuenda kolupale luo Cuito, ovipito viosi via siata oku lingiwa, vi kolisiwa lovinyua vi koluisa.

Ocipito comunu lomunu ale comanu vosi, ndeci vakuepata, kupange, koku tasula ombunje, kolofa, kepapatiso, kovipito vioku ivaluka eteke lioku citiwa, kocipito coku malusula osikola, kovipito vioku enda konembele, kovipito vioku piluka, kovipito viocipito colohuela, kovipito viocipito colohuela, kolonjo vioku piluka, kolonjo vioku piluka, kovipito vioku ñuala ñuala, kovipito violomãla, kolonjo vioku piluka lakamba, kovipito vioku ñuala ñuala kohulo

yokalunga ale kolui, kovipito vitito vitito levi vinene, kovipito viosi, oku kongelamo ocipito ceteke liowusa, ca siata oku tukuiwa hati, “musongué da ressaca” , ovinyua viosi via tukuiwa ndeti kuenda ovina vikuavo, kofeka yo Angola, ca piãla enene kofeka yo Bié, via siata oku linga ocipito eci omanu va nyua ovinyua vi koluisa (de sousa, 2013).

Evĩho liaco, lia siata oku nena ovitangi vialua vepata ndeci, ungangala, ovoholua, kuenda olofa viomanu vakuavo.

Kovopange: Alume lakãĩ va siata oku yonjiwa oco va lipekele lakulu vendamba. Ovo va ci lingila oku sanda ovokuasi, kuenda oku sanda ekemãlo.

Omo liaco, eci ci lekisa okuti tu sukila oku lekisa ovituwa viwa. Ovitawa vĩvi viatiamẽla kovopange ndeci, oku tambula ocikele ca velapo ale oku talavaya kupange umue, via siata oku nena ovitangi vialua. Ndecĩ, okulimbika okulimbika olombongo, okulimbika ovikuata oco omunu alinge eci ayongola, okulimbika omakina oco ka yi ka talavaye, okulimbika ovituwa vivi viatiamẽla kupange, okulimbika ovikuata, ovitukiko, kuenda ovina vikuavo, evi ovio ovituwa vi lekisa ekambo liovitawa viwa, (Idem, 2014). Eli olio ekalo liomanu vosi!



Nye tu sukila oku linga?

Omo liaco, elivulu limue lia sandekiwa kunyamo wo 2008, lia lombolola ndomo oku tepulula oku vĩhisa ofela kua siata oku nena ovitangi vialua.

a. Okupamisa ocikele comanu vo posongo poku kuatisa omunu lomunu: Ko Afrika, ca piãla vali enene ko Angola, oku kongelamo kocivanja co Bié, omanu vana va kuete ocikele ca velapo komuenyo womunu lomunu kuenda ekalo liomanu, ovo omanu vo posongo kuenda ekalo liomanu vosi. Eci ci lomboloka okuti epata, ocimunga comanu, epata limue liomanu kuenda ovimunga vikuavo viomanu ovio ociseveto colombonge, kuenda ekalo liomanu vaco oku kongelamo ovimunga vitito, ca velapo vali okuti oku likuata omunga kuenda oku kala pamosi. Omo liaco, ka ci tava okuti omunu o tunda konjo yaye muẽle oco a tiukile kepata liaye.

Omo liaco, ci kuete esilivilo liocili oku likolisilako oku lekisa ovituwa viwa, ca piãla vali enene kapata ana okuti ka ca lelukile oku kuata ukamba lomanu. Omo liaco, va limbuka okuti, oku liyelisa ku kuete esilivilo lia velapo.

b. Oku siapo ovituwa viwa viatiamẽla kekalo oco tu tiamisile utima kovituwa vietu viosimbu, okuti tu kuama lika ovituwa viwa viatiamẽla kekalo liomanu koloneke vilo. Nda okuti vamue vakuetavo va limbuka okuti ka ci tava oku kuata elitokeko lombembua vofeka, va sukila oku likolisilako oku lekisa elitokeko liaco.

Pole, omo okuti omanu va kuete elianjo lioku li nõlela ovo muẽle eci va yongola, oku kuata ovokuasi, oku lilongisa calua kosikola, kovopange, kupange, kolomapalo, koku landa ovina va yongola, kuenda kovina vikuavo, omanu va siata oku kala lovisimĩlo viñi viñi viatiamẽla kekalo liomuenyo. Pole, ovituwa vĩvi via siata koloneke vilo, ka vi lomboloka okuti, ovituwa viaco via nyõleha. Eci ci lomboloka okuti, ekalo liotembo yilo kuenda apongoloko akuavo a kasi oku pita voluali, ka a tu pongiyi oku amako kovituwa viwa. Omo liaco, nda ka tu yongola oku tepulula ombili yetu kupange wa Yehova, tu sukila oku kuata utõi woku yuvula ovituwa viaco.

6 OLONDAKA VIELITALATU

Tu sukila oku lekisa ovituwa via sunguluka komuenyo wetu kuenda oku kuata ovituwa viwa. Olonjali vi sukila oku longisa ovituwa viwa komãla vavo tunde vutila. Vi sukilavo oku eca kokuavo epuluvi lioku lekisa ovituwa vialitepa viomuenyo wavo kuenda oku amamako oku kula lombembua. Pole, tu sukila oku tava kovisimĩlo via litepa viomanu kuenda oku yuvula oku litenga vovina violuali.

OVIPAMA VI LOMBOLUIWA

Tu yuvuli oku popia lãvi vamanji. L (2022). *Ndamupi akãĩ va siata oku talisiwa ohali vepata va pondola oku pongoloka?* São Paulo: Ukanda umue wasapulo u tukuiwa hati, Dialética.

Nda ci limbuka. (2004). *Ovina Via Lulikiwa vi Situlula Ekalo Lioluali.* Lisboa: Piatã.

CDSAH. (2003). *Olonumbi vioku mālako ungangala vepata: Ukanda umue wesapulo.* Lisboa: Oseketa Yuhaye.

Diogo, o kuete uvei wociteyateya G. Olombongo (2014). *Uloño Woku Kuata Ukamba Wocili Lolondunguli Violosikola (Uloño Welilongiso Liasapulo).* Omanu vosi va ci mōla.

Flick, U. (2013). *Olonumbi vi Tunda Voku Sandiliya Ukũlĩhĩso Wocili Ofeka yaco yi tukuiwa hati*, Porto Alegre. Usonehi: Ndi ci sokolola.

Fonseca, D, J. Olonduko via pongoluiwa (2022). *Ekambo liesumbilo kolombiali kuenda ekalo liakãĩ Kombuelo yo Afrika*. [Etosi pombuelo yemẽla]

Pole, tu sukila oku ivaluka okuti, Yehova ka tu kisika oku linga eci ka tu tẽla. (2000). *Elivulu litukuiwa hati, Manual de Sociologia*. Okalivulu kaco ka sandekiwa Lolombangi via Yehova.

Pole, tu sukila oku ivaluka okuti, Yehova ka tu kisika oku linga eci ka tu tẽla. (2009). *Elongiso liatiamẽla kekalo liomanu (Sociologia)*. Lisboa: Caloustre Gulbenkian Foundation.

O Pondola Oku ci Lombolola? (2018). *Ungangala Vepata*. Ndomo tu Lekisa Ocisola ku Vakuetu Ukanda umue wasapulo wo kofeka yo Angola u tukuiwa hati, Inquérito Integrado sobre Violência Doméstica (Inquérito Integrado sobre Violência Doméstica), wa lombolola okuti, omanu va siata oku talisiwa ohali omo liungangala u sangiwa pokati kulume lukãĩ. Ocimunga: Ocimunga Cutala Wondavululi

Omo liaco, tu amamiko oku pokola kolonumbi via Suku. (1978). *Okalivulu kaco ka sandekiwa Vutala Wondavululi 15 Yevambi wo 2009, losapi hati*: "Olonumbi Viembimbiliya vi Pondola Oku tu Kuatisa Oku Sanga Ekavulukoko". Elivulu limue liosimbu, li lombolola ulandu womuenyo wa Soma Asuria.

Kantu, G.K. kuenda M. Straus A. Olombongo (1986). *Oku sipa epangue kuenda ovina vikuavo vi koluisa via siata calua pokati komanu*.

Lowe, H, kuenda Z. [Elitalatu kemẽla 26] Omanu vo ko Gunapo, M, at all. (2008). *Elivulu Liombembua Liakãĩ vo ko Angola: Olonduko Viovinyama ka vi Kuete Esilivilo*. O Luanda: Ocitumãlo coku soleka alivulu. Nzila. Lda.

Ovihandeleko. (2011). Ulala wovihandeleko viofeka. Asapulo aco a siata oku sandekiwa vovingungu viasapulo.

Vava, vava, vava. *Ocimunga ca Vakuakulilongisa Embimbiliya M. Olombongo* (2010). Elongiso Liekalo Liomanu. Lisboa: Caloustre Gulbenkian Foundation.

[Olondaka vielitalatu kemẽla 26] F. Ovina viosi (2020). Ungangala wapata wa livokiya calua vo Luanda omo liocitangi co Covid-19. Luanda: Ukanda wasapulo Espaço Acadêmico.

Miguel, L. F. Ovina viosi (2017). *Oku Pitulula Ombangulo Yetu Yatiamëla Kolombongo Kuenda Kuviali Womanu Elivulu Liasapulo atete, li lombolola ulandu wukâi umue o tukuiwa hati*, Estêvão.

Ministry of Family and Women's Promotion, (2011). *Kũlĩha ciwa ocihandeleko coku yuvula oku litenga vungangala vepata*. Ya sandekiwa kunyamo wo 2011

Paulu, wa kala u Roma M. Olombongo Manji umue o tukuiwa hati, J. M. Olombongo (2018). *Uloño waco owo u kasi oku kuatisa omanu oku sanga ukũlĩhĩso wocili*. Ombiali yo ko Angola: YOSSU.

Prodanov, C. C., kuenda Freitas, E. Oci (2013). *Uloño woku konomuisa ekalo liomanu, volonepa vialitepa*. Kolupale Iuo Nova Hamburgo, ko Rio Grande do Sul, kofeka yo Brasil: Ko Universidade FEEVALE.

Manji Ramos, o tukuiwa hati, K. D. Olombongo Ukanda umue wasapulo u tukuiwa hati, *Violência Doméstica*, wa lombolola okuti, omanu vamue va siata oku talisiwa ohali la vana va tangela kolosikola viavelapo. Ove o kasi ko Beteleme.

[Elitalatu kemëla 26] Ovolandu (2003). *Omunu o Kuete Ocikele Coku Tata Ocisoko Cimue Colombiali*. Lisboa: Principia, Universidades e Publicações Científicas.

Eye wa popia hati, "Ocisola calua, E". (2016). *Omuenyo Ombanjaile Yimue ya Tunda ku Suku O Angola*.

Eye wa popia hati: "Ocisola cange kokuove ca lua. (2012). *Elilongiso Koloneke Vilo li Pamisa Ekolelo Liomunu (Utala 8) Ocimunga cimue ca sokiyiwa kofeka yo Portugal*, ci tukuiwa hati, Associação de Socorro Perpétuo.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): CACHINDELE, Domingos. Oku tepuluka kuekalo liomanu vo kocita 21 vo Angola. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.155-170, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Cachindele, Domingos. (jan./jun.2026). Oku tepuluka kuekalo liomanu vo kocita 21 vo Angola. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 155-170.

Revoltas Ovimbundu contra a ocupação colonial portuguesa no centro de Angola - do século XVIII ao início do XX

Frederico Somacuenje Capuca[□]

ORCID iD <https://orcid.org/0000-0001-6970-5576>

RESUMO

Até finais do século XIX e início do XX, os reinos Ovimbundu do Planalto Central de Angola gozavam de soberania política e respondiam com firmeza às pretensões portuguesas que tivessem por objetivo, a expansão e ocupação efetiva da região. Com base a metodologia essencialmente descritiva, o artigo trata sobre as lutas militares protagonizadas pelos Ovimbundu (maior grupo sociocultural de Angola) contra a ocupação colonial portuguesa na região centro do país, procurando destacar o impacto dessas lutas na defesa do território de Angola. Considera-se que a maior campanha militar dos portugueses nos territórios de África e de modo específico em Angola foi contra os Ovimbundu, na última década do século XIX e início do XX. Os resultados da pesquisa (bibliográfica e oral) mostram que esses povos protagonizaram duas guerras importantes contra a ocupação colonial portuguesa, sendo que a primeira ocorreu de 1774 a 1778 e a segunda de 1890 a 1904.

PALAVRAS-CHAVE

Ovimbundu; Evolução Política; Ocupação Colonial; Resistências Militares.

Ovimbundu military revolts against Portuguese colonial occupation in central Angola - from the 18th century to the beginning of the 20th

ABSTRACT

Until the end of the 19th century and the beginning of the 20th, the Ovimbundu kingdoms of the Central Plateau of Angola enjoyed political sovereignty and responded firmly to Portuguese pretensions that aimed to expand and effectively occupy the region. Based on an essentially descriptive methodology, the article deals with the military struggles carried out by the Ovimbundu (Angola's largest sociocultural group) against the Portuguese colonial occupation in the central region of the country, seeking to highlight the impact of these struggles on the defense of Angola's territory. It is considered that the Portuguese's largest military campaign in African territories and specifically in Angola was against the Ovimbundu, in the last decade of the 19th century and the beginning of the 20th. The results of the research (bibliographic and oral) show that these people fought two important wars

[□] Mestre em História da África pelo ISCED-Huila; Doutorando em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro- PUC RIO; Membro do Grupo de Estudos de História da África - GEHA; Coordenador do curso de História do Instituto Superior Politécnico da Caála; Professor do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente. E-mail: fredericocapuca@gmail.com

against the Portuguese colonial occupation, the first of which took place from 1774 to 1778 and the second from 1890 to 1904.

KEYWORDS

Ovimbundu, Political Evolution, Colonial Occupation, Military Resistance.

Ovoyaki Ovimbundu vandisa ko kulundula cikolonha ko njongole akuatele yoku tambula onepa yo kati yo feka yo Ngola - eci ca kala XVIII toke XX

ONIMBU

Toke ke pulivi liekwi eceya kuenda kakwi avali, Olombala viatiamelã Kovimbundu vofeka yo Ngola, vakalele lovonene avo kwenda va yakele ko visimilo viosi via kaputu, via kwatele onjongole yoku tambula ofeka yavo. Ocisonehi eci civangula nda mupi Ovimbundu via likuata unduami oco vayake la kaputu, lonjongole yoku liteyuila. Ci kasi eci okuti, kovoyaki aco osi kaputu andisa ko Cifuca co África, uyaki wavelapo wohu andisa Lovimbundu. Kueci twa sanga kupange ulo (okupisila kalivulu kwenda kolondaka viakulu), Ovimbundu via yaka la kaputu kolonepa vivali. Onepa yatete yandisiwa kulima wa 1774 toke 1778. Uyaki wavali wandisiwa okupisa kulima wa 1890 toke 1904.

OSAPI-YONDAKA

Ovimbundu, etumbuluko liavo, ovita, onjongole ya cikolonha.

Introdução

O continente africano se caracteriza por uma alta diversidade cultural formada a partir de indivíduos ou pequenos grupos que ao longo do tempo deram origem à várias organizações políticas locais. Essas formações políticas e sociais foram mais tarde categorizadas pelo projeto colonial e pela antropologia moderna ocidental em etnias, tribos, raças etc. AMSELLE (2014, pp. 43-44) considera que a partir dessas classificações coloniais torna-se lícito afirmar que a “etnia” no continente africano é criação colonial. Ele considera que na África pré-colonial não havia etnias, apenas unidades políticas locais eram relevantes. A classificação das unidades culturais foi um modo de exercer a dominação colonial (Op. cit. p. 45). Ao mesmo tempo, o termo etnia (ou tribo, clã, linhagem) é flutuante e múltiplo, ou seja, diferentes atores históricos podem se apropriar desses rótulos (e suas histórias), performativamente, de acordo com seus interesses: em benefício próprio ou para se afastar da atribuição étnica quando ela é depreciativa.

classificados por administradores e antropólogos coloniais como ‘Ovimbundos’ (sic), poucos habitantes das terras altas se teriam identificado com essa identidade pan-ovimbundo no contexto das

relações bélicas que dividiam as unidades políticas de Mbailundu, Bié e Wambu até aos finais do século XIX. Com efeito, a onda de violência escravagista que, a partir do século XVII, rolava implacavelmente para o interior do continente transformou profundamente as estruturas africanas internas, juntamente com a composição das suas populações (Dias, 2014, p.331).

O nome **Ovimbundu** refere-se a um conjunto de indivíduos que compartilham a mesma ancestralidade ou que têm um tronco linguístico comum ou ainda os falantes da língua *Umbundu*. A aplicação do termo abarca elementos antropológicos e sobretudo culturais vividos ou que caracterizam as pessoas que se identificam com esses elementos. A palavra **Ovimbundu** é composta pelo prefixo **Ovi** que indica o plural de **Ocimbundu** e Mbundu, cuja raiz liga-se, do ponto de vista semântico com **untu** “pessoa”. Ocimbundu é, neste sentido, o singular de Ovimbundu. O termo Mbundu também significa em Umbundu nevoeiro ou poeira (ombundu) ou povos do nevoeiro ou que habitam as regiões de nevoeiro “Ovimbundu” (GOMES, 2016, p. 19).

Entre todos os grupos bantu e não bantu em Angola, os Ovimbundu estão representados em maior número. O censo populacional realizado em 1940, estima que esse grupo era composto por **1.331.087** habitantes dos quais 694.504 eram mulheres e 636.583 eram homens (Arquivo Nacional Torre do Tombo¹, 1970).

Os Estados do povo Ovimbundu emergiram após o movimento migratório Bantu, constituindo-se numa síntese dos três sub-ramos do mesmo movimento Bantu, designadamente o ramo Ocidental, Central e Oriental. Na visão de Mcculloch (1952, pp. 5-6), os povos Mbundu que se introduziram e ocuparam a região de Benguela começaram a formar seus Estados a partir do século XVII e foi nessa época que se deu início à penetração dos Imbangala e/ou Jagas na mesma região. Desde essa perspectiva, Childs (1949, p. 170) coloca que a proveniência dos Ovimbundu está intimamente ligada com as migrações Lunda Tchokwe. Martins (1993, p. 42) nos faz perceber que os Ovimbundu entraram pelo Planalto Central de Angola a partir do Norte, do Sul e do Leste.

Tomando consciência de que a luta contra a ocupação colonial somente seria possível através de alianças, os Estados Ovimbundu uniram-se várias vezes e empreenderam lutas para enfrentar os portugueses, apesar de em

¹ Arquivo Nacional Torre do Tombo. Código de registo: PT/TT/SCCIA/007/0008. Disponível em: <https://digital.arquivos.pt/viewer?id=4676016>

1902 e 1904 ter terminado a soberania dos povos locais, com a derrota e a tomada de Kandumbu e Bimbi, respectivamente. Entre as várias lutas de resistências Ovimbundu podem ser especialmente mencionadas as de Mbalundu dirigidas por Tchingui I, Tchingui II, Numa II, Kalandula e Mutu-ya-Kevela; de Wambu por Tchimbili II, Livongue e Samakaka; de Viye por Ndunduma; de Ndala Kandumbu e de Ngalangui.

Com uma metodologia descritiva e a partir de fontes bibliográfica, arquivística e da tradição oral local, o artigo tem como objetivo central, analisar e descrever as resistências protagonizadas pela federação dos reinos Ovimbundu contra a Coroa portuguesa, no período supramencionado. As lutas armadas contra a ocupação colonial do centro de Angola, pouco se destaca na historiografia de Angola e os planos curriculares dos diferentes subsistemas de ensino local não contemplam esses acontecimentos. A pesquisa é uma contribuição nos planos curriculares e na historiografia contemporânea de Angola.

Avanços militares de Portugal e as campanhas de ocupação do Planalto Central de Angola

A ocupação do Planalto Central de Angola e a consequente conquista dos reinos Ovimbundu foram o resultado das estratégias de expansão a partir de diversos pontos de penetração. Para essa região foram criadas essencialmente três rotas: a de Benguela, de Caconda e do Libolo, com fortes reforços da rota de Pungo Andongo. Tais rotas tinham o propósito fundamental de estender o comércio para as regiões distantes e o consequente domínio das zonas de maior influência comercial. Foram, para esse efeito, estabelecidos vários postos militares desde o litoral até às zonas primeiramente conquistadas.

Tal como apontado no mapa, alguns dos postos militares e cidades criados para a ocupação do Planalto e do Leste foram: Benguela, em 1617 (dois anos antes, em 1615, o rei de Portugal e Espanha havia estabelecido uma capitania nas proximidades do rio Longa)²; Novo Redondo, em 1767; Pungo Andongo, em 1671; Caconda, em 1861. À medida que o comércio de escravos, borracha, marfim, cera, entre outros, se expandiu, os portugueses alargaram as suas zonas de domínio que transformaram em postos militares, enquanto que em outras fixaram um capitão-mor.

² CF. Neto, 2012.

Início da unidade Ovimbundu

Entre os vários elementos que unem as populações Ovimbundu o mais destacado é sem sombras de dúvidas a língua. Foi essencialmente por causa da língua Umbundu que essas populações foram consideradas pelos europeus como um grupo da mesma etnia³ (Neto, 2012). Aquando da chegada dos europeus, do ponto de vista político, social e económico os Ovimbundu constituíam vários Estados soberanos, os quais mantinham relações com benefícios recíprocos.

Va Wambu, Va Mbalundu, Va Viye, Va Ndulu, Va Sambo, Va Tchiyaka, Va Ngalangui, Va Mbaka, Va Tchingolo e outros reinos tinham relações políticas e pacíficas. As ligações entre estes reinos eram feitas através de estradas e as mercadorias eram comumente transportadas por carros puxados por bois ou ainda por pessoas que as transportavam à cabeça. Várias dessas estradas que serviam de ligação entre os reinos foram usadas por caravanas comerciais e militares portuguesas e hoje são consideradas estradas nacionais. Com o processo de invasões e posterior ocupação colonial portuguesa, a unidade Ovimbundu deixou de ter um pendor meramente económico, passando a ser de natureza política para a luta por causas não somente identitárias do ponto de vista cultural mas acima de tudo para a manutenção da soberania local.

Segundo Costa (2014), os primeiros contatos entre os Ovimbundu do Mbalundu e os portugueses ocorreram no ano de 1610⁴. Os contratos estabelecidos neste período, realizados por D. Manuel Pereira Forjaz, então capitão geral, se resumiram exclusivamente às relações comerciais. Se o primeiro contacto aponta para o começo do século XVII, foi apenas no final do século XVIII que a intervenção portuguesa tornou-se mais forte (DELGADO, 1944).

Entre os fatores que promoveram a aliança política no Planalto Central estão a exploração excessiva dos escravos e as tentativas de ocupação territorial que procuravam tornar os reinos locais em vassalos. O crescimento

³ Como já dito, o conceito da etnia foi uma construção ocidental. Antes da chegada dos portugueses, os Ovimbundu não se identificavam como uma etnia.

⁴ Se o primeiro contacto entre portugueses ocorreu neste ano, podemos considerar que o reino do Mbalundu foi fundado ao período muito anterior ao mencionado no trabalho.

A afirmação de Costa foi baseada na consulta que realizou no Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

dos trabalhos de mineração no Brasil e o aumento do comércio com o Rio de Janeiro causaram uma disputa no mercado interno entre Benguela, dominada maioritariamente por brasileiros, e Luanda. Esses dois fatores contribuíram para o aumento da procura da mão-de-obra no Planalto Central de Angola. Com o estabelecimento dos assentamentos do Novo Redondo (Sumbe) e Caconda, o comércio favoreceu mais os interesses europeus e prejudicou as autoridades locais. Os escravos do Planalto passaram a ser facilmente comercializados com navios americanos e europeus, o que deu lugar a uma resposta brutal dos reinos locais (Neto, 2012).

Com o estabelecimento do assentamento do Novo Redondo, atual Sumbe, os portugueses tencionavam lançar uma campanha militar no Planalto Central para submeter os reinos locais, nomeadamente o Reino do Mbalundu (Idem). Foi aquando de uma dessas campanhas militares que o Mbalundu sofreu um ataque português, em que o rei Tchingui I foi capturado em Lumbanganda e levado para Luanda.

Com os sucessivos ataques militares de ocupação, os reinos Ovimbundu iniciaram alianças internas de modo a lutarem conjuntamente contra as forças militares portuguesas. Por ocasião de seu reinado, Ekuikui I, soberano do Mbalundu, enviou seus súbditos ao Wambu, Viye e Andulo para uma luta comum contra a ocupação colonial portuguesa (Sungó, op. cit.). Foi o começo das Primeiras Guerras entre os Ovimbundu e Portugal.

Fases das Guerras Ovimbundu contra a ocupação colonial

Os reinos Ovimbundu protagonizaram várias resistências militares contra a ocupação colonial portuguesa. Os vários conflitos que Pelissier (op. cit.) chama de Guerras Luso-Ovimbundu resultaram dos descontentamentos dos reinos quando os portugueses começaram a manifestar a intenção de ocupação político-militar e de exploração dos recursos locais. Para os Ovimbundu os conflitos eram uma reação à invasão estrangeira e uma tentativa de defesa da soberania dos seus territórios. Os conflitos ocorreram em duas fases principais.

Primeira Guerra Ovimbundu contra Portugal

A Primeira Guerra entre os Ovimbundu e Portugal ocorreu entre os anos de 1774 e 1778, quando os portugueses começaram a construir fortalezas nas três linhas de invasão, nomeadamente em Benguela, Libolo e Caconda. Depois dos confrontos ocorridos no assentamento do Novo Redondo com a autoridade local Kabolo devido aos abusos perpetrados pelos portugueses foram realizadas várias campanhas militares, que tinham por objetivo penetrar no interior e submeter os reinos locais. É importante lembrar que, apesar das guerras terem ocorrido de forma mais intensa no período entre 1774 e 1778, elas se prolongaram por mais de 5 anos e somente houve um cessar-fogo depois do recuo das forças militares portuguesas para o litoral⁵.

A guerra envolveu os reinos Ovimbundu, com maior destaque para o Mbalundu, Viye, Wambu, Ngalangui, Tchiyaka e Tchingolo, contra o império colonial português. Destacaram-se como comandantes Tchingui I, Tchingui II, Ndahulu I e Tchimbili II por parte dos Ovimbundu e António de Lencastre por parte de Portugal, juntamente com o seu aliado Kangombe I. Neto (2012) coloca que os portugueses montaram uma campanha militar com duas frentes: uma a partir do Norte e a outra do Oeste, que visavam atacar o Mbalundu, o Wambu, o Viye, a Tchiyaka, o Tchingolo, o Ngalangui, entre outros reinos.

As principais causas da Primeira Guerra Luso-Ovimbundu estiveram relacionadas com os abusos dos portugueses no que concerne aos incumprimentos e violações dos tratados com os reinos locais e às pretensões de ocupação do Planalto Central pela coroa portuguesa. Para os Estados locais, os tratados se limitavam apenas às trocas comerciais, mas os portugueses pretendiam legitimar a sua soberania por via da construção de assentamentos militares e tornar os reinos locais vassalos. Outro fator não menos importante foi o comércio de escravos. Os tratados entre os reinos planálticos e os portugueses estariam limitados ao marfim, à borracha, à cerra e aos minérios. Com a explosão da captura de escravos por Portugal, os reinos locais começaram a reagir contra as pretensões portuguesas.

Como dito, os primeiros conflitos militares entre os reinos Ovimbundu e os portugueses ocorreram no final do século XVIII, quando os últimos

⁵ Essa afirmação é feita com base na análise dos resultados da investigação feita a partir das versões recolhidas da tradição oral.

começaram um processo de ocupação efetiva, não só do Planalto Central, como do Leste e Sul de Angola. Para a ocupação do Leste e a transação de mercadorias de vários pontos de Angola, o Planalto era uma região indispensável. Antes de 1774, as relações entre os portugueses e as entidades locais eram pacíficas, pois que, apesar de alguns momentos conturbados, existiam benefícios mútuos das atividades comerciais cujos pontos estratégicos de maior impacto eram o Viye, o Mbalundu e o Wambu. Aliás, como afirmado, o Mbalundu e o Viye disputavam a hegemonia e o controlo do comércio das rotas de Benguela e Novo Redondo, facto que provocou divergências entre Ekuikui II e Kalandula.

Com o estabelecimento do assentamento do Novo Redondo e do posto militar de Caconda, os portugueses procuraram dominar o Planalto, principalmente o Mbalundu que era considerado o reino mais letal. Em 1774, durante o reinado de Tchingui I, o Mbalundu foi invadido e atacado por forças portuguesas. No mesmo período travaram-se duas guerras, sendo que na primeira o exército local de Tchingui venceu o do império colonial português. Neste primeiro momento da guerra, os portugueses não foram capazes de vencer integralmente o Reino do Mbalundu. A maior conquista que tiveram foi a captura do rei que foi levado para Luanda, onde viveu com a sua esposa, tal como dito anteriormente.

Com a captura do rei, os portugueses acreditaram que as suas relações com o Mbalundu haveriam de melhorar, mas paradoxalmente Tchivila Mbambangulu, ou simplesmente Tchingui II, continuou com as ofensivas contra os ataques portugueses. Entre 1776 e 1778, apesar de ter perdido algumas aldeias, como refere sungo (op. cit.), enfrentou várias vezes o exército português, tendo morrido num dos confrontos em defesa do seu território. O seu sucessor, Ekuikui I, procurou evitar se transformar num rei vassalo dos portugueses. Como já afirmamos, foi ele quem enviou seus súbditos para os demais reinos do Planalto a fim de estabelecerem uma aliança política para derrubar as forças portuguesas.

Depois de várias batalhas travadas no Mbalundu, os portugueses apesar de não terem conquistado Halavala, a capital do reino, viraram as suas atenções para o Viye onde encontraram a resistência do rei Ndjahulu I, embora este mais tarde tenha sido destronado e substituído por Kangombe I. Esse

facto deu-se aproximadamente em 1778, mas as primeiras batalhas em Viye datam do ano de 1774.

Os reinos de Ngalangui, Tchingolo, Tchiyaka e Wambu tiveram um papel importante nesta guerra, pois serviram de bloqueio às forças militares portuguesas, em função da sua localização geográfica entre os assentamentos de Benguela e de Caconda. Foi neste conflito de 1774-6 que o Reino de Ngalangui, o mais próximo de Feti, foi invadido e conquistado e tornou-se subalterno ao império colonial português (Neto, 2012). Mas essa conquista não foi o fim das estruturas políticas do reino, pois com o recuo militar de Portugal para o litoral e com a ajuda dos reinos próximos Ngalangui voltou a se erguer.

Durante este conflito na região de Samisasa não foram travadas guerras brutais, pois a capital do Reino Wambu estava sediado em Nganda la Kawe. Foi por esse motivo que quando o rei local e o seu exército enfrentaram as forças portuguesas em Kahala e nas pedras com o nome Nganda la Kawe recuaram ao Reino de Tchingolo onde montaram uma contraofensiva.

Neto (op. cit.) refere que o Reino de Tchingolo foi saqueado em 1775, mas rapidamente se reergueu e se fortificou. Tchiyaka foi igualmente fundamental para garantir a vitória dos reinos locais onde os labirintos rochosos naturais ajudaram na resistência militar e na garantia da reorganização política dos reinos próximos. Foi essencialmente durante a Primeira Guerra Luso-Ovimbundu que Tchimbili II transferiu a capital do Reino do Wambu de Nganda la Kawe para Samisasa, nas proximidades de Kalikoque e de Kissala. Segundo Santos (1998), o chefe do Wambu Matende travou uma sangrenta batalha em Kissala, na qual foi morto depois de derrotar na primeira batalha o exército português.

As tentativas de invasão e ocupação portuguesa nesses primeiros confrontos não tiveram os resultados esperados por Portugal. Os reinos Ovimbundu resistiram militarmente contra os portugueses e foi por esse motivo que os mesmos voltaram a atacar de forma mais intensa um século depois. Neto (2012) coloca que os portugueses não conseguiram assegurar a vitória e não conquistaram a região de forma permanente. A autora prossegue salientando que «a campanha de 1774-6 revelou os limites e as fragilidades dos exércitos portugueses longe da costa, e por mais de um século eles não lançaram mais grandes operações militares no planalto» (NETO, 2012, p. 58).

Embora as forças portuguesas tivessem recuado para o litoral, o seu fracasso não significou o fim da tão ambicionada conquista do Planalto Central. Durante aproximadamente um século, as relações diplomáticas foram reestabelecidas entre as autoridades locais e os portugueses.

Em Mbalundu, as relações diplomáticas com Portugal atingiram o ponto mais alto a partir de 1876, quando o rei Ekuikui II foi entronizado. Apesar da disputa hegemônica na qual estava envolvido com o reino de Viye, Ekuikui II foi hospitaleiro para com os portugueses e procurou um equilíbrio entre os interesses locais e os dos estrangeiros. A principal causa da rivalidade com Viye foi o controlo do comércio e a ideia de superioridade em relação ao outro. Mbalundu queria subalternizar Viye enquanto centro do comércio no Planalto. Aliás, foi também por esse motivo que impediu que os missionários protestantes americanos seguissem para o Bié e pediu que se instalassem em Mbalundu, pois isso daria vantagem ao Viye. Devido a essa inimizade, quando Ndunduma foi atacado, Ekuikui II posicionou-se a favor de Portugal, tal como já referimos. Foi também devido às rivalidades entre os dois reinos que durante muito tempo Ekuikui II solicitou ao Governador de Benguela, com quem mantinha relações, a presença de um capitão-mor específico para o Mbalundu que não fosse simultaneamente de Viye.

Neto (1993) afirma que os portugueses aproveitaram-se do espírito de hospitalidade de Ekuikui II para procurar subalternizar o Reino do Mbalundu. Porém, Ekuikui II, que era um grande diplomata, não permitiu abusos de ocupação em seu território. A sua diplomacia e amizade com os portugueses tinham em vista principalmente centralizar para o seu reino o comércio das rotas de Benguela, Caconda e Novo Redondo, bem como superiorizar-se em relação ao Viye.

Diferente da diplomacia de Ekuikui II de Mbalundu, o Viye com Ndunduma no poder dispensou qualquer relação com Portugal que pudesse permitir maiores benefícios aos estrangeiros. No princípio, as relações entre Ndunduma e Portugal, representado pelo Capitão-mor Silva Porto e os seus oficiais, foram boas, mas rapidamente deterioraram-se quando o rei se apercebeu das reais intenções dos portugueses. Na verdade, ele queria que as relações se baseassem apenas no comércio, daí que não admitisse a presença de militares nem mesmo de missionários nas suas terras. Em Março de 1890,

Ndunduma ordenou que os oficiais portugueses se retirassem das suas terras pelo facto de quererem construir uma fortaleza em Viye (Pelissier, 1986).

Depois da morte de Silva Porto, Artur Paiva vindo do planalto da Huíla chegou a Ekovongo, capital do Viye, em outubro de 1890. O ataque feito ao Viye só foi possível devido à aliança militar que Artur de Paiva estabeleceu entre Caconda e Mbalundu. Da Huíla fez-se acompanhar de um exército de 882 pessoas, entre os quais se encontravam vários boers e combatentes (Pelissier, op. cit.).

Com a tomada da capital Ekovongo, Ndunduma refugiou-se em Tchicala nas terras dos Nganguela e usou o missionário William Sanders como intermediário entre ele e Artur de Paiva. Foi este missionário que aconselhou as partes para que terminassem o conflito. Para o efeito, Artur de Paiva exigiu que lhe entregassem Ndunduma. Em Dezembro de 1890, Ndunduma foi capturado e posteriormente deportado como preso para Cabo Verde (Idem).

Embora a sua soberania sofresse uma perda parcial, a guerra de Portugal contra o Viye não significou o fim deste reino. Ndunduma foi substituído por Kapoko e o Reino de Viye teve um envolvimento crucial na Segunda Guerra Luso-Ovimbundu, que se desenrolou no começo do século XX.

Segunda Guerra Ovimbundu contra Portugal

A Segunda Guerra Luso-Ovimbundu, como a designou Pelissier (1986), foi uma série de conflitos armados protagonizados pelos reinos Ovimbundu contra o império português entre os anos de 1890 e 1904, embora os confrontos, em menor escala, se tivessem prolongado até ao final da primeira década do século XX. Foi a primeira revolta com uma dimensão de libertação nacional do território angolano, pois que, além de congregar os reinos Ovimbundu, também se aliaram a ela os reinos Nganguela e parte das populações do corredor do Alto Redondo.

Foi a maior e a mais dura campanha militar portuguesa no continente africano até então. Se na Primeira Guerra de 1774-8 a unidade Ovimbundu não estava totalmente consolidada, na segunda os Ovimbundu formaram um só corpo político-militar que procurou de várias formas impedir o avanço militar do governo português. Pelissier (1986), Neto (2012), Costa (2014) e outros consideram que Portugal nunca enfrentou em África uma batalha militar tão

grande como a que foi travada contra a coligação Ovimbundu. Essa campanha «foi a maior operação militar portuguesa na Angola até esse ponto, envolvendo três colunas diferentes vindas do norte, sudoeste e oeste» (NETO, 2012, p. 78).

Segundo Pelissier, «em 1902 estalou a primeira grande revolta do século XX em Angola e a única que os Ovimbundu do planalto central puderam dizer sua» (PELISSIER, 1986, p. 79). Essa afirmação evidencia de forma clara a dimensão militar e política dessa guerra, que como dissemos não tinha apenas por objectivo a defesa dos Estados Ovimbundu, mas sim dos territórios além-planálticos.

A guerra envolveu os seguintes reinos do Planalto: Mbalundu, Wambu, Viye, Ngalangui, Tchiyaka, Quibala, Tchingolo, Kassongue, Tchivanda, Sambo, Tchikala e outras coligações Nganguelas. Destacaram-se como heróis locais da Segunda Guerra, Mutu-ya-Kevela, Numa II, Samakaka, Kalandula, Ndunduma I e Livongue. Do lado da cora portuguesa destacaram-se Artur de Paiva, Pais Brandão, Massano de Amorim, Teixeira Moutinho, Teixeira da Silva e Paiva Couceiro.

Para lançar o ataque militar ao Planalto Central, os portugueses usaram como estratégia a formação de três colunas de penetração aos Ovimbundu: a coluna do Libolo, a coluna de Benguela e a coluna de Caconda.

- **Coluna do Libolo:** também conhecida como coluna do Norte foi formada e liderada por Pais Brandão e foi a primeira a chegar ao Reino do Mbalundu em Julho de 1902. Foi essa coluna que atacou de surpresa o acampamento de Mutu-ya-Kevela, por ocasião da traição de missionários católicos de Hanga. Importa referir que esse o acampamento militar só foi possível de ser atacado quando o padre Goep, líder da Missão de Hanga, dirigiu por meio de dois sacerdotes, o exército Português até ao local.

- **Coluna de Benguela:** de Benguela partiram duas colunas, sendo a primeira a do então Governador Geral de Benguela, Teixeira Moutinho, que se juntou ao grupo de Caconda. A segunda foi formada e comandada por Pedro Massano de Amorim depois do reforço que o então Governador Geral de Angola, Cabral Moncada, pediu ao governo português. Segundo Pelissier (op. cit.), depois de ter regressado a Luanda Cabral Moncada pediu um reforço à metrópole que lhe enviou uma companhia de 143 homens, à qual juntaram-se mais duas companhias africanas. Essa coluna contou um número superior a

770 homens, com 5 peças de artilharia e mais de 1000 carregadores (Idem). Essa coluna atingiu o Planalto passando por Tchiyaka, onde começaram os seus primeiros ataques. Dos mais de 770 militares, 320 eram europeus e os demais eram uma mistura de brancos nascidos em África, mestiços e negros. Pelissier (1986), refere que nunca se reuniu tamanha força militar de invasão contra os reinos angolanos.

- **Coluna de Caconda:** a coluna do Sudoeste, como também era chamada, foi formada por Teixeira Moutinho e teve como ponto de partida Benguela. Concentrou-se em Caconda, onde se juntou com os mais de 109 dragões que vieram da Huíla. Foram os mais de 500 militares desta coluna que tendo partido de posto militar de Caconda começaram os ataques nos reinos do Wambu e Ngalangui. No entanto, esta coluna foi a fusão entre as primeiras forças militares provenientes de Benguela, as do posto militar de Caconda, região que serviu de concentração, e os militares da Huíla.

Segundo Pelissier (1986), para quebrar e bloquear essa estratégia que era chamada de “fecho da abóbada”, Mutu-ya-Kevela instalou, juntamente com os seus adjuntos, o seu quartel general na região de Kuvo e enviou emissários aos reinos de Ngalangui, na Ombala Kandumbu, em Tchivanda e Kibala. A sua estratégia de bloqueio consistiu em cortar as passagens entre Bié e Caconda, o Bailundu e o Leste, Benguela e a fortaleza militar de Portugal.

Causas da guerra

Entre as principais causas da Segunda Guerra no Planalto goza de preeminência a construção de fortalezas militares portuguesas que tinham como fulcro aproximar o poder da coroa portuguesa aos reinos locais a fim de os conquistar. Além desta, outras causas que também contribuíram directamente para o início da guerra foram:

- **A queda do preço da borracha:** o colapso do preço da borracha teve um impacto negativo para os reinos locais, pois que o comércio deste produto servia como uma das bases económicas da região. Os preços do produto decaíram no mercado e com isso os Ovimbundu acabaram sendo prejudicados;

- **O trabalho forçado e o tráfico de escravos:** com a queda do preço da borracha, os portugueses procuraram uma forma de compensar as

perdas. Para eles o ideal foi o agravamento do comércio ilícito de escravos e o aumento do trabalho forçado, os que fez com que as autoridades locais reagissem com desagrado;

- **Desacordos diplomáticos:** as relações diplomáticas que haviam sido repostas depois da Primeira Guerra deterioraram-se no final do século XIX. Em Viye, na época de Ndunduma, haviam sido quebradas algumas relações diplomáticas com o Governo Geral de Benguela. Como já foi dito, Ndunduma expulsou oficiais portugueses e missionários britânicos e católicos. No Mbalundu viveu-se um período conturbado depois da morte de Ekuikui II, que se destacou como o maior diplomata da história do reino. É importante ressaltar que quando em 1891 Teixeira da Silva se instalou no Mbalundu como capitão-mor levou consigo cerca de 200 soldados (Idem

Como referido, as primeiras tensões da Segunda Guerra ocorreram em 1890 em Viye, com Ndunduma. No mesmo ano, o reino entrou em decadência e o seu sucessor, entronizado pela coroa portuguesa, tornou-se vassalo dos interesses estrangeiros. No Mbalundu, a guerra eclodiu após desentendimentos entre Numa II e o Capitão-mor Teixeira da Silva.

Segundo Costa (2014) e Pelissier (1986), a guerra foi causada por um desentendimento entre Teixeira da Silva e Numa II. Mas antes disso houve um desentendimento entre um comerciante cujo nome não está identificado e o soberano de Mbalundo. Depois do comerciante ter-se queixado ao capitão-mor, os desentendimentos aumentaram.

Em Março de 1896, Numa II lançou um ataque contra um destacamento militar português comandado por Serafim José de Oliveira, que pernoitava próximo da Ombala do rei. Teixeira da Silva solicitou imediatamente socorro militar ao Libolo, a Benguela e a Caconda. Por força desse reforço, a guerra eclodiu e o palácio do rei foi posteriormente invadido, o que ocasionou o estupro e a morte das mulheres da realeza, incluindo *Inakulu*, a esposa do rei. Segundo Keiling (1934), *Inakulu* foi morta pela esposa de Teixeira da Silva.

O contra-ataque de Numa II não foi suficiente para afastar a força portuguesa, o que o obrigou a recuar a Bimbi onde travou as últimas batalhas da sua vida. No mesmo ano de 1896, outros ataques foram lançados nas proximidades do rio Kuvo por Samakaka Samba-yo-Londungu contra as tropas portuguesas. Samakaka resistiu até aos últimos anos da Segunda Guerra.

O ano de 1902 é considerado como o período em que a guerra atingiu o ponto mais alto. Foi o ano em que os Ovimbundu e os portugueses reuniram as maiores forças militares. O rei Kalandula, substituto de Hundungulu, continuou com a política de Numa II, porém acabou sendo morto pelas forças portuguesas. O fim do reinado de Kalandula ocorreu quando atendeu ao pedido do capitão-mor para comparecer diante deste. Ele e os séculos que o acompanhavam foram presos e mortos. Foi por ocasião da morte do soberano que o general Mutu-ya-Kevela, que assumiu o trono, procurou se vingar contra o exército português.

Segundo Pelissier (1986), no princípio de 1901 foram convocados seis reinos Ovimbundu para estabelecer uma aliança que pusesse fim ao domínio português. Foram eles: Ngalangui, Mbalundu, Tchivanda, Tchiyaka, Wambu e Kapanzo. Essa coligação derrubou em 1901 o exército português. No início de 1902, Mutu-ya-Kevela mobilizou os seus aliados tendo outra vez vencido o exército português. Foram assassinados muitos militares da coroa portuguesa, alguns refugiaram-se em Novo Redondo e os demais foram transformados em escravos. Mutu-ya-Kevela enviou os escravos para os reinos vizinhos como prova da sua vitória (Idem, p. 86). Foi por esse motivo que o então Governador Geral de Angola pediu reforços a partir da metrópole.

Mutu-ya-Kevela não se opôs apenas à ocupação colonial, mas também combateu a prática do comércio de escravos e aguardente (Pelissier, op. cit.). Em 1902, Mutu-ya-Kevela reforçou a aliança Ovimbundu, lançando uma campanha de bloqueio das colunas militares e rotas de entrada no Planalto e promoveu uma luta contra a ocupação colonial portuguesa. Foram mobilizadas as forças de Ngalangui, Tchiyaka, Wambu, Tchingolo, Kandumbu, Tchivanda, Sambo, Tchingolo e outros reinos de menor escala. O soberano do Wambu, Livongue, não participou diretamente mas enviou o seu auxiliar Samakaka com alguns militares. Livongue manteve-se no Wambu para atacar a coluna portuguesa que entrava a partir de Caconda. Em Ngalangui estavam mobilizados perto de 6000 militares que atacaram no dia 12 de Maio uma casa comercial portuguesa. Em Kuvu, onde Mutu-ya-Kevela se instalou, estavam reunidos mais de 6000 militares (Idem). Os outros reinos também mobilizaram as suas tropas.

Eclodiu então a maior guerra das campanhas militares portuguesas em África antes da Primeira Guerra Mundial. No Wambu, a guerra teve a duração de 10 dias, em que ocorreram grandes confrontos até à morte de Livongue. Se de um lado estavam os Ovimbundu que enfrentaram o exército português na estação seca, do outro lado encontravam-se os portugueses que foram confrontados com o problema da fome. Segundo Pelissier (op. cit.), o exército colonial português foi acolhido e alimentado pelas missões católicas locais. Foram também os missionários católicos que indicaram aos militares portugueses onde se encontravam os acampamentos Ovimbundu.

A queda do exército Ovimbundu não ocorreu nos campos de batalha, mas por meio de traições. Mutu-ya-Kevela foi atacado de surpresa em consequência da traição de um padre católico. Foi o padre Joseph Goep que alimentou os portugueses e ordenou a dois jovens católicos para conduzirem o exército ao acampamento de Mutu-ya-Kevela, que foi atacado de surpresa a 4 de Agosto de 1902 (PELISSIER, 1986, p. 89).

A morte de Mutu-ya-Kevela não significou o fim da guerra, pois que ela se prolongou de forma intensiva até 1904 com a tomada de Bimbi, onde Samakaka e o rei Moma lutaram ainda contra as forças militares portuguesas. O poder Ovimbundu começou a decair após a morte de Mutu-ya-Kevela e agudizou-se com a queda de Kandumbu, onde foram travadas as últimas campanhas letais dos Ovimbundu. Nas duas ocasiões, os portugueses venceram devido a traições. No caso de Mutu-ya-Kevela foi o padre Goep e para Ndala Kandumbu foi Sevimbi, um dos membros da realeza que almejava tornar-se rei da Ombala. Foi ele que desvendou aos portugueses as estratégias de guerra de Kandumbu.

Além das traições, outras hipóteses são também apontadas, nomeadamente: a redução da população local (devido o tráfico de escravos e fenómenos naturais) e o desequilíbrio de material de guerra.

Consequências da guerra

No Reino do Wambu, a guerra atingiu o ponto mais alto no dia 19 de Agosto de 1902 quando a capital foi tomada e o rei Livongue foi morto. A guerra somente foi concluída no dia 23 do mesmo mês. A guerra do Wambu se estendeu até às pedras Nganda la Kawe onde foram travados violentos

combates a 9 de Setembro. Em Kandumbu, por sua vez, a batalha ocorreu nos dias 18, 19 e 20 de Setembro, depois da batalha do Sambo ocorrida no princípio do mesmo mês (Idem).

Os resultados desta guerra foram catastróficos. Para os reinos Ovimbundu, a guerra significou a continuação do fortalecimento do nacionalismo angolano já que a luta levada a cabo não tinha uma delimitação específica ao Planalto Central. Várias vezes, os Ovimbundu protagonizaram guerras contra os portugueses no Alto Redondo (actual Sumbe), nas fortalezas de Benguela e nas terras dos Nganguelas.

Pelissier (1986), estima que de Maio a Outubro de 1902 estiveram envolvidos mais de 20.000 homens Ovimbundu na luta contra a coroa portuguesa. O exército português também era composto por milhares de homens, sendo a maioria africanos negros, que o autor chama de civilizados (?). No que concerne ao número de mortes, os dados não são precisos, principalmente do lado dos Ovimbundu. Estima-se que tenha ultrapassado os 7000 entre militares, civis e crianças.

«Ninguém pode contá-las de maneira segura, mas **vários milhares** parecem ter efectivamente sucumbido se incluirmos os não combatentes que foram chacinados» (PELISSIER, 1986, p. 93).

O autor acrescenta que em Kandumbu, onde os portugueses venceram graças à traição de um pretendente ao trono, morreram cerca de 436 Ovimbundu. Em Wambu e Nganda la Kawe morreram mais de 350 militares. Do lado de Portugal participaram milhares de militares, com metralhadoras, canhões e milhares de cartuchos. Morreram perto de 600 brancos e inúmeros negros que faziam parte do exército português (Idem).

Considerações finais

Os reinos Ovimbundu desempenharam um papel fundamental na luta contra a ocupação colonial portuguesa, tanto a nível local do Planalto Central como nacional, já que as resistências protagonizadas por eles alcançaram algumas zonas do Leste e Oeste do actual território angolano.

Quanto aos fatores que contribuíram para a expansão e a ocupação colonial portuguesa do Planalto Central destacaram-se as pretensões de ampliação e consolidação do império português nas regiões que ainda não

havia sido explorados pelas potências europeias, a exploração de recursos naturais e o tráfico de escravos. As primeiras regiões ocupadas foram as zonas litorâneas, destacando-se Luanda em 1575, Massangano em 1583, Benguela em 1617, Pungo Andongo em 1671 e Novo Redondo em 1767.

A expansão para o Planalto Central obedeceu de início a duas rotas principais: a de Benguela que ligava o litoral, o Planalto e o Leste de Angola e a do Novo Redondo (atual Sumbe), que também fazia a ligação com o Planalto e o Leste. Com a criação dos assentamentos e postos militares no interior, os portugueses se aproximaram cada vez mais dos reinos do Planalto Central. Entre as estratégias usadas para a penetração e a ocupação da região sobrepôs-se a expansão das missões com a justificação civilizacional e o comércio.

Em função dessas pretensões de ocupação, os reinos Ovimbundu deram início a um processo de resistência militar que originou duas grandes guerras Luso-Ovimbundu. A primeira ocorreu entre 1774 e 1778 e a segunda de 1890 a 1904. No que concerne às consequências dessas guerras, merecem destaque as de âmbito demográfico pois que milhares de vidas humanas foram perdidas; as económicas que contribuíram para a crise do comércio e da produção agrícola; as políticas visto que os reinos Ovimbundu viram as suas estruturas políticas e sociais colapsadas; e as de domínio cultural com a imposição da cultura ocidental.

As resistências Ovimbundu constituem um legado de capital importância para a História de Angola, podendo-se considerar que marcaram o início de um sentimento de defesa da pátria e do nacionalismo angolano. As lutas de resistência armada contra o colonialismo português que conduziram à independência de Angola foram a continuidade das que foram protagonizadas pelos guerreiros do Planalto Central, tais como Mutu-ya-Kevela, Kalandula, Ndunduma, Livongue, Tchingui I, Numa II, Samakaka e tantos outros.

Referências

- DIAS, JILL. *Novas identidades africanas em Angola no contexto do comércio atlântico*. Imprensa de Ciências Sociais, 2014.
- AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia. Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda, Edições Mulemba, 2014.

Arquivo Nacional Torre do Tombo. *Elementos Sobre o Grupo Étnico Ovimbundu*. Código de registo: PT/TT/SCCIA/007/0008, 1970. Disponível em: <https://digitalr.arquivos.pt/viewer?id=4676016>.

ARNOT, Frederick Stanley. *Garenganze or Seven Years Pioneer Mission Work in central Africa*. London New Edition, 1969.

CHILDS, Gladwyn. *Umbundu Kinship na Character*. London. Oxford University Press, for the International African Institute, 1949.

DELGADO, Ralph. *Ao sul do Cuanza: ocupa o e aproveitamento do antigo reino de Benguela*. Lisboa. Imprensa Beleza, 1944.

GOMES, Armindo Jaime. (2016). *Ovimbundu Pré coloniais*. 1ª edição. Benguela: CERTO.

MARTINS, João Vicente. *Crenças, Adivinhação e Medicina Tradicionais dos Tuchokwe, do Nordeste de Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical. Mayamba, 1993.

MCCULLOCH, Merran. *The Ovimbundu of Angola*. London: International African Institute London. 1952.

PELISSIER, René. *História das Campanhas de Angola. Resistências e Revoltas 1845-1941*. Lisboa. 2º Volume. Editorial Estampa, 1986.

SANTOS, Maria Emília Madeira. *Nos Caminhos de África. Serventia e Posse. Angola Século XIX*. Lisboa. Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.

COSTA, Renata. *Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo (1880-1930)*. Brasília. Tese de Doutorado, P.P.G.H. U. B, 2014.

NETO, Maria da Conceição. *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola), 1902-1961*. Londres. Tese de doutorado, SOAS. Universidade de Londres, 2012.

SANTOS, Jéssica Evelyn Pereira. *Colonialismo no Sertão Pacificado: Os Povos do Planalto de Benguela sob o Terceiro Império Português (1890-1954)*. Maceió. Dissertação de Mestrado. PPGH da Universidade Federal de Alagoas, 2019.

SUNGO, Marino. *O Reino do Mbalundu: Identidade e soberania política no contexto do Estado nacional angolano ctual*. Florianópolis. Dissertação de Mestrado, PPGASUFSC, 2015.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): CAPUCA, Frederico Somacuenje. Revoltas Ovimbundu contra a ocupação colonial portuguesa no centro de Angola – do século XVIII ao início do XX. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.171-190, jan./jun.2026.

Para citar este texto (APA): Capuca, Frederico Somacuenje. (jan./jun. 2026). Revoltas Ovimbundu contra a ocupação colonial portuguesa no centro de Angola – do século XVIII ao início do XX. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 171-190.



Christ and the revolutionary process in Angola: a description of the stance of Protestant churches in the period of nationalism (1961-1975)

Miguel da Piedade Satjyambula 

ORCID iD <https://orcid.org/0000-0003-3125-7397>

ABSTRACT

This article endeavors to elucidate the stance embraced by Protestant churches amidst the anti-colonial struggle in Angola spanning from 1961 to 1975. It aims to provide a comprehensive overview of the missionary expansion in Angola, particularly highlighting the advent of Protestantism in the region. Subsequently, it delves into the intricate dynamics between Protestant missions and nationalist movements, ultimately leading to the Portuguese government's reaction, characterized initially by the suppression of individuals affiliated with liberation movements and subsequently by the shuttering of numerous Protestant missions across the country. The review of pertinent scholarly literature will serve as the methodological underpinning to substantiate our inquiry.

KEYWORDS:

Protestant missions; Nationalism; Colonialism; Angola

Cristo e o processo revolucionário em Angola: uma descrição da postura das igrejas protestantes no período do nacionalismo (1961-1975)

RESUMO

o propósito deste artigo é descrever a posição adotada pelas igrejas protestantes durante a luta anticolonial em Angola (1961-1975). Pretende-se, assim, apresentar a história da expansão missionária em Angola, com especial destaque para a chegada dos protestantes neste território. Em seguida, abordar-se-ão as interações estabelecidas entre as missões protestantes e os movimentos nacionalistas, culminando na resposta do governo português, que inicialmente resultou na repressão dos envolvidos com os movimentos libertários e, posteriormente, no fechamento de diversas missões protestantes pelo país. A revisão da literatura especializada será o método utilizado para embasar o nosso estudo.

 Doutorando em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (Universidade de São Paulo); Mestre em Ciências das Religiões (Faculdade Unida de Vitória, Brasil); Bacharel em Teologia (Faculdade Unida de Vitória, Brasil); Bacharel em Relações Internacionais (UNINTER, Brasil). Membro do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos da Universidade Católica Portuguesa (Braga); membro do grupo de pesquisa Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas, da Universidade de São Paulo; membro do Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África, da Universidade de São Paulo. Emails: miguelsatyambula12@gmail.com; miguelsatyambula2025@usp.br.

PALAVRAS-CHAVE

Igrejas protestantes; nacionalismo; colonialismo; Angola.

Kiluisi l'onyandeko y'ongeko mu Angola: ekapo ly'asongeke acilisitu (iprotestante) p'otembo y'uyaki w'elimba lyo kulyowola (1961-1975)

MBONEKERO

Ocimãho c'utokeko wulo, okusapula oposição asongeke acilisitu (iprotestante) vakwata v'yowo yofeka yo Angola ko tulo k'otembo y'uyaki wetavo colonial (1961-1975). K'oncuka eyi, ndepo tupa opalapala yefikilo l'okuvala kw'olumisionario vi veyile mu Angola, l'ocipango c'ofeka yoku kapa ovisola v'ekanda ly'asongeke protestantes. K'okuya kwofeka eyi, tukalingisa oku kapa pokati kalumisionario v'iprotestante l'olumyango lw'onjimbo y'ofeka (nacionalistas), okuyaki c'esulilo ly'ombanja p'oku sapula etuliso l'akwatise k'omboka yo governo português. Okuyapula oku, kwatwala k'oku fukila vana vakwatisile mu lyowo ly'uyaki lyo lyofeka, eye k'esulilo kwa yikila olumisionario olueke v'ofeka yosi. Etokolo l'oku setula ovingavelo pyakula (revisão da literatura especializada) eno onde yapangiwa mekonda ly'oku papala eyilukilo lyeto.

OYOLONDAKA VY'ESILILO

Igrejas protestantes; nacionalismo; colonialismo; Angola.

Introdução

While the primary focus of this article is to elucidate the role of Protestant churches in the Angolan nationalist movement, it is imperative to acknowledge that participation in colonial resistance was not confined to Protestantism alone. Conversely, numerous Catholics, both clergy and laity, were actively engaged in the struggle for national liberation. Moreover, within both Protestantism and Catholicism, factions existed that aligned themselves with the colonial government.

Henceforth, it is crucial to address this issue, as there has been significant injustice perpetrated against Catholics stemming from a propagandist narrative suggesting that Protestants aligned themselves with liberation movements, while Catholics upheld the colonial system. Within Protestantism, as cautioned by Pastor Schubert in the third chapter of his doctoral thesis, there were factions that regarded colonial rule as legitimate and divinely ordained (Schubert, 2000).

Criticism of the colonial system and advocacy for national liberation movements constituted significant grounds for persecution by the PIDE (The International and State Defense Police)¹, the Portuguese political police force

¹ The Portuguese political police between 1945 and 1969, responsible for the repression of all forms of opposition to the political regime of the Estado Novo.

active between 1945 and 1969, tasked with suppressing all forms of opposition to the Estado Novo political regime. To illustrate the fallacy of assuming uniform Catholic support for the colonial regime, it is pertinent to cite instances of persecution against certain priests. Dom Mata Mourisca, as cited by Neves (2007), provides a roster of Catholic individuals who fell victim to colonial repression, notably including several prominent figures within the church hierarchy. Among these individuals are Father Alexandre do Nascimento (Archbishop Emeritus of Luanda), Canon Monsignor Manuel das Neves, Father Manuel Franklin da Costa (formerly Bishop of Saurimo, Archbishop of Huambo and Lubango), Father Joaquim Pinto de Andrade, Father Lino Guimarães, Father Vicente José Rafael, Father Domingos Gaspar, Father Alfredo Osório, and Father Martinho Campos.

All of these priests faced persecution, with many being subjected to arrests for their support of the uprising that transpired on March 15, 1961, marking the commencement of the armed resistance against colonial rule. According to Angolan historian Carlos Pacheco, Canon Manuel das Neves emerged as a prominent leader of the 1961 rebellion, as delineated in the ensuing passage:



At the genesis of the 1961 rebellion, serving as its catalyst, stood Canon Manuel Joaquim Mendes das Neves, of mixed-race heritage, hailing from the village of Golungo-Alto and holding a secular missionary role within the archdiocese of Luanda. Among his confidants, he articulated the conviction that the moment had arrived to instigate a forceful upheaval within the Portuguese colonial apparatus, given the myriad injustices perpetrated against Africans. Nearly three hundred men heeded his call and rallied under the banner of revolt (Pacheco, 2006).

Upon scrutinizing the aforementioned passage, it becomes evident that this priest was deeply immersed in the spirit of liberation that characterized the era. Another equally significant testimony, drawn from Father Manuel Gonçalves and cited by Neves (2007), further fortifies the notion put forth by the Angolan historian regarding the pivotal role of Manuel das Neves in this milieu:

In the tumultuous atmosphere of Luanda, enduring considerable persecution from Europeans, Canon Manuel das Neves emerged as one of the foremost targets. Holding the positions of Vicar-General and Parish Priest of the Cathedral, he found himself entwined with members of both the MPLA and FNLA parties, who

were clandestinely plotting for independence. However, his involvement never transgressed legal boundaries; he confined himself to offering counsel and aid to the families of "patriots" who faced arrest. It appears likely that he played a significant role in inspiring the events of February 4th. Nonetheless, slanderous rumors circulated among the European populace, alleging that he poisoned the communion hosts, concealed weapons behind the cathedral's altar, and solicited funds for the "conspirators." Despite facing criticism and hostility, D. Moisés steadfastly maintained that his Vicar-General had committed no wrongdoing (p. 521).

Canon Manuel das Neves emerged as a towering figure in the anti-colonial resistance, earning recognition from Pastor Schubert as a genuine hero of the struggle (Schubert, 2000). However, his active participation led to his arrest and subsequent transfer to Portugal, where he was held at the Casa de Retiros de Soutelo in Braga, a Jesuit establishment, until his passing. Following Angola's independence, the Angolan government requested his remains, and his funeral was held in his homeland, where he was hailed and revered as a national hero (Neves, 2007).

While numerous instances of Catholic persecution have been detailed previously, the primary focus of this article remains the narrative of Protestant movements in the battle against colonialism. Within this framework, three groups warrant special attention: the Baptist, Congregational, and Methodist churches. Although other Protestant denominations, such as Jehovah's Witnesses and Seventh-day Adventists, also existed in Angola during this period, these three factions notably distinguished themselves in the struggle for liberation. Thus, before delving into their involvement in armed resistance against colonial rule, it is pertinent to briefly trace the arrival of Protestants in Portuguese overseas territories.

Beginning of the mission and the arrival of Protestants in Angola

The Christianization of Angola finds its roots intertwined with the Age of Exploration, spearheaded initially by the Portuguese and later by other seafaring nations. In 1482, Diogo Cão made landfall in Angola and forged connections with Dom Afonso I, the king of Congo. Through the agreements struck, Diogo Cão transported four Angolan individuals to Lisbon, where they received instruction in the Catholic faith and were baptized. These individuals

returned to Angola in 1491, accompanied by six Catholic missionaries aboard a caravel. According to Gabriel (1978), this marked the inception of Christianity in Angola. Notably, Muaca (1999) underscores the significance of D. Henrique, Dom Afonso I's son, who became the first black bishop of modern times and is revered as the paramount apostle of the Kingdom of Congo. Muaca highlights that the 40-year reign of Dom Afonso I represented the zenith of evangelization in the Kingdom of Congo.

Turning to the outset of evangelization in Angola, it is pertinent to note the establishment of the Diocese of Congo in 1596, serving as the first diocese in the region. Encompassing the territories of Congo and Angola, its seat was located in São Salvador do Zaire, known today as Mbanza Congo (Ferreira CC, 1996). Noteworthy religious orders such as the Jesuits, Capuchins, Franciscans, and Carmelites played pivotal roles not only in evangelization but also in the education of indigenous populations. Despite the presence of multiple religious orders, the first four centuries of evangelization in Angola yielded minimal success, attributed to various factors elucidated by Gabriel (1981), including the Dutch occupation of Luanda from 1641 to 1648, conflicts in the hinterlands—particularly those involving Queen Jinga—which not only disrupted civil life but also religious activities, the dissolution of the Society of Jesus in the region, and challenges posed by the influx of foreign missionaries.

Moreover, Monsignor Alves da Cunha, cited by Neves (2007), accentuates the lack of investment in moral formation, the absence of methodological approaches, and, notably, the dearth of female presence as fundamental hindrances to the early evangelizing endeavors in Angola. However, from the latter half of the 19th century onward, a notable shift occurred with the arrival of the Missionaries of the Holy Spirit on March 14, 1866. These missionaries revitalized the evangelization process in Angola, establishing numerous churches, schools, hospitals, missionary outposts, and more. The significance of this religious order was underscored by Pastor Henderson in his doctoral thesis, as follows:

The establishment of the Catholic Church in Angola owes much to the efforts of the Congregation of the Holy Spirit. This missionary community played a pivotal role in shaping the course of the Church's history in Angola. The Holy Spirit Fathers contributed significantly to the development of the Church in Angola, emphasizing three foundational pillars: catechists, schools, and selflessness. Catechists served as instrumental figures in the

conversion of souls, while schools provided the infrastructure for nurturing a thriving Christian community. Moreover, the ethos of self-denial and renunciation served as a guiding principle, safeguarding missionaries in their divine vocation (Henderson, *A Igreja em Angola*, 1990, pp. 37, 39).

Alongside the Spiritans, the arrival of the Sisters of Saint Joseph of Cluny in 1882 marked another significant milestone in the evangelization of Angola. Their presence and contributions played a pivotal role in furthering the success of evangelization efforts in the country. In contrast to the challenges faced during the preceding four centuries, Monsignor Alves da Cunha expresses profound appreciation for this new phase of the mission in Angola, affirming:

The present-day landscape of schools, the proliferation of catechesis centers, the regular visits of missionaries, the deliberate cultivation of Christian family life, and the invaluable collaboration of missionary sisters represent a transformative process vastly distinct from the methods of old. This contemporary framework is constructing a spiritual and social edifice that far surpasses the achievements of past evangelization endeavors, which, hindered by methodological limitations and lack of experience, could never aspire to such heights (Gabriel, 1978, p. 241).



The late 19th century heralded a pivotal and multifaceted phase in the process of evangelization. The arrival of Spiritan missionaries signaled the initiation of efforts to address the longstanding challenge of foreign missionaries entering Angola, a predicament that had persisted since the earliest days of evangelization. The Spiritans undertook the task of venturing into Angolan territory, recognizing the absence of a Catholic organization in Portugal equipped for the evangelization of Angola. Consequently, their decision paved the way for greater receptivity towards additional foreign missionaries entering Portuguese territories, given the French origins of this religious order (Lourenço, 2003).

Another significant catalyst for the deployment of Spiritan missionaries was Rome's apprehension regarding the encroachment of Protestantism. The Berlin Conference of 1885 underscored the imperative of effective colonial occupation and the assurance of religious freedom throughout colonial territories, including those inhabited by indigenous populations. This imperative pressured Portugal to assert control over its colonial domains, including Angola,

to forestall their acquisition by rival colonial powers. This geopolitical context may have catalyzed the expansion of Protestant missions in Angola, coinciding with the partitioning of Africa among colonial powers at the Berlin Conference (Dulley, 2017).

While the arrival of the Spiritans in Angola was not devoid of tensions, as documented by Dulley (2017), there was a degree of apprehension within the Portuguese government owing to the predominantly non-Portuguese origins of the missionaries belonging to this religious order. Such apprehension threatened to undermine the objective of assimilating the overseas provinces into Portuguese culture. Conversely, the Protestant presence in Angola during the 19th century was predominantly represented by foreign missions. Moreover, the Protestant missionaries exhibited a notable alignment with traditional political authorities, such as the sobas of Bailundo and Bié, further heightening distrust among Portuguese authorities. Additionally, Protestant penetration initially occurred in the interior regions of Angola, where Catholic presence was less pronounced, and governmental oversight over missionary activities was comparatively challenging.

According to Henderson (1990), Protestants first arrived in Angola circa 1879, with the inaugural Baptist missionaries from England setting foot in the northern region, specifically São Salvador (now Mbanza Congo). Dispatched by the London Baptist Missionary Society (SMB), this initial cohort of missionaries received an invitation from the King of Congo (Belgian) to establish residence in the capital. Notably, Protestant endeavors in Angolan territory commenced prior to the convening of the Berlin Conference, although the conference undoubtedly facilitated greater religious freedom for both Catholic and Protestant missionaries. Pereira's (2015) account provides pertinent insights into the initiation of Protestant activities in Angola:

The establishment of the Baptist Church in Angola traces back to the city of São Salvador in 1879, when it was founded as a branch of the Baptist Missionary Society (BMS), an English church entity active in the Belgian Congo. This marked the inception of Protestant missionary endeavors in Angolan territory, predating the convening of the Berlin Conference. Subsequently, the Baptist Church extended its reach by founding missions in Kibokolo and Bembe, situated in what is now the province of Uíge (p. 255).

Following the arrival of Baptist missionaries in Angola, the landscape soon witnessed the emergence of additional Protestant missions in the region. Three years subsequent to the advent of the BMS, missionaries from JACME (American Board of Commissioners for Foreign Missions) entered the fray. In contrast to their European counterparts, who predominantly operated in the northern reaches of the territory, JACME missionaries initially directed their efforts towards central Angola, as elucidated below:

The American Board of Commissioners for Foreign Missions embarked on its inaugural expedition into the heart of Africa, venturing towards the Central Highlands. By 1882, they arrived in Bié, at that time still under the dominion of the Ovimbundu kingdom. Notably, the mission's notable achievement lay in the production of a New Testament translated into the Umbundu language (Bauer, 1994, p. 228).

The suspicions harbored by the Portuguese government regarding Protestant missions were not without basis. Firstly, being composed entirely of foreigners, these missions did not adopt Portuguese as their official language; many missionaries only acquired proficiency in Portuguese at a later stage. Moreover, they displayed a keen interest in local languages from their inception, contributing significantly not only to their acceptance by local communities but also to the evangelistic success of Protestants. The central region of Angola emerged as the focal point for the second phase of Protestant missions, with various denominations establishing their presence there.

Towards the close of the first quarter of 1885, missionaries from the Methodist Episcopal Church of the USA arrived in Angola on March 20th, departing from New York. Neves (2007) reports, "The Methodists were the first Protestants to evangelize the Kimbundu tribe." William Taylor was appointed as bishop of Africa by the General Conference of the Methodist Church in the USA in 1884. In January 1885, 45 American Methodists embarked from New York for Luanda and were received by the Governor-General on March 20, 1885 (p.515). Presently, Baptist churches predominate in the northern region, Congregationalists in the central area, and the main Methodist congregations are located in Luanda.

Following these initial movements by Baptists, Congregationalists, and Methodists—which will receive closer attention—several other Protestant missions arrived in Angola. These included the United Church of Canada in

1886 in Bailundo, the Plymouth Brethren in Bié in 1890, Christian Missions in Many Lands in 1889, the Philafrican Mission in the Caluquembe region in 1897, the Evangelical League of Angola in the same year, and later the Christian and Missionary Alliance (1907), the General Mission of South Africa (1914), and the Seventh-day Adventists (1924) in the first half of the 20th century (Wheeler & Pélissier, 2009).

Protestant missions have been deeply engaged from their inception in addressing social issues within their spheres of activity. Notably, the Dondi Mission, presently situated in the municipality of Katchiungo, has left a significant imprint on the communities of Huambo, primarily through its extensive social assistance work. Fernando Santos Neves, a confidant of Pastor Henderson, lauds the Dondi Mission, stating, "The Dondi Mission deserves special mention, whose multiple assistance, school, and religious activities have constituted, for many years, an impressive testimony to the charity of Christ in favor of those most in need, materially and spiritually" (Neves F. S., 1975, p. 131).

In conclusion, the advent of Protestantism in Angola commenced with the arrival of European Baptist missions (SMB) in the north among the Bakongos. Subsequently, the American Board of Commissioners for Foreign Missions (JACME) established its presence in the central plateau region in the south. Additionally, the Methodist Church established its bases in Luanda, the capital. Notably, the Evangelical Congregational Church in Angola (IECA) emerged from JACME. Thus, these were the pioneering Protestant churches in Angola, with IECA remaining predominant in the central region, Baptist denominations in the north, and the Methodist Church in the capital. This historical context sheds light on the involvement of members of these organizations in the liberation movements of Angola during that era, as will be elucidated further.

The relationship of Protestant churches with liberation movements

The observation that the Catholic Church served as the official religion of Portugal sheds light on its alignment with the objectives of the Portuguese government. Given that the Christianization of overseas territories constituted a fundamental component of the colonial endeavor, it is comprehensible that

the Catholic Church played a pivotal role in upholding the colonial regime. This alignment is substantiated by Article 2 of the Concordat, which reads:

The Portuguese State ensured the Catholic Church the unrestricted exercise of its authority within its domain of competence. Catholic Missions, regarded as institutions of imperial utility with a distinctly civilizing purpose, enjoyed the freedom to expand and engage in activities intrinsic to their mission. This included the establishment and management of schools. Furthermore, missionaries, being distinct from state employees, were regarded as personnel providing specialized services of national and civilizing significance (Capoco, 2013, p. 101).

It has been established that despite the official sanction from the government allowing the Catholic Church to operate freely in Angola, there was not unanimous support within all its sectors for Portugal's civilizing project. As previously noted, numerous Catholics faced persecution by the PIDE. Conversely, Protestant churches did not garner the same reputation. Neves (2007) suggests that from their inception, Protestants demonstrated less alignment with the colonial government and were less involved in Portugal's civilizing project. This divergence arose because Protestants, upon their arrival in Angola, were merely tolerated by the government and did not receive the same level of recognition granted to Catholics. This disparity likely widened the gulf between the government's objectives and those of Protestant churches. By refraining from explicitly aligning themselves with the civilizing project, Protestants enjoyed greater freedom of conscience, as observed by Schubert (2000), thereby enabling more robust involvement with liberation movements. It is noteworthy that the lack of doctrinal unity among Protestants facilitated their adherence to the prevailing revolutionary ideologies of the time, thus partly explaining their heightened participation in nationalist movements.

While an exhaustive examination of all Protestant movements involved in the anti-colonial struggle is beyond the scope of this discussion, the participation of the three most prominent Protestant churches of that era—the Methodist, Baptist, and Congregational (IECA)—is notable. These churches wielded influence in different geographic areas, corresponding to the main political liberation movements. The National Front for the Liberation of Angola (FNLA) operated predominantly in the north, while the Popular Movement for the Liberation of Angola (MPLA) was more active in the capital, and the

National Union for the Total Liberation of Angola (UNITA) focused on the central-south region. Thus, regional and tribal considerations played a pivotal role in shaping the interaction between Protestants and nationalist movements, as underscored in Marcum's analysis.

In each region, a distinct nationalist identity emerged, influenced not only by the characteristics of the ethnic groups but also by the particularities of each Protestant movement. Although this article does not delve into the nuances of these identities, it underscores the profound connection between Protestant churches and liberation movements within the context of Angolan nationalism. This relationship was largely contingent on chance, as Cipriano (2015) highlighted, suggesting that the alignment between Protestants and nationalist movements was a result of historical circumstances.

The role played by Christian missions, both Catholic and Protestant, transcended mere proselytism, with education emerging as a pivotal aspect of their endeavors in Angola. Education not only fostered nationalist sentiments but also served as a conduit linking Protestant churches with nationalist movements. Scholarship programs facilitated by Protestant missions enabled numerous young Angolans to study abroad, many of whom later emerged as leaders of the main liberation movements in Angola. The pivotal role of Protestants in nurturing future leaders of anti-colonial liberation movements is evident.

Both political movements and Protestant churches shared a common desire—to effect transformative change. Despite differing objectives, both sought alterations to the established order. While political movements sought control of power vis-à-vis the Portuguese, Protestant churches sought greater religious freedom to expand their missionary activities. Collaboration with liberation movements was crucial in achieving this objective, as emphasized by Pastor Schubert (1999). The Protestant contribution to Angolan nationalism, through their educational and consciousness-raising efforts, is underscored by Schubert's assertion that a considerable proportion of militants in nationalist movements were Protestants.

The ethnic and regional dynamics also played a pivotal role in the struggle for liberation and in fostering closer ties between political movements and Protestant groups operating in these areas. In the central and southern regions

of Angola, UNITA emerged as the most influential political movement, owing to its leadership primarily comprising members of the Umbundu ethnic group. This leadership composition was instrumental in garnering local support for the liberation cause. However, UNITA lacked the necessary resources to mobilize the rural populace effectively. The long-established presence and resources of the Congregational Church in the region made it a natural ally for UNITA. Thus, the convergence between the Congregational Church and UNITA was inevitable, as reported by Schubert (1999):

UNITA may have garnered sympathy among the population of the central-southern region of the country, but it lacked a sufficiently robust communication network to effectively mobilize rural communities. However, such a network did exist within Congregationalism. Despite facing obstacles and interference from colonial authorities, the Congregational Church's ecclesiastical structures remained intact, unlike in the northern regions where they were dismantled (p. 406).

The bond between these two entities was so profound that they were virtually inseparable, with one constituting an integral component of the other. Distinguishing between UNITA and the Congregational Church during that period was almost redundant, as the church epitomized the essence of the political movement, while UNITA embodied its physical manifestation. This fusion was so profound that many religious leaders also assumed central roles within UNITA, as described by Schubert (1999):

Numerous leaders within UNITA concurrently held roles within congregational communities. The majority of pastors and catechists within the Congregational Church viewed themselves as proponents of UNITA, which regarded the church as its moral compass. UNITA endeavored to assimilate congregational structures into the envisioned state order it aimed to establish, with the church providing what UNITA lacked in terms of organizing and administering public life. Pastors and elders assumed administrative roles, while medical institutions and congregational schools formed the cornerstone of the education and healthcare system (p. 47).

The close relationship between the Congregational Church and UNITA underscores the significant role the former played not only in the genesis but also in the sustainability of the political movement. Without the support of the Congregational Church, UNITA might not have achieved the impact it did during that period, given the church's greater resources and

influence. Hence, the Congregational Church came to be known as "the church of UNITA" during that era, a testament to the depth of their collaboration.

This convergence between UNITA and the congregations was not unique, as other churches and political movements experienced similar dynamics. Protestant missions, distinct from the Portuguese colonial agenda, faced persecution and arrests of their members, both Angolans and foreigners, positioning them on the periphery of the evangelization endeavor. This peripheral status facilitated their alignment with the nationalist movements of the time (Garcia, 2003).

Throughout the 1940s and 1950s, the education of indigenous populations played a pivotal role in nurturing revolutionary consciousness by providing insights into colonial realities. Both Catholic and Protestant missions contributed to cultivating an intellectual elite that would later spearhead nationalist movements (Capoco, 2013). The dissemination of fundamental Christian principles such as love for others and justice by these missions further fueled the revolutionary fervor of the era, as elucidated by Rodrigues (2003):



The values espoused by the Church's social doctrine, including justice, freedom, equality, fraternity, charity, and love for others, resonated deeply with the critiques of the colonial situation articulated by native intellectuals, thereby lending legitimacy to their demands. These values, often aligned with the principles of natural rights inherent in secular thought, assumed a more universal and imperative character when advocated by a religion purporting to be universal (p.178).

The influence of Protestant churches on Angolan nationalist movements during the colonial period was profound and multifaceted. While the Catholic Church was the official religion of Portugal and closely aligned with colonial objectives, Protestant churches often operated independently, fostering educational initiatives and disseminating social justice ideals that resonated with emerging nationalist sentiments.

Protestant missions, particularly the Methodist, Baptist, and Congregational churches, played a pivotal role in shaping the intellectual and ideological landscape of Angolan nationalism. This influence was evident in the education of many nationalist leaders, who received their schooling from Protestant mission schools where ideas of justice, freedom, and equality were prominently featured in the curriculum. For instance, a significant number of

leaders from the Popular Movement for the Liberation of Angola (MPLA) were educated in Methodist schools, where they were exposed to progressive ideals that would later inform their political activism (Mabéko-Tali, 2001).

Similarly, in the Center-South region, the Congregational Church played a crucial role in nurturing the intellectual elite of the National Union for the Total Liberation of Angola (UNITA). Meanwhile, in Luanda, the Methodist Church exerted considerable influence in shaping the perspectives of MPLA leaders. Notably, Agostinho Neto, the first president of Angola, received a scholarship from the Methodist Church to study abroad, underscoring the symbiotic relationship between Methodist missions and MPLA leadership (Schubert, 1999).

This educational factor was instrumental in forging strong bonds between Protestant churches and nationalist movements. Beyond Agostinho Neto, other influential figures such as Deolinda Rodrigues, the daughter of a Protestant pastor, received scholarships from Methodist missions, contributing significantly to the nationalist cause. Domingos da Silva, a Methodist pastor, even served as the second vice-president of the MPLA, further illustrating the close association between the movement and Methodist circles (Paredes, 2010):

The operation 'Fuga dos Cem' in June 1961, involving students in Portugal and abroad, was on the verge of failure when we relinquished control of the operation to the Protestant World Organization. At the time, we were unaware of the decisive influence that Protestant churches, particularly the American Methodist Church, had on the empowerment and emancipation of young people in Angola (p. 14).

The close relationship between Methodist members and the MPLA was profound, often misunderstood by fighters from predominantly Catholic regions. Protestant missions played a pivotal role in educating and grooming the elite of nationalist movements. Key figures from UNITA and the MPLA received their education from these missions, including members of the FNLA, the most influential political movement in the northern region.

Particularly noteworthy is the FNLA's prominence in this area, where Baptist missionaries, despite facing challenges, dedicated themselves to evangelization. Despite attempts to assimilate indigenous populations into Portuguese culture by teaching them the language, Baptist missionaries

persisted in teaching in Kikongo. In 1922, some Baptists faced convictions for alleged subversive activities, with the leader of the mission in S. Salvador publicly reprimanded and threatened with expulsion by the High Commissioner (January, 2021). This anti-bureaucratic stance mirrored that of other Protestant missions, with education being a primary objective. Providing scholarships for numerous young individuals, including future anti-colonial leaders like Holden Roberto, demonstrated their commitment to fostering education and resistance to colonization (Luís, 2021).

The presence of Protestant missions significantly influenced the mindset of nationalist political elites, fostering critical perspectives on colonialism among the youth they educated. Their educational efforts not only served their evangelistic goals but also laid the foundation for the emergence of intellectual elites deeply engaged in the struggle for national liberation. However, the Portuguese government, wary of the growing connection between Protestant groups and nationalist movements, responded with repressive measures, as we will explore further.



PIDE's persecution of Protestant churches

In the beginning of this article, we mentioned a series of persecutions carried out by PIDE against insurgent movements of the time, highlighting the arrests involving certain figures from the Catholic Church. In this section, we will explore the work of Pastor Lawrence Henderson (2013), who was also a victim of these persecutions, to illustrate that many individuals arrested by PIDE belonged to Protestant churches. This work is crucial for understanding the role of Protestant churches in the anti-colonial struggle, because, while it also reports on the arrests of Catholics, it emphasizes the significant number of arrests among Protestant members—an understandable emphasis, considering that the author is a Protestant pastor (Neves A. M., 2013).

Pastor Henderson served as a missionary in Angola from 1948 to 1969, experiencing firsthand the adversities faced by various missionaries, whether Protestant or Catholic. His account is a valuable source of information on the topic. According to Henderson (2013), although the government expressed some distrust toward Protestant missions, the relationship between the parties was generally cordial, even though the Portuguese authorities prioritized ties

with the Catholic Church. However, when it came to protecting colonial interests, the Portuguese government did not discriminate based on religion, acting against anyone perceived as a threat to national interests.

This was precisely what happened in 1957 when PIDE began its operations in Angola. The primary goal of this Portuguese security agency was to dismantle groups and movements that opposed the colonial regime, regardless of creed, race, or gender. Social class was also of little importance—once there was any connection with anti-colonial movements, repression was inevitable, as noted by Henderson (2013):

PIDE's attention was immediately focused on individuals suspected of sympathizing with anti-colonial movements and ideologies. Consequently, five individuals associated with the Angolan Cultural Organization were arrested in Lobito. These included Júlio António Afonso, a leading teacher at the Protestant school in Lobito; Isaías Canutula de Almeida, secretary of the evangelical mission in Lobito; Tomás de Cunha and Lourenço João Sequeira, from the Methodist Church in Malanje, who worked as nurses at the port of Lobito; and Alfredo Benga, a public servant. The crime these men were accused of was their contact with Africans from independent countries such as Ghana and Liberia (p. 53).



The targeting of Protestants as the primary focus of PIDE's actions indicates their significant involvement with anti-colonial movements. It is worth noting that, among those arrested, only one was a public servant, while the others had connections with Protestant missions. Another aspect to consider is the location of the first arrests, which took place in the municipality of Lobito, in Benguela, situated in the central-eastern region of the country. It is intriguing to note that, despite insurgencies against the colonizer beginning in the north, particularly among the Bakongo ethnic group where the FNLA was active, PIDE started its detention operations in the central part of the country, as observed by Henderson (2013).

Thus, the incident in Lobito marked the beginning of PIDE's operations, which quickly spread throughout the country. By 1959, two years later, Luanda became the center of activity for this Portuguese security agency. On an Easter Sunday in March of that year, according to a local newspaper, 55 people were accused of subversive activities, as described below:

On Easter Sunday, March 29, 1959, PIDE arrested a number of suspects for subversive activities in Luanda. In July, additional arrests were made, and on December 21, 1959, a Luanda newspaper published three lists containing the names of 55 people accused of engaging in subversive activities. The first list included 12 mulattos and three Africans—all Catholics. The second list comprised a mulatto, an African, and five Europeans, including a doctor who worked at the Methodist clinic in Luanda, Dr. Maria Julieta Guimarães Gandra. The third list, known as the "African list," consisted of two mulattos and one European. Out of the 55 arrested, 13 were Protestants residing in Luanda, while the other 12 lived abroad. These arrests led to the infamous "Trial of the Fifty," held in 1960, serving as clear evidence of the strength and vitality of the anti-colonial movements. In a subsequent wave of arrests in July 1960, an additional 52 people were detained, including Father Joaquim Pinto de Andrade and Dr. Agostinho Neto (Henderson, 2013, p. 55).

Based on the above citation, it's clear that Protestants were again among those detained by PIDE in the capital. This indicates a consistent connection between Protestants and revolutionary movements during this period. Regarding the 1959 arrest, it is worth noting that some key figures in Angolan political history were among the detainees, including Dr. António Agostinho Neto, the future first president of Angola, and Father João Pinto, the elder brother of Mário Pinto de Andrade, the first president of the MPLA. Despite the ongoing persecution of insurgents, the rebellions across the country continued unabated.

The independence of the Congo on June 30, 1960, served as an inspiration for Angolan nationalists, and thereafter the Congo became a refuge for many revolutionaries, especially those from northern Angola. In November and December of the same year, a peasant uprising against the colonizers took place, involving the slaughter of cattle as a form of protest against the requirement for farmers to grow cotton and sell it at low prices (Capoco, 2013). This revolt was not the only one inspired by Congo's independence, as the attack on the prisons in Luanda on February 4 was also motivated by this neighboring country's newfound autonomy (Henderson, 2013).

On March 15, 1961, one of the most significant uprisings occurred, which revealed to the world the ongoing war in Angola. This uprising resulted in a considerable number of casualties, with about 750 Portuguese and approximately 20,000 Angolans losing their lives (Silva G. B., 2021). From that point on, the lives of the colonizers were never the same, as the rebellions

spread across the territory, and the northern region of Angola, particularly in Uíge and Zaire, where there was a significant Protestant presence, became the scene of Portuguese security force actions. The revolts in these regions, according to the district's governor, Major Rebocho Vaz, were fueled by Protestant sects, as detailed in the following account:

One of the fundamental causes lies in the programs of the various Protestant sects operating simultaneously with a front for disseminating communist ideas and international doctrines. Their primary motivation was to create a division between us and the indigenous population so that the countries they represent could gain new markets or secure the raw materials they need (Henderson, 2013, p. 61).

As the Protestants became increasingly involved in the liberation movements, PIDE's persecution escalated to new levels. The focus of persecution shifted from targeting specific individuals to institutional measures, leading to the closure of numerous Protestant missions. The first mission to be shut down in Angolan territory was São Salvador, which had been the pioneering Protestant mission in the region. The State confiscated the structures built by the mission, including a church, a hospital, a school, dormitories, and residences (Henderson, 2013).

Shortly after, the Baptist Missionary Society (BMS) was also forced to cease its missionary activities in Angola, as described by Henderson (2013):

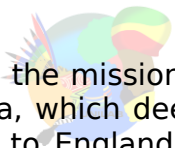
The BMS mission in Quibocolo, located about 25 km from the Congo border, was ordered to close by the government, despite the fact that the Zombos did not participate in the March 15 uprising. The missionaries pleaded with the authorities to allow them to remain at the mission, but their efforts were unsuccessful, leading to their departure. Following their exit, the Zombo population, frightened by the developments, fled en masse to the Congo, and the mission was soon destroyed (p. 62).

Several other missions affiliated with the BMS were closed, including the mission in Bembe, which was shut down in March 1961, and the mission in Calambata, also closed during the same month. Henderson (2013) noted that no missionaries suffered physical harm, as the directive was for them to leave their missions by government order, which were subsequently closed.

Some Canadian Baptist missions, like the Canadian Baptist Foreign Missionary Society (CBFMS), were also forced to cease operations. Among the

missions associated with the CBFMS, the one in Mboca, Cabinda, was closed, while the mission in Quipondo, in Zaire, faced confrontations. However, due to the medical services it provided to the local population, Quipondo managed to maintain its activities. Yet, by the end of 1962, the CBFMS had to shut down its operations in Luanda, as Henderson (2013) reported: "The Ambrizete mission was evacuated by order of the Portuguese authorities in March 1961. By the end of 1962, the Canadian Baptist Foreign Missionary Society ordered the withdrawal of all personnel, forcing its missionaries to abandon the missions in Cabinda and Quipondo" (p. 64).

In the capital city, the Methodist mission, accused of instigating the March 15 revolts in northern Angola, was compelled to shut down its operations. Several missionaries associated with this mission were expelled from the country, among whom was Archibald Petterson, the founder and director of the mission in northern Angola. He was accused of collaborating with the rebels and was the first to be expelled from Angolan territory. Regarding Archibald's expulsion, Henderson (2013) recounts the events that followed:



Shortly after his departure, the mission was looted by Portuguese settlers residing in the area, which deeply shocked the Patterson couple, who, on their way to England, had yet to grasp the full severity of the situation. Both were nearly seventy years old at the time. However, the leaders of the church founded by Archibald Patterson did not fare as well. Some pastors, such as João Gonçalves, António Duarte, and Pedro Banza, along with Timóteo Malanda, were murdered in the bush. Most of the church leaders managed to find refuge in the Congo, where they spent many years in exile, such as Manuel Coxo, Pedro Dambi, Alexandre Kiduati, Manuel da Conceição, and Daniel Geto. In the villages surrounding Uíge, where some members of the Protestant community remained, the environment was no longer conducive to their activities due to the traumatic events that had occurred (p. 66).

In contrast to the Baptist missionaries, who closed their missions without violence, the Methodist mission experienced a different outcome. Some Methodist missionaries, including Marion Washington Way Junior, Frederick Charles Brancel, and Ernest Edwin Le Master, were arrested in Luanda and later released after being sent to Lisbon, from where they were extradited to their respective countries of origin (Henderson, 2013). The account of the Portuguese Minister of Foreign Affairs at the time regarding these arrests and deportations warrants mention:

Superior reasons of national security made this measure imperative. In fact, documentation and testimonial evidence gathered by Portuguese authorities left no doubt about these missionaries' collusion with terrorist groups, their involvement in acts contrary to national sovereignty, their approval of the publication and distribution of subversive pamphlets, and their assistance in recruiting individuals to join the terrorist movement (Henderson, 2013, p. 67).

There are numerous stories of persecution faced by Protestant missionaries in Angola due to their involvement with movements considered terrorist at the time. It would not be surprising if the number of Protestant missionaries in Angola had dropped considerably. The report by the Secretary-General of the Evangelical Alliance of Angola on August 17, 1961, is worth noting regarding this matter:

The number of Protestant missionaries had dropped from 256 on January 1, 1961, to 167 by August of the same year, representing a reduction of 34.7%. This decrease was due to several factors. Firstly, the closure of missions in the North: Uíge, Bembe, Quibocolo, Mboca, Salazar, and Ambrizete. Secondly, the mission of the United Church of Canada (UCBWM) in Central Angola withdrew mothers and children. Lastly, visas were denied to all missionaries who, after taking their leave, intended to return to Angola (Henderson, 2013, p. 65).

Pastor Henderson, whose work is the basis of this article, was among the missionaries who were not allowed to return to Angola. In 1969, after spending time in the United States with his family, his requests to re-enter the country were denied. Consequently, unable to return to Angola, he lived for many years in Lisbon, where he authored an influential work on Protestant churches in Angola during the era of nationalism, which has since become a reference in the field (Neves A. M., 2013).

Conclusion

Thus, based on the reports presented here, several conclusions can be drawn. Firstly, from the beginning, Protestant missions maintained a closer relationship with the indigenous people and, consequently, with the local culture. This is evident in their use of local languages for teaching and communication, which fostered greater acceptance by traditional authorities and broader segments of local communities. Protestant missions were among

the first spaces where freedom of conscience could be exercised, as their missionaries often became early critics of the colonial system.

The involvement of Protestants in educating future leaders of the liberation movements and the participation of their adherents in uprisings throughout the country provide strong evidence that Protestant churches played a fundamental role in the process of emancipation in Angola. By embracing the local culture and languages, Protestant missions created an environment conducive to resistance and empowerment, setting the stage for their involvement in the anti-colonial struggle. The openness and alignment with local interests contributed to their significant impact on the journey toward independence.

References

- Bauer, J. (1994). *200 years of Christianity in Africa: a history of the African church*. Lisbon: Edições Paulinas.
- Capoco, Z. (2013). *Nationalism and the State: a study on the political history of Angola (1961-1991). PhD final thesis*. Lisbon: Catholic University of Lisbon.
- Cipriano, P.B. (2015). *Nation, nationality and nationalism in Angola*. Porto: Fernando Pessoa University, doctoral thesis.
- Dulley, I. (2017). Catholic and Protestant missions in the Angolan Central Highlands: continuities and discontinuities. *Missions, religion and culture: history studies between the 18th and 20th centuries* (pp. 291-314). Campinas: Edunicamp.
- Ferreira, C.C. (1996). History of the church in Angola in the 16th century. Navarre.
- Gabriel, M. N. (1978). *Angola. Five centuries of Christianity*. Braga: Literal Edition.
- Gabriel, M. N. (1981). *Patterns of faith: the ancient churches of Angola*. Luanda: Ed. Aquidiocese of Luanda.
- Garcia, F. F. (2003). *Global analysis of a war (Mozambique 1964-1974)*. Lisbon: Preface Editor.
- Henderson, L. (1990). *The Church in Angola*. Lisbon: Beyond the Sea.
- Henderson, L. (2013). *The church in Angola: a river with several currents*. Lisbon: Beyond the Sea.

January, HP (2021). The religious issue in Angola: Norton de Matos and the missions. *Religion, Society, State*, pp. 409-422.

Lourenço, PS (2003). *The Spiritan mission in Southwest Angola*. Lisbon: Gráfica Povoense Ltda.

Luís, JB (2021). The contribution of Protestant missions and Tokoism in the liberation of Angola. *Relegens Thréskeia Magazine*, pp. 128-144.

Mabéko-Tali, J.-M. (2001). *Dissent and state power: the MPLA before itself*. Luanda: Nzila.

Muaca, DE (1999). *Brief History of the Evangelization of Angola*. Luanda: Ed. Ceast.

Neves, AM (2013). *Angola: justice and peace in the interventions of the Catholic church*. Luanda: Texto Editores.

Neves, F. S. (1975). *Towards an Omnitotidimensional Ecumenism in Angola*. Luanda: Ed. Colloquia.

Neves, T. (2007). Churches and nationalism in Angola. *Revista Lusófona de Ciência da Religião*, pp. 511-526.

Pacheco, C. (May 3, 2006). *Public*. Source: Público Comunicação Social: <https://www.publico.pt/2006/05/03/jornal/a-rebeliao-de-um-sacerdote-76643>

Paredes, M. (2010). Deolinda Rodrigues, from the Methodist family to the MPLA family, the role of culture in politics. *Cadernos de Estudos Africanos*, pp. 11-26.

Pereira, LN (2015). *The Bakongo of Angola: ethnicity, religion and kinship in a neighborhood of Luanda*. Rio de Janeiro: Back Cover; Faperj.

Rodrigues, E. (2003). *The silent generation. The African National League and the representation of white people in Angola in the 1930s*. Porto: Edições Afrontamento.

Schubert, B. (1999). Protestants in the Angolan war after independence. *Lusotopie*, pp. 405-413.

Schubert, B. (2000). *War and churches. Angola 1961-1991*. P. Schlettwein Publishing.

Wheeler, D., & Pélissier, R. (2009). *History of Angola*. Lisbon: Tinta-da-China.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): SATJYAMBULA, Miguel da Piedade. Christ and the revolutionary process in Angola: a description of the stance of Protestant churches in the period of nationalism (1961-1975). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.191-213, jan./jun 2026.

Para citar este texto (APA): Satjambula, Miguel da Piedade (jan./jun. 2026). Christ and the revolutionary process in Angola: a description of the stance of Protestant churches in the period of nationalism (1961-1975). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 191-213.



Participação de São Francisco do Conde no 02 de julho da Bahia: História vista de baixo pra cima

Mateus dos Santos[□]

ORCID iD <https://Orcid.org/0009-0004-3905-3182>

Whelson dos Santos^{□□}

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0002-6361-5339>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo, fazer uma análise da independência do Brasil a partir do 02 de julho, desconstruindo a historiografia feita em cima do 07 de setembro, com a ideia de uma liberdade harmônica, pacífica e elitizada. A ideia é trazer narrativas sobre a luta armada e os combates corpo a corpo, dando protagonismo à população negra, indígena, pescadores e mulheres nesse processo histórico da Bahia. Dialogando qual foi o papel de São Francisco do Conde nessa luta, destacando influências, estratégias, ajuda e personagens locais envolvidos.

PALAVRAS-CHAVE

Independência; 02 de julho; São Francisco do Conde; Protagonismo local; Desconstruindo o 07 de setembro.

ABSTRACT

This article aims to analyze the independence of Brazil from the 2nd of July, deconstructing the historiography made on the 7th of September, with the idea of a harmonious, peaceful and elitist freedom. The idea is to bring narratives about armed struggle and hand-to-hand combat, giving protagonism to the black population, indigenous people, fishermen and women in this historical process in Bahia. Discussing the role of São Francisco do Conde in this struggle, highlighting influences, strategies, help and local characters involved.

KEYWORDS

Independence; July 2nd; São Francisco do Conde; Local protagonism; Deconstructing September 7th.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar la independencia de Brasil a partir del 2 de julio, deconstruyendo la historiografía centrada en el 7 de septiembre —la cual presenta una emancipación armoniosa, pacífica y liderada por las élites. La finalidad es exponer relatos sobre la lucha armada y el combate cuerpo a cuerpo, destacando el papel fundamental que desempeñaron las poblaciones negras e indígenas, los pescadores y las mujeres en este proceso

[□] Graduado em humanidades e Licenciado em História pela Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB. E-mail: dossantosmateus101@gmail.com

^{□□} Licenciado em História e Mestrado pela Linguagem pela Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB. E-mail: santoswhelson945@gmail.com

histórico em Bahía. Asimismo, se examina el papel de São Francisco do Conde en dicha lucha, subrayando las influencias locales, las estrategias, el apoyo y las figuras locales clave que participaron en ella.

PALABRAS CLAVE:

Independencia; 2 de julio; São Francisco do Conde; Agência local; Deconstrucción del 7 de septiembre.

Introdução

A independência do Brasil foi marcada por uma série de fatores revolucionários que aconteceu por vários lugares do país, sendo de forma diferente em cada estado, associar esse fato com o 07 de setembro é negar a participação popular negra e indígenas no processo. O 02 de julho mostra todo o período de 1822 a 1823 de combate e guerra na Bahia, quando as tropas portuguesas chegaram a Salvador, pois eles queriam tornar-se independentes e ter liberdade.

Para expulsar os estrangeiros do estado, a solução foi a luta corpo a corpo, porque eles não queriam perder a riqueza do comércio escravo e da cana-de-açúcar, já que na Bahia se tinha vários engenhos. Aqui o que tem destaque é a participação das classes populares no processo, como indígenas, negros escravizados, pescadores, mulheres, barões, militares e milícias de todo o recôncavo, principalmente os das vilas de São Francisco, Santo Amaro e Cachoeira que são as mais importantes, muitos deles só abraçavam a causa de querer a liberdade e expulsar os portugueses. (GUERRA FILHO, 2004)

De um lado existia um interesse econômico e político por parte da burguesia (elite) brasileira branca, formada pelos barões, senhores de engenhos, fazendeiros e políticos, que só pensava na liberdade comercial, aumentar seu poder e terras, já o outro é que está a real identidade baiana na luta armada, os que queriam transformação social em prol de igualdade, liberdade e inclusão na sociedade, como os negros, mulheres e indígenas. Com a ideia de revisionismo histórico, hoje é possível criticar a historiografia e buscar novas fontes históricas no passado para ampliar o conhecimento, como mostra essa dicotomia de interesse entre o exército brasileiro. (NAPOLITANO, 2021)

São Francisco do Conde teve participação direta nessa luta armada, desde 1798, quando o barão da vila foi a favor da revolta dos alfaiates e no famoso 29 de junho, quando declarou total apoio ao príncipe Dom Pedro. Suas

ações na batalha foram de neutralizar, saquear e atacar as embarcações portuguesa, pois vigiava eles a todo o tempo no Canto do Muro, doava muitos recursos para o exército brasileiro por ser rico, abrigavam muitos feridos em seu território e tendo personagens históricos nas batalhas, como o pescador Francisco Fortunato de Souza que liderou uma embarcação local e naufragou várias portuguesas na luta na ilha de Itaparica. (FERREIRA SANTOS, 2018)

Chegando na praça da independência de São Francisco do Conde hoje, é possível ver estampado o busto do Barão Joaquim Ignácio de Sequeira Bulcão, dando esse protagonismo e visibilidade a ele, de fato ele foi muito importante nesse processo ilustre, mas onde estão os registros dos outros personagens já falados. A ideia dessa reflexão é muito importante para resumir o objetivo do artigo, não de descrever todos os caminhos e processo da guerra, mas em destacar a participação dessas minorias que lutaram por amor e liberdade. Pois o 02 de julho, como é visto, ressalva um ideal de coletividade entre todos os que foram a favor da luta para expulsar os portugueses, isso de certa forma é um anacronismo histórico, projetando a necessidade do passado em se libertar, para continuar a esconder os seus interesses, de manter a exclusão dos escravizados, indígenas e mulheres da sociedade e da história. (NAPOLITANO, 2021)

Antecedentes da independência do Brasil

O 02 de julho é uma data muito importante para a Bahia, no sentido histórico, político e social do Brasil, o dia que expulsamos o exército português e tivemos a independência do país, entre um período de um ano e alguns meses de luta armada. Pensar nessa liberdade e separação do Brasil com Portugal no contexto amplo, é necessário analisar o período de glória de Napoleão Bonaparte em 1804, quando se coroar imperador da França e começar sua caminhada de conquista por toda Europa com seu poderoso exército, conhecido como as guerras napoleônicas, teve sua derrota contra a Inglaterra e com isso lançou o bloqueio continental, proibindo as nações de fazer negócio e comprar mercadorias dos ingleses, só que Portugal negou. (PORTO FILHO, 2015)

Antes de Portugal ser invadida, sua corte por completo foge para a capital de sua colônia na América Latina, o Rio de Janeiro em 1807 (fuga da

corte), toda a classe importantes e riqueza portuguesa foram nessa fuga, quando eles chegam em Salvador o rei Dom João assinou o decreto para a abertura dos portos às nações amigas, um fato que dá bastante autonomia ao Brasil, que sente essa liberdade econômica (PORTO FILHO, 2015). Além disso, houve outros benefícios para o país nessa vinda, começaram a ser construídas faculdades, bancos, fábricas, jornais e outras coisas, gerando um desenvolvimento de independência para os brasileiros, que vão sentindo a ideia de liberdade.

A revolução do porto de 1820 que visava a volta da família real a Portugal e uma ideia de recolonização no Brasil, pois os portugueses queriam que o país voltasse a ser colônia e a ter total dependência deles, só que isso não era mais possível, o país já era um grande da América do Sul e não ia aceitar um retrocesso, além da potência inglesa que teria seu comércio com o Brasil prejudicado, já que a metrópole estava empobrecida (PORTO FILHO, 2015). Depois, Dom João VI volta para Portugal em 1821, deixando seu filho Dom Pedro no Brasil, já com o propósito de que a emancipação estava surgindo e ele que deveria assumir e virar imperador, no dia 07 de setembro de 1822 ele declara a “independência do Brasil”, depois do dia do fico.

Mas ainda existiu uma grande repressão do exército português em Salvador, em aclamar Dom Pedro I como príncipe. Só que as vilas do recôncavo abraçar firmemente a ideia de liberdade, defendendo a ideia de um centro executivo no Brasil, aí que é imposta um período de conflitos armados por todo território baiano, com isso Cachoeira se torna a capital dos baianos para toda província no dia 25 de junho em termo de governo civil e militar (SILVA, 2012). Segundo AMARAL (2005), os deputados já tinha enviado uma carta a elite de Lisboa, buscando reivindicação pelo Brasil, querendo a construção desse centro executivo no Brasil:

“Desejosos de sermos verdadeiros órgãos de nossos constituintes, muito nos interessam saber qual seja a opinião dos habitantes dessa vila a respeito do seguinte”:

1º - Se convém à Bahia que haja no Brasil uma delegação do poder executivo, para facilitar o recurso necessário aos povos desse Reino;

2º - Se lhe convém que hajam duas delegações em diferentes pontos do Brasil para o mesmo fim;

3º - Se lhe convém que o poder executivo resida só em El-Rei, delegando este a cada Junta Governativa de cada Província a parte do mesmo poder que for necessário para a pronta execução

das leis e recursos dos povos, como acontecia antigamente com os Capitães Gerais.

4º - Finalmente, não convindo os três precedentes arbítrios, al seja aquele que julga a província mais conveniente e útil ao seu bom regime e administração. “Esperamos do zelo e patriotismo de V.V.S.S. que nos transmitam, consultando aos cidadãos mais circunspectos, o seu voto que muito nos interessa”. Deus guarde a V.V.S.S. muitos anos. “Lisboa, 22 de Março de 1822” “Alexandre Gomes Ferrão, Domingos Borges de Barros, Marcos Antonio de Souza, Pedro Rodrigues Bandeira, Luiz Paulino de Oliveira Pinto da França, José Lino Coitinho, Francisco Agostinho Gomes, Cypriano José Barata de Almeida”. (p. 54)

Essa carta é uma prova da burguesia (elite) branca, no caso os deputados que lá tinha adquirido a ideia de uma separação entre Portugal e Brasil por interesses próprios, como liberdade econômica, aumento de poder e terras, eles não queriam responder mais a ninguém. Nas vilas do recôncavo não era diferente, os barões só pensava neles com a independência, não ligavam para a inclusão dos escravizados, indígenas, negros libertos, pescadores e mulheres na sociedade, mais eles camuflavam para a população pobre seus reais objetivos, pois para ter uma transformação social-política era necessário o apoio da massa popular. A ata do 14 de junho de Santo Amaro confirma isso, primeiro documento oficial ostensivo da conspiração contra Portugal, pois teve assinaturas só de pessoas de destaque no documento histórico, porém teve milhares de pessoas prestigiando e declarando apoio a Dom Pedro I, de acordo com AMARAL (2005):

“Que haja no Brasil um centro único de Poder Executivo; que este Poder seja exercitado por sua Alteza Real o Príncipe Real segundo as regras prescritas em uma liberal Constituição; e que a Sede do mesmo Poder seja aquele lugar que mais útil for ao bom Regime e à administração do Reino. – E aproveitando a mesma Assembléia a liberdade que lhe pareceu dar o último quesito tendente a indicar o que for a bem da prosperidade deste Reino lembra como urgente o seguinte: – Primeiro – que o Brasil tenha um exército próprio para sua defesa e inamovível de Província a Província e de Reino a Reino salvo no caso de ser mister repelir qualquer agressão feita à dignidade do Reino Unido de Portugal-Brasil e Algarves, convindo por consequência em que não seja admitido nas Províncias deste Reino destacamento algum de Tropa que não seja do Exército do Brasil. – Segundo – que o Brasil tenha a necessária Armada Naval para a defesa de suas costas tão bem inamovível como o exército, salvo no caso precedente. – Terceiro – que haja no Brasil um Tesouro Nacional onde se arrecade o contingente das rendas das suas províncias e que deste tesouro se forneça a Portugal a devida cota para a sustentação da Família

Real e do Corpo Diplomático. – Quarto – que se estabeleça no Brasil um Tribunal Superior de Justiça com as mesmas atribuições do que for estabelecido em Portugal. – Quinto – que em cada Província do Brasil haja uma junta de Governo Eleita pelo Povo e Presidida por um membro dela escolhido pelo Poder Executivo deste Reino; que a esta junta sejam subordinadas todas as autoridades Cíveis e Militares, porém de modo que não acumule em si todos os poderes, o que evitar-se-á por um regulamento que se deverá organizar. E finalmente que à mesma junta compita o propor ao Poder Executivo do reino aqueles concidadãos da Província que forem adotados para os cargos públicos dela. – Sexto – que para promover-se eficazmente a Prosperidade do Brasil se decreta que este Reino ofereça seguro asilo aos Estrangeiros que para ele trouxerem indústrias ou capitais, e bem assim que se estabeleça a tolerância religiosa. – “Sétimo – que se conserve enfim e sem restrição alguma a franqueza e liberdade ao Comércio deste Reino e se funde quanto antes uma Universidade em o lugar que mais conveniente for”. (P. 58).

O documento detém muitas assinaturas e botar por completo, seria complicado, porém, o importante de ser trazido para o artigo é esse protagonismo como “participantes” direto nessa luta armada na Bahia, mostrando de certa forma que só a burguesia (elite) brasileira branca participou da reunião. Hoje isso é desconstruído pela historiografia, dentro da própria independência da Bahia é possível mostra a participação de pescadores, negros e indígenas nesse processo, que foram invisibilizado e negado pela história elitizada.

A verdadeira Independência do Brasil

Essa ideia de uma independência harmônica, pacífica e elitizada não pode mais ser aclamada, porque a verdadeira liberdade foi com a expulsão dos portugueses na luta armada na Bahia, um período de um ano e três meses, tendo a vitória no 02 de julho. A independência custou sangue, esforço e conquista que honra a história do povo brasileiro, não pode ser relacionado ao grito do Ypiranga e o dia do fico pele príncipe, isso até hoje é comemorado, porém, não é a história verdadeira (AMARAL, 2005).

Fica claro que o 07 de setembro como a independência do Brasil é uma mentira histórica. Mas por meio de fontes históricas foi comprovada e reproduzida pela sociedade como verdade por muito tempo, a historiografia chama esse fato de negacionismo; além da apropriação indevida de fatos

comprovados, sem a veracidade e a complementação da informação, conhecido como o revisionismo (NAPOLITANO, 2021)

Ambos dos dois conceitos trazidos, reforçam o porquê esse mito da independência foi valorizado e justificado pela burguesia brasileira, devido ao interesse político, social e econômico. Só que esse evento histórico se deu por ação decisiva e enérgica dos brasileiros, a Bahia queria um governo próprio e depois aceitaram uma adesão ao príncipe, tudo para não ceder o controle à metrópole portuguesa de Ignacio Madeira (AMARAL, 2005). Essa ideia de liberdade contra a escravidão, inclusão da população pobre e separação da Bahia com Portugal, existe desde 1798 com a revolta dos alfaiates, um grupo chamado cavaleiros da luz que espalhou em um boletim manuscrito anônimo, com a insatisfação do povo baiano contra a metrópole, como consequência teve a morte de quatro pessoas no largo da Piedade e enforcado para o público como castigo, de que modo temos a do senhor Luiz Gonzaga das Virgens e Veiga, que tem em sua homenagem uma estátua no local até hoje. (PORTO FILHO, 2015).

Manter o Brasil unido a Portugal era o objetivo da corte de Lisboa, mesmo que tivesse que usar as forças armadas, logo eles nomearam o brigadeiro Inácio Luís Madeira de Melo como governador das armas da Bahia, que chegou no dia 15 de fevereiro de 1822. Só que ele teve apoio só dos oficiais portugueses, gerando conflitos entre os militares, só que o exército estrangeiro conseguir se estabelecer em Salvador e começar a invadir casas e prender os revoltosos, chegando a assassinar no convento da Lapa Joana Angélica, fazendo a população migrar para as vilas do recôncavo baiano (PORTO FILHO, 2015).

Com isso ocorre uma grande mobilização da câmara de Salvador e das vilas do recôncavo para reconhecer a autoridade do príncipe regente Dom Pedro, foi marcado uma reunião no dia 10 de junho de 1822 na capital da Bahia, mas foi impedida pelas tropas portuguesas, aconteceu outra no dia 14 de junho em Santo Amaro, se tornando uma assembleia pela abundância de gente, com a presença de militares, juiz, vereadores, oficiais, ouvido da comarca e pessoas do clero, (PORTO FILHO, 2015). Esse ato histórico ficou marcado como o grito da independência do Brasil, mexendo com todo o recôncavo baiano.

Essa reunião tinha o objetivo de expulsar os portugueses e ter sua liberdade, a ideia era criar um centro executivo único no Brasil que respondesse só ao príncipe, um exército próprio, tesouro nacional, tribunal de justiça e outras obrigações (PORTO FILHO, 2015). São Francisco do Conde teve sua reunião também no dia 29 de junho, aclamando a autoridade do príncipe contra Portugal. O início da Guerra por todo recôncavo começar mesmo no dia 25 de junho com o ataque de bomba dos portugueses em cachoeira, levando a morte do famoso Tambor-mor José da Silva Soledade, aí começar vários confrontos e mortes entre ambos dos lados, vale ressaltar que nesse momento a poderosa e rica vila de cachoeira se torna a capital da Bahia pelo lado dos baianos. (PORTO FILHO, 2015)

Desde quando os portugueses ocupar Salvador os brasileiros já iam se preparando para a guerra, quando Joana morre e a população buscar refúgio pelo recôncavo, é possível ver as organizações e estruturas militares sendo formada, em especial a compra de armas e reuniões citada a cima com a participação do povo na praça (GUERRA FILHO, 2004). A ideia de guerra no sentido amplo é dada no dia 25 de junho, pelo tamanho do conflito armado, porque igual a Santo Amaro e São Francisco eles aclamaram Dom Pedro como “Defensor Perpétuo” (GUERRA FILHO, 2004). Uma reivindicação ou revolução nesse sentido de transformação social, política e econômica, deve ter o apoio da massa popular, sendo o caso do 02 de julho, que além de adotar a ideia de liberdade que eles sempre buscaram, ainda participaram diretamente dos combates pelo exército libertador do Brasil.

A independência do Brasil na Bahia é importante porque remete a história de pessoas invisibilizada na história, dá o protagonismo aos negros, indígenas e mulheres nas batalhas armadas, podendo ser contada através da fala delas, principalmente pela oralidade, que atualmente detém várias fontes que demonstra esses feitos, como a grandiosa história da pescadora e marisqueira Maria Felipa (HOBBSAWM, 1998). O exército dos brasileiros era formado por tropas milicianas das vilas do recôncavo, militares exilados de Salvador, pobres livres, escravizados, mulheres, barões e brancos mandados pelo príncipe para dar apoio, como o mercenário francês Labatut para comandar o exército (GUERRA FILHO).

Em torno das guerras nesse período de um ano e alguns meses, tivemos conflitos marcantes nesse contexto, na pesquisa será trazida a luta armada de Pirajá em Salvador e da ilha de Itaparica. Pirajá era o centro do exército libertador e em 29 de outubro teve Labatut como chefe do exército, foi atacado pelas tropas portuguesas no dia oito (oito) de novembro, mas resistiu e conseguiu expulsar os portugueses, nesse combate teve em torno de quatro mil pessoas lutando e vários mortos e feridos, o que decidiu essa luta para os brasileiros foi o ato do corneteiro Lopes, que tocou o som ao contrário fazendo as tropas brasileiras avançarem e deixando os inimigos com tanto medo que a solução foi fugir; a ilha de Itaparica era muito bem localizada estrategicamente, facilitava demais o acesso a Salvador para abastecer o exército português, a todo tempo eles queriam o controle da região (GUERRA FILHO).

A ilha de Itaparica sempre esteve envolvida na guerra, desde a morte de Joana Angélica, pois motivou muitas pessoas a aderir à causa da liberdade. Ai que se destacar Maria Felipa, uma pescadora e marisqueira nascida na ilha com grande conhecimento da geografia local, grande habilidade militar, estratégica e bom aspecto de liderança. Ela liderou um grupo de mulheres conhecida como as Vedetas que sempre lutou contra os portugueses, com muita coragem ela tinha o papel de vigia os portugueses e passar a informação para seus aliados, usavam como arma suas peixeiras, o que motivava ela era seu senso de justiça e liberdade para todos. (PRATA, 2018)

No dia 10 de julho a ilha foi atacada pelos portugueses, ficou muito destruída, com vários mortos e feridos, um grande conflito marítimo, a ideia era conseguir tomar a ilha por completa, nesse contexto por toda coragem Maria Felipa se destacar e ajudar na defesa da ilha a resistir (PRATA, 2018). O interesse dos portugueses era geograficamente, porque a ilha serviria para eles conseguirem abastecer seu exército em Salvador, no dia 6 de janeiro toda a frota dos portugueses vai para a ilha, muitas embarcações portuguesas estavam lá, pois seu exército era maior, a heroína da ilha tem uma estratégia de seduzir com outras mulheres os soldados para depois atacar com cansação e peixeiras, matando eles e depois tocando fogo em seus barcos, até que no dia 9 de janeiro os portugueses deixam a ilha, essa foi sua principal história. (PRATA, 2018)

O artigo não visa detalhar firmemente os acontecimentos e fatos da guerra, algumas informações precisam ser trazidas pelo contexto que o trabalho buscou. O objetivo geral é demonstrar uma dicotomia de interesses entre os brasileiros que queriam a liberdade, de um lado a burguesia (elite) branca e a população negra, indígena e mulheres que só querem sua liberdade, além de incluir a participação de São Francisco do Conde na luta armada.

Protagonismo visto de baixo para cima

Hoje, na atualidade, no contexto da Independência da Bahia, quando ocorrem as comemorações e desfiles pelas cidades do Recôncavo, dá a entender que o processo foi igualitário e com os mesmos objetivos de todos que lutaram para tal. Quando começar a aflorar os combates em Salvador e nas vilas, é possível ver tensões sociais devido a uma hierarquização social baiana, de um lado a burguesia branca rica e do outro as populações pobres marginalizada com a escravidão e miséria. (GUERRA FILHO, 2004)

As desigualdades sociais no estado e principalmente em Salvador era notória, principalmente pelo por cesso da escravidão e colonização com o comércio açucareiro, nunca que os negros e indígenas teriam os mesmo direito naquela sociedade (GUERRA FILHO, 2004). Isso impactou no que concerne a história contada sobre a independência do Brasil, que procurou negar e esconder os fatos heroicos dos negros na formação do país. A história surgiu para justificar fronteiras e uniformizar memórias e etnias sociais, analisando o porquê a burguesia branca está no poder no que diz respeito à cultura, política, economia, heróis e ciência, sendo que essas ideologias foram confirmadas por fontes primárias históricas e estudiosos que botaram a Europa como o centro do mundo. (NAPOLITANO, 2021)

Quando as escolas fazem o desfile do 07 de setembro ou, por exemplo, um historiador negar a participação de Maria Felipa, ele está sendo anacronista e de certa forma racista. HOBBSAWM (1998) relatar seu interesse em contar a história dos camponeses a partir deles próprios, buscando entender o porquê eles querem ocupar as terras, se é por direito, pertencimento, cerimônia e ancestralidade, além de perguntarem o porquê geralmente é a noite, é por causa pegamos os militares desprevenidos.

Fazer essa ligação com HOBSEAWM é muito importante para discutir o 02 de julho, fazendo as pessoas olharem e perceberem o que de fato está acontecendo na guerra, pensando no tratamento e interesses dos povos do exército libertador brasileiro. Os escravizados, pescadores e mulheres que lutavam na linha de frente, não eram reconhecidas pelas autoridades representativas e eram oprimidos, pelos barões, senhores de engenhos, deputados, portugueses a favor e até pelo líder francês Pierre Labatut, porque ambos estavam nessa classe da burguesia. (GUERRA FILHO, 2004)

Quem sempre quis a independência para ter “liberdade” era as camadas populares que sofrem opressões pelo sistema atual de sociedade, as ideias democráticas eram defendidas desesperadamente por essas pessoas, que davam seu sangue nos conflitos armados, liderando os grupos no combate, mas seus nomes foram excluídos desses fatos históricos (GUERRA FILHO, 2004). A massa popular negra e indígenas são deixados de lado de forma bem clara, segundo Guerra Filho (2004):

“– Mas, vejamos bem, que será aquilo que chamamos de povo? Seguramente não é essa massa rude, de iletrados, enfermiços, encarquilhados, impaludados, mestiços e negros. A isso não se pode chamar um povo, não era isso que mostraríamos a um estrangeiro como exemplo do nosso povo. O nosso povo é um de nós, ou seja, um como os próprios europeus. As classes trabalhadoras não podem passar disso, não serão jamais povo. Povo é raça, é cultura, é civilização, é afirmação, é nacionalidade. Mesmo depuradas, como prevejo, as classes trabalhadoras não serão jamais o povo brasileiro, eis que esse povo será representado pela classe dirigente, única que verdadeiramente faz jus a foros de civilização e cultura nos moldes superiores europeus – pois quem somos nós senão europeus transplantados? (...) Que somos hoje? Alguns poucos civilizados, uma horda medonha de negros, pardos e bugres. Como alicerce da civilização, somos muito poucos, daí a magnitude de nosso labor. Mas, no que depender de mim, e tenho certeza de que dos senhores também, o Brasil jamais se tornará um país de negros pardos e bugres, não se transformará num valhacouto de inferiores, desprezível e desprezado pelas verdadeiras civilizações, pois aqui também medrará, mercê de Deus, uma dessas civilizações.” (p. 50).

Essas narrativas são extremamente importantes, quando vemos na historiografia que a história de Maria Felipa não é trazida nas escolas e nos livros didáticos, entendemos essa negação racista da branquitude,

inviabilizando seu protagonismo feminino negro no 02 de julho, ou então de associar que todos os envolvidos tinham os mesmo interesse, porque a ideia de “luta armada” mostra isso de certa forma. Quando o autor Napolitano (2021) faz uma crítica sobre o holocausto nazista, que tenta justificar que só existiu esse genocídio pelos alemães contra os judeus, negando as outras mortes em massa feitas pelas nações europeias, como o processo de colonização nas Américas e continente africano, é basicamente o que acontece com a negação na história desses atores pretos, pescadores e indígenas na independência do Brasil na Bahia.

Trazer o conceito da negação ou invisibilidade histórica de Napolitano é crucial no contexto da independência do Brasil na Bahia. Essa transformação política, social e econômica que uma revolução promove, tem sentidos diferentes no recôncavo. O caráter único é negado ou escondido pela Burguesia Brasileira Branca, que remete ao seu interesse próprio de liberdade comercial e aumento de poder; além de negar a importância da população marginalizada no combate corpo a corpo e não querer a inclusão social dos mesmos na sociedade. (NAPOLITANO, 2021)

A pescadora e marisqueira Maria Felipa, que detém uma ancestralidade negra e africana muito forte, no contexto de seu conhecimento sobre capoeira, turbante, ave sankofa que representa olhar para trás com o passado antes do futuro e outras questões, ainda tem pessoas que negam sua ação de liderança de um grupo de mulheres que conseguiu afundar barcos e matar portugueses em massa (SOARES, 2022). Porque sua história na historiografia é recente, as pessoas associam elas a mentira, como falso ou boato, principalmente se for de forma oral. (NAPOLITANO, 2021).

Em São Francisco do Conde, por exemplo, o Barão Joaquim Ignácio de Sequeira Bulcão tem a estátua de seu busto na praça da Independência, fora que em outros meios de comunicação e visibilidade sua história trazida no combate do 02 de julho, não que sua participação não seja importante. Porém, o porquê dos escravos, pescadores, indígenas, vaqueiros e outros que arriscaram sua vida não é lembrado, o Santinho Vaqueiro que era lavrador, lutou e venceu juntos a outros franciscanos guerreiros os portugueses (FERREIRA SANTOS, 2018).

A participação de São Francisco será trazida mais para frente, só é para trazer essa reflexão da dicotomia de protagonismo e objetivos dos brasileiros que queriam a independência. Essa burguesia não ligava para a inclusão social, cultural e política dos negros e indígenas, sua intenção era só ter liberdade para mandar e controlar o povo e a sua riqueza, já a população em massa que era marginalizada só queria a liberdade e a inclusão na sociedade. (GUERRA FILHO, 2004)

Participação de São Francisco do Conde na Luta

A vila de São Francisco do Conde surgiu com a construção do convento franciscano de Santo Antônio, pelo Fernão Rodrigues, Conde de Linhares em 1618; a história desse lugar é marcada pela herança escravista colonial, saberes dos indígenas, principalmente os Tupinambás, africanos escravizados e os colonizadores portugueses, uma mistura que relata a grande diversidade cultural do Brasil e principalmente Bahia (SANTOS, 2019). Essa troca de culturas e pessoas no recôncavo, foi baseada pela desigualdade, humilhação, opressão, trabalho forçado, racismo e inclusão dos indígenas e negros na sociedade.

Na época da colônia, São Francisco era muito importante para a economia portuguesa, lugar com um grande acesso para a chegada de pessoas e materiais pelo mar, forte comércio de açúcar e escravizados nas suas 12 freguesias e tinha mais de 50 engenhos (CUNHA, 1997). A vila de São Francisco era muita rica e poderosa na época, tinha um grande respeito pelas outras regiões vizinhas, foi a primeira a se pronunciar pela independência em 1789, mediante Joaquim Ignacio de Sequeira Bulcão que vem da Europa com as ideias iluministas, com outros “conspiradores” organizou o que foi a primeira revolta baiana contra a metrópole portuguesa, a revolução dos alfaiates (FILHO, 2019), a participação ilustre do município na luta armada da Bahia, remete de acordo com FILHO (2019):

A vila teve participação fundamental durante todo o processo, desde abrigar em seus engenhos, tantos os vindos da capital como os das demais vilas que foram atacadas, como em contribuir com significativas quantias devido ao seu potencial econômico para a manutenção das caixas militares dos pontos de defesas, e ainda lutando e derramando sangue pela

independência da Bahia, durante todo movimento de emancipação, como as demais vilas do recôncavo. (P. 6)

No dia 29 de junho o sino na câmara da vila toca e convoca o povo, em uma tarde fria às catorze horas para se apresentar em frente ao prédio do legislativo e cadeia (câmara), com o toque foi diferente de outros as pessoas ficaram curiosas e foram em massa para a praça saber do que se tratava, o objetivo foi uma sessão para aclamar Dom Pedro com príncipe regente, em busca de liberdade e emancipação política (FERREIRA SANTO, 2018). No livro de FERREIRA SANTO (2018) tem uma ata dessa reunião aberta aos franciscano:

29 DE JUNHO DE 1822 SÃO FRANCISCO DO CONDE NA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

ATA DA CÂMARA DA VILA DE SÃO FRANCISCO (ATA DO VINTE E NOVE DE JUNHO)

"Aos 29 dias do mês de junho de 1822, nesta Villa de S. Francisco da Barra de Sergipe do Conde, a Casa da Câmara dela, em meza de vereação, sendo presentes o Doutor Juiz de Fora Joaquim Pinheiro de Vasconcellos e os Vereadores o Professor Pedro Antão Neto Cavalcante e os do anno pretérito, o Capitão Antonio José Ferreira, o Capitão Manoel Athanasio de Azevedo, o Procurador actual Antonio Felix Henrique de Menezes, comigo Escrivão da Câmara, para efeito de proceder-se à sessão extraordinária, a requerimento da tropa de Cavallaria e Infantaria Miliciana, ordenanças e mais cidadãos que todos se achavam presentes e reunidos na Praça, sendo ahí, oferecida por parte de todos a seguinte representação:

A tropa e cidadãos desta Villa e seo Districto, desejando no deplorável estado de fermentação em que se acha tanto a Cidade como o Reconcavo da Bahia, prevenir que algum espirito mal intencionando moral possa romper em excessos anárquicos ou desviar-se do sytema monárquico constitucional que temos jurado manter, cujo perigo em verdade é imminente, sendo como estão convencidos de que nenhum outro meio há mais eficaz para tranquilizar o espirito publico do que seja satisfazer ao voto geral que tem por fim reverter a regência de S.A.R e anuir à causa abraçada pela maioria das Provincias do sul e norte da Bahia, como já pela Camara e cidadãos desta Villa foi declarado na sessão extraordinária de 20 do corrente mez, em resposta aos quesitos dos nossos illustres deputados: requerem a este nobre Senado que declare para todo tempo constar" 1º., que esta Villa e seo Districto se considera desde já unida à causa adotada pelas Provincias coligadas do Brasil. 2º, que os seus habitantes reconhecem a S.A.R o senhor Pedro de Alcântara, Principe do Reino Unido, como Regente Constitucional do Brasil, por seo Augusto Pai El-Rei o senhor D. João VI e o aclamam seo perpetuo defensor".

À vista do que o Doutor Juiz de Fora Presidente, mandou ler pelo Procurador deste Senado os dois procedentes artigos ao povo e a

54

ANA CLARA FERREIRA SANTOS

tropa, que presente era, e saber se era aquella a expressão de sua vontade; responderão todos unanimemente que sim e repetirão com grande entusiasmo os seguintes vivas: -Viva a nossa Santa Religião, vivão as Cortes da Nação, viva El-Rei o senhor D. João VI, Rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves.

Viva o Principe Real e senhor D. Pedro de Alcântara, Regente Constitucional e Defensor Perpetuo do Brasil, viva a união dos três reinos de Portugal, Brasil e Algarves, vivão os nossos irmãos de Portugal e do Brasil.

E, para que isto conste, concordão todos que se fizesse a presente acta e requererão que dela se transmitisse uma copia autentica à Junta Provincial do Governo da Provincia, para o fim de lhe constar que os cidadãos desta Villa e seo Termo não alterarão o regimen actual e administração desta Provincia e quedarão somente este passo para manifestar de um modo geral e solemne a sua vontade: de sorte que esperão que esta sua resolução em vez de ser desaprovada, seja ao contrario degna de louvor, não só porque tem por base a opinião pública do Brasil e o voto unanime deste Districto e da Provincia, já de sobejo pronunciada e reconhecida pela mesma Junta, mas também porque foi tomada afim de acalmar a efervescência que agitava o Recôncavo".

55

O que todas as vilas buscavam era uma confederação entre elas para lutar contra o poder, formar um governo novo, assumir seus próprios negócios, fundar junta de conselho e caixas militares para defesa, abastecer a população e o exército (AMARAL, 2005). Esses acordos entre todas as vilas, era para ter um exército organizado e estruturado para se defender a atacar o poderoso exército português, que tinha mais soldados e armas que os brasileiros.

O exército português eram muito superior ao brasileiro, no contexto de quantidade e qualidade devido a treinamento, o número de embarcação do

exército libertador era de dez e com o total de 710 marujos, o lado dos europeus tinha em torno de cinco mil marinheiros e muitas embarcações (AMARAL, 2005). O que faz a Bahia expulsar os portugueses e ganhar a guerra, saber usar todo o recôncavo para o combate, abrindo a luta por todo o território, para poder conseguir neutralizar as mercadorias, alimentação, armas e atacar eles de forma isolada.

São Francisco foi importante para refugiar as pessoas que vinham fugindo de Salvador com medo da tropa portuguesa liderada por Medeira de Melo, todos os ataques e violência que eles estabeleceram na região, servindo de local de resistência (FILHO, 2019). A ideia de que Cachoeira iria se tornar naquele momento a capital da Bahia partiu dos franciscanos, pois ela já havia sido atacada e era preciso ter uma organização de resistência para direcionar os baianos na guerra, para preparar um governo civil e militar com fortalecimento de tropas milicianas e conseguir enfrentar o inimigo, no Engenho de Baixo na época da guerra, existia um hospital militar que curava os feridos e os que sofriam de doenças e fome. (FERREIRA SANTOS, 2018).

Em São Francisco do Conde foi criada uma caixa militar, que era meio que uma junção de toda a administração da região, em termos de defesa, fortaleza, estratégias, reuniões, receber e organizar recursos. Tinha o objetivo de arrecadar recursos para sustentar a guerra, como já era rica contribui com maior cota, além de dar manutenção aos lugares de defesas nos pontos estratégicos, como Cajaíba e Madre de Deus, as caixas era formada por presidente, escrivão e tesoureiro, ou seja, só ricos e barões que detinha esse “protagonismo” (FERREIRA SANTOS, 2018). Por ter uma economia boa, alimentos em abundância, roupas, dinheiro e casas para abrigo, essa ajuda essencial era notável pela vila.

Dentro dessa caixa militar havia várias fortificações, visando resistir e se defender dos inimigos, além de contra-atacar também. Foram dirigidas pelo tenente-coronel Felisberto Gomes Caldeira em Cajaíba, Bom Jesus, Caípe, Paramirim e outras guarnições estratégicas de defesa, já na praça da independência e da câmara estava o canhão e outras armas que eram fabricadas pelos materiais doados (bronze, ferro, cobre e chumbo) tirado dos engenhos. (FERREIRA SANTOS, 2018)

O Canto do Muro ou Fonte da Bateria tinha um ganhão também, pela ampla visão que dá para ter, observando todas as embarcações e soldados diuturnamente que passava, o objetivo era impedir a passagem do exército português para saquear seus alimentos, roupas, munições e matar os inimigos (FERREIRA SANTOS, 2018). O Exército da vila era formado por caçadores, esquadrão de cavalaria, tripulantes de barcos, escravizados, pescadores, milícias da câmara e voluntários. (FERREIRA SANTOS, 2018)

As embarcações de guerra com canhões na proa e popa delas, ficou conhecida como flotilha, no município teve o Vila de São Francisco, D. Leopoldina e o D. Januária, para combater os barcos portugueses na Baía de Todos os Santos, o líder do primeiro barco eram um pescador Francisco Fortunato de Souza, que naufragou uma fragata de inimigos, vencendo a guerra da ilha de Itaparica (FERREIRA SANTOS, 2018). Hoje tem uma estrada que no momento não funciona na cidade, mas no período da guerra foi muito importante, deu a liberdade de comunicação do município com Cachoeira, que depois faziam o percurso até chegar no príncipe no Rio de Janeiro, a estrada da Roseira em via terrestre, porque Medeira de Melo tinha como fundamentos fechar os caminhos de ligação e comunicação dos brasileiros. (FERREIRA SANTOS, 2018)

A participação de escravizados, pescadores, indígenas, vaqueiro, mulher e outras pessoas, é algo notório pelos franciscanos, que igual a muitos baianos arriscaram suas vidas para ter sua liberdade, não só em relação aos portugueses, mas a todo o sistema de opressão que eles sofriam. Dentre essas figuras ilustre na historiografia, está Antonio de Souza Vilela o valente homem do mar e líder, teve os já falado Santinho Vaqueiro e o pescador Fortunato, além desses foram recrutados por Labatut vários escravizados que viviam nos engenhos da vila de São Francisco, para fortalecer as tropas brasileiras, sobretudo na guerra decisiva de Pirajá no dia 08 de novembro, com quinhentos voluntários na batalha que pôs o fim aos portugueses, liderado pelo tenente franciscano Alexandre Gomes de Argolo Ferrão; vale ressaltar que o barão Joaquim Ignácio era o que mais detinha escravizados, mesmo assim ele e outros tinha medo de deixar os escravos irem, para depois não se revoltarem contra eles e por serem sua fonte de riqueza nas plantações de cana-de-açúcar. (FERREIRA SANTOS, 2018)

Com tudo isso, o que vemos em destaque nos desfile do dia 02 de julho ou na comemoração de São Francisco do Conde no 29 de junho em sua participação na guerra, são artefatos importantes para a história, patrimônios materiais que comprovam a ação da cidade na luta. O autor FILHO (2019) traz esses monumentos que faz essa relação direta do município na batalha histórica da Bahia contra os portugueses, registros presente na praça da independência:

5.1 MEMORIAIS DA PARTICIPAÇÃO DE SÃO FRANCISCO NAS BATALHAS PELA INDEPENDÊNCIA

Fig. 1



Fig. 2



Fig. 1: Busto de Joaquim Ignacio de Siqueira Bulcão, erguido na praça da independencia pelo poder publico ,em homenagem a sua luta pela causa da independencia da bahia.

Fig. 2: No centenario da aclamação de D. Pedro pela vila de São Francisco,em 1922 foi instalada uma lápide comemorativa, em frente a câmara municipal, presente do instituto historico e geografico da Bahia, em reconhecimento a sua participacao

Fig. 3



Fig. 5



A ideia é fazer uma crítica pela falta de registro, imagens e até histórias dos verdadeiros povos que deram seu sangue na guerra, todos esses fatores das imagens são importantes, o barão Joaquim de Sequeira Bulcão desde a revolta dos alfaiates demonstra seu interesse em separar a Bahia de Portugal, porém só visava seus interesses comerciais e poder, além de está nessa hierarquia desigual. O cuidado está em analisar esses lugares de memória, pois quando é reconhecido por lei como monumento e patrimônio histórico, ele causa estranhamento ou reconhecimento pelas pessoas, invisibilizando e apagando os feitos dos negros e indígenas no país. (GIL, MEINERZ, 2017)

Os feitos desses franciscanos muitas das vezes é passado despercebido, sem a população conhecer sua história e participação na luta; essa amostra documental que existe na praça é de certa forma pequena para todo o contexto da guerra e participação da cidade (NAPOLITANO, 2021). Quem opera esses lugares de memórias? Infelizmente no Brasil ainda os lugares de poderes, currículos, livro didáticos, a mídia e outras formas de comunicação e interação, são pensadas, elaboradas e produzidas por uma elite branca de

base colonizadora, por isso temos um grande apagamento na nossa historiografia se tratando de feitos afro-brasileiros e indígenas, pautado no processo de racialidade para classificação social nos aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais (GIL, MEINERZ, 2017).

O debate em torno se Maria Felipa existe é real, quem são esses pescadores, escravizados e indígenas que lutou diretamente contra os portugueses; por isso, ficam essas lacunas preconceituosas invisibilizando e negando a história deles. Sendo que a independência do Brasil na Bahia, se deu pela ação e comprometimento dessa população, com total protagonismo negro e feminino no combate.

Considerações finais

O Artigo teve como foco desconstruir o 07 de setembro, com uma ideia de uma independência brasileira harmônica, passiva e elitizada. Debruçando dos contextos históricos que levaram a essa ideia revolucionária de liberdade, desde quando a corte vem para o país e os brasileiros começam a ter liberdade econômica e financeira, relatando os conflitos, relação e organização das vilas no 02 de julho. Para dar uma valorização aos escravizados, indígenas, pescadores e mulheres na guerra, vale ressaltar que o foco da pesquisa não foi em descrever todo o processo da independência do Brasil na Bahia.

Trabalhando a personalidade de Maria Felipa, com o intuito de destacar essa ação feminina de uma marisqueira com habilidade militares extremamente importantes. Dando o foco a cidade de São Francisco do Conde no 02 de julho, com toda sua importância econômica e política na guerra, pois junto a outras vilas declarou firme seu apoio ao príncipe regente.

Servindo como doador de armas, munições, dinheiro, alimentos, abrigo, soldados, escravizados, hospital militar e outras funções que ajudaram a conquistar a independência do Brasil. Mostrando a história de personagens locais na luta, teve vaqueiro, pescador, escravizados de todos os engenhos da vila, mulheres e milicianos da câmara, para criticar o porquê a história dessas pessoas ainda são invisibilizadas, não tendo uma grande valorização e até fontes históricas.

Referências

HOBBSAWM, Eric. **A história de baixo para cima**. In: Sobre história. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SANTOS, Driele Narali Pereira. **PATRIMÔNIO HISTÓRICO: PERTENCIMENTO E MEMÓRIA ATRAVÉS DAS POLÍTICAS DE PRESERVAÇÃO DO CONVENTO DE SANTO ANTÔNIO EM SÃO FRANCISCO DO CONDE**. 2019.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; MEINERZ, Carla Beatriz. **Educação, patrimônio cultural e relações étnico-raciais: possibilidades para a decolonização dos saberes**. 2017.

FERREIRA SANTOS, Ana Clara. **Vinte e nove de 1822. São Francisco do Conde na independência do Brasil**. Salvador: CDI Gráfica. 2018. 140 p.

SOARES, Pedro. Batalha do Conhecimento: **o Bicentenário da Independência - Maria Felipa de Oliveira, guerreira negra e heroína da Independência**. 12/08/2022.

PRATA, Livia. **Maria Felipa - uma heroína baiana: A história ilustrada da heroína da Independência do Brasil na Bahia**. 2018.

NAPOLITANO, Marcos. **Negacionismo e Revisionismo Histórico no século XXI**. Novos combates pela história: Desafios e ensino. Organização Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky; Carlos Fico... {et al}- São Paulo: Contexto. 2021. 256 p.

2 de julho: Independência da Bahia e do Brasil / Ubaldo Marques Porto Filho. Salvador: Casa de Cultura Carolina Taboada, 2015. 144 p. il

FILHO, Luiz Rozendo. **História e memória da participação de São Francisco Do Conde nas lutas pela independência**. 2019.

GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz Guerra. **O Povo e a Guerra: Participação das camadas populares nas lutas pela independência do Brasil na Bahia**. Salvador. 2004.

Amaral, Braz do. **Ação da Bahia na obra da independência nacional** / Braz do Amaral. Salvador: EDUFBA, 2005. 124 p. : il.

Silva, Marcelo Renato Siquara. **Independência ou morte em Salvador: o cotidiano da capital da Bahia no contexto do processo de independência brasileiro (1821-1823)** / Salvador, 2012.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): DOS SANTOS, Mateus; DOS SANTOS, Whelson Participação de São Francisco do Conde no 02 de julho da Bahia: História vista de baixo pra cima. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.214-234, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Dos Santos, Mateus; Dos Santos, Whelson (jan./jun. 2026). Participação de São Francisco do Conde no 02 de julho da Bahia: História vista de baixo pra cima. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 214-234.

Análise comparativa das culturas latino-americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica

Sousa Horácio Bartolomeu 

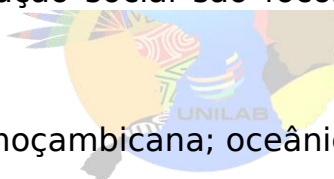
ORCID iD <https://orcid.org/0009-0007-6596-7510>

Estevão dos Anjos Mwinimadzi 

ORCID iD <https://orcid.org/0009-00009-5395-8849>

RESUMO

Neste artigo, fazemos uma análise comparativa das culturas latino americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica". Com este estudo, pretendeu-se descrever as particularidades e os esquemas das culturas culturais latino americanas, oceânicas e moçambicanas. O estudo classifica-se como descritivo, devido os nossos objectivos de descrever com exactidão as características de diferentes culturas apresentando as suas diferenças em continentes diferentes. Para a obtenção de dados, recorreremos a pesquisa bibliográfica que culminou com a leitura de alguns artigos, livros e boletins, e no final concluímos que a diversidade cultural num contexto globalizado constitui uma oportunidade de troca de informações e novas aprendizagens em relação as culturas alheias e por outro lado constitui um desafio na medida em que os povos em estudo são obrigados a desapegarem das suas tradições e costumes culturais face a Globalização e Modernização isso implica entender que a identidade e a interação social são focos de nova geração cultural ao longo dos séculos.



PALAVRAS-CHAVE

Cultura; latino americana; moçambicana; oceânica; sociologia.

 Graduado em Ensino de Português e Inglês pela Universidade Púnguê Extensão de Tete na Faculdade de Letras, Ciências Sociais e Humanidade (FLCSH). Possui formações complementares de Inglês e Espanhol. É docente na Universidade Zambeze - Faculdade de Ciências Agrárias afeto no Departamento de Disciplinas Gerais leccionando as disciplinas de Técnica de Expressão de Língua Portuguesa, Inglês Técnico, Pedagogia Geral. Avaliador de artigos científicos nas revistas brasileiras. Desenvolve pesquisas nas áreas de Linguística, Educação, Necessidades Educativas Especiais, Sociologia e Engenharia alimentar. É autor de vários artigos científicos publicados nas revistas brasileiras, indianas, timorenses e americanas. Além disto, é escritor com algumas participações em antologias nacionais e internacionais, e é autor de algumas obras literárias. E-mail: sousahoracio5@gmail.com

 Graduado em Geografia e Historia pela Universidade Pedagógica. Possui formações complementares em Organização dos processos de concurso de chamadas de propostas para captação de financiamento pela ORPHAD, e em Acção Social pela Internacional Community Development People. É formando em curso de curta duração em Psicologia Gnóstico pelo Instituto Gnóstico do Brasil. É pesquisador na área de Sociologia. reginaarcangelo62@gmail.com

Comparative Analysis of Latin American, Oceanian, and Mozambican Cultures from a Sociological Perspective

ABSTRACT

In this article, we present a comparative analysis of Latin American, Oceanic, and Mozambican cultures from a sociological perspective. This study aimed to describe the particularities and patterns of Latin American, Oceanic, and Mozambican cultural cultures. The study is classified as descriptive, due to our objective of accurately describing the characteristics of different cultures, presenting their differences across different continents. To obtain data, we used bibliographic research, culminating in the reading of several articles, books, and bulletins. In conclusion, we found that cultural diversity in a globalized context constitutes an opportunity for the exchange of information and new learning in relation to other cultures, and on the other hand, it constitutes a challenge insofar as the peoples under study are forced to detach themselves from their cultural traditions and customs in the face of globalization and modernization. This implies understanding that identity and social interaction are the focus of new cultural generations throughout the centuries.

KEYWORDS: Culture; Latin American; Mozambican; Oceanic; sociology.

Vergelykende ontleding van Latyns-Amerikaanse, Oseaniese en Mosambiekse kulture vanuit 'n sosiologiese perspektief

ISIFINYEZO

Kulesi sihloko, senza ukuhlaziywa kwesibuyokezo sesiko lamaLatin America, i-Oceania kanye neMozambiki ngokombono wezokuxhumana kwabantu. Ngalesi sifundo, bekuhloswe ukuchaza izici ezihlukile nezinhlelo zesiko lamaLatin America, i-Oceania kanye neMozambiki. Ucwaningo luhlukaniswa njengoluchaza izinto, ngenxa yezinhloso zethu zokuchaza ngokunembile izici zezisiko ezihlukene nokubonisa umehluko wazo emazwekazini ahlukenene. Ukuqoqwa kwedatha kwenziwa ngokusebenzisa ucwaningo lwezincwadi oluphethwe ngokufunda amanye ama-athikili, izincwadi nezincwadana, futhi ekugcineni saphetha ukuthi ukuhluka kwesiko emhlabeni jikelele kuyithuba lokushintshana ngolwazi futhi ukufunda okusha maqondana namasiko kwabanye futhi ngakolunye uhlangothi kuyinselelo njengoba abantu abafundwayo buphoqeleka ukulahla amasiko nezindlela zabo zokuphila ngenxa ye-Globalization ne-Modernization, lokhu kusho ukuqonda ukuthi ubunikazi nokusebenzisana komphakathi kuyizinto ezigxile kusizukulwane esisha sobuciko ngokuhamba kwamakhulu eminyaka.

AMAGAMA ANGUKHIYE

Isiko; laseLatin America; laseMozambiki; lase-Oceania; isosioloji.

Introdução

O estudo relacionado às questões socioculturais já foram desenvolvidos por vários autores como Civita (1973), Derruau (1976), Meneses (2014), Chissale (2016) e vários outros. Neste artigo, pretendemos trazer alguma

descrição das características culturais latino americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica. Como é do conhecimento, a cultura é descrita observando aspectos linguísticos, mitológico-científico, religioso e sistema familiar e ela pode se analisar de forma comparativa olhando as diferenças e similaridades destes aspectos culturais obedecendo as três culturas citadas acima. O termo cultura de acordo com Burns (1995, p.85) é o conjunto com certo grau de integração e coordenação de todas as maneiras de pensar, sentir e agir, partilhadas por um grupo social e decorrentes da vida associativa humana, as quais como comportamentos adquiridos, não transmissíveis pela herança biológica.

Elementos da cultura

Antes do desenvolvimento do trabalho, é preponderante conhecer os demais conceitos propostos por mesmo autor. Para Burns (1995), para que haja uma classificação do termo cultura, é necessário correlacionar algumas expressões como Costumes, Complexo cultural, Traços culturais, Padrões culturais, Difusão cultural e Mudança cultural como veremos mais adiante.

Segundo Burns (1995), o termo costumes refere-se ao conjunto de comportamentos humanos regulados pela cultura. Doutro lado, o complexo cultural é um outro termo que se refere ao conjunto de traços estruturado em torno de uma actividade básica. E, os traços culturais para o mesmo são o conjunto de gesto, palavra, um objecto uma ideia, um costume, uma crença que seriam os tais átomos ou partículas da cultura.

Ainda Burns (1995), apresenta outros termos que não se podem dissociar á cultura como os padrões culturais que segundo este autor seriam a estima que certos grupos usam para ou cultivam seja na religião ou instituições sociais básicas, enquanto a difusão cultural seria a aceitação de um traço ou complexo cultural recém-criado pelo grupo ou importado de outro grupo, a difusão inversamente e a maior responsável pelo enriquecimento cultural. Para finalizar, o mesmo autor apresenta um outro elemento que é a mudança cultural olhada como um processo mais amplo do que a mudança social, pois implica qualquer alteração ou substituição no campo das ideias, crenças, a técnica, a linguagem, dos costumes etc, (p.102).

Além dos elementos apresentados acima, a língua segundo Burns (1995) também compõe a cultura conceituado como o sistema arbitrário, não somente a nível fonológico, como também gramatical. Para este autor, “todas as línguas no mundo contém milhares de palavras e uma complexa gramática”, mas se esquecem de que uma das línguas difíceis é as dos índios. É lógico que, numa cultura, não há palavras para coisas que são conhecidas até que o sejam. Por isso a língua dos povos pré-letrados (desde os latino americanos, moçambicanos-africanos até aos aborígenes-oceânicos) aparenta uma limitação de expressão quanto aos inúmeros objectos da vida civilizada. (p.102).

Descrição dos esquemas básicos da cultura latino americana, oceânica e moçambicana

Wissler (s.d, citado por Carvalho, s.d, p.86), estabelece um esquema básico para análise das diferentes culturas e propôs nove (9) itens que julgava fossem atendidos de uma ou de outra forma em todas as sociedades como: Linguagem, traços mentais, mitologia e conhecimento científico, família e sistema social, religião, propriedade, governo e guerra. Por fim resta-nos consignar que os analistas ainda delimitam áreas culturais e geográficas onde há grandes similaridades quanto a traços, complexos e padrões culturais dos grupos humanos que nelas estão localizados. No contexto de raça tangente a cultura, pode se observar que, todos os homens pertencem a mesma espécie – homo sapiens.

Carvalho, (s.d, p.88), apresenta alguns traços raciais entre moçambicanos, índios (latino americanos) e polinésios (oceânicos). Para os índios americanos segundo Civita (1973, p.2508), apresentam uma pele bronzeada e cabelos bronzeados. Para este autor, este grupo faz parte da raça mongoloíde variando na sua miscigenação entre caucasoíde e negroíde.

O antropólogo italiano Imbelloni em 1938, desenvolveu estudos relacionados com o povoamento da América do ponto de vista biológico, acentuando os pontos caracteres diferenciados de todos os índios americanos. Diferenças de origem entre os vários grupos indígenas ocasionaram características biológicas próprias nas populações ameríndias, igualmente características próprias são atribuídas a adaptação dos povoadores do Novo

Continente como consequências das condições ambientais nas diversas regiões.

O protótipo índio encontra-se entre as actuais populações da Sibéria, da China, Ocidental, da Mongólia, do Tibete, da Coreia, do Japão, das Filipinas, e da Ilha Formosa. Estes imigrantes asiáticos embora pertencendo a mesma raça fundamental, não eram absolutamente homogêneos sob ponto de vista étnico. Correspondiam a vários subtipos de tipo amarelo, falavam línguas diferentes, tinham culturas diferentes. Além disso, insiste no facto de que, apesar das diferenças estruturais, etnográficas, sociológicas e linguísticas, há entre os índios um conjunto de caracteres comuns que significam uma origem geral também comum. (p.2810).

Para Civita (1973, p.86), os negros oceânicos possuem certos equilíbrio entre os traços caucasóides e mongolóides acrescidos de certos característicos negróides (lábios finos, grande quantidade de pelos, cabelo liso), nariz estreito, as vezes cabelo liso/ondulado, poucos pelos, grande capacidade craniana. Para mesmo autor, as características australóides apresentam o crânio alto e estreito, maxilares salientes, nariz largo e achatado são encontradas em ancestrais de diferentes raças em lugares afastados.

Segundo Derruau (1976, p.119), as raças australianas hoje em dia muito reduzida numericamente, apresenta características semelhantes as anteriores embora a estatura média seja mais elevada, a pilosidade mais acentuada e se note nos seus membros um certo prognatismo.

Como podemos observar, no contexto das raças entre estas duas etnias, pode-se inferir que as diferenças notadas estão no tom da pele, estatura, capacidade craniana bem como aspectos corporais, quanto as semelhanças observamos: serem descendentes do mesmo tronco racial "*homo sapiens*".

No contexto da Linguística segundo Burns (1976):

Na Oceânia: na Micronésia não se usa nem o dedo nem o lábio inferior quando aponta para um objecto, mas sim, fecha-se um olho na direcção do objecto. Uma tribo de índios, vive de frutas e caça, mora em casas de palha e quase não usa roupas muitas vezes tem uma vida normal muito melhor do que o povo por exemplo da cidade. Por isso vamos tomar o cuidado de não dar o título de " selvagem" a uma pessoa que para nós é aparentemente inferior só porque ela não tem os mesmos costumes que nós. (p.14).

De acordo com Derruau (1976, p.140), as línguas da Oceânia reúnem-se o grupo malaio-indonésio línguas como o indonésio oficial, faladas por homens de raças muito diversas e das quais se aproxima o malgaxe), o Melanésio, disperso em numerosos dialectos, as línguas dos indígenas australianos, tasmaniano e as línguas papuas.

Na América Latina:

...as línguas indígenas da América muito numerosas (novecentas, quando Cristóvão Colombo desembarcou) e muito variadas, passaram no entanto a segundo plano com predomínio do inglês, do espanhol, do português e do francês. No entanto, algumas houve que sobreviveram tendo ainda hoje certa importância como sucede com quichua do Peru, o *aymarada* Bolívia e o *guarani* do Paraguai, que constituem a base de um movimento indianista que procura neles o fundamento de uma civilização nacional, (Derruau, 1976, p.141).

Segundo Civita, (1973, p.2810), é interessante notar que as palavras melanésias “ *embarcações, canoa, remo, água salgada ou mar* ”, encontram correspondentes exactos em *hoka* (língua morta da região do Peru), e palavras como *ilha* e *penhasco* tem radical idêntico a terra. Outras são muito próximas das línguas costeiras, do Peru ao Chile. *Batata-doce*, por exemplo, tem quase o mesmo sem em *quichua* e nas variações das línguas polinésias. A batata-doce (*Pomea batatas*), sempre desempenhou papel primordial na vida social de muitos arquipélagos oceânicos e os botânicos demonstraram que a sua introdução na América data de um passado longínquo.

Tudo indica que essa identidade não existe por mera coincidência. Os factores linguísticos entretanto apoiam mais a origem oceânica. As palavras *inhame* e *taro* são semelhantes da costa do Peru e nos dialectos polinésios, e o machado encontra correspondente próximo em polinésio e aracauno (Língua dos indígenas do Chile).

Segundo Chissale (2016):

no contexto moçambicano, o Vale do Zambeze, no centro de Moçambique, foi um ponto de encontro de diferentes povos, desde os falantes de línguas Bantu que encontraram os caçadores-recolectores (entre Africanos), seguindo-se os Asiáticos, e Europeus. Este processo tem sido genericamente relatado, como sendo uma colonização, por exemplo em relação aos falantes de línguas Bantu para com os nativos caçadores-recolectores, e posteriormente dos Asiáticos e Europeus para com os falantes de línguas Bantu. A chegada destes povos é marcada por novas tecnologias e diferentes hábitos e costumes que, em

muitas ocasiões sendo novas, as sociedades locais acabavam por adoptar.

Como notado acima podemos concluir que, as línguas da Oceânia reúnem-se o grupo malaio-indonésio ao passo que as línguas indígenas da América muito numerosas e muito variadas algumas sobreviveram tendo ainda hoje certa importância como sucede com *quichua* do Peru, o *aymarada* Bolívia e o *guarani* do Paraguai, que constituem a base de um *movimento indianista* que procura neles o fundamento de uma civilização nacional. Quanto as semelhanças notamos que, os dois povos têm um tronco comum malaio-indonésio e indianista, isto se dá pelo facto da pronúncia e significado das palavras presentes nas duas etnias estudadas.

Conhecimento científico e mitológico

Segundo Derruau (1976), na mitologia e no conhecimento científico:

As línguas indígenas da América muito numerosas (novecentas, quando Cristóvão Colombo desembarcou) e muito variadas, passaram no entanto a segundo plano com predomínio do inglês, do espanhol, do português e do francês. No entanto, algumas tiveram que sobreviver tendo hoje certa importância como sucede com *quichua* do Peru, o "*aymarada*" Bolívia e o *guarani* do Paraguai, que constituem a base de um movimento indianista que procura neles o fundamento de uma civilização nacional, de acordo com (p.141).

De acordo com Civita, (1973, p.821), entre as crenças existem uma fala de perda da alma de quem morrer fora do território tribal. Nesse mito da alma que não pode voltar ao lar reside parte da tragédia dos primeiros tempos da colonização, quando os aborígenes se viram deslocados de força para longe de suas áreas, cedendo lugar ao gado trazido pelos europeus em grande quantidade. A lenda australiana da origem do mundo tem influência no ritual dos nativos. Eles acreditam que, no começo dos tempos da Terra era chata e terminava em horizonte. Vieram então criaturas gigantescas, como a grande serpente que criaram as montanhas, rios, árvores. Ainda para Civita (1973), sobre o povo latino-americano " asteca", existem numerosas lendas. A mais difundida conta que:

os astecas eram de Aztlan, região identificada geralmente com a Califórnia ou o Novo México ou com a Florida. Consta que de lá partiram com outros povos de língua nahuatl ou méxica pouco depois do ano 1000 d.C. Por volta de 1300 após numerosas lutas chegaram ao actual vale do México. Duas profecias marcaram a

história dos astecas: uma explicava as suas origens, outra falava do retorno do deus Quetzalcoatl, que ficaria para sempre entre eles. Segundo a lenda a chegada a “terra prometida”, seria indicada por um sinal: visão de uma águia devorando uma serpente no alto de um cactús gigantesco em forma de candelabro. Numa ilhota do lago Texcoco (na actual cidade do México), guiados pelo chefe Tenoch, os astecas viram esse sinal e concluíram ter encontrado ali o centro de sua expansão. (p. 2094)

Ainda para Civita (1973, 963), os índios do Chaco dão extraordinário valor aos cantos e ao som dos chocalhos que acompanham todas as cerimónias mágicas e mesmo fora delas, quando, por exemplo acorda a noite após um pesadelo ou quando quer o amor de uma moça. Aí, canto e chocalho entram em acção. Isso para que o barulho do chocalho afugente os maus espíritos. Ainda assim os astecas acreditavam que, antes de sua era, quatro outras existiram – e desapareceram.

A primeira chegou ao fim porque o Sol deixou de seguir seu rumo normal, veio a escuridão e os jaguares comeram homens; a segunda extinguiu-se varrida por tremendos furacões, os homens fugiram para as montanhas e viraram macacos; a terceira pereceu sob uma chuva ardente de areias e pedras; a quarta acabou por causa de um dilúvio que destruiu tudo e fez dos homens, peixes. A razão dessa concepção de mundo provavelmente estava na total dependência da vida da sociedade asteca organizada na base tão - só agrícola, astro-sol e das forças naturais, de acordo com (Civita, 1973, p. 963).

Diferenças e semelhanças dos povos latino-americanos, oceânicos e moçambicanos

Como descrito notamos uma similaridade mitológica entre ambos povos quando abordam sobre as origens do Homem, onde os animais tornam como objecto da análise da narração, na dissemelhança encontramos os povos oceânicos são mais lendários e míticos mais no sentido supersticioso alegando a serpente como ser mitológico e base da sua explicação de eventos tribais, ao passo que, os latinos americanos se fundamentam na cosmogonia sobre a origem do Homem e por outro mitológico alegando animais selvagens como um dos elementos base da explanação da origem humana.

Outra diferença muito relevante é que, os oceânicos eram uma comunidade mais recolectora e caçadora onde as suas explicações são mais fundamentadas em animais imaginários que reais opostos aos latinos americanos são uma comunidade caçadora, recolectora e agrícola que

encontram a cosmogonia, eventos celestiais (estações do ano) entretanto ambos povos eram influenciados pelo determinismo geográfico pelo facto de serem submissos as leis da natureza para a realização das suas actividades do quotidiano.

Metodologias

A nossa pesquisa foi descritiva que se caracteriza segundo Gil (1999) como a que descreve as características de determinada população ou fenómeno, ou o estabelecimento de relações entre variáveis. A mesma pesquisa é olhada por Triviños (1987, p. 110), como “um estudo que pretende descrever “com exatidão” os fatos e fenómenos de determinada realidade”, de modo que o estudo descritivo é utilizado quando a intenção do pesquisador é conhecer determinada comunidade, suas características, valores e problemas relacionados à cultura.

O estudo é importante, pois descrevemos as características de diferentes povos acompanhadas de uma breve comparativa sociológica. Para a coleta de dados recorremos a pesquisa bibliográfica. Segundo Vergara (2000) como a que é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído, principalmente, de livros e artigos científicos e é importante para o levantamento de informações básicas sobre os aspectos direta e indiretamente ligados à nossa temática. De facto, para a elaboração deste estudo, recorreu-se a alguns manuais já desenvolvidos incluindo, livros, artigos e boletins e esta leitura foi muito importante, pois conseguimos, de forma sólida, fazermos uma análise, na perspectiva dual, de um lado a análise teórica do tridimensionalismo cultural e de outro a análise de literaturas sobre o comportamento cultural do tridimensionalismo (latino americano, oceânico e moçambicano).

Análise comparativa das culturas

Quadro 1: Aspecto religioso em algumas dimensões

Povos	Religião Professada		Base religiosa		Navegadores	Autores
Latino-americano	Antiguidade	Modernidade	Antiguidade	Modernidade	Cristóvão Colombo	Marime, (2017, <i>apud</i> Derruau, 1976)
	Animismo	Catolicismo, Protestan	Culto aos antepassados-	Evangelização com		

		tismo	Deuses em formato de objectos, animais	recurso a Bíblia Sagrada ou Protestante		
Oceânico	Animismo	Protestantismo feitichismo e religiões tribais	Culto aos antepassados-Deuses em forma de objecto	Evangelização com recurso a Bíblia Protestante, culto aos deuses/e espíritos	James Cook	Derruau (1976)
Moçambicano	Gule Wankulu (tribo chewa), culto aos antepassados, Islamismo (zona costeira do Norte de Moçambique)	Catolicismo, Protestantismo, Islamismo	Culto aos antepassados-Deus em forma de objectos, Alcorão	Evangelização com recurso a Bíblia Sagrada ou Protestante ou Alcorão	Vasco da Gama	Marime (2017)

Fonte: Autores (2025)

Observados as similaridades e diferenças na arena religiosa, daqui infere-se que, os oceânicos eles tem conhecimento da magia bem como conhecimento espiritual, mas baseada em seus costumes tribais que civilizacionais (bíblicos), eles acreditam no poder do mal e do bem por outro lado eles acreditam no poder da natureza para a cura de males assim como também na ocorrência de crenças de espíritos bons e maus, deste modo havendo oferendas de sacrifícios diversos aos espíritos para variados fins, ao passo que os povos latinos americanos eram politeístas pois adoravam variados deus e espíritos, ainda assim usavam sacrifícios do sangue humano para contentar os deus ou espíritos com vista a trazer protecção ou bênçãos ao povo tribal, este povo tinha conhecimento um pouco aperfeiçoado na arena do calendário o que conferia algum tipo de domínio científico sobre os oceânicos ao mesmo tempo que se poderia condenar os actos sacrificiais e sanguinários

pois isso impediria nos tempos actuais a vivência por muito tempo neste as tribos.

Quanto as similaridades todas estas sociedades são animistas, politeístas bem como sofreram o processo da cristianização europeia o que confere-lhes o protestantismo e catolicismo europeu para além de serem povos sanguinários e sacrificiais. Enquanto, a cultura moçambicana é inicialmente monoteístas e depois politeístas ou seja se formos a considerar no sentido restrito o povo chewa e monoteísta, no sentido lato e politeísta por práticas tradicionais aos Deuses dos antepassados. Contudo estes pontos mencionados nos contextos raciais, mitológicos, sociais e religiosos são elementos básicos para a construção de um tapete social principalmente para a construção de uma sociedade cada vez mais célere e globalizado de conhecimento cultural. Outra coisa essencial é que, todas estas regiões estudadas (sul americana, moçambicana e oceânica) foram evangelizadas observando os esquemas interpretativos teológicos e missiólogos de Severino Dianich no contexto de modelos de missão (*Missão ad gente* e *Missão contra gente*).

De acordo com Civita, (1973, p. 2095), vários clãs formava uma comunidade às vezes dividida em distritos. Aí, a autoridade era exercida pelo chefe de um clã poderoso que se dizia ser descendente directo dos deuses criadores que lhe haviam conferido “*mana*” (poderes sobrenaturais). Por esta razão o chefe muitas vezes acumulava poderes de sacerdote. Cada clã tinha um chefe geralmente o homem mais velho.

Como supracitado existem uma distinção entre tribo e clã, em algumas partes do Mundo isso parece não ter sentido nenhum, mas observado em povos cujos são mais conservadores e tradicionais ou religiosos, implica que estes termos supõem, que estejam atrelados ao contexto histórico e etnográfico daí que, os povos latino-americanos e oceânicos terem observado e relevado os termos clãs e tribos isso em parte devido o carácter unitário e suas práticas culturais face a defesa em relação aos outros povos, alheios a eles, note-se que tratasse de uma certa suposição do investigador e não que as literaturas apresentam este ponto de vista do patriotismo e carácter cultural na engendração tribal ou clã.

Conceituasse Tribo como o conjunto de pessoas que descendem de tronco comum e que ocupam um mesmo espaço geográfico sob autoridade de

um chefe. Ao passo que, Clã é o conjunto de famílias com antepassado comum. Definidos os termos culturais, podemos inferir que, os povos latino-americanos e oceânicos no passado eram povos mais sociais, organizados em ordem tribal, em clã bem definidos como o estilo familiar deles, possivelmente pode descender do comportamento agro-recolector assim como cinegética que por sua vez exigiam que cada membro familiar pudesse contribuir com as suas actividades para a sua sobrevivência dentro da família assim como um meio de pagamento ao chefe tribal desta forma estava formada a organização política em miniatura local e não civilizacional.

Segundo Civita, (1973, p. 2810), além das palavras, factos e tradições confirmam um contacto directo entre a Oceânia e a América antes dos descobrimentos do Novo Mundo. As tradições polinésias falam também de terras situadas além das ilhas da Páscoa. Lendas e tradições dos índios americanos falam da chegada de estrangeiros as costas de suas nações. A Teoria de Povoamento mais aceite é a de Imbelloni, director do Instituto de Etnologia de Buenos Aires, ele acentua as diferenças entre as tribos, provando que o povoamento se fez através de sucessivas imigrações de sete tipos humanos distintos: tasmanóide, australóide, melanesóide, proto-indonésio, indonésio, mongolóide e esquimó.

Como descrito pelo autor, o conjunto cultural, morfológico e linguístico destes dois povos (latino-americanos e oceânicos) são de tronco comum, difere do povo chewa que surge do tronco Bantu, ou seja da comunidade de caçadores e recolectores outrora que habitaram a África, embora haja um distanciamento espacial e uma socialização cada vez mais complexa com outros povos (europeus, asiáticos e africanos).

De acordo com Meneses, (2014), citando Lopes, realça que os *nyanjas* crêem num Deus único a quem designam por “*mulungu*” que comanda, criou todas as coisas e pai de todos eles. Acreditam também na superstição e por conseguinte na feitiçaria. Como observado acima, os *nyanjas* e *chewas* são mesmos povo, embora haja uma confusão de desígnio, portanto parece que, a crença num único Deus deriva inicialmente da religião (Gule Wankulu) outrora praticada e por outro lado com a introdução das religiões de matriz europeia (Catolicismo e Protestantismo) e africana (Zione), mas cabe salientar que os africanos também são politeístas quando cultuam e veneram os deus dos

antepassados, no contexto da feitiçaria e poderes mágicos de facto até actualmente existem estas práticas sendo que são usuais para situações de cerimónias célebres ou mesmo simples para ajudar na interpretação de acontecimentos misteriosos seja de desaparecimento de bens ou pessoas entre outros aspectos.

Num trabalho desenvolvido em Dedza por Zubieta, numa região fronteiriça do Malawi e Moçambique, quando certa anciã lhe advertiu e nos citamos: *Escuta! Nada do que verás no interior deste lugar podes revelar. E se fizeres, tu morrerás*, Zubieta, (2006, p.60, citado por Meneses, 2014, p.166). Como descrito, aqui não se trata apenas de secretismo ou mas sim também tratasse de reverência aos espíritos dos antepassados, assim como em relação as suas práticas, basta que observemos alguns termos linguísticos como: *“Escuta! Nada do que verás no interior deste lugar podes revelar”*, algo significa “mistério por se desvendar, requer atenção, por outro lado, tratasse de um mistério revelado, mas que a sua auscultação e propalação das informadas obtidas devem ser mantidas a todo custo seja protegidas”. Tudo isso não perpassa de, uma simulação entre o medo e a revelação do mistério há pessoas ignorantes ou curiosas, apenas em função da idade e estado civil ou presentes naquele ritual.

Considerações finais

Com este trabalho, cujo objectivo era de saber as particularidades das culturas latino americanas, oceânicas e moçambicana percebemos que, a diversidade cultural num contexto globalizado constitui uma oportunidade de socialização, troca de informações e novas aprendizagens em relação as culturas alheias e por outro lado constitui um desafio na medida em que os povos em estudo são obrigados a desapegarem das suas tradições e costumes culturais face a Globalização e Modernização isso implica entender que, a identidade e a interação social são focos de nova geração cultural ao longo dos séculos, em geral podemos concluir que, todos os homens pertencem a mesma espécie – homo sapiens.

A presença dos troncos linguísticos esta relacionado com a diversidade das línguas sendo que as três culturas em foco colaboram para a tal ilação, portanto, no tangente ao quadro da expansão linguística moçambicana, o Vale

do Zambeze, no centro de Moçambique, foi um ponto de encontro de diferentes povos, desde os falantes de línguas Bantu que encontraram os caçadores-recolectores (entre Africanos), seguindo-se os Asiáticos, e Europeus. Finda a expansão da fé cristã estava correlacionado com interesses económicos no Novo Mundo em detrimento dos povos locais, como observado na América Central e do Sul, apesar da reacção fortemente negativa dos colonizadores.

Referências

- BURNS. B. (1995). **Costumes e Cultura:** Uma introdução a antropologia missionária. 3.ed. São Paulo: Vida Novas.
- CARVALHO, M. I. (s/d). **Introdução aos estudos sociais.** Fundação Getúlio Vargas.
- CHISSALE, F. (2016). Contactos **culturais e gestão de monumentos históricos na província de Tete:** O caso do forte dom Luiz. Departamento de Arqueologia e Antropologia. Maputo: UEM.
- CIVITA, V. (1973). **Conhecer abril Cultural.** São Paulo.
- DE OLIVEIRA, M. (2011). **Metodologia científica:** Um manual para a realização de pesquisas em administração. Góias-Catalão.
- DERRUAU. M. (1976). **Geografia Humana.** Brasil: Vol.1, Editorial Presença. Biblioteca de Textos Universitários. p.119-145.
- GIL, A. C.(2008). **Métodos e Técnicas em Pesquisa Social.** 5.ed. São Paulo.
- MARIME, B. (2017). **Breve retrospectiva ao historial de relacionamento entre a Igreja Católica e o Estado em Moçambique:** Maputo.
- MENESES, I. (2014). **Globalização Urbanismos Culturas Locais.** Moçambique: Instituto Superior de Artes e Cultura (ISAC), p. 169-179.
- VERGARA, S. C. (2000) **Projetos e relatórios de pesquisa em administração.** Rio de Janeiro. 3.ed. Atlas.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): BARTOLOMEU, Sousa Horácio; MWINIMADZI, Estevão dos Anjos. Análise comparativa das culturas latino-americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.235-249, jan./jun.2026.

Para citar este texto (APA): Bartolomeu, Sousa Horácio; Mwinimadzi, Estevão dos Anjos. (jan./jun. 2026). Análise comparativa das culturas latino-americana, oceânica e moçambicana na perspectiva sociológica. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 235-249.



O Feiticeiro de Xavier Marques e as representações sobre África e ser africano no final do século XIX e início do século XX, na Bahia¹

Alexandre Araripio Bonfim Guimarães ²

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0003-0746-7746>

Alexandre António Timbane³

ORCID iD <http://orcid.org/0000-0002-2061-9391>

RESUMO: O presente artigo se propõe a identificar e comentar algumas representações da África, seus povos e culturas no romance “O Feiticeiro”, de Xavier Marques. Guiando-se pelas concepções teóricas e metodológicas da história cultural, notadamente do conceito de representação forjado por Roger Chartier, a obra literária será analisada como fonte histórica a ser cotejada com outras, como recortes jornalísticos e obras de intelectuais do período. O trabalho contribui para a compreensão de alguns aspectos de como o “ser africano” era compreendido em Salvador no final do século XIX e início do século XX por variados agrupamentos, sejam os intelectuais, sejam as elites econômicas, sejam os próprios indivíduos importados do que hoje compreendemos como África e seus descendentes, daí sua relevância. Essencialização enquanto ‘negros’, pertencentes a uma ‘raça inferior’ tanto biológica quanto culturalmente, ‘incivilizados’, escravo insurgente assassino, eis algumas representações que povoavam o imaginário de parcela da população soteropolitana no período e identificada em “O feiticeiro”. Representações positivas, onde o continente africano legou à humanidade variadas sociedades civilizadas, concorriam no período com as imagens negativas e eram difundidas especialmente durante o carnaval pelos ‘clubes uniformizados africanos’. Antes de uma conclusão peremptória, o presente artigo retrata uma tentativa inicial de entender tais questões.

PALAVRAS-CHAVE:

Nina Rodrigues; História Cultural; Roger Chartier; Salvador Oitocentista; Literatura.

¹ Artigo construído como trabalho final da disciplina “Cultura, memória e tradições” (PPGEARA), Universidade Estadual da Bahia.

² Mestrando em Estudos Africanos e Representações de África. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e representações da África (PPGEARA). UNEB, Campus XV. E-mail: araripio@yahoo.com.br

³ Doutor em Linguística e Língua Portuguesa, Docente do Programa de Pós-Graduação em Estudos africanos e representações da África. E-mail: alexandretimbane@uneb.br

« Le Sorcier » de Xavier Marques et les représentations de l'Afrique et de l'identité africaine à Bahia à la fin du XIXe et au début du XXe siècle

RÉSUMÉ

Cet article vise à identifier et à commenter certaines représentations de l'Afrique, de ses peuples et de ses cultures dans le roman « Le Sorcier » de Xavier Marques. Guidée par les conceptions théoriques et méthodologiques de l'histoire culturelle, notamment le concept de représentation forgé par Roger Chartier, l'œuvre littéraire sera analysée comme une source historique à comparer à d'autres, telles que des coupures de presse et des travaux d'intellectuels de l'époque. Ce travail contribue à la compréhension de certains aspects de la manière dont l'« être africain » était perçu à Salvador à la fin du XIXe et au début du XXe siècle par différents groupes, qu'il s'agisse d'intellectuels, d'élites économiques ou d'individus venus de ce que nous appelons aujourd'hui l'Afrique et leurs descendants, d'où sa pertinence. Essentialisation en tant que « Noirs », appartenant à une « race inférieure » tant biologiquement que culturellement, « non civilisés », esclaves meurtriers et insurgés, telles sont quelques-unes des représentations qui ont nourri l'imaginaire d'une partie de la population salvadorienne à cette époque et que l'on retrouve dans « Le Sorcier ». Durant cette période, les représentations positives, où le continent africain léguait à l'humanité diverses sociétés civilisées, rivalisaient avec des images négatives et étaient notamment diffusées lors du Carnaval par les « clubs africains en uniforme ». Avant de tirer une conclusion définitive, cet article propose une première approche de ces enjeux.

MOTS-CLÉS

Nina Rodrigues; Histoire culturelle; Roger Chartier; Salvador du XIXe siècle; Littérature.

Introdução

A História do Brasil só pode ser contada ao incluir as milhões de africanos que foram importados para o Brasil colônia, e posteriormente imperial, para servirem como mão-de-obra escrava e barata que sustentou a economia por quase quatro séculos. Alvo de diversas violências que sua condição de escravo proporcionava, variadas representações sobre estes indivíduos, e de suas culturas, passaram a povoar o imaginário das elites e demais membros da sociedade local e redundaram em práticas que se multiplicaram no tempo.

]Neste contexto, o presente artigo se propõe a discutir algumas destas representações existentes na obra “O feiticeiro”, de Xavier Marques, notadamente como africanos, suas culturas e de seus descendentes são retratados no romance e a relação desta (s) imagem(ns) com as

representações sobre o ‘ser africano’ existentes na sociedade baiana do final do século XIX.

Partimos da ideia de que África não é um país, é um território atualmente composto por 54 países, criados pelas potências europeias na Conferência de Berlim em 1884/1885. África é um continente habitado por pessoas negras e brancas, organizados em grupos étnicos, em grupos culturais, falando línguas e com religiões diversas. Cada uma dessas práticas carregam uma identidade que precisam de ser respeitadas na sua unidade e diferente. Desta forma, África, o berço da humanidade, corresponde um território ancestral que deixou suas heranças ancestrais na diáspora. A chegada dos escravizados no Brasil deixou marcas que chamaremos de “matrizes” que em muitos momentos fazem alusão à África e a afrodescendência.

Partimos da ideia de que não existe uma cultura única, nem superior a outra. Sendo assim, os africanos e seus descendentes marcaram a sua presença, deixando traços que se misturaram com as práticas dos povos já existentes neste território. Não existe uma cultura inferior, nem superior pois todas representam identidades que precisam de ser respeitadas na sua essência. Este é o nosso posicionamento acadêmico.

Feita a introdução, necessário é tecer alguns comentários sobre os conceitos e metodologia que norteiam o artigo. Segundo Chartier (1988, p. 17), a história cultural tem como principal objetivo tentar identificar o modo como em diferentes tempos e espaços uma “determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Para a satisfação desses objetos é necessário compreender as

[...] classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real [...] As representações do mundo social assim construídas [...] são sempre determinadas pelos interesses do grupo social que as forjam (Chartier, 1988, p. 17).

Em resumo, os indivíduos, a partir do grupo social que pertencem, a partir de seus interesses e dos interesses desses grupos, forjam uma representação ou representações do real que refletem esses interesses e que determinam suas práticas. Essas representações não se limitariam ao social, mas a todos os aspectos de uma determinada sociedade. Poderíamos

entender, com isso, que na Bahia no final do século XIX e início do século XX há variadas representações sobre o continente africano, de seus habitantes e culturas. Tais representações não são unânimes, pois variam conforme grupos sociais, nem refletem uma ‘verdade’ a priori do que seria a África enquanto continente, seus povos e culturas. Tais representações exprimiriam as ideias ligadas à África advindas da experiência brasileira e seus séculos de escravidão. É sobre estas representações que o presente artigo se debruça a partir da história cultural.

Para compreendermos tais representações utilizaremos, como fonte de pesquisa o romance referido, trechos jornalísticos e ideias difundidas por intelectuais em livros contemporâneos à época em análise. Tal cotejamento nos proporcionará conhecermos, em fontes primárias, como a sociedade concebia e quais as representações existentes sobre uma suposta África presente neste território baiano.

Voltemos ao romance. Ambientando no último quartel do século XIX em Salvador, *O Feiticeiro* tem como trama principal as vicissitudes de Eulália que, ao conhecer Amâncio Neri em um passeio familiar à roça, vê seus projetos matrimoniais ameaçados pela concorrente Antonieta e sua genitora Tomásia. Estas, preferidas pelo comendador Neri, pai de Amâncio, supostamente recorrem a ‘feitiços’ com o fim de laçar o pretendente. Por sua vez Elesbão, velho ‘africano’ e conhecido pai de santo da cidade, assessora Eulália por intermédio de terceiros com o fim de obter o sucesso na sua empreitada matrimonial. Nesta trama romântica, variadas representações de indivíduos definidos como africanos e suas culturas existentes na Bahia no final do XIX são exteriorizadas pelo autor.

O ‘Africano’ é ‘negro’, ‘inferior’, ‘incivilizado’ e a biologização de suas culturas

O continente africano é habitado por pessoas negras e brancas. A ideologia colonial implementou a ideia de que a tonalidade de melanina fosse diferencial entre pessoas e os negros eram considerados atrasados e selvagens. Ora, nenhum estudo científico provou a relação entre o grau de inteligência e a tonalidade da melanina. O que se observa é que a diferença

entre pessoas se localiza em nível das suas culturas, crenças e práticas externas ao corpo, à tonalidade da melanina.

No final do século XIX, seja pela escravagismo que dominou estas plagas por quase quatro séculos, seja pelas novas teorias raciais importadas, africano e negro eram sinônimos. Nina Rodrigues, no seu livro 'Os Africanos no Brasil' escrito no período discutido, nos proporciona palavras onde podemos antever tal correlação:

[...] Ora, antes de tudo, bem longe está da realidade a uniformidade étnica aparente que **dá ao homem africano o seu negro verniz pigmentário. [...] o rigoroso valor sinonímico de Negro da Costa, ou Africano.** [...] (Rodrigues, 2015, p. 145, grifo nosso).

[...] E, portanto, no século XVII e **para negros chegados da África** não podia ser ele uma expressão obsoleta e apartada da sua significação original e própria [...] (Rodrigues, 2015, p. 35, grifo nosso).

Eis a primeira representação identificada na obra literária objeto de análise. Fruto de sua época, nas páginas de "O Feiticeiro" variados trechos racializam o 'africano Elesbão', essencializando-o enquanto negro. Neste sentido:

[...] - Aquele negro, seu protegido...
- Qual?
- O feiticeiro homem. O pai do terreiro...[...] (Marques, 1975, p. 202).

[...] Sem mais demora deixou-a na escada e saiu muito satisfeito com a ideia que lhe suscitava o negro Elesbão. [...] (Marques, 1975, p. 223).

A raça enquanto categoria de interpretação da realidade é algo debatido atualmente na academia, notadamente a possibilidade, ou não, de sua utilização enquanto vetor interpretativo de momentos históricos. Já é pacífico que tal conceito refere-se a uma construção social, não biológica. Então, de fato, não existiriam raças, a priori, a determinar o comportamento humano e, assim, definir acontecimentos. Como não existiria raça negra, branca ou amarela, mas somente a raça humana, não haveria fundamento para se tentar entender uma determinada sociedade a partir de ideias racialistas, com comportamentos definidos a priori pela entidade biológica.

No entanto, em que pese de fato não exista raça, nada impede que grupos sociais acreditem na sua existência, forjem representações a partir desta ideia e vivam no mundo onde categorias raciais são relevantes e moldam as interações entre indivíduos. É isto que entendemos que ocorrera no período. Para a sociedade baiana do final do século XIX e início do século XX, negro e africano são sinônimos. Há a redução de variados indivíduos, povos e cultura pelo viés racial. Não importa se “Angola”, “Nagô” ou “Haussá”, todos, e seus descendentes, são compreendidos como pertencendo à raça negra e homogeneizados por tal aspecto. Não só isto, mas há a homogeneização enquanto pertencentes a uma raça compreendida como inferior e todas as manifestações culturais em que há uma presença maciça de indivíduos definidos como negros são também entendidas como inferiores, motivo de vergonha, incivilizadas.

A representação identificada na obra literária objeto de análise, relacionada a essencialização dos africanos enquanto negros, redundava na biologização de suas culturas. Nina Rodrigues entende que as práticas religiosas que define como fetichistas são negras e resultam do estado mental em que se encontraria esta ‘raça’. Raça e religião para o autor e época se imbricavam. Neste sentido:

Se, aferidos ao padrão que oferece Lang, não é lícito considerar selvagens todos os povos negros, é indubitável, no entanto, que a característica, que ele dá para o estado selvagem, se revela em exuberante eflorescência, sobretudo nas manifestações religiosas de toda a raça, e nos usos, práticas e costumes das suas sociedades (Rodrigues, 2015, p. 277).

Coisa bem diversa é o que afirmo quando me refiro à persistência do fetichismo negro. Para confundir coisas tão distintas era necessário incidir no erro grosseiro de tomar, pela situação fetichista do momento religioso atual da raça negra, uma ou algumas das formas culturais em que se concretiza essa atitude mental. Entre nós, até mesmo espíritos de aparente cultura esperam ingenuamente a terminação da fase fetichista do sentimento e das crenças religiosas do negro, com o desaparecimento, no Brasil, das práticas Gege-Nagôs. (Rodrigues, 2015, p. 382).

Compreendidas na época por parte da intelectualidade baiana como resultado de uma ‘histeria racial’ ou “sonambulismo histérico”, as religiões dos ‘africanos’ e seus descendentes onde há a divinização de objetos inanimados e possessão seriam resultado de uma falta de dotação biológica a um poder de

abstração necessário para a conversão sincera ao cristianismo. Assim, o ‘fetichismo’ seria produto da condição biológica do negro e se manifestaria/perpetuaria de maneira atávica aos seus descendentes. Tratando das sobrevivências totêmicas nas danças populares brasileiras, o autor nos permite antever a possibilidade de transmissão, pelo atavismo, de aspectos culturais, dentre eles elementos religiosos, aos descendentes dos ‘negros africanos’:

Não importa aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça. Domina em todas a mesma situação mental, pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal. É natural que, nas suas revelações entre nós, todos estes estados mentais se associem para a transmissão atávica aos descendentes dos selvagens e bárbaros. [...] (Rodrigues, 2015, p. 284-285).

Por sua vez, em “O Feiticeiro”, essa essencialização/racialização de aspectos culturais aparece em variados trechos. Pomba, enamorada de Salustiano, é descrita como afrodescendente. Nascida no Brasil, ao ouvir o soar longínquo dos atabaques no candomblé, o autor de maneira discreta insinua que Pomba é influenciada pelo chamado religioso e permanece em um pré-transe, mesmo que não adepta abertamente da religião brasileira reconhecida como de influência das crenças e práticas religiosas do continente africano:

Neste ponto começou a soar longínquo um tamborilar semelhante ao da chuva em telhado de zinco. [...] Nisso fez a costureira um movimento lânguido de quem se estremunha. Encolheu uma perna e deixou a outra estirada, sólida, espessa, afusada, vestida de meia cor de carne, justa até o joelho. [...] Se ela fosse a turca, diria ter fumado haxixe...[...] (Marques, 1975, p. 23-24).

Outro trecho da obra onde há uma influência do som longínquo do candomblé nas feições e ânimo de Pomba:

[...] Quando voltaram, reunidos, dessa digressão, já através do arvoredado e dos pomares, vindo das baixadas onde plantavam os hortelãs, soava de novo o toque abafado e grave que alterou as feições e a cor às faces de Pomba. Era o som característico dos terreiros que se ouvia sempre nos arredores da cidade, a partir de setembro – Tunc tun-tunc...Havia ali quem o não conhecesse, ao menos de ouvir dizer, o eco percuciente e infindável do bairam africano? Quantas vezes, noite alta e calma a atmosfera não

chegava nesse ruído de uma cadência inquietadora até ao coração da cidade, até ao ninho das Pombas, até ao leito de outras mais seletas damas, povoando-lhes o pensamento e o sono de larvas negras e sonhos abracadábricos! (Marques, 1975, p. 26-27).

Assim, mesmo que de maneira discreta, Xavier Marques em seu livro 'O Feiticeiro' reproduz a ideia corrente na época da possibilidade de transmissão hereditária do que hoje entendemos como aspectos culturais, como a religião por exemplo. Neste contexto, Pomba, mesmo que inconscientemente e sem saber o porquê, sente o 'chamado' dos atabaques pois, descendente dos 'negros africanos', corria em seu sangue a predisposição para a prática de tal religião, notadamente a possessão. É curioso que Nina Rodrigues, em seu livro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, informa que tal concepção não se limitava aos intelectuais que acreditavam no atavismo, inferioridade cultural dos negros, etc., mas estava permeada na população local:

Não é para desprezar a observação que a cabocla fez à comissão, de que os negros ou indivíduos que têm sangue de negro são mais fáceis de cair de santo do que os brancos. Grande como é o número de médiuns sobre que ela tem experimentado, a sua opinião tem autoridade neste particular (Rodrigues, 2014, p. 146).

Essencialização enquanto negro, biologização de suas culturas, eis duas concepções/representações sobre as populações africanas e seus descendentes existentes na Bahia do final do XIX. Racialmente inferiores, todos os elementos culturais que a sociedade da época relacionava aos ditos africanos e seus descendentes também passaram a ser consideradas inferiores, incivilizadas, dignas de repúdio e cuidado do Estado, notadamente da polícia. Nina Rodrigues entende como sinônimos africano, negro e cultura inferior. Em trechos de seu livro podemos antever tal correlação:

[...] Não o pode deter a confusão pueril entre o **valor cultural de uma raça** e as virtudes privadas de certas e determinadas pessoas. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade – que até hoje **não se puderam os negros constituir em povos civilizados**. [...] (Rodrigues, 2015, p. 22, grifo nosso).

O autor fomenta a inferioridade científica da ‘raça negra’ enquanto resultado do seu desenvolvimento desigual. Citando Hovelacque, claro está sua sintonia com a essencialização do ‘africano’ enquanto negro e portador de uma cultura inferior:

[...] O critério científico da inferioridade da raça negra nada tem em comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. ‘Os negros africanos, ensina Hovelacque, são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral.’ (Rodrigues, 2015, p. 22).

Pelo trecho transcrito, a inferioridade africana é natural e resultado de sua condição racial. A inferioridade racial redundava em uma inferioridade cultural. Assim, tudo que advém do continente africano, seja o indivíduo enquanto entidade biológica, sejam as culturas que estes indivíduos exprimem, são inferiores e incivilizadas. Tal interpretação é compartilhada por Anderson Oliva em seu artigo “A Invenção da África no Brasil: Os africanos diante dos imaginários e discursos dos séculos XIX e XX. Neste sentido:

Nas leituras de Nina Rodrigues (1862-1906), um dos poucos estudiosos da época que buscaram identificar as influências das culturas material e imaterial africanas na composição da identidade e dos comportamentos cotidianos dos brasileiros, a inferioridade dos povos da África era tratada como algo natural, produto apenas das diferenças entre as diversas raças humanas. [...] Nina defendia a tese de que a construção de civilizações entre os africanos seria algo questionável e duvidoso. Eles dificilmente conseguiriam construir ou copiar os padrões civilizacionais complexos e sofisticados dos europeus. Para ele “a incapacidade ou a morosidade de progredir, por parte dos negros, se torna[vam] equivalentes na prática” e, além de demonstrar em os motivos de sua sujeição ao domínio “branco-europeu”, apontavam para sua inferioridade perante as “raças mais evoluídas” (Oliva, 2009, p. 09).

O candomblé é um importante exemplo onde circunda tal representação. Vejamos um trecho do Jornal de Notícias, que circulou na capital baiana em 22 de maio de 1897:

Um apelo justo. – Recebemos ontem a seguinte carta: – “Amigo Sr. Lellis Piedade – Esta é a segunda carta que tenho a honra de dirigir-vos, esperando de vosso não desmentido patriotismo chamar a atenção de quem de direito for para o desaparecimento dessas cenas religiosas praticadas pelo **fetichismo africano**, que de dia a dia mais se enraíza aqui nesta terra, enervando e embrutecendo o espírito popular que, levado pela superstição, só pode é **degenerar** em vez de se elevar aos altos destinos a que é chamado e de mais quantos desgostos no centro das famílias tem produzido estes pais de santo e mães de santos... – Um Patriota”. O acúmulo de trabalho fez com que não respondêssemos logo à primeira missiva do Patriota, cujas palavras fazemos nossas. De fato: o povo não tem ainda a educação completa; preso à desídia do passado, o seu espírito não está bastante iluminado ainda para repelir falsas crendices, que lhe entram no coração como um veneno, que pouco a pouco vai estragando. Compete ao poder público, compete especialmente ao honrado Sr. Dr. chefe da Segurança dar caça a essa malta de fanáticos e **curandeiros de fetiche** que fazem danças macabras nos terreiros e vão até abusar da boa fé dos inexperientes prometendo curá-los de moléstias e afugentar deles os maus olhados e outras afecções de que se dizem únicos conhecedores. Aceitamos o apelo do Patriota e, fazendo-o nosso, chamamos para eles a atenção do Sr. D. F. Gaspar. (Rodrigues, 2015, p. 366).

Práticas bárbaras e religiosas que deprimiriam os costumes e envergonhariam a civilização (Rodrigues, 2015, p. 381), a elite soteropolitana da época não cessava de clamar pela extirpação dos candomblés do cotidiano baiano. Para tanto, exigiam a intervenção policial e insinuavam que no caso concreto incidiriam dispositivos legais da época que proibiriam o curandeirismo e a prática irregular ‘da medicina’. Atendendo ao constante reclamo, a polícia passou a reprimir diariamente os cultos religiosos relacionados ao continente africano. Tal realidade também é retratada no “O Feiticeiro”:

Belmira retrocedeu da porta, lembrando-se de um recado da mãe do terreiro. Com a gente nova que estava governando a terra, tio Elesbão não andava tranquilo como dantes. Disseram-lhe que o subdelegado da freguesia tinha parado já duas vezes defronte da capela, acompanhado de guardas urbanos. Tio Elesbão caria de garantias e mandava pedi-las ao seu branco, tanto para o peji como para o próximo candomblé na roça. (Marques, 1975, p. 110-111).

O entrudo ‘africano’

Outro exemplo que está presente no romance em comento e que reflete a representação de inferioridade da dita “cultura africana na Bahia” circunda o entrudo e o carnaval que surgia. Quanto ao entrudo, Rafael informa que no período histórico retratado no romance teria acontecido seu declínio, pois

entendido pelos contemporâneos como 'brincadeira incompatível com as cidades civilizadas' (Vieira Filho, 1995, p. 10). O entrudo era um divertimento realizado no período que antecedia a quaresma e que consistia na brincadeira de molhar os adversários e que o autor identifica como realizado predominantemente pelas camadas mais abastadas da sociedade da época. Neste sentido:

[...] a maior diversão desse período, do começo da colonização até a década de 1880, era o entrudo, brincadeira trazida pelos colonizadores portugueses, consistindo em uma verdadeira guerra de água e outros líquidos pelas ruas da cidade. Os senhores conservavam aos escravos o lugar de alvo preferido das brincadeiras, ou auxiliares, que carregavam as bandejas de laranjinhas de cera ou os baldes de água. [...] (Vieira Filho, 1995, p. 56).

Nesse período o predomínio nas ruas era do Entrudo. Uma brincadeira trazida pelos colonizadores portugueses, muito comum em algumas regiões rurais daquele país, [...] o entrudo, bastante apreciado também pela elite dirigente, consistia em grandes jogos cujo principal objetivo era molhar o adversário de água e outros líquidos, menos perfumados e depois empastá-los com farinha. Era brincado pelas famílias e vizinhos, mas mesmo quem não queria participar, como os transeuntes nas ruas, eram molhados quando passavam embaixo das janelas dos casarões. [...] (Vieira Filho, 1995, p. 90-91).

Segundo Rafael, aos negros libertos só era permitido brincar o entrudo em locais e horários específicos. Os escravos eram punidos se fossem pegos o gozando:

Entre os negros, escravos e libertos a brincadeira do entrudo só era possível perto das fontes e das tardes, quando a vigilância era menos rígida e seus senhores já estavam em suas casas preparando-se para os bailes ou dormindo. Os escravos se fossem pegos ficavam 8 dias na cadeia ou eram açoitados. (Vieira Filho, 1995, p. 91).

Ousamos discordar da interpretação do autor. Em que pese inicialmente de origem portuguesa, é difícil crer que o entrudo tenha sido uma brincadeira majoritariamente das elites da Bahia no final do século XIX. O termo incivilizado, muitas vezes utilizado na época para descrevê-lo, e a relação no período deste vocábulo para adjetivar as práticas e manifestações da população negra na Bahia, é um sinal de que a maioria de seus brincantes ou eram 'africanos' ou seus descendentes. Acreditamos também que a existência

de normas legais que, ao proibirem o entrudo, citam especialmente uma punição específica para escravos, reforça tal interpretação. Neste sentido:

O dr. José Antônio Rocha Vianna, juiz de direito e chefe de polícia d'esta província, etc. Faço saber que foram expedidas ordens para execução de postura municipal, abaixo transcrita, que proíbi o perigoso divertimento do entrudo, incorrendo os transgressores, além de multa da mesma postura, na pena de desobediência. [...] Os escravos ficarão isentos da supradita pena, sendo castigados corporalmente, á pedido de seus senhores – Repartição da polícia da Bahia 14 de fevereiro de 1879 (assignado) José Antônio Rocha Vianna (O Monitor, 18.02.1879, apud. Vieira Filho, 1995, p. 177-178).

Em “O Feiticeiro”, a perseguição estatal ao Entrudo está perfeitamente retratada:

A cidade mudava de roupa e fazia luxo em vestir-se à mora, para celebrar a passagem, ou antes, a morte do Entrudo. Franca hostilidade declarava-se aos jogos d'água. As autoridades empenhavam-se à porfia em suprimir os banhos anacrônicos e funestos; [...] (Marques, 1975, p. 121).

[...] Em volta do grande chafariz maltas de garotos ainda tentavam entrudar os transeuntes com seringas de folha de Flandres. A guarda urbana surpreendia-os de vez em quando e os punha em fuga; e as surriadas dos capadócios faziam vir às janelas bandos de moças e meninos, [...] (Marques, 1975, p. 124).

Em que pese não diga explicitamente, Xavier Marques retrata um entrudo como espaço lúdico da população de cor na Bahia no final do XIX. Como estes indivíduos eram vistos como pertencentes a uma raça inferior, as manifestações culturais entendidas como originalmente do continente africano também assim eram compreendidas e dignas de repressão. Outras, mesmo que não compreendidas como originárias dos ‘africanos’ e seus descendentes, se constituíssem em um espaço onde estes indivíduos frequentassem e ressignificassem, passavam a ser malvistas e dignas de repressão. Na pena do literato, acreditamos que o Entrudo, pelo menos em parte, se tornara tal espaço dos ‘africanos’ e seus descendentes. É difícil crer que adjetivos como ‘capadócios’ e ‘malta’ fossem utilizados na época em que o romance foi escrito para descrever os filhos da elite baiana que Rafael pressupõe que fossem os brincantes majoritários do Entrudo.

O Carnaval ‘Africano’

Vejamos agora as representações dos africanos e seus descendentes que circundam o carnaval e também presentes em “O Feiticeiro”. Concomitante ao declínio do Entrudo, surge em Salvador o Carnaval. Designando inicialmente festas burguesas de salão, bailes de máscara e desfiles de grande sociedade, o Carnaval introduzido em Salvador no século XIX foi pensado enquanto espaço lúdico das elites, que tinham a Europa como referência, especialmente Nice e Veneza. Neste sentido:

Carnaval é uma palavra relativamente nova para designar os folguedos dedicados a Momo. Foi inicialmente atribuída às festas burguesas e bailes de máscaras, importados da Europa, principalmente de Nice e Veneza, aportados em terras brasileiras a partir de meados do século XIX, os bailes na década de 1840 e os desfiles de grandes sociedades a partir de 1870 (Vieira Filho, 1995, p. 90).

A visão do Carnaval enquanto espaço lúdico novo e a refletir ideais de civilização europeia também está presente em “O Feiticeiro”:

[...] ensaiavam-se rasgar ao povo os horizontes do verdadeiro Carnaval, à européia, mascarado, risonho, castigador...No teatro haveria bailes; a Nova Euterpe abriria o seu salão aos dominós; nas praças tocariam fanfarras; um clube se preparava para passear as ruas. Ia pela cidade certo sussurro da multidão em expectativa de coisas novas (Marques, 1975, p. 121).

Por sua vez, assim como aconteceu com o Entrudo, as festas momescas gradualmente foram ressignificadas pelos ‘africanos’ e seus descendentes na Bahia do século XIX. Raphael Rodrigues Vieira Filho, ao estudar tal processo em sua dissertação de mestrado intitulada “A Africanização do Carnaval de Salvador, BA-A Re-Criação do Espaço Carnavalesco (1876-1930) informa

[...] a existência de pelo menos três tipos de manifestações culturais negras no carnaval de Salvador:

- 1) Os clubes uniformizados, representados nessa citação pelo Embaixada Africana e pelo Pândegos da África, organizados nos moldes dos grandes clubes uniformizados de renome e destaque;
- 2) Os pequenos grupos vestidos de ‘...saia e torço’, participando da festa de maneira mais espontânea, cantando e dançando seus sambas e batuques;
- 3) Os candomblés, ou seja, grupos cuja temática são as festas públicas do Candomblé, levando às ruas as músicas e danças, esses grupos vão ser conhecidos como **afoxés**, em meados da década de 20 do nosso século (1995, p. 100).

Assim como acontecia com o candomblé e o entrudo, a presença de africanos, descendentes e seus elementos culturais no carnaval que se tentava

implementar em Salvador tendo como referência a Europa era motivo de preocupação e censura por parte da população local, notadamente sua elite. Tal situação é cristalina nos jornais que circulavam na época:

Refiro-me à grande festa do Carnaval e ao abuso que nela se tem introduzido com a apresentação de máscaras mal prontos, porcos e mesmo maltrapilhos e também ao modo por que se tem africanizado, entre nós, essa grande festa da civilização. Eu não trato aqui de clubes uniformizados e obedecendo a um ponto de vista de costumes africanos, como a Embaixada Africana, os Pândegos da África, etc.; porém acho que a autoridade deveria proibir esses batuques e candomblés que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada, sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional samba, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização. A polícia que, para acabar com o pernicioso brinquedo do entrudo, procurou vulgarizar a festa de Momo entre nós, não poderá, do mesmo modo, regularizá-la, e evitar que ela nos ponha abaixo do nível social em que estamos colocados? Demais, se o candomblé e o samba são proibidos nos arrabaldes e nas roças, Como hão de campear dentro da cidade em um dia festivo como o do Carnaval? Creio, Sr. Redator, que pelas diversões de um povo também se lhe afere o grau de civilização, e a Bahia tem dado, nestes últimos anos, o triste espetáculo do seu pouco adiantamento, pelo modo por que tem celebrado a sua festa do Carnaval (Jornal de Notícias, 12/02/1901, apud. Rodrigues, 2015, p. 240-241).

Pelo trecho jornalístico acima transcrito, a imagem enquanto incivilizadas das manifestações culturais relacionadas ao continente africano na Bahia do século XIX e presentes no carnaval é algo evidente. Advinda de um ‘povo inferior’, as manifestações públicas não deveriam ser toleradas pelas autoridades, razão pela qual o interlocutor clama pela intervenção policial para sua extirpação das festas momescas.

Não nos iludamos que a tolerância aos clubes uniformizados intitulados “Pândegos da África” e “Embaixada Africana” significasse uma relativização da opinião do indivíduo que escreveu ao jornal em relação à ‘presença africana’ no carnaval. É que estes grupos, segundo Rafael Filho, em que pese se referissem a diversos elementos das culturas africanas em suas apresentações, seguiam uma estrutura de apresentação ocidentalizada, reproduzindo os moldes estabelecidos pelos clubes uniformizados das elites que se apresentavam no período, motivo pelo qual aparentemente eram tolerados, em que pese aludissem a um repertório simbólico africano. Neste sentido:

Ainda nesse capítulo do trabalho, o autor fala dos grandes clubes negros **Embaixada Africana** e **Pândegos** da **África** como afoxés, mas conforme nossa pesquisa, tomamos conhecimento através dos próprios jornais da época sobre as diferenças colocadas entre os afoxés e os clubes uniformizados negros descritos pelos jornalistas, da mesma maneira que os grandes clubes brancos, chamando-os de civilizados e luxuosos. Além disso os afoxés eram classificados de ‘bárbaros e incultos’, ou seja, o oposto; e eram chamados de ‘candomblés’, na época (Vieira Filho, 1995, p. 21).

Num primeiro momento, última década do século passado e primeiros cinco anos do século XX, as principais críticas aos ‘africanismos’ recaíram nos chamados candomblés, nos batuques e nas rodas-de-samba; os clubes uniformizados negros eram delas poupados e até tolerados, em alguns momentos [...] O tênue limite dessa tolerância se dá no momento, preciso, da radicalização das idéias liberais considerando todos, inclusive os ex-escravos como cidadãos. Dessa forma, todos podiam expressar-se nas ruas. Entretanto, usando uma forma ‘civilizada’, ou seja de maneira semelhante às formas importadas da Europa pelos clubes uniformizados brancos. Assim, os clubes uniformizados negros adotaram elementos desses préstimos europeus, mas procuravam mostrar também os aspectos mais civilizados do continente africano (Vieira Filho, 1995, p. 104-105).

Pois bem. A presença de elementos culturais de parte da população na Bahia, e sua representação negativa, incivilizada, nos festejos momescos também está presente no romance “O Feiticeiro” em comento. Vejamos a descrição de um sonho tido por Eulária no domingo de Carnaval:

Ao romper o domingo despertou sob a impressão de um sonho infernal. Estava à janela, ao descambar do dia. Sob as frondosas gameleiras do largo viu mover-se uma multidão de negros que em pouco tempo alastrou-se metade do Terreiro. À frente uma charanga selvagem; figurantes velhos, trôpegos, medonhos, obedeciam aos movimentos de uma grande penacho multicolor, sacudido pela mão de agigantado africano, cuja boca desconforme sorria, num arreganho canino, com a dentadura branquejante sob o arredondado de uma carapuça vermelha... Negros e negras avançavam numa dança fantástica, macabra, a rebramir como feras...Chegaram às grades do chafariz, fizeram círculo; pôs-se a girar como um pião, no centro da roça, a mais alta de todas as negras...E a girar, a girar, continuou, até romper o círculo, aproximar-se de uma gameleira, e num salto de mono agarrar-se doidamente ao galho da árvore, de onde se despenhou daí a pouco, hirta, fulminada, em meio da algazarra das malungas. [...] Espetáculo pungente, angustioso, desdobrou-se-lhe então aos olhos. À frente do rebanho louco – uma figura hedionda, uma africana monstruosa, de olhos de carbúnculo, com as mamas formidáveis em completa nudez, trazia às costas, atado à cintura por um pano de listras, um moleque retinto que apenas mostrava o focinho simiesco por baixo do sôvaco da mulher monstro [...] (Marques, 1975, p. 123-124).

O trecho em comento nos parece descrever o que Raphael classificou como os candomblés, que posteriormente foram definidos como afoxés, no carnaval soteropolitano. Suas adjetivações da manifestação e seus membros como ‘infernais’, ‘selvagens’, ‘medonhos’, ‘macabras’, ‘rebramir como feras’, ‘mono’, ‘focinho simiesco’ e ‘mulher mostro’ exprimem o quanto ‘incivilizados’ e ‘animalescos’ eram interpretadas as presenças das entendidas ‘culturas africanas’ no carnaval que se tentava implementar no período.

Uma ‘África’ civilizada

Mas não só representações negativas da “cultura africana” existiam na Bahia do final do século XIX e início do XX. Como informado, clubes uniformizados, como os “Pândegos da África” e “Embaixada Africana” participavam das festas carnavalescas e, em que pese externamente reproduzissem os padrões de apresentação de outros clubes uniformizados nos moldes europeus, traziam às ruas soteropolitanas visões do continente africano enquanto civilizado, portador de variadas culturas relevantes para a humanidade. Raphael cita o manifesto do Embaixada Africana publicado no Correio de Notícias em 27.02.1897 onde os autores utilizam-se de um repertório de culturas africanas, referências históricas e seus personagens com uma representação positiva:

[...] Trajará notável costume algeriano, executando em seu trajecto os dobrados Formunato Santos, Menelik, Makorem, etc. [...] Dois personagens da corte da Gungunhana aprenderam a arte musical, afim de anunciarem em clarins a aproximação da cavalaria composta de Guerreiros Reaes Cafres – Zulos. Estes guerreiros vêm armados de azagaias e escudos usados em sua terra, e montarão em formosíssimas zebras [...] Dois trombeteiros, trajando costume abyssínio, anunciarão a passagem do victorioso Menelick, negu dos negus, que, por homenagem ao rei da Zululandia [...] O negus dos negus será acompanhado por dois ministros, os quaes trajarão rico vestuário de gala. ...Seis ras empunhando espadas formarão a guarda de honra imperial. [...] Para prova de que o papelório não é privilegio desta terra das palmeiras, um possante animal carregará o archivo africano, onde virão todos os documentos concernentes á missão que tem a cumprir a embaixada na Bahia. [...] (Vieira Filho, 1995, p. 106-107).

Segundo Raphael, estes clubes uniformizados tentavam trazer um contraponto às variadas correntes racistas existentes no período, notadamente

do racismo científico (Vieira Filho, 1995, p. 109 e seguintes). Com suas referências à existência em África de organização política administrativa (imperadores, reis, ministros, secretários, embaixadores), trajes notáveis, domínio de instrumentos musicais, da escrita/papel, existência de arquivos e referências a personagens históricos relevantes, como Menelik, rei da Etiópia, que conseguiu resistir vitoriosamente à investida colonizadora da Itália, referendam uma representação positiva do continente africano como também civilizado e digno de admiração.

No romance em comento não visualizamos diretamente esta representação de culturas africanas como “civilizadas”. Mas, no diálogo travado por Boto com outras personagens e tendo como tema uma oferenda encontrada aos pés de uma gameleira, Boto aparece como uma voz sóbria, que percebe as manifestações religiosas dos ditos africanos e seus descendentes não com repulsa, mas como crenças e práticas legítimas, assim como o cristianismo católico praticado nestas terras:

Estás muito enganado – disse – Aquilo que viste não é ‘coisa feita’, é uma oferenda, é um sacrifício aos santos dos nossos pretos africanos e crioulos. Aquela árvore é um altar, se não é mesmo uma divindade [...] Eis porque afirmo que aquela árvore pode muito bem ser a encarnação de um espírito, de uma divindade, a quel os negros ofertam comidas e bebidas assim como nós oferecemos cera, flores e incenso aos santos do nosso oratório. [...] Certas pessoas não admitem como sagrado senão aquilo que adoram. Mas cada qual crê no que pode; a fé é a mesma e opera os mesmos milagres. Temos jejuns, retiros, procissões, cremos no purgatório, no inferno, em demônios e almas do outro mundo [...] Os negros têm tudo isso, apenas sob formas diferentes, e em tudo isso crêem segundo a sua idéia. Não são propriamente brutos. [...] (Marques, 1975, p. 17-18).

‘Africano’ como escravo insurgente

Outra representação dos ditos africanos presente na obra em comento é a do escravo insurgente, que a qualquer momento pode organizar um levante para liquidar os brancos. Neste sentido:

[...] Tive medo daqueles roncões que saíam do mato. Imaginei que os negros e as negras do terreiro vinham contra nós, que era um levante, que Paulo, Salustiano e você não voltariam mais daquela baixada...
- Imaginação para o horrível... Nervoso... Efeitos dessas histórias tétricas que nos contam desde a infância – levantes de malês e hauçás, guerras de quilombos [...] (Marques, 1975, p. 72).

Como sabido, o século XIX foi fértil na ocorrência de revoltas e levantes da população escravizada. O denominado Levante dos Malês, ocorrido em Salvador em 1835, é um dos mais conhecidos e estudados por historiadores desde o final do XIX. Tais revoltas foram controladas com rigor e derramamento de sangue pelos senhores e administração governamental. No entanto, a violência na supressão não foi suficiente para apagar do imaginário da população a imagem do 'africano' enquanto escravo assassino, motivo de temor da sociedade branca pois a qualquer momento poderia se revoltar, tentar tomar o poder e matar os senhores brancos locais. Luciana da Cruz Brito, em seu livro *Temores da África: Segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista* retrata bem tal situação:

[...] Após o Levante dos Malês, viver na cidade de Salvador tornou-se uma tarefa ainda mais difícil para a população africana, tendo em vista o ambiente antiafricano que se instalou na província. A polícia (sobretudo os chefes de polícia), políticos (deputados e presidentes da província), senhores de escravos e a população em geral havia incorporado a ideia de que os africanos eram uma ameaça à tranquilidade pública. [...] (Brito, 2016, p. 150).

Pelo trecho da obra literária em comento está claro que havia um imaginário do africano enquanto insurgente assassino, que poderia, assim como ocorrido no Levante dos Malês, a qualquer momento deflagrar uma revolta com o fim de aniquilar os senhores brancos locais. Luciana confirma que tal representação, registrada na memória coletiva pelo Levante dos Malês, retrata uma preocupação soteropolitana que percorreu todo o século XIX, aparecendo na pena de Xavier Marques muitos anos após o referido levante.

Considerações finais

Na Bahia do final do século XIX, pelo menos para parcela da população intelectualizada, que frequentava os bancos universitários, redigia e lia jornais, há uma identificação entre os indivíduos advindos do continente africano e a ideia de raça negra, que seria inferior. Assim, para a sociedade baiana do final do XIX, quando se pensa em africano e seus descendentes pensa-se em negros e negras, que pertenceriam a uma raça inferior, portanto homogêneos por questões biológicas. Quanto aos aspectos culturais destes indivíduos, a sociedade em comento perceberia sua diversidade. No entanto, em que pese diversos, também haveria uma redução/homogeneização de tais aspectos pelo

crivo do incivilizado, sujo, selvagem, inferior. O dito africano seria negro, inferior, e tudo que produzisse enquanto cultura também estariam contaminados por tal inferioridade, recebendo variados adjetivos negativos. Em outras palavras, estas são as representações de parcela da população baiana do final do século XIX em relação aos povos ditos africanos e suas culturas: povos reduzidos à condição racial enquanto negros e portadores de culturas inferiores. “O Feiticeiro”, de Xavier Marques, como demonstrado, enquanto fonte retrata tais representações.

Concomitante a tal visão, parcela da população baiana, notadamente dos descendentes destes indivíduos definidos como africanos/negros, no período em comento também forjaram uma ideia/imagem da África. Esta, ainda que também reduza a população do continente à imagem de pessoas negras, ressignifica positivamente suas culturas como também portadoras de civilidade. Tal olhar diverso sobre aspectos culturais que a sociedade do período entendia como ser africano também está retratado no romance em comento.

Havia também a imagem de africano enquanto possível ameaça de revolta. Recordações de revoltas passadas, como o levante dos Malês, justificariam tal temor. Aqui as imagens que se ligam a ideia de “africano” é de escravo e insurgente. Eis as representações percebidas em “O Feiticeiro” e que refletiriam as representações existentes sobre a África e o ser africano na Bahia no final do século XIX: Negro, escravo revoltoso, pertencente a uma raça inferior onde os aspectos culturais, também inferiores, poderiam ser transmitidos hereditariamente. Antes de uma conclusão peremptória, o presente artigo retrata uma tentativa inicial de entender tais questões.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai:** A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

APPIAH, Kwame Anthony. Patriotas cosmopolitas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 36, 1998.

BRITO, Luciana da Cruz. **Temores da África:** segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista. Salvador: EDUFBA, 2016.

CASTIANO, José Paulino. **Os saberes locais na academia:** condições e possibilidades da sua legitimação. Maputo: Educar/CEMEC, 2013.

CHARTIER, Roger. **História Cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1988.

ECKERT, Cornélia. Memória Coletiva e Identidade Narrativa. In: FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; FERREIRA, Francisca Michelin. (Org.). **Memória, patrimônio e tradição.** Pelotas: Editora e Gráfica, Universitária UFPel, 2010. p.169-196.

GIACOMAZZI, Gabriel dos Santos; MACEDO, José Rivair; BALDÉ, Saido. **Sociedades Africanas:** religiosidades, identidades e conexões globais. Recife: EDUPE, 2024.

HALL, Stuart. **Cultura e representação.** Trad. Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

HAMA, Boubou; Ki-Zerbo, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África:** Metodologia e pré-história da África. Vol.1, 2.ed.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 149-160, mar. 2008.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Retroalimentando a barragem de mitos. **História Unicap**, Recife, v. 10, n. 19, p. 86-114, 2023.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Representações da África no âmbito do ensino de história: algumas questões de análise dos conteúdos. **Labirinto** (UNIR), v. 31, p. 97-123, 2019.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Ensino de História, África e Brasil: Entre conceitos e estereótipos. **Revista TEL**, Irati, v. 10, n.1, p. 41-69, jan. /jun. 2019.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. **Revista Historiæ**. Rio Grande, Vol.2, n.1, p.95-108, 2011.

MARQUES, Xavier. **O Feiticeiro**, 3.^a ed. São Paulo, GRD: Brasília, INL, 1975.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A Invenção da África no Brasil: Os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX. **Revista África e Africanidades** - Ano I - n. 4 - Fev. 2009.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REZENDE, Rodrigo Castro. Os discursos sobre África e a identidade negada no Brasil: o papel da União Africana na constituição de um continente. **Revista África (s)**, v. 9, n. 17, p. 11-47, 2022.

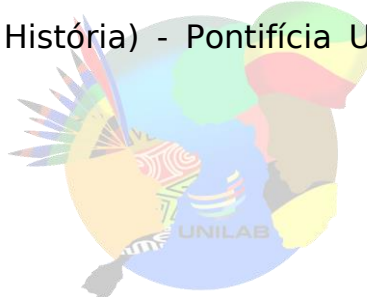
RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Salvador: P55 Edições, 2015.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Salvador: P55 Edições, 2.^a ed. 2014.

SOUZA, Leandro Nascimento de. **História da África**. Recife: UNICAP Digital, 2022.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. (Org.). **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**. vol. I, 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 141-166.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **A africanização do carnaval de Salvador, BA: a recriação do espaço carnavalesco (1876-1930)**. 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.



Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): GUIMARÃES, Alexandre Araripio Bonfim; TIMBANE, Alexandre António. O Feiticeiro de Xavier Marques e as representações sobre África e ser africano no final do século XIX e início do século XX, na Bahia. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.250-270, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Guimarães, Alexandre Araripio Bonfim; Timbane, Alexandre António. (jan./jun.2026). O Feiticeiro de Xavier Marques e as representações sobre África e ser africano no final do século XIX e início do século XX, na Bahia. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 250-270.

A ideia de África no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone (BA)¹

Marina Teixeira Espinola*

ORCID iD <https://orcid.org/0009-0001-1353-6248>

Alexandre António Timbane**

ORCID iD <http://orcid.org/0000-0002-2061-9391>

RESUMO

A concepção sobre África e africanos ainda é desconhecida em muitas partes do mundo e em especial no Brasil. O Brasil é fruto da mistura de povos americanos, de povos africanos, europeus e asiáticos. Este artigo analisa as concepções de África presentes no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone, localizada no município de Aratuípe, Bahia (Brasil). A pesquisa parte da observação de falas e representações manifestadas pelos estudantes em situações do cotidiano escolar, especialmente durante uma roda de leitura sobre o continente africano, na qual surgiram entendimentos como à fome, à pobreza, aos animais selvagens e ao período da escravização. O estudo traz como objetivo geral compreender como essas representações são construídas e de que maneira a escola pode contribuir para sua ressignificação. A discussão está pautada nas contribuições de V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Jan Vansina e Paulo Freire, estabelecendo um diálogo entre a construção histórica das representações sobre a África, o currículo escolar e a prática pedagógica. A pesquisa busca contribuir para a construção de um ensino de História que valorize a diversidade histórica e cultural do continente africano e favoreça práticas educativas comprometidas com a desconstrução de estereótipos e com uma educação antirracista. Conclui-se que há muito por fazer, primeiro com formação de professores capazes de discutir a temática e segundo, ausência materiais adequados para o efeito.

PALAVRAS-CHAVE:

África; Representações; Educação antirracista.

¹ Artigo apresentado na disciplina **Cultura, memória e tradições** do Curso de Mestrado em Estudos Africanos e Representações da África.

* Mestranda em Estudos Africanos e Representações da África, pela Universidade do Estado da Bahia- (UNEB, professora com larga experiência nas Escolas públicas. E-mail: spinolaface@hotmail.com

** Doutor em Linguística e Língua Portuguesa, Pesquisador em Estudos do Léxico, Sociolinguística e Dialectologia, Linguística Forense e Ensino das Línguas portuguesa e Francesa. Professor de Introdução à linguística africana, Docente colaborador na Universidade do Estado da Bahia, lecionado a disciplina de **Cultura, memória e tradições**. E-mail: alexandretimbane@uneb.br

L'idée de l'Afrique dans l'imaginaire des élèves de 5e année de l'école municipale José Leone (BA)

RÉSUMÉ

Le concept d'Afrique et des Africains reste méconnu dans de nombreuses régions du monde, notamment au Brésil. Le Brésil est issu du métissage des populations amérindiennes, africaines, européennes et asiatiques. Cet article analyse les conceptions de l'Afrique présentes dans l'imaginaire des élèves de CM2 de l'école municipale José Leone, située dans la municipalité d'Aratuípe, dans l'État de Bahia (Brésil). La recherche s'appuie sur l'observation du discours et des représentations exprimées par les élèves dans des situations scolaires quotidiennes, en particulier lors d'un cercle de lecture consacré au continent africain. De ces cercles de lecture ont émergé des notions telles que la faim, la pauvreté, les animaux sauvages et la période de l'esclavage. L'objectif général de l'étude est de comprendre comment ces représentations sont construites et comment l'école peut contribuer à leur resignification. La discussion se fonde sur les travaux de V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Jan Vansina et Paulo Freire, établissant un dialogue entre la construction historique des représentations de l'Afrique, les programmes scolaires et les pratiques pédagogiques. Cette recherche vise à contribuer à l'élaboration d'un enseignement de l'histoire qui valorise la diversité historique et culturelle du continent africain et promeut des pratiques pédagogiques engagées dans la déconstruction des stéréotypes et la promotion d'une éducation antiraciste. Elle conclut qu'il reste beaucoup à faire, notamment en matière de formation des enseignants capables d'aborder ce sujet et face au manque de ressources pédagogiques adaptées.

MOTS-CLÉS: Afrique; Représentations; Éducation antiraciste

The idea of Africa in the imagination of 5th-grade students at José Leone Municipal School (BA)

ABSTRACT

Perceptions regarding Africa and Africans remain unfamiliar in many parts of the world, particularly in Brazil. Brazil is the product of a blend of Indigenous American, African, European, and Asian peoples. This article analyzes the conceptions of Africa held by 5th-grade students at the José Leone Municipal School in Aratuípe, Bahia (Brazil). The research stems from observations of the students' statements and representations during everyday school activities—specifically a reading circle focused on the African continent—where themes such as hunger, poverty, wild animals, and the era of enslavement emerged. The study's general objective is to understand how these representations are constructed and how the school can contribute to reframing them. The discussion draws on the contributions of V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Jan Vansina, and Paulo Freire, establishing a dialogue between the historical construction of representations of Africa, the school curriculum, and pedagogical practice. The research aims to contribute to the development of history education that values the African continent's historical and cultural diversity and fosters educational practices committed to dismantling stereotypes and promoting anti-racist education. The study concludes that

much remains to be done, particularly regarding the training of teachers capable of discussing this subject and addressing the lack of suitable educational materials.

KEYWORDS

Africa; Representations; Anti-racist education.

Introdução

A África é um continente marcado por uma ampla diversidade histórica, cultural, linguística, política e econômica. No entanto, ao longo da história, sua representação no contexto escolar brasileiro foi frequentemente reduzida a imagens estereotipadas, associadas à pobreza, à fome, aos conflitos armados, às doenças (pandemias) e à presença de animais selvagens. Essas narrativas, construídas sob uma perspectiva colonial e eurocêntrica, contribuíram para a formação de um imaginário que invisibiliza a riqueza, a diversidade e as inúmeras contribuições das sociedades africanas para a humanidade.

Partimos desde já, da ideia da África ser “o berço da humanidade”, espaço geográfico onde as grandes invenções tecnológicas e científicas tiveram lugar desde o início da humanidade. A primeira universidade no mundo, por exemplo, surgiu em Marrocos, a Universidade al-Qarawiyyin (ou Al-Karaouine), fundada em 859 d.C. na cidade de Fez. Na África observou-se o desenvolvimento da Matemática (da geometria e de cálculos complexos utilizados na construção de pirâmides e esfinges), da medicina (mumificação dos corpos, criação de remédios por meio de folhas, raízes, cascas, frutos, caules, flores, etc.), da astronomia (como, por exemplo, o conhecimento dos Dogo, no Mali), a arquitetura (muralhas da cidade de Grande Zimbábue) e engenharia (as turbinas eólicas sem lâminas foram inventadas pelos tunisianos; O sabão faso, criado na Burkina Faso; o kit de teste anti-malária criado na África do Sul; aplicativo de navegação para pessoas com deficiência auditiva foi criado pelos egípcios; o cardioPad, exame remoto usado por cardiologistas criado por camaroneses), mPedigree aplicativo móvel que identifica medicamentos falsificados criado por ganeses) a navegação, a agricultura (cientista em conservação ambiental, Engenheira Wangari Muta Maarhai de Quênia) para além da invenção da escrita. Por volta de 3.500 a.C. a 3.300 a.C. os egípcios já desenvolviam uma complexa tecnologia da escrita com os hieróglifos.

Essa riqueza científica é/foi camuflada e escondida por forma a atribuir a autoria aos ocidentais. Enquanto se criava ideologias preconceituosas sobre africanas (incluindo a discriminação por raça), os europeus pilhavam riquezas e tomavam posse do conhecimento inventado na África. Enquanto os africanos recebiam adjetivos como incivilizados, baixa capacidade intelectual, selvagens, incultos, os europeus usufruíam do conhecimento criado em África (Furtado, 2016).

Nesta introdução nem vamos debater as questões de **cor de pele** porque é uma discussão inócua, sem fundamento científico, nem cultural. Na região Norte de África (Argélia, Egito, Líbia, Marrocos, Sudão, Tunísia, Sudão e Sudão do Sul) predominam povos com tonalidade de pele branca e na região central, ocidental e sul de África predominam populações negras. A melanina do corpo humano pode ser mais ou menos intensa e isso não transforma ninguém em mais inteligente que outro, nem mais civilizado que outro, nem ainda mais civilizado que outra. A ideologia colonial criou essa problemática que prejudicou bastante, razão fundamental para o avanço da escravização (Munanga, 2015). Biologicamente falando, não há diferente entre pessoas com mais melanina que outras e vice-versa. Todas têm sentimentos, são capazes de pensar e se desenvolver de forma natural.

É nesse contexto que desenvolvo esta pesquisa, cujo objetivo é analisar as concepções de África presentes no imaginário dos estudantes das turmas do 5º ano da Escola Municipal José Leone, localizada no município de Aratuípe, Bahia. A inquietação que orienta este estudo parte da seguinte questão: quais concepções sobre a África e os povos africanos estão presentes no imaginário dos alunos do 5º ano da Escola Municipal José Leone?

A escolha desse objeto de estudo está profundamente relacionada à minha trajetória profissional. Ao longo de mais de vinte anos de atuação no magistério público municipal e, mais recentemente, exercendo a função de coordenadora pedagógica da Escola Municipal José Leone, tenho observado que muitos estudantes chegam à escola trazendo concepções previamente construídas sobre a África e os povos africanos. Essas ideias aparecem em suas falas, atividades e interações cotidianas, revelando a permanência de estereótipos historicamente produzidos e difundidos por diferentes espaços de

socialização, como a família, a mídia, os materiais didáticos e até mesmo a própria escola.

Essa inquietação tornou-se ainda mais evidente em uma situação vivenciada durante minha prática profissional. Em determinado momento, substituí a professora de uma turma do 5º ano, durante uma roda de leitura que utilizava um livro sobre a África. Após a leitura, iniciamos uma conversa sobre o continente e suas diferentes realidades. As respostas dos estudantes chamaram minha atenção: alguns afirmaram que "na África há crianças com fome", que "todos são pretos", que "lá tem elefantes e leões" e que era "o lugar de onde vieram os escravizados". Naquele momento, percebi que essas representações não eram fruto apenas da curiosidade infantil, mas expressavam um imaginário construído socialmente, marcado por visões simplificadas e estereotipadas sobre o continente africano.

Foi justamente essa experiência que despertou em mim o interesse de compreender de que forma essas concepções são produzidas, reproduzidas e naturalizadas no cotidiano escolar e quais possibilidades a educação oferece para promover sua desconstrução. Ao refletir sobre essas questões, compreende-se que investigar o imaginário dos estudantes significa também problematizar as formas pelas quais a África tem sido historicamente apresentada nos processos educativos e pensar em caminhos para a construção de um ensino de História comprometido com a valorização da diversidade africana e com uma perspectiva antirracista.

É importante deixar claro que a Lei nº 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003, tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas de ensino fundamental e médio do Brasil. A ideia desta lei tem um fundamento histórico e cultural, pois o povo brasileiro é uma soma de povos provenientes de vários continentes incluindo a África. Conhecer essa trajetória africana, suas práticas e culturas evita o preconceito, promove a luta pela igualdade e respeito às diferenças (combate ao racismo).

A partir das experiências vivenciadas no cotidiano escolar, parto da compreensão de que essas concepções sobre a África são fortemente influenciadas por representações coloniais e eurocêntricas, historicamente reproduzidas pelos meios de comunicação, pelos materiais didáticos e por diferentes espaços de socialização. Ao mesmo tempo, acredita-se que práticas

pedagógicas fundamentadas em uma perspectiva crítica e na valorização da História da África podem contribuir para a construção de novos olhares sobre o continente, reconhecendo sua diversidade histórica, cultural e civilizatória (Oliva, 2003).

Ao refletir sobre essa realidade, encontro nas contribuições de Paulo Freire importantes elementos para compreender os desafios presentes no ensino de História. Durante muito tempo, o currículo escolar esteve fundamentado em uma lógica de transmissão unilateral do conhecimento, denominada pelo autor de educação bancária, na qual o professor era concebido como detentor do saber e os estudantes assumiam uma posição predominantemente passiva no processo educativo. Nesse contexto, os conteúdos relacionados à África foram, em grande medida, apresentados a partir de uma perspectiva eurocêntrica, contribuindo para a manutenção de visões simplificadas e estereotipadas sobre o continente e seus povos. Oliva (2009, 2003) também ilustra essa visão nas suas pesquisas.

Diante dessas inquietações, buscamos, neste estudo, analisar as concepções de África presentes no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone, articulando a experiência docente com as reflexões de V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Jan Vansina e Paulo Freire. Mais especificamente, procuramos identificar as ideias que os estudantes constroem sobre a África, compreender como essas representações são produzidas no contexto escolar e social, discutir a permanência de concepções coloniais e eurocêntricas e refletir sobre possibilidades pedagógicas capazes de contribuir para a ressignificação da imagem do continente africano no processo educacional.

Consideramos que esta pesquisa pode contribuir para o fortalecimento do processo ensino aprendizagem comprometido com a valorização da diversidade africana e com a construção de uma educação antirracista. Ao dialogar com Mudimbe, Appiah, Vansina e Paulo Freire, pretendemos compreender de que maneira suas reflexões auxiliam na desconstrução de estereótipos historicamente consolidados e oferecem subsídios para a construção de práticas pedagógicas mais críticas, plurais e inclusivas.

Este trabalho está organizado em três momentos. No primeiro, discute-se como a ideia de África foi historicamente construída por discursos coloniais e

eurocêntricos, estabelecendo um diálogo com as contribuições de Mudimbe, Appiah, Vansina e Paulo Freire.

Em seguida, apresenta-se uma reflexão sobre as concepções de África manifestadas pelos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone, tomando como ponto de partida minha experiência docente e as práticas pedagógicas desenvolvidas no cotidiano escolar. Por fim, reflete-se sobre possibilidades de ressignificação dessas representações, destacando o papel da escola e do ensino de História na valorização da História da África e das culturas africanas e afro-brasileiras, em consonância com a Lei nº 10.639/2003 e com a perspectiva de uma educação histórica crítica, plural e antirracista.

Metodologia

A presente pesquisa caracteriza-se como uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e reflexiva, desenvolvida a partir da experiência profissional dos autores no contexto da educação pública do município de Aratuípe, Bahia. O estudo tem como foco as concepções de África presentes no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone, tomando como ponto de partida as experiências vivenciadas no cotidiano escolar e as falas manifestadas pelos estudantes em situações de aprendizagem.

A escolha da abordagem qualitativa justifica-se pela necessidade de compreender os sentidos e significados atribuídos pelos estudantes ao continente africano, considerando que tais concepções se manifestam nas relações estabelecidas no espaço escolar, nas atividades pedagógicas e nas interações cotidianas. Nesse sentido, a pesquisa não busca quantificar as respostas dos estudantes, mas compreender e problematizar as representações que emergem de suas falas e experiências.

O percurso metodológico parte da observação da prática docente e da experiência da autora, que atua há duas décadas no magistério público do município de Aratuípe e, há alguns anos, exerce a função de coordenadora pedagógica da Escola Municipal José Leone. Essa trajetória possibilitou acompanhar diferentes situações do cotidiano escolar e perceber a permanência de determinadas representações sobre a África entre os estudantes.

Como elemento mobilizador da reflexão, destaca-se uma experiência vivenciada durante a substituição da professora de uma turma do 5º ano, em uma atividade de roda de leitura com um livro sobre a África. Após a leitura, durante a conversa com os estudantes, foram registradas falas que associavam o continente africano à fome, à pobreza, à homogeneidade racial, aos animais selvagens e à origem dos escravizados. Essas manifestações são tomadas neste estudo como elementos de reflexão sobre os imaginários construídos acerca da África e sobre os processos sociais e educacionais que contribuem para sua formação.

A análise desenvolvida é articulada ao estudo bibliográfico de autores que contribuem para compreender as representações da África e suas relações com a educação. Nesse sentido, dialoga-se principalmente com V. Y. Mudimbe, especialmente no que se refere à construção ocidental da ideia de África; Kwame Anthony Appiah, nas discussões sobre identidade, cultura e representação; Jan Vansina, pela contribuição acerca da tradição oral como possibilidade de produção do conhecimento histórico; e Paulo Freire, para refletir sobre educação, currículo e a superação de práticas educativas baseadas na transmissão vertical do conhecimento.

Dessa forma, a metodologia articula experiência profissional, observação do cotidiano escolar, análise das falas dos estudantes e pesquisa bibliográfica, buscando compreender como determinadas imagens sobre a África são construídas e reproduzidas e, ao mesmo tempo, discutir possibilidades de resignificação dessas representações por meio de práticas pedagógicas comprometidas com a valorização da História da África e com uma educação antirracista.

A invenção da África: representações, colonialidade e ensino

A compreensão das representações sobre a África presentes no imaginário dos estudantes exige, inicialmente, uma reflexão acerca do processo histórico de construção da própria ideia de África. Ao longo da expansão europeia, sobretudo entre os séculos XV e XIX, o continente africano foi frequentemente representado por discursos que atribuíam aos seus povos características como inferioridade, ausência de história e irracionalidade, ao

mesmo tempo em que legitimavam a suposta necessidade de uma intervenção civilizatória europeia (Ribeiro, Gebara, 2013).

Essas representações não foram produzidas de maneira neutra ou aleatória, mas resultaram da atuação de diferentes instituições e campos de produção do conhecimento, entre eles a ciência, a religião, a literatura, a cartografia e, posteriormente, a própria escola, contribuindo para a consolidação de uma visão eurocêntrica acerca do continente africano.

Nesse sentido, V. Y. Mudimbe, em *A Invenção da África*, problematiza a forma como grande parte do conhecimento produzido sobre o continente africano esteve historicamente vinculada aos interesses e às estruturas do projeto colonial europeu. Para o autor, a África foi transformada em objeto de conhecimento a partir de categorias elaboradas pelo pensamento ocidental, sendo interpretada por uma perspectiva externa que frequentemente a apresentava como uma realidade homogênea, exótica, atrasada ou primitiva. Tal construção discursiva não apenas contribuiu para legitimar práticas de dominação colonial, como também exerceu influência sobre as maneiras pelas quais a África passou a ser representada, estudada e ensinada em diferentes contextos sociais e educacionais (M'bokolo, 2003).

A partir dessa perspectiva, o colonialismo não pode ser compreendido apenas como um processo de ocupação territorial e exploração econômica. Sua atuação também alcançou o campo da produção do conhecimento, estabelecendo formas de controle sobre aquilo que poderia ser reconhecido como saber legítimo acerca do continente africano. Dessa maneira, relatos produzidos por viajantes, missionários, administradores coloniais e estudiosos europeus adquiriram autoridade e passaram, muitas vezes, a ocupar o lugar de discursos considerados verdadeiros sobre a África, enquanto conhecimentos, narrativas e interpretações produzidos pelos próprios povos africanos foram desvalorizados, silenciados ou invisibilizados.

Esse processo contribuiu para a construção de uma imagem generalizante do continente, como se a África pudesse ser compreendida como uma realidade única e homogênea. Tal perspectiva desconsidera, entretanto, a ampla diversidade histórica, cultural, linguística, política, social e religiosa existente entre as diferentes sociedades africanas.

A permanência dessas representações constitui um aspecto fundamental para compreender por que determinadas imagens estereotipadas sobre a África continuam sendo reproduzidas em diferentes espaços de socialização, inclusive no ambiente escolar. Nesse sentido, problematizar a construção histórica desses discursos torna-se essencial para pensar práticas de ensino capazes de superar interpretações eurocêntricas e ampliar a compreensão dos estudantes acerca da pluralidade das experiências africanas.

Ao dialogar com Mudimbe, Kwame Anthony Appiah (1997) chama atenção para os riscos de compreender a África como uma realidade única e uniforme. O autor critica as visões essencialistas que caracteriza o continente como possuidor de cultura e identidade únicas. Para Appiah, ao refletir o continente africano é importante compreender a existência de diversos contextos, onde há distintas experiências sociais, assim bem como diferentes organizações políticas e culturais. E esta diversidade que existe na África, que deve ser valorizada e representada nas abordagens historiográfica ou educacional.

Dessa forma, para o ambiente educacional brasileiro, a forma como são feitas estas abordagens é fundamental na mudança de perspectivas. Pois ainda é comum que os conteúdos sobre a África sejam associados apenas ao tráfico atlântico de pessoas escravizadas, à pobreza, às guerras ou à fome, reduzindo o continente a um conjunto de imagens negativas. Ainda que esses fenômenos façam parte de sua história contemporânea, eles não representam a complexidade das sociedades africanas nem suas contribuições para a formação da humanidade. Civilizações como Mali, Songhai, Gana, Benim, Kongo, Etiópia e Grande Zimbábue evidenciam a existência de sofisticadas formas de organização política, econômica e cultural muito antes da expansão colonial europeia.

Nesse debate, Jan Vansina (2010) corrobora ao enfatizar que a História da África não depende apenas dos documentos escritos produzidos pela biblioteca colonial. Pois ao valorizar o uso da oralidade como fonte histórica real, o autor confirma que as sociedades africanas construíram maneiras próprias para manter e transmitir seus costumes e tradições ao longo das gerações. Levando a compreensão de que a oralidade forma, portanto, as experiências africanas e questionar a ideia colonial de que povos sem escrita

seriam povos sem história. Ainda hoje há povos sem tradição escrita, mas preservam as suas línguas, suas práticas, história e cultura. A história de um povo é articulada pela memória que é fundamental para busca do passado (Cunha, 2010).

A valorização das fontes orais aumenta o uso de pesquisa histórica e permite reconhecer diferentes formas de produção do conhecimento. Além contribuir para irromper com práticas historiográficas que priorizavam documentos escritos fruto das agências coloniais, invisibilizando outras narrativas e memórias.

No campo da educação, Paulo Freire (1996) traz extraordinários instrumentos para entender como essas representações são reproduzidas na escola. Ao criticar a chamada educação bancária, o autor admite que o ensino baseado apenas na transmissão de conteúdos tende a reproduzir padrões, que induzem a naturalização da realidade, dificultando a formação crítica dos estudantes. Quando o currículo traz em seu currículo a África restrita à escravidão, à fome ou aos conflitos, retroalimentam os estereótipos construídos pelo colonialismo ao longo da história.

Em contrapartida, Freire defende uma educação problematizadora, baseada no diálogo, na reflexão crítica e na valorização dos saberes dos educandos. Essa perspectiva aliada ao ensino de História da África, nos permite promover novas formas de compreender o continente, reconhecendo sua diversidade, suas contribuições civilizatórias e seu protagonismo histórico.

No contexto brasileiro, essas reflexões tornam-se ainda mais relevantes após a promulgação da Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira na Educação Básica. Esta Lei mostra um importante avanço no enfrentamento do racismo estrutural e na valorização das matrizes africanas presentes na formação da sociedade brasileira. Contudo, sua efetivação perpassa pela formação de professores, reestruturação de materiais e práticas pedagógicas que contribua para uma educação decolonial e antirracista.

Dessa maneira, compreender como a ideia de África foi construída é fundamental para analisar as concepções manifestadas pelos estudantes da Escola Municipal José Leone. As representações observadas em sala de aula não são fruto apenas de percepções individuais, mas refletem discursos

historicamente construídos, difundidos socialmente e frequentemente reproduzidos pelos processos educativos. É justamente a partir desse entendimento que se torna possível investigar de que maneira tais concepções podem ser problematizadas e ressignificadas por meio de um ensino comprometido com a pluralidade das experiências africanas e com a superação das heranças do pensamento colonial.

A ideia de África no imaginário dos educandos do 5º ano da Escola Municipal José Leone

Esses questionamentos quanto a ideia de África que habita o imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone parte de uma experiência vivenciada no cotidiano escolar. Ao longo de minha atuação no magistério público do município de Aratuípe e, há alguns anos, à frente da coordenação pedagógica da Escola Municipal José Leone, zona rural deste município, tenho acompanhado diferentes situações que revelam como as crianças constroem suas percepções sobre o continente africano. Essas experiências nos permitiram entender que, mesmo diante da presença da temática africana no currículo escolar desta escola, ainda permanecem representações marcadas por imagens reduzidas e estereotipadas.

Uma dessas situações aconteceu quando, por um determinado evento ocorrido em determinado momento, foi necessário substituir a professora de uma turma do 5º ano. Durante a aula, foi realizada uma roda de leitura com o livro *África Um Breve Passeio pelas Riquezas e Grandezas Africanas* de Fernando Paixão. Após a leitura, foi promovida uma conversa com as crianças, com o objetivo de compreender o que haviam entendido sobre o texto e quais conhecimentos possuíam sobre o continente africano.

No decorrer da conversa, algumas falas chamaram a atenção e provocaram uma inquietação sobre as concepções de África presentes no imaginário daquelas crianças. Entre as afirmações apresentadas, estavam: “na África tem crianças com fome”, “todos são pretos”, “lá tem elefantes e leões” e “é de onde vieram os escravizados”. Embora essas falas tenham surgido de maneira espontânea, elas revelam uma compreensão sobre a África fortemente marcada por imagens construídas a partir de uma visão limitada do continente.

As afirmações das crianças não devem ser compreendidas apenas como opiniões individuais ou como desconhecimento sobre a África. Elas precisam ser analisadas dentro de um contexto mais amplo de produção e circulação de representações. A associação do continente africano à fome e à pobreza, por exemplo, revela uma imagem que reduz a complexidade de suas sociedades e desconsidera sua diversidade histórica, econômica e cultural. Da mesma forma, a ideia de que na África “todos são pretos” desconsidera a pluralidade étnica, cultural e populacional existente no continente, formado por diferentes povos, línguas, histórias e modos de vida.

A presença dos animais selvagens nas falas das crianças também merece atenção. A associação imediata entre África, elefantes e leões é uma representação frequentemente difundida por imagens, filmes, programas de televisão e outros meios de comunicação. Embora esses animais façam parte de diferentes ecossistemas africanos, reduzi-los a uma das principais características do continente contribui para uma visão que naturaliza e simplifica a África, deixando em segundo plano suas cidades, universidades, tecnologias, produções artísticas, conhecimentos científicos e a diversidade de seus povos.

Outra afirmação que merece ser problematizada é a ideia de que a África é “de onde vieram os escravizados”. Embora a história da escravização e do tráfico atlântico seja fundamental para compreender a formação das sociedades brasileiras, essa representação pode produzir uma compreensão limitada quando apresenta a África apenas como ponto de origem da escravização. Tal perspectiva acaba por invisibilizar as histórias dos povos africanos antes e depois desse processo, bem como suas formas de organização política, social, cultural e econômica.

As falas observadas durante aquela roda de leitura constituíram, portanto, um importante ponto de partida para pensar sobre o papel da escola na construção do conhecimento acerca da África. A situação vivenciada permitiu perceber que as crianças não chegam à sala de aula sem conhecimentos sobre o continente africano. Pelo contrário, elas trazem consigo ideias construídas em diferentes espaços de convivência e socialização. A escola, nesse sentido, torna-se um espaço fundamental para problematizar essas representações e possibilitar a construção de novos conhecimentos.

É importante considerar que essas concepções não são produzidas exclusivamente pelas crianças. Elas são resultado de um processo social mais amplo, no qual diferentes instituições e meios de comunicação participam da construção das imagens sobre a África. A família, os meios de comunicação, os livros didáticos, as redes sociais e a própria escola podem contribuir, de diferentes maneiras, para a reprodução ou para a desconstrução dessas representações.

Nesse contexto, a experiência vivenciada na Escola Municipal José Leone evidencia a necessidade de pensar sobre como a África vem sendo apresentada às crianças no espaço escolar. A questão não se resume a inserir conteúdos sobre o continente africano, mas envolve discutir de que maneira esses conteúdos são selecionados, abordados e relacionados aos conhecimentos que os estudantes já possuem.

A Lei nº 10.639/2003 representou um importante avanço ao tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo escolar. Entretanto, a presença da temática africana na escola precisa ultrapassar uma abordagem pontual e restrita a datas comemorativas ou a conteúdos relacionados exclusivamente à escravidão. É necessário apresentar a África em sua pluralidade, reconhecendo sua diversidade histórica, cultural, política, econômica e social.

Dessa forma, as falas das crianças do 5º ano da Escola Municipal José Leone podem ser compreendidas como um ponto de partida para uma reflexão mais ampla sobre a educação e sobre o papel do ensino de História na construção das representações acerca da África. Ao mesmo tempo em que revelam a permanência de estereótipos, essas falas também indicam a possibilidade de intervenção pedagógica. Afinal, se as representações são construídas socialmente, elas também podem ser questionadas, desconstruídas e ressignificadas.

A experiência vivenciada na roda de leitura, portanto, não representa uma conclusão sobre o que as crianças sabem ou desconhecem acerca da África. Ela constitui uma oportunidade para compreender quais imagens circulam em seu imaginário e para pensar sobre como a escola pode ampliar essas perspectivas. Mais do que apresentar uma África única, é necessário

possibilitar às crianças o contato com múltiplas Áfricas, com seus diferentes povos, histórias, culturas, conhecimentos e formas de organização social.

Nesse sentido, o desafio colocado para a Escola Municipal José Leone é contribuir para que as crianças possam ultrapassar uma visão da África marcada exclusivamente pela fome, pela pobreza, pelos animais selvagens e pela escravização. Trata-se de construir, no espaço escolar, outras possibilidades de olhar para o continente africano, reconhecendo sua diversidade e sua importância para a história da humanidade e, particularmente, para a formação histórica, cultural e social do Brasil.

Ressignificando a África na escola: possibilidades para um ensino de história antirracista

A análise das concepções de África manifestadas pelos estudantes da Escola Municipal José Leone evidencia que a desconstrução de estereótipos não ocorre de forma imediata, mas constitui um processo contínuo de reflexão, diálogo e reconstrução do conhecimento histórico. Se as representações coloniais foram produzidas ao longo de séculos e difundidas por diferentes instituições sociais, sua superação também depende de ações permanentes desenvolvidas no espaço escolar.

Nesse contexto, a escola ocupa um lugar privilegiado na formação da consciência histórica dos estudantes. Mais do que transmitir informações, cabe à instituição promover experiências educativas que possibilitem questionar narrativas naturalizadas, reconhecer diferentes sujeitos históricos e valorizar a diversidade cultural. O ensino de História da África assume, assim, um papel fundamental na construção de uma educação comprometida com a igualdade racial, a cidadania e o respeito às diferenças.

Paulo Freire (1996) afirma que ensinar não significa transferir conhecimentos, mas criar condições para que os educandos produzam novos saberes a partir da reflexão crítica sobre a realidade. Essa compreensão orienta uma prática pedagógica na qual os estudantes deixam de ser receptores passivos de conteúdos e passam a atuar como sujeitos do processo educativo. Ao problematizar as imagens estereotipadas sobre a África, o professor favorece o desenvolvimento da autonomia intelectual e da

consciência crítica, permitindo que os alunos compreendam a origem dessas representações e seus impactos na sociedade contemporânea.

A valorização da História da África também exige a ampliação das fontes utilizadas em sala de aula. Conforme defende Jan Vansina, a tradição oral constitui uma importante forma de produção e preservação do conhecimento histórico. Incorporar narrativas orais, histórias de vida, memórias comunitárias e manifestações culturais afro-brasileiras ao ensino permite aproximar os estudantes de diferentes formas de construir a história, rompendo com a exclusividade das narrativas escritas produzidas pela tradição eurocêntrica.

Da mesma forma, as contribuições de V. Y. Mudimbe e Kwame Anthony Appiah reforçam a necessidade de superar a ideia de uma África homogênea. Trabalhar com diferentes regiões do continente, suas múltiplas culturas, línguas, religiões, sistemas políticos e produções artísticas contribui para que os estudantes compreendam a diversidade das sociedades africanas e reconheçam seu protagonismo histórico. Essa perspectiva rompe com visões reducionistas que associam a África apenas à escravidão, à pobreza ou aos conflitos.

No contexto da Escola Municipal José Leone, essa resignificação pode ocorrer por meio de práticas pedagógicas que aproximem os conteúdos da realidade dos estudantes. Projetos de leitura, análise de mapas históricos, exibição e discussão de filmes e documentários, estudo de biografias de intelectuais africanos, produção de textos, rodas de conversa, oficinas culturais e pesquisas sobre as contribuições africanas para a formação da sociedade brasileira constituem estratégias capazes de ampliar o repertório dos alunos e favorecer novas formas de compreender o continente africano.

Outro aspecto relevante consiste em estabelecer relações entre a História da África e a realidade local. Em Aratuípe, município marcado por manifestações culturais de forte presença afro-brasileira, é possível desenvolver atividades que valorizem os saberes das comunidades, a memória dos mais velhos, as tradições religiosas de matriz africana, as festas populares e outras expressões culturais que revelam permanências e resignificações das representações de África. Ao reconhecer essas conexões, os estudantes passam a compreender que a África não representa uma realidade distante, mas integra a própria constituição histórica e cultural do Brasil.

Essa perspectiva dialoga diretamente com os objetivos da Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira em todas as escolas da Educação Básica. Entretanto, a efetivação da legislação depende não apenas da inclusão de conteúdos nos currículos, mas da formação continuada dos professores, da produção de materiais didáticos comprometidos com a diversidade africana e da elaboração de estratégias metodológicas que promovam o pensamento crítico e a educação antirracista.

Dessa forma, ressignificar a África na escola significa reconhecer o continente como espaço de múltiplas histórias, civilizações e conhecimentos, rompendo com interpretações construídas pela colonialidade do saber. Trata-se de construir um ensino de História que valorize a pluralidade das experiências humanas, reconheça o protagonismo dos povos africanos e contribua para a formação de estudantes capazes de compreender criticamente as relações étnico-raciais presentes na sociedade brasileira.

Conclui-se, portanto, que o enfrentamento dos estereótipos sobre a África constitui um compromisso ético, político e pedagógico. Ao promover práticas educativas fundamentadas nas contribuições de Mudimbe, Appiah, Vansina e Paulo Freire, a escola fortalece uma educação histórica plural e antirracista, formando sujeitos capazes de reconhecer a diversidade do continente africano e de valorizar suas contribuições para a história da humanidade. Assim, o ensino de História deixa de reproduzir narrativas coloniais e passa a constituir um espaço de produção de novos conhecimentos, de valorização da diferença e de construção de uma sociedade mais democrática e inclusiva.

Conclusão

A presente pesquisa analisou as concepções de África presentes no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone, com o intuito de compreender como essas representações são produzidas e praticadas naturalmente no espaço escolar. A investigação confirmou a questão central de que o imaginário estudantil sobre o continente africano não é fruto de percepções espontâneas ou individuais, mas resulta de um processo

histórico marcado pela colonialidade do saber, pela circulação de discursos eurocêntricos e pela continuação de narrativas que hierarquizam povos, culturas e conhecimentos.

Através das falas dos estudantes evidencia-se a força de estereótipos que associam a África à pobreza, à fome, aos animais selvagens e à escravidão. Essas imagens revelam a persistência de uma visão reduzida e homogênea do continente, construída ao longo de séculos por discursos coloniais que apagaram sua diversidade histórica, política, cultural e civilizatória. Nesse sentido, o estudo confirma que o imaginário escolar não apenas reflete o que circula socialmente, mas também reproduz formas de conhecimento que legitimam a inferiorização da África e de seus povos.

O diálogo com V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Jan Vansina e Paulo Freire foi fundamental para compreender esse processo. Mudimbe permitiu identificar como a “ideia de África” foi forjada por uma racionalidade colonial que organizou o continente como objeto de dominação e de saber externo. Appiah contribuiu para evidenciar a pluralidade das experiências africanas e a necessidade de romper com leituras essencialistas. Vansina reafirmou a legitimidade da tradição oral como fonte histórica e como via de acesso às múltiplas memórias africanas. Freire, por sua vez, ofereceu os fundamentos de uma prática pedagógica crítica, dialógica e emancipadora, capaz de transformar o ensino de História em instrumento de conscientização e de enfrentamento das opressões.

Os resultados da pesquisa evidenciam, assim, que a escola ocupa um lugar estratégico no debate entre reprodução e transformação dos saberes. Quando o ensino de História permanece preso a narrativas simplificadoras, ele contribui para a manutenção da colonialidade do conhecimento. Contudo, quando assume uma perspectiva crítica, plural e comprometida com a valorização das sociedades africanas, torna-se capaz de desconstruir estereótipos, expandir repertórios culturais e promover novas formas de ver, pensar e narrar a África. Assim, o ensino de História não deve apenas transmitir conteúdos, mas intervir na formação do imaginário dos estudantes, possibilitando leituras mais complexas e justas sobre o continente africano.

Nesse processo, a efetivação da Lei nº 10.639/2003 se mostra urgente, mas não suficiente por si só. Mais do que inserir conteúdos sobre a História e

Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos, é necessário desenvolver práticas pedagógicas que enfrentem diretamente a colonialidade do saber, valorizem o protagonismo histórico dos povos africanos e reconheçam a centralidade da África na constituição do mundo moderno. Isso exige formação docente sólida, seleção crítica de materiais didáticos, uso de diferentes fontes históricas e construção de metodologias que dialoguem com a realidade dos estudantes e com a diversidade de experiências humanas.

A pesquisa também comprova que o ensino de História possui um papel transformador na formação de sujeitos críticos e comprometidos com a justiça social. Ao questionar as representações negativas sobre a África, o professor contribui para que os estudantes compreendam que os conhecimentos escolares não são neutros, mas atravessados por disputas de poder, memória e identidade. Desse modo, ensinar História significa também disputar sentidos, questionar hierarquias epistêmicas e abrir caminhos para uma educação antirracista e decolonial.

Por fim, este estudo não almeja findar as discussões sobre as representações da África no espaço escolar, mas expandir o debate e indicar novas possibilidades de investigação. Espera-se que as reflexões aqui apresentadas contribuam para o fortalecimento de pesquisas sobre o ensino de História da África, as relações étnico-raciais e a implementação da Lei nº 10.639/2003, estimulando práticas educativas comprometidas com a valorização da diversidade, com o reconhecimento das múltiplas histórias africanas e com a superação das heranças do colonialismo.

Ao afirmar a África como um continente de múltiplas histórias, saberes e experiências, reafirma-se, sobretudo, o papel do ensino de História como prática de liberdade. É por meio dele que se pode enfrentar a colonialidade do saber, transformar o imaginário estudantil e formar estudantes capazes de compreender criticamente o passado, reconhecer a dignidade dos povos africanos e atuar na construção de uma sociedade mais democrática, plural e antirracista.

Referências

- APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003.
- CUNHA, J. **História da África**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD, 2010.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
- FURTADO, C. A. O continente africano e a produção africana do conhecimento. **Revista Latino-Americana de Estudos Avançados**. Vol.1, n.1, p.118-137, jan.jun.2016.
- HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- M' BOKOLO, E. **África Negra História e Civilizações**. Até ao século XVIII. Lisboa: Vulgata, 2003.
- MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições Pedagogo, 2013.
- MUNANGA, K. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
- OLIVA, A. R. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. **Estud. afro-asiát.**, vol.25, no.3, p.421-461, 2003.
- OLIVA, A. R. A história africana nas escolas brasileiras. Entre o prescrito e o vivido, da legislação educacional aos olhares dos especialistas (1995-2006). **Revista História**, São Paulo, vol.28, n.2, 2009.
- PAIXÃO, F. **África: um breve passeio pelas riquezas e grandezas africanas**. 2. ed. Fortaleza: IMEPH, 2012.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RIBEIRO, A. V.; GEBARA, A.L.de A. **Estudos africanos: múltiplas abordagens**. Niterói: Editora da UFF, 2013.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. (Org.). **História geral da África**: Metodologia e pré-história da África. vol. I, 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p141-166.

Recebido em: 14/02/2026

Aceito em: 04/08/2026

Para citar este texto (ABNT): ESPINOLA, Marina Teixeira; TIMBANE, Alexandre António. A ideia de África no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.6, nº 1, p.271-291, jan./jun. 2026.

Para citar este texto (APA): Espinola, Marina Teixeira; Timbane, Alexandre António. (jan./jun.2026). A ideia de África no imaginário dos estudantes do 5º ano da Escola Municipal José Leone. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), 6 (1): 271-291.