

Vida social e economia dos Humbi do Sudoeste angolano: aproximações a partir do padre Carlos Estermann

Social life and economy of the Humbi of Southwest Angola: approximations from Father Carlos Estermann

Inês Almeida Silva Oliveira*

Washington Santos Nascimento *

Resumo: Este artigo tem como finalidade apresentar uma discussão sobre os aspectos da vida social e econômica dos Humbi, povos agropastoris, habitantes do Sudoeste de Angola a partir dos relatos do Padre Carlos Estermann, missionário da Congregação do Espírito Santo no contexto colonial português e seus estudos etnográficos sobre as sociedades que pretendia evangelizar. Utilizaremos como fonte primária o segundo volume etnográfico escrito por Estermann, intitulado: *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 2* (Estermann, 1957).

Palavras-chave: Humbi; Estermann; etnografia.

Abstract: This article aims to present a discussion on aspects of the social and economic life of the Humbi, agro-pastoral peoples, inhabitants of the Southwest of Angola from the reports of Father Carlos Estermann, missionary of the Congregation of Espírito Santo in the Portuguese colonial context and his ethnographic studies about the societies he intended to evangelize. We will use as primary source the second ethnographic volume written by Estermann, entitled: *Ethnography of southwestern Angola. Vol. 2* (Estermann, 1957).

Keywords: Humbi; Estermann; ethnography.

* Licenciada em Letras pela Universidade do Estado da Bahia (2003). Graduada em Pedagogia pela Faculdade Regional de Filosofia, Ciência e Letras de Candeias-FAC; Pós-graduada em Educação Especial-Faculdade de Tecnologia e Ciências de Jequié-F. T.C: Pós-graduada em Neuropedagogia pelo IESTE-Instituto de Educação Social e Tecnológico; Mestra em Relações Étnicas e Contemporaneidade, pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE), da Universidade do Sudoeste da Bahia - UESB, campus de Jequié - BA. E-mail: inesalmeidaki@hotmail.com.; cel. 73 98841-0727; Endereço: Av. Domingos Fioravante, 505, Distrito Stela Dubois, Jaguaquara-Ba.

* Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB (2003). Especialista em Memória, História e Historiografia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB (2006). Especialista em Educação Superior pelas Faculdades Internacionais de Curitiba FACINTER (2004). Mestre em Ciências Sociais: Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP (2008). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo - USP (2013); E-mail: washingtonprof@gmail.com. Cel. (21) 98531-0117.

O período que compreendeu a colonização do Ultramar Português, no território do Sudoeste de Angola, além dos conflitos políticos e culturais, também esteve marcado por disputas religiosas e de poder no campo da missionação no século XIX e início século XX. Com a finalidade da colonização portuguesa, muitos missionários foram designados para atuar nos respectivos territórios. A Congregação do Espírito Santo, foi a principal ordem religiosa católica que se destacou nas missões no Sudoeste de Angola, isto porque, estabeleceu com o governo português algumas alianças acerca do papel que deveria exercer nas colônias, o de cristianização e colonização das populações locais, ou seja, deveriam incorporar os modos e costumes da cultura europeia.

Sobre a atuação dos missionários espíritanos, o padre Carlos Estermann ganhou notoriedade e reconhecimento por desenvolver pesquisas acerca da vida destes povos. Nascido em 1896, na cidade de Illfurth, no Alto Reno, situada na região da Alsácia, França. Após seus estudos e formação sacerdotal, foi ordenado sacerdote em 1922 e designado para as missões no Sudoeste de Angola, em 1924, onde permaneceu até o seu falecimento em 1976.

Durante o tempo que viveu nesses territórios, cerca de cinquenta e quatro anos, dedicou-se às pesquisas etnográficas e escreveu diversos artigos sobre as sociedades endógenas com as quais estabeleceu relação de contato próximo. Nessa perspectiva, abordaremos uma discussão sobre os estudos etnográficos que Estermann produziu sobre os Humbi, ressaltando os aspectos da vida social e econômica deste grupo a partir dos registros observados e escritos por ele presentes na obra: *Etnografia do sudoeste de Angola. Vol. 2* (Estermann, 1957).

Esse volume discorre sobre os “Nhaneca-Humbe”, grupo etnolinguístico, que abrange um conjunto de dez sociedades distintas, mas que foram agregados com a mesma terminologia e identificados como homogêneos. Os Humbi, são comunidades agropastoras, cujas práticas de ritos tradicionais estão ligadas aos aspectos da vida familiar, social, trabalho e crenças em torno do boi tido como sagrado.

Assim, neste artigo faremos uso do segundo volume que trata diretamente dos Humbi, discutindo acerca dos fatores sociais e econômicos que marcaram a vida do respectivo grupo, observados por Estermann, na perspectiva de um missionário, que se empenhou em estudar o cotidiano dos evangelizados, desde os costumes, rituais e cerimônias ocupadas na vida das populações pastoras.

Sobre estes traços socioculturais e religiosos presentes na vida dos povos autóctones do Sudoeste de Angola, Estermann escreveu e publicou diversos textos, isto durante o

período que esteve nos respectivos territórios, seus estudos e pesquisas foram compilados em três volumes etnográficos.

Acreditamos que essa ampla produção, fortalece a ideia que Estermann trazia consigo, a de que o conhecimento sobre os costumes e modos de vida das comunidades que almejava evangelizar, constituía a chave de acesso à vida destas sociedades e por mais que estivessem eivadas de uma visão distorcida e mesmo preconceituosa (e racistas) em diversos aspectos, suas descrições, ainda são ferramentas importantes para o entendimento dos povos do Sudoeste angolano.

I. As imprecisões na identificação dos Humbi

Não só no continente africano, mas também em outras partes do planeta, os etnônimos foram elaborados e coniventes com as ideologias e representações dos colonizadores da época, utilizados dentro de um espaço, com a intenção de rotular determinados grupos, assim, há de redimensionar o olhar, para pensar nos grupos sociais a partir de seus contextos históricos, considerando os aspectos que envolveram o tempo/espaço.

Constatamos que os Humbi foram designados pelos agentes coloniais e missionários com termo de “Nhaneca-Humbe”, onde foram agregados diferentes grupos como etnolinguísticos, considerando apenas o fator da língua. “É uma expressão que resulta de um arranjo empreendido por estudiosos europeus (facto que se repete noutras regiões do país, nomeadamente, Cabinda, Lunda e Kunene) e constitui uma representação colonial dos diversos grupos abrangidos por esta designação” (MELO, 2005, p. 175).

Desta maneira, compreende-se que as denominações empregadas para agrupar as comunidades distintas, não passam de elaboração colonialista que fogem por completo das histórias individuais e coletivas dos sujeitos, bem como seus costumes e culturas. Neste sentido, podemos dizer que os Humbi e as demais comunidades denominadas como grupos “étnicos”, são na verdade sociedades complexas, que não cabem dentro dos parâmetros (im)postos pelos colonizadores e missionários.

Assim sendo, o grupo “Nhaneca- Humbe”, pensado sobre a ideia de unidade e homogeneidade, nunca existiu, a não ser na perspectiva do pensamento eurocêntrico e a partir do mecanismo de dominação que integrava o projeto do colonizador.

Estermann (1957), em suas descrições sobre os “Nhaneca-Humbe, afirmava que se tratava de um grupo “étnico”, que ocupava a região planáltica do Sul de Angola, apresentava formação *ctónica*, compreendendo o ponto mais elevado no planalto do Bimbe, próximo da Humpata, com 2.300 m, inclinando-se até ao vale do Cunene, no seu desenvolvimento Norte-Sul do Luceque até à Dongoena, apresentando um desnível de 1.200 para 1.100m.

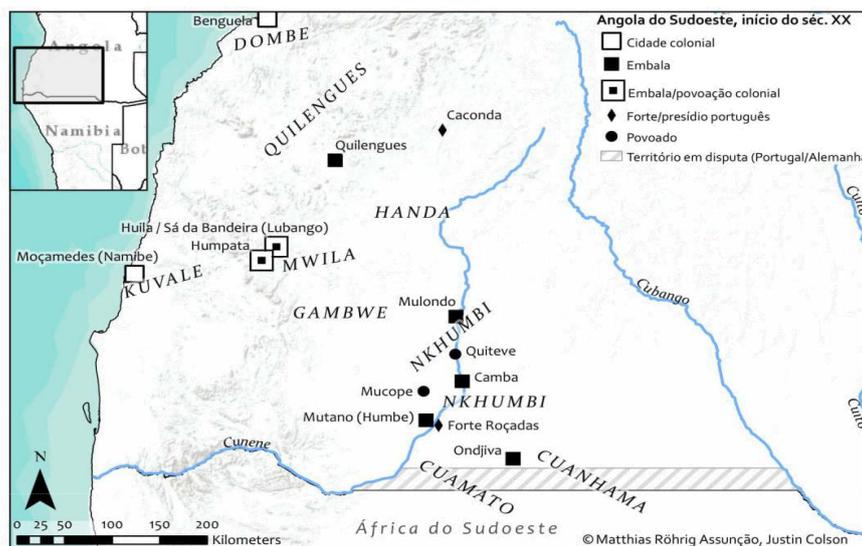
Após uma breve descrição acerca das áreas ocupadas pelos “Nhaneca-Humbe”, Estermann (1957), traçou um mapa para a localização das dez “tribos” que formavam este grupo. A extensão do território ocupada por estas comunidades era atribuída aos “Nhaneca-Humbe”. Assim, podemos ressaltar que as denominações conferidas aos grupos e a forma como estes forma agrupados, em dez “tribos”, nos mostra a quão imprecisa era aquela definição.

Estermann (1957), ressaltou que não havia como precisar o número populacional do grupo “étnico” “Nhaneca-Humbe”, o que se poderia dizer é que os seus membros não formavam a metade da população do distrito administrativo da Huíla, pois de acordo o censo de 1940, estimava-se a ascendência de 425.000 “almas.” Este censo tinha como finalidade colher elementos valiosos sobre as comunidades, mas não foram utilizados, ao contrário operou-se uma classificação numérica por grupos “étnicos” o que na verdade seriam antes grupos linguísticos. No entanto, estes conjuntos designavam blocos muito grandes para servirem de base para uma distinção demográfica “tribal.”

De acordo Estermann (1957), havia uma certa dificuldade em precisar sobre a origem das “tribos”, isto por duas questões, primeiro pela harmonização dos dados fornecidos pelos cronistas com os fatos narrados em documentação recente, regular e de sequência cronológica e segundo, porque deveriam ajustar os resultados alcançados destas comparações com o que existia nas antigas tradições “tribais.

Apresentamos o mapa sobre a localização dos Humbi nos territórios do Sudoeste de Angola no período ocupado pela presença portuguesa.

Figura 01: Angola do Sudoeste, início do século XX



Fonte: Röhrig Assunção, Matthias. Tempo| Niterói| Vol. 26 n. 3|set./dez.2020.

Compreende-se que não seja possível estabelecer com rigor uma definição cronológica e histórica sobre a origem e linhagem dos Humbi, contudo, de acordo Estermann (1957), os indícios apontam e nos levam a acreditar que as “famílias reinantes” entre os bundos e os povos que formam o grupo “Nhaneca-Humbe”, pertenciam ao mesmo tronco, vindo a operar com o decorrer dos tempos, um relaxamento dos laços que porventura os uniram outrora (ESTERMANN, 1957, p.30).

Enfim, embora não tenhamos referências e descrições precisas sobre a constituição e progênie dos Humbi, Estermann (1957), declarou que os mesmos apresentam em sua formação e organização social três elementos constitutivos: “São criadores de gado, agricultores, caçadores aguerridos e como tal, vivem a vida como a dos Bochimanes, mas pertencem a um povo de “raça” negra” (ESTERMANN, 1957, p. 42).

Entendemos que as noções empregadas pelos colonizadores e missionários para designar os grupos do Sudoeste angolano, não foram usadas para outros fins, a não ser o de enquadrar as sociedades locais dentro de um paradigma homogêneo no empenho de doutrinar, catequisar e/ou civilizar estes povos, isto porque, as relações de alteridade no contexto colonial, o catequista é aquele que vê o outro como alguém que deve ser convertido, catequizado nos moldes do catolicismo ou cristianismo.

Muito se tem discutido sobre as representações construídas pelos missionários, viajantes e pesquisadores europeus sobre as populações africanas, compreendendo a necessidade de descolonizar o pensamento etnocêntrico construído ao longo da História. Mais recentemente diferentes pesquisadores tem se esforçado para construir um novo olhar

sobre estas populações, olhando estas sociedades por meio da lente epistemológica referente aos marcadores identitários, respeitando seus usos, costumes e culturas.

A antropóloga angolana Rosa Melo (2005), faz uma leitura crítica sobre as designações em torno do grupo “Nhaneka-Humbi,” para a autora, os Handa não fazem parte desse agregado, há uma discrepância entre Handa e os “Nhaneca-Humbe,” nos aspectos ligados as suas identidades “étnicas.” A integração de grupos locais pelos etnólogos portugueses mencionados no meio da comunidade nacional, a língua “Nhaneka-Humbe”, expressava-se de forma complexa, por isso, há uma urgência e necessidade de uma revisão, bem como das demais classificações em torno das sociedades “étnicas” de Angola.

Para Melo (2005), é preciso promover campanhas de campo, em conjunto com a intervenção de equipes transdisciplinares, num trabalho integrado com especialistas de geografia “étnica”, antropólogos, historiadores e linguístas, focando especificamente onde a classificação se apresenta de maneira complexa no caso da língua local.

Fernando Wilson Sabonete (2010), outro pesquisador angolano e membro do grupo Humbi, salienta que é preciso admitir que este esquema traçado para classificar os grupos não estar distante daquele realizado pelo Instituto de Investigação Científica de Angola (IICA) no início dos anos 1960 e por Estermann, cuja pesquisa de materiais sobre a “classificação étnica de Angola” realizada por este Instituto, baseou-se tanto em Estermann como nas compilações da junta ultramarina.

Sabe-se que esta sucinta descrição acerca da constituição e localização dos Humbi não será capaz de revelar as vozes que muito poderiam falar de suas histórias e culturas, sucumbidas pelo colonialismo e (im) posições missionárias. A designação “Nhaneca-Humbe” é uma terminologia usada pelos colonizadores e pelos missionários, inclusive Estermann, um conceito que merece análise e explicação que fuja dos parâmetros eurocêtricos. Embora, Domingos Dias (2015), afirme que a descrição e a forma usada por Estermann, em 1960, sobre o grupo “étnico” “Nyaneka-nkhumbi” ainda corresponde aos tempos atuais.

Há de se pensar, que os grupos classificados pelos colonizadores e missionários pela nomenclatura de “Nyaneka-nkhumbi” se mantêm vivos e “residem em várias partes do mundo, uns estão identificados outros não. Existem emigrantes em Portugal e noutras partes do mundo que não sabem a sua origem dizem ser africanos, mas de que “etnia”, qual é o país de origem, não sabem” (DIAS, 2015, p. 75).

Apesar das imprecisões em torno dos termos adequados para identificar os Humbi, consideramos que os etnônimos empregados para identificar os grupos sejam em

decorrência da falta de legitimação. Neste sentido, usamos o termo de Humbi, tendo em vista que seja a opção mais viável, como afirmou Sabonete (2020), “Eu não sou nyaneka-humbi, essa é uma identificação ou categoria que Carlos Estermann e outros etnólogos nos deram, eu sou Humbi.”¹

Creemos que a autoatribuição perpassa pelo processo de socialização e de que forma cada membro se identifica dentro dos sinais identitários. Viviane Lima de Moraes (2009), apresenta-nos outras formas da escrita Humbi, a saber, Muhumbi, Mahumbe, Mun-Kumbi, Kumbi, Ban-Kumbi, Vankumbi, Lunkumbi, Nkhumbi, Ova-Nkhumbi.

Melo (2005), também se posicionou a respeito da questão e afirmou que:

Ao longo do meu processo de socialização, foi-me ensinado que o grupo do qual sou originária se designa por Handa, cuja língua, o *Oluhanda*, é falada pelos seus detentores quer nos meios rurais, quer urbanos, particularmente nas províncias da Huíla e do Namibe². Entretanto, ao confrontar-me, através da escassa literatura existente sobre as identidades étnicas do Sul de Angola³, com o facto de os Handa serem denominados como «Nyaneka-Nkhumbi» – termo composto por nomes de dois outros grupos vizinhos e distintos entre si, a saber, os Nyaneka e os Nkhumbi – suscitou-me alguma perplexidade e curiosidade. Irrompe, daqui a minha preocupação relativamente às razões do apelativo «Nyaneka-Nkhumbi», este completamente alheio aos Handa, assim como aos Nkhumbi e aos Nyaneka (MELO, 2005, p. 159).

Entende-se que de fato tais designações não correspondem aos grupos considerados sob tal denominação, em virtude de os membros possuírem identidades e características distintas, dentre outros fatores. Ana Paula Ribeiro Tavares, angolana, natural do Lubango, usa o termo Nyaneka, em uma entrevista ela afirma:

[...] “Nasci na Huíla, no meio de uma sociedade colonial injusta. Os pastores estavam ali. À sociedade Nyaneka eu devo a poesia, a música, o sentido do cheiro, a orientação a sul. O contacto era-nos (a quem estava em processo

¹ Depoimento colhido mediante comunicação realizada por meio das redes sociais no dia 9 de agosto 2020.

² O oluhanda é falado em casa, nas relações familiares, nos contactos com os vizinhos, nas trocas comerciais, enfim, no dia-a-dia individual ou colectivo. Nos meios urbanos, por condicionalismos vários decorrentes do processo colonial, o oluhanda é usado apenas por alguns dos seus detentores.

³ Ver, por exemplo, ESTERMANN, 1957.

de assimilação) interdito. E, também por isso, o desejo era mais forte. Conhecer, saber quem eram e quem éramos deu um sentido à vida.”⁴

Estermann (1957), salienta que o termo “hûmbi”, utilizado naquele tempo presente, era apresentado desta maneira, usado pelos grupos que habitavam dentro dos limites possíveis do antigo reino. A “tribo” chamada *ohumbi*, pelos “ambós” denomina-se a ela mesma pelo termo *o-mkhumbi*. Quem ainda se intitulava como “hûmbi” era uma parte dos moradores de Quilengues, como ficou demonstrado, “os quais diremos mais adiante, são provavelmente uma fracção de Handas emigrados para as terras de “serra abaixo” (ESTERMANN, 1957, p. 29).

Desta forma, cada membro do grupo, deverá assumir ou não, tais definições, tendo em vista, que as identidades são (re) construídas na perspectiva individual e coletiva e frente aos processos de identificação, em um dado momento, o sujeito deverá ser capaz de identificar-se ou não, com os elementos que são a base de sua identidade revelados nas relações sociais..

1.1 A Vida individual dos Humbi nos relatos do Carlos Estermann

Sabe-se que a memória tanto individual quanto coletiva, possibilita a continuidade e conservação de valores, costumes, crenças e culturas, vividas pelo sujeito e colaboram no processo de construção das identidades dos grupos sociais. Tais experiências e vivências, são armazenadas na memória e posteriormente transmitidas para a manutenção da história e do conjunto de valores que caracterizam o grupo do qual o sujeito integra.

Desse modo, podemos dizer que Estermann, para desenvolver suas pesquisas acerca dos Humbi, certamente recorreu por vezes muitas as memórias, a fim de narrar sobre as histórias e costumes deste grupo. As observações descritas pelo missionário e etnólogo nesse subtítulo sobre os aspectos da vida individual dos Humbi, sem dúvida foram subsidiadas pelas memórias dos ancestrais, acionadas por ele, com o intuito de evocar os acontecimentos e marcadores “étnicos” do cotidiano dessa comunidade, um referencial

⁴ TAVARES, Paula. “A oralidade é meu culto”. Revista eletrônica Austral, n. 78. Texto cedido pela TAAG – Linhas Aéreas de Angola. Entrevista disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-oralidade-e-meu-culto-entrevista-a-ana-paulatavares>. Acesso em 04 de setembro de 2020.

epistemológico para a compreensão das mais diferentes formas de vida dos povos pastores do Sudoeste de Angola, tanto no âmbito individual quanto coletivo.

Ao ler suas obras, escritas dentro de um espaço/temporal e considerando a periodização do colonialismo europeu, infere-se dizer que seus estudos de certo modo, contribuíram para a História de Angola e para a manutenção dos bens espirituais, socioculturais, bem como tantos herdados dos antepassados e vividos no cotidiano dos grupos sociais, os quais ancoraram o processo de formação das identidades de seus membros. Por este viés, compreende-se que as identidades se apresentam como representações sociais concretas, as quais podem ser observadas e identificadas mediante o processo das interações sociais.

Desta maneira, por meio dos relatos e descrições registradas por Estermann sobre os aspectos da vida individual dos Humbi, poder-se-á reconhecer as diferentes identidades manifestadas no contexto das práticas e tradições deste grupo, apresentadas em suas fontes etnográficas. Contudo, a respeito destas obras, “se escreveu e se formulou o imaginário ocidental através de narrativas de experiências de europeus e os diversos grupos “étnicos”. São essas fontes nossa porta de entrada para entender as construções, desconstruções e assimilações culturais que ali ocorreram durante boa parte do século XIX” (DAMASCENO, 2015, p.10).

Sobre as observações que Estermann desenvolveu sobre a vida dos Humbi, destacamos os aspectos da vida individual, cujas descrições são iniciadas a partir do período de gestação e primeiros meses de vida dos sujeitos. Acreditamos que ao fazer tais relatos, Estermann pretendeu apresentar os preceitos e restrições morais, as tradições e os ritos que envolviam a gravidez, apontando-nos os traços das práticas culturais designativas e identitárias destas comunidades.

Estermann (1957), iniciou suas descrições sobre a vida individual dos Humbi, destacando algumas restrições atribuídas ao período da gravidez. Ressaltou que essa fase requeria cuidado e zelo, isto porque, as tradições em torno da gestante estavam cercadas de prescrições, isso para que evitassem complicações durante e depois da gestação

Em torno do respectivo período eram realizados alguns ritos, os quais acompanhavam à vida da gestante, havia certos interditos, purificações pós-parto, contudo, estas práticas eram distintas entre os grupos observados. Em caso de a gravidez ter surgido sem que antes tivesse vindo a menstruação, seria exigido o tratamento pré-natal, porém entre os Humbi, optavam pelo uso de medicação preventiva, embora o mais recomendado

nestes casos, se necessário, seria uma cerimônia de purificação a realizar-se depois do parto (ESTERMANN, 1957, p. 47).

Pode-se dizer que durante e depois do período de gestação, a mulher Humbi passava por alguns ritos e proibições, de acordo Estermann (1957, p. 49) se o parto fosse tranquilo, deixavam a criança cair no chão, sem nenhuma esteira para acolhê-la, assim, a saída das secundinas seria facilitada, a “velha” que acompanhava o parto fazia massagens sobre o ventre da parturiente. Em seguida, a parida tomava um pouco da droga líquida que recebera no início da gravidez, deveria ser tomado com voracidade, para obedecer a regra exigida, retiravam a placenta e enterravam-na no canto da cubata, o cordão umbilical era apertado fortemente com fibras de tendão de boi e cortado com uma faca velha.

No caso de a criança não estar posicionada para o parto, uma pessoa entendida no assunto, de unhas bem curtas e com as mãos engorduradas com uma massa viçosa, viraria a criança no ventre da mãe. Diante do nascimento de uma criança concebida sem início normal de menstruação, seria considerada uma situação desastrosa, sendo necessário uma cerimônia de purificação da mãe e do filho, visto que o tratamento preventivo não seria capaz de afastar o perigo por completo, como narrou Estermann:

Nos Humbes, logo depois do parto, quando a criança estiver lavada, a doutora que havia sido chamada para o tratamento pré-natal virá purificar mãe e filho, por meio deste rito curioso: fará algumas incisões à parturiente em volta das partes e, com o sangue assim obtido, esfregará tanto na testa da mãe como a do filho, mais o seu pescoço e o umbigo (ESTERMANN, 1957, p. 50).

Percebe-se que havia um valor em cultivar elementos da natureza presentes nos rituais dos Humbi, como as raízes, ervas, alimentos, sangue, tudo isto, agregado à simbologia e a crença do boi sagrado presente nas cerimônias e práticas religiosas. Ainda sobre o nascimento das crianças, segundo Estermann (1957), em todo Sul de Angola e entre muitas outras populações banta, o nascimento de gêmeos (*omapasa*) era visto como uma anormalidade, contrário às leis naturais, neste caso seria preciso uma serie de ritos para reparar tal fato.

Estermann (1957), nos apresentou o contexto cultural dos Humbi em torno da gestação e nascimento de gêmeos, fato não considerado como algo comum ou natural, o nascimento de gêmeos seria um tipo de condição “amaldiçoada”, o mal afetaria não só os

recém-nascidos, mas a família e o gado, por isso tanto crianças como os demais, inclusive os animais deveriam passar pelo rito de purificação.

Consideramos que o olhar produzido frente ao sagrado do outro, denominado com puro ou impuro por diferentes culturas, nos faz pensar em um processo extremamente necessário, no sentido de que tais representações não possam sobressaltar-nos, para Douglas (1991), não há nada de assustador ou irracional em quisermos evitar a sujeira, visto que se trata de um movimento imaginativo, ou seja “[...] a impureza é essencialmente desordem. [...] A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso medo” (DOUGLAS, 1991, p. 6-7).

Diante do contexto, é possível pensar que estes sinais culturais manifestados durante o período de gestação da mulher Humbi, prefiguravam e caracterizavam parte da tradição deste grupo, vistos como elementos integrantes de seus costumes e saberes, os quais corroboravam no processo de manutenção do legado de seus antepassados. Assim, as sociedades Humbi, estavam envolvidas e ligadas por meio de práticas socioculturais e religiosas, cujos traços culturais lhes eram peculiares.

Habitualmente, há uma tendência em julgar a cultura do outro, por esta apresentar-se de forma diferente da nossa, isto porque, pensamos em culturas hegemônicas/etnocêntricas, estereotipando e condenando o outro por agir e pensar de maneira distinta, este é um pensamento colonial, o qual foi e continua sendo (re)produzido entre os grupos contemporâneos.

Pensar em cultura, nos faz reverberar acerca das diferenças que caracterizam e distinguem os grupos, contudo, estas por si só, não são capazes de definir o grupo, visto que há outros elementos constitutivos neste processo, a saber, os sinais diacríticos, os quais podem ser religiosos, dialetais, etc. e apresentar-se sobre as mais diversas maneiras, como o jeito de se vestir, falar, preparar os alimentos, dentre outras, tudo isto em interação com outros grupos, ajudará na definição das identidades e na identificação das diferenças que caracterizam as comunidades e os sujeitos.

Diante do exposto, cremos que os ritos que acompanharam a gestação da mulher Humbi, revelaram sinais diacríticos próprios dos Humbi, os quais acompanharam suas trajetórias socioculturais e religiosas, distinguindo-os das demais práticas ritualísticas realizadas pelos grupos vizinhos e para nos ajudar nesta compreensão, Estermann utilizou-se de letras para identificar os grupos e os ritos pertinentes a cada um, assim, não haveria como generalizar os costumes e hábitos das comunidades locais.

[nota: daqui por diante cada termo indígena será acompanhado de uma letra distintiva do dialecto a que pertence, salvo o caso de se tratar de termo comum a todos eles ou de vocábulo que o contexto classifique suficientemente. Utilizaremos: ((H) para falar dos Handas, Quipungos e Quilengues-Humbes; (K) para os Humbes (ova-nkhumbi); (N) para os Nhaneca; (M) para o dos Quilengues-Musós] (ESTERMANN, 1957, p. 49).

Desse jeito, concluímos as descrições acerca do aspecto da vida individual dos Humbi, tendo como ponto de partida o período de gestação e os ritos em torno da gravidez. A partir de então, descreveremos sobre a vida individual propriamente dita, compreendendo que a vida de fato, começa no período de gestação, seguindo inclusive as narrativas de Estermann que subdividiu o capítulo II em quatro fases, a saber, I- O nascimento e os primeiros meses de vida; II- Imposição do nome (*eluko*); III- Infância e adolescência; IV- Os ritos de puberdade (1. A circuncisão e 2. A cerimônia de puberdade das raparigas).

Após do nascimento, como descreveu Estermann (1957), ocorria a imposição do nome da criança, esta escolha era feita pela mãe assim que o filho nascesse, contudo, era o pai que solenemente tinha a prerrogativa de fazê-lo, em casos em que houvesse a ausência do pai biológico, por morte ou outra circunstância, o direito era atribuído ao tio materno ou ao avô. O rito acontecia na data marcada, entretanto, a criança deveria estar um pouco crescida, para ser levada ao pé do *Otyoto*, o altar familiar.⁵ O pai pegava o filho, esfregando-lhe um giz na testa, colocava-lhe uma fiada de missangas em volta do pescoço, levantava-o um pouco e dizia: «Tu és Fulano!» ou «Fulana! », de acordo o P. ° Lang, entre os Nhanecas o nome comumente posto era de um antepassado.

Melo (2005, p. 144), salienta que entre os Handa, a imposição do nome acontece após o ritual de inserção do recém-nascido ao meio social e familiar, segue o rito de imposição do nome, este geralmente, refere-se a um parente materno ou paterno já falecido ou ainda vivo, os filhos primogênitos herdaram o nome de um parente por parte do pai, salvo raras exceções. Já os de “secundogênitos”, ou seja, aqueles de parente materno e os demais, obedecem a mesma ordem, revezando-se de acordo a ordem do nascimento como é de costume.⁶

⁵ *Otyoto* vem da raiz verbal *-yota*, aquecer-se, que também tem sentido figurado de «obedecer», «honrar», fica situado no pátio grande e consiste numa pequena fogueira permanente, rodeada de bancos, que podem ser lajes de pedra ou troncos de árvore. É o lugar onde em geral se realizam todas as cerimônias de caráter familiar).

⁶ Mas há algumas exceções à regra. Eventuais incidentes no período de gestação podem determinar tais exceções.

Nas circunstâncias em que o recém-nascido recebe o nome de um parente ainda em vida, não há destaque simbólico, contudo se o nome dado à criança for de um parente já falecido, seja homem ou mulher, haverá uma caracterização de símbolos em volta do rito de imposição do nome, colocam uma pulseira confeccionada de missangas na cor branca, que deverá ser usada pela criança durante vários meses, até que se rompa, “simbolizando o seu homônimo espírito ancestral” (MELO, 2005, p. 144).

O pulso onde é usada a pulseira, caracteriza-se pela simbologia do lado direito ou esquerdo, ou seja, “se este for um parente paterno da criança a referida pulseira é-lhe posta no pulso do braço direito, e se for um parente materno é-lhe colocada no pulso do braço esquerdo” (MELO, 2005, p.144). Durante o processo de crescimento da pequena criança, comumente as pessoas a tratam com respeito e carinho, estas atitudes são dirigidas ao seu “homônimo” vivo ou morto, expressando uma relação de carinho, particularmente quando se refere a uma pessoa mais velha, nestas situações estão inclusas as denominações de parentesco.

Acerca destes aspectos simbólicos em torno da pulseira e a questão da lateralidade direito e esquerdo, Melo (2005, p. 144), ressalta que na sua língua (povos Handa) o (a) esquerdo (a), *okumbinda*, está relacionado ao azar, infelicidade, enquanto o (a) direito (a) *onkhundio*, está ligado a atitudes de dádiva, recebimento de um presente, de uma graça, por isso, tanto quem doa quanto quem recebe, deverá fazê-lo com a mão direita, o uso da esquerda nessa situação, significa falta de respeito.

Importante salientar, que os nomes escolhidos seguem alguns princípios, o próprio Estermann (1957), questionou sobre nomes utilizados pelo grupo. E declara que alguns apelidos eram referentes às circunstâncias de tempo e do lugar onde acontecia o nascimento, outros nomes eram constituídos a partir das iniciais de um provérbio. No entanto, o autor afirmou que conhecer o significado destes nomes não era tarefa fácil, pois era preciso saber interpretar o aforismo, algo que ele demonstrou ter habilidade, visto que descreveu e traduziu alguns nomes, “entre os interpretados figuram sobretudo apelidos Humbes, dêmos também o significado de um nome corrente entre os Handas e Quilengues-Humbes: *Nanpheta*. O provérbio completo reza assim” (ESTERMANN, 1957, p. 53):

*Nanpheta yomutundu wa Ndyambi,
Yomule wa Kalunga.”*

Em seguida Estermann (1957, p. 55), fez a tradução deste provérbio da seguinte maneira: *Nampheta* da árvore *mutundu* (*Hexalobus huillensis*) de *Ndyambi* e da fuligem de *Kalunga*. O etnólogo afirma que a interpretação do aforismo era difícil, “mas vamos tentar”, disse o autor. A explicação para este provérbio, *Nampheta* era um nome dado ao filho que nasceu depois da morte de outros, derivava-se certamente de *epeta* («casca»). A árvore *omutundu*, apesar de dá um fruto saboroso, logo se estraga com a presença de bichos, a este fruto, comparavam os filhos que morreram após pouco tempo de vida. Quanto a fuligem, (*omule*) trata-se de uma substância sem densidade, que assim como o voo da farinha, era levada pelo vento ligeiramente, desta forma também, as vidas dos irmãos mais velhos de *Nampheta* (ESTERMANN, 1957, p. 55).

Entende-se que a escolha do prenome dedicado ao filho é um ato simbólico e cultural, diferentes sociedades estabelecem seus próprios critérios e sentidos para tal escolha. Os Nuer não pertencem aos grupos do Sudoeste angolano, contudo, assim como os Humbi, apresentam interesse pelo gado e há relevância destes animais na vida e pensamento dos mesmos, ocupam valor indescritível, fato que se justifica também na designação dos nomes próprios destinados aos homens, os quais constantemente são chamados por nomes referentes às características dos seus bois prediletos ou por suas formas ou cores.

As mulheres são conhecidas e atendem por nomes de bois e vacas que por elas são ordenadas. Neste sentido, nota-se uma ligação próxima entre os donos e seus bois, “a identificação linguística de um homem com seu boi predileto não pode deixar de afetar sua atitude para com o animal, e, para os europeus, esse costume constitui a prova mais notável da mentalidade pastoril dos Nuer” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 26).

Já para os Humbi, a escolha do nome do recém-nascido, caracterizava um aspecto cultural e afetivo da vida destes sujeitos dentro das sociedades. Um outro período relevante era quando a mãe deixava de amamentar o bebê, obedecendo a ordem natural da vida, como em qualquer outro grupo, a criança quando atinge determinada fase, precisa ser desmamada, entre os Humbi, este ato era importante tanto para a mãe quanto para o filho, por isso, deveria ser acompanhado com a intervenção da quimbanda-assistente. Vejamos como era realizado o rito entre os Humbi:

A mãe prepara para o efeito um cesto de farinha para levar como honorário à «doutora». Terminados os habituais cumprimentos do estilo à chegada, a curandeira conduz a sua cliente ao «consultório», onde ambas se sentam. Pega então a velha num pedaço de giz ritual (*ompheyu*) e faz com ele alguns traços sobre a testa, sobre o peito e no meio das costas da consulente,

formulando ao mesmo tempo este voto, em forma de oração: *Suku yange, Talakulu! K'omima yomona ou kulandule kakwayo! Ovakwasuku avese kwatefeni-ko!* [«Meu Deus, meu Senhor! Que este filho seja seguido por mais outro! Vós todos, espíritos (dos antepassados), ajudai! »] (ESTERMANN, 1957, p. 57).

Constata-se, que na oportunidade de tradução, o missionário Carlos Estermann buscava a aproximação dos sentidos da mentalidade Humbi para os termos cristãos, cuja semelhança entre as palavras empregadas, aproximou-se e assemelhou-se ao termo Deus, algo propício para o projeto de evangelização, pois aproximar-se da noção do pensamento cristão, mesmo diante da invocação dos antepassados e ao “culto aos ancestrais” significava para o missionário, ganhar confiança e oportunidade para evangelizar aquelas pessoas.

Sabe-se que os missionários espíritanos, muito se empenharam para aproximar-se dos povos a serem evangelizados e para este fim, valeram-se também das traduções, pois de acordo Dulley (2010, p 112), a compreensão do pensamento “indígena” era algo que se fazia necessário para o êxito da catequização, sendo os provérbios e as fábulas, vistos como porta de acesso ao universo mental e dos costumes dos “indígenas”.

Ao narrar sobre a vida individual dos Humbi, Estermann (1957), não se esquivou em fazer referência aos aspectos “mágicos” que a acompanhavam, isto valia para o período de gestação até a velhice, para mais, os ritos, os saberes e rituais, eram recorrentes em todas as fases existenciais, nestas circunstâncias invocavam os ancestrais e o gado sagrado, especialmente nos momentos ritualísticos e de celebrações. Sobre as observações realizadas, ele concluiu que “o pouco que até agora dissemos da vida individual dos nossos “pretos” já nos deu uma ideia suficiente para nos levar a compreender quão importante é o papel desempenhado no seu pensar e agir” (ESTERMANN, 1957, p. 57).

Em meio as fases e fatos que caracterizavam o período da infância e da adolescência dos Humbi, a fase da infância era marcada por tempos acometidos por doenças. Diante dos relatos, Estermann (1957), declarou existir duas doenças específicas que afetavam este período, a saber, «mal dos pássaros», o pássaro chamado *onkhombe*, um falconídeo, certamente era o *Helotarsus ecaudatus* dos ornitólogos, não era visto como o agente causador da enfermidade, porque quem dirigia a ave era um ente irracional, senão um feiticeiro. As crianças eram vítimas de doenças nervosas e outras que manifestavam movimentos espasmódicos, porém quem diagnosticava o mal e sua origem era o adivinho, após certificar-

se de que a doença era causada pelo pássaro, recorriam ao curandeiro especialista para a cura.

Para o segundo mal que afetava a infância, não existia um termo em português para designá-lo, contudo, os povos de além-Cunene, chamava-o de *omalo*, outro termo empregado na região era o *oumba*. Neste caso da enfermidade, a origem da doença era proveniente da mãe, mesmo que involuntária, “dizem que ela tem uma excrescência do tamanho da ponta do dedo mínimo e que se situa na região em volta da entrada vaginal. Outras vezes, a pequena protuberância existia entre as partes e o orifício anal” (ESTERMANN, 1957, p. 58-59).

Neste caso, Estermann (1957), declarou que para a criança ser curada, a mãe deveria passar por uma pequena operação cirúrgica, que consistia na extração ou raspagem da saliência, com o sangue proveniente da cirurgia, esfregava-se a testa da criança, restabelecendo sua saúde. Importante salientar que este ritual era realizado no mato e exigia a presença de um quimbanda, porém na prática quase não se realizava.

É possível perceber que tais fenômenos, estão permeados por sentidos e simbologias, explicados a partir da crença que os Humbi possuíam acerca do “sobrenatural”. Poderíamos, mediante o pensamento ocidental cristão, pensar nestes acontecimentos de forma preconceituosa e discriminatória, tendo em vista que a “magia” segundo aquela mentalidade seria uma crença em algo que excedia a materialidade incontinenti do universo.

Para Douglas (1991, p. 7), não há pureza ou impureza plena, absoluta, elas só existem para quem as conseguem ver, podendo julgar e criar verdade, sendo assim, a sujeira só poderá contrariar a ordem daqueles que a enxergam, oprimindo-a e perseguindo-a quando esta adorna ou pinta um espaço; diligenciando a doença, provocando leis para fugir de proximidade com a mesma e no encalço dos grupos marginais, banindo-os, excluindo-os, refreando-os ou de modo igual aniquilando-os.

Consideramos que estes olhares produzidos frente ao sagrado do outro, apontando-o como impuro, nos faz pensar em um processo extremamente necessário, no sentido de que tais representações não devam sobressaltar-nos, mas movimentar-nos para enxergá-las como realidades distintas, livres de julgamentos e preconceitos em torno do sagrado e profano.

Em seus estudos em torno do conceito sobre o sagrado e o profano, Eliade (2001), afirma que “[...] o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível” (ELIADE, 2001, p. 165). Acreditamos que a prática e a crença religiosa, pode

apresentar o lugar do homem no universo espiritual e sua subsistência no plano terreno, contudo o encontro do europeu com as práticas de religiosidade africana, acabou por ferir o conceito de sacralidade e as manifestações religiosas que estes povos praticavam e correlacionavam à vida social e cultural.

A relação do homem branco ocidental e suas culturas com o mundo de outras civilizações, (im)puseram muitas vezes, condições de sujeição, provocando violências físicas e simbólicas diante do outro, julgando-o não ser digno de apreciação, essa realidade conflituosa gerada pelo encontro entre europeus/africanos, contudo é preciso pensar que “cada cultura tem de possuir as suas próprias noções de impureza que opõe às noções de estrutura positiva, aquela que se tenta legitimar” (DOUGLAS, 1991, p. 116).

Assim, pode-se pensar neste movimento relacional e suas fronteiras diante dos diferentes discursos proferidos pelos missionários espíritanos vistos como perigo ou ameaça frente as práticas religiosas e socioculturais dos Humbi celebradas em volta de suas crenças. Demarcando assim as fronteiras “étnicas”, reveladas por meio da sacralidade do boi, fato que caracterizava cada fase da vida destes povos e seus ritos e práticas tradicionais. A ligação homem-boi, acompanhava-o desde a gestação até o momento do seu sepultamento, onde o elemento bovino permanecia nos aspectos simbólicos.

Acreditamos que foram estas fronteiras socioculturais e religiosas, que possibilitaram aos sujeitos envolvidos, enxergar os limites das interações e das relações nós/eles, cujos elementos identitários, infundidos por diversas representações socioculturais e religiosas, contribuíram para o processo das construções individuais destes sujeitos, mesmo que diante dos agenciamentos simbólicos produzidos pelo pensamento e cultura cristã.

Estermann (1957), declarou que entre os povos Humbi existia uma celebração específica para marcar cada período existencial, era costume realizar o rito de passagem, tanto para as moças, quanto para os rapazes. Essa cerimônia consistia para os jovens do sexo masculino, na circuncisão, onde todos deveriam ser submetidos ao rito, apenas o grupo dos “Ambós”, deixou de sujeitar-se ao rito, isto por volta de uns 60 ou 70 anos para cá, sobre este ocorrido não haviam informações para justificar esta omissão, afirmou Estermann.

De acordo alguns habitantes locais, o motivo seria a morte de alguns jovens em virtude da operação, outros afirmavam que estes povos por ser guerreiros, não pretendiam deixar seus jovens imobilizados durante meses, justamente porque eram os mais aptos para o serviço das armas. Quanto ao rito de passagem para as jovens, este era realizado em todas os grupos sem exceção, a festa de iniciação designada de *efundula* pelos Ambos e *efiko* pelos

bângalas. Para as sociedades dos Ambos e Humbi, esta celebração tinha um período específico para ser realizada, normalmente alguns anos após as adolescentes terem atingido a puberdade (ESTERMANN, 1957, p. 55-56).

Como se pode depreender, as diversas fases da vida dos Humbi foram marcadas pelos ritos e rituais, mostrando as transições correspondentes a cada período e as alterações comportamentais no âmbito sociocultural, onde eram (im)postas novas posturas. Neste sentido, nos ocupamos em discorrer acerca do matrimônio, realizado entre os Humbi e, para iniciar estas linhas, faz-se necessário salientar que havia duas noções distintas, usadas pelos grupos para designar essa cerimônia, a qual era considerada relevante na vida dos mesmos.

Entre os Humbi, o termo empregado era o *oku-hombola*. As núpcias eram conhecidas pelo termo *omu-helo*. De acordo Estermann (1957), um termo impróprio, pois, a terminologia decorria do fato de associarem à festa do matrimônio a um conjunto de outras cerimônias, por certo, este termo *omu-helo*, indicava a dança ou uma espécie de combates, o verbo *oku-hela*, exprimia especialmente “brandir uma azagaia”, sendo a dança um ato essencial que acompanhava a cerimônia do matrimônio, posta como forma habitual para a realização da celebração do próprio matrimônio.

O festejo em torno da celebração do matrimônio, perdurava por volta de quatro dias, de acordo Estermann (1957), estes eram acompanhados por rituais, danças e oferendas, depois de semanas da celebração matrimonial e a consumação do casamento, o noivo deveria pagar ao pai da esposa ou a quem tivesse oferecido o boi do *efiko*, um animal equivalente ao recebido. Com o passar de alguns meses, o penteado da mulher casada passava por transformações, sendo designado por *epando lyovikonya*. A imagem abaixo, mostra um tipo de penteado da mulher casada, fotografado por Estermann.

Figura II: Penteado de mulher Humbi casada.



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957 (Anexos).

Estermann (1957), salientou que o novo casal passava a morar com o pai do noivo, caso o rapaz tivesse sido criado pelo tio materno, deveria residir com este, o chefe do novo lar passava a se ocupar na construção de duas cubatas, uma para dormir e a outra como armazém e cozinha, junto ao terreno do pai. O esposo praticava atividades agrícolas em companhia de sua esposa, as refeições eram realizadas por todos no pátio do *tyoto*, existia apenas um na casa usado por todos os membros.

Creemos que diante destas relações e interações, há de se trazer à memória os costumes tradicionais que são reproduzidos e perpetuados entre as gerações e famílias, neste contexto, dos povos Humbi. Baseados na organização familiar, centrada na lei do matriarcado, cujo parentesco era considerado de acordo a descendência uterina, assim, quem desempenhava a autoridade comumente era o irmão da mãe, visto que, o pai não era da mesma família, que os filhos, ligados a este princípio, a sucessão acontecia seguindo os mesmos critérios, cujo herdeiro principal em geral, era o filho/a da irmã, embora em outras localidades fossem os primogênitos/as da família (SABONETE, 2010, p. 19).

A respeito da organização e costumes em torno do matrimônio, Estermann (1957), descreveu acerca do costume da troca de mulheres entre amigos, o chamado *oku-liyepa*, um tipo de adultério consensual, prática exercida entre os Nhanecas e Humbi, esse costume foi influenciado e herdado do grupo herero, cuja prática semelhante a esta, se tornou comum na região. Estermann não hesitou em manifestar certa aversão a esta prática, e afirmou que

este “costume é muito chocante para nossa sensibilidade moral” (ESTERMANN, 1957, p. 99). Contudo, para estes grupos, tratava-se de uma prática cultural e simbolizava uma prova íntima de amizade entre ambos.

No que diz respeito a vida conjugal, relações de fidelidade e infidelidades, divórcio e viuvez, existiam os costumes e ritos em torno de cada situação, as separações por exemplo, eram justificadas apenas em casos de doenças incuráveis, impotência sexual do homem ou no caso de morte de um dos cônjuges, nesta última circunstância, deveria existir um cerimonial de purificação, vejamos como procedia:

Se uma mulher humbe perdeu o marido, a primeira parte do rito de purificação (*oku-liwaouya*), consiste igualmente numa lavagem, mas o cerimonial é mais completo. Há cinco ingredientes mágicos que entram na composição da água lustral, que obrigatoriamente é a água do rio Cunene, quer a cerimônia se realize no leito do rio, quer a água tenha de ser transportada ao local do rito (ESTERMANN, 1957, p. 103).

Isto posto, compreende-se que cada grupo é possuidor de um conjunto de costumes e práticas culturais que os define e os difere de outros grupos sociais, os “ingredientes mágicos” constituíam marcadores identitários dos Humbi, visto que, o rito não procedia de forma igual para todos, haviam as especificidades em torno de cada ritual, pertencente a cada comunidade.

Contudo, não podemos negar que diante dos traços culturais do outro, existem os processos de inferiorização que atribuímos a um determinado grupo, consequências de certas demarcações sociais que são (im)postas ideologicamente, (re)criadas mediante um imaginário social de superioridade entre as culturas. Assim, invocamos as etnicidades para justificar o processo de construção de significados para as identidades “étnicas”, por meio dos elementos contrativos que surgem nas relações, expressados pelas diferenças sociais, culturais e religiosas.

Diante destas relações de contraste, entende-se que a vida dos povos Humbi era celebrada em diferentes fases e operadas por diversos conceitos, ritos e simbologias que muito falavam de sua cultura, costumes, práticas sociais e religiosas, um conjunto de valores e signos específicos, afinal “as mais diversas sociedades africanas possuem vocábulos e noções próprias de identidade e de grupo” (MELO, 2005, p. 164).

1.2 Vida familiar e social

Sabe-se que o universo cultural e religioso dos povos Humbi, foi marcado por um conjunto de práticas ritualísticas que caracterizaram as diferentes etapas e aspectos de suas vidas, nos diferentes âmbitos, desde os aspectos que envolviam a campo individual, familiar ao campo sociocultural e religioso, mas que poderiam sofrer mudanças por conta do contexto das missões, marcado pelos embates religiosos e políticos, entre os agentes missionários e os colonizadores, um território subjugado ao poder português e aos seus interesses econômicos.

Assim, neste contexto conflituoso das interações entre habitantes locais, missionários de diferentes credos e europeus, destacamos a presença de Estermann, pesquisador das culturas locais, que soube aproveitar dos encontros com os Humbi para expandir o projeto missionário. A sua produção etnográfica apresenta-nos um conjunto de informações relevantes sobre os autóctones e constitui uma fonte documental onde nos é apresentada as diferentes formas de vida e cultura das populações do Sudoeste de Angola.

Por conseguinte, ressaltamos que ao optar por trabalhar com as fontes documentais, escritas por um missionário europeu, faz-se necessário o cuidado e a perícia, no intuito de identificar e interpretar o teor construído acerca do outro, que se esconde nas entrelinhas das fontes. Neste sentido, ao narrar sobre os costumes, práticas socioculturais e religiosas que organizavam o habitus dos Humbi, podemos pensar que em certas circunstâncias o padre Carlos, tenha consultado moradores locais para obter mais informações sobre suas culturas e costumes.

Assim, precisamos entender que nem sempre quem fala no texto são apenas os autores, mas existe subtendida a voz de seus vários interlocutores, missionários ou não, com os quais desenvolveram interações e dialogaram de maneira incessante, obtendo importantes informações e relatos de diversas situações contidas nos registros “como suas.”

Rosana Andréa Gonçalves (2008), declarou que ao trabalhar com uma fonte semelhante a esta, nasce a necessidade em redobrar a atenção, no intuito de identificar quais intenções estão presentes na produção do texto, além de atentar-nos para o autor, faz-se necessário pensar o tipo de público para quem a escrita fora destinada.

Sobre estes relatos, a autora diz que um missionário europeu ao adentrar no território africano e realizar suas descrições, seguramente sua agenda estaria intencionada em revelar o quanto a evangelização era essencial para a “redenção” das almas daqueles povos, de modo simultâneo, apresentava um sentimento de superioridade diante dos povos

com os quais coabitava. Desse modo, podemos salientar que a alteridade do católico e do cristão, baseia-se na forma como estes sujeitos veem o outro, não como um semelhante ou como iguais, mas como alguém que necessita e deve ser evangelizado.

Sabe-se que as relações cultivadas entre os Humbi e Estermann foram importantes para o seu processo de coleta de dados e informações, cultivadas entre os seus informantes, designados por ele como uma “rede”, o que certamente denotou uma ligação estreita, marcada por um sentimento de confiança e reciprocidade entre ambos. Estermann em suas narrações, demonstrou sinais de como esta “rede de informantes” colaborou no conhecimento dos grupos em suas pesquisas e estudos etnográficos, “Estermann através do depoimento de Zacarias (informante) - “um cuanhama inteligente” - destaca a influência das mulheres na convivência familiar” (FIOROTTI, 2012, p. 103).

A partir destas relações interpessoais que aconteceram no Sudoeste de Angola entre os Humbi e Estermann, pode-se afirmar que os interlocutores, designada pelo autor como “rede de informantes” contribuiu para a criação de uma compilação de artigos, provenientes do olhar etnográfico de Estermann, contudo como afirmou Carlos Serrano (2001), que é preciso pensar no universo africano como um todo integrado, que preserva a relação não meramente com as questões sociais, mas associa-se com as dimensões temporais e espaciais em que a comunidade sobrevive, “entre os quais há uma constante relação recíproca explícita no culto aos antepassados” (SERRANO apud GONÇALVES, 2008, p. 128).

Voltando a falar sobre a organização familiar e da relação de parentesco entre os Humbi, observa-se que esta obedeceu a algumas regras, as quais indicavam o grau de união. De acordo as definições descritas por Estermann (1957), havia o parentesco pelo sangue do lado paterno e materno e aqueles parentes definidos por afinidade. Para caracterizar estes diferentes graus de relacionamento, tanto familiar quanto social, os Humbi e demais grupos identificados por Estermann como “Nhaneka-Humbi”, empregavam terminologias específicas.

As relações familiar e de parentesco eram manifestadas a partir de termos atribuídos aos membros para designar o grau de parentela. O filho da irmã do pai era chamado por *cepwa*, da mesma forma, o filho do irmão da mãe, os irmãos mais velhos de um sujeito, eram designados por ele e por seus coetâneos de *kota* e os mais novos chamados pelos mais velhos de *ndenge*. Nessa relação, um filho ou filha de benjamim, era chamado de *khelo*, já o primogênito conhecido por *ociveli*, os avôs paternos e maternos eram considerados como pais e mães mais velhos, sendo chamados de *tate kulu* e *mai kulu* (ESTERMANN, 1957, p. 116).

A partir desses elementos designativos para a relação de parentesco entre os Humbi e os grupos designados como “Nhaneka-Humbi”, existiam determinados fatores referentes aos parentes consanguíneos próximos, com os quais se desenvolviam e estreitavam-se relações de diferentes ordens.

Sabonete (2010), ressaltou que existem ainda aqueles que são considerados como parentes da mesma sorte, os sujeitos que pertencem a mesma *eanda*, ou seja, apresentam igualmente os mesmos símbolos nas interações em suas relações identitárias. Diante desse conjunto de nomenclaturas, empregadas para a identificação dos parentes consanguíneos e aqueles por afinidade, integravam a estas relações, os amigos. Alguns eram aqueles que acompanhavam e participavam dos rituais iniciáticos, outros eram aqueles que interagiam e comungavam das situações de intimidade e particulares da vida familiar, circunstâncias que os aproximavam, sobremaneira o elo de familiaridade.

De acordo as conceituações realizadas por Estermann (1957), as referidas terminologias eram empregadas para todas as irmãs uterinas, as quais gozavam do mesmo tratamento, o que causava uma certa dificuldade para distinguir entre ambas quem era a mãe biológica e quem eram as tias. Para designar mãe, usavam o termo *meme omunyeumbo* (“mãe adulta”), para tia mais velha do que a mãe, *meme omututu* (“mãe pequena”) e para a irmã mais nova da mãe. Vejamos como Estermann narrou estas noções:

O tio, irmão uterino da mãe, é para todos os filhos desta o *himi*. O mais velho é considerado o chefe da «linhagem» e exerce uma grande autoridade sobre todos os filhos de suas irmãs uterinas. Note-se bem, no entanto, que uma tal autoridade não exclui inteiramente a do pai, como já tivemos ocasião de afirmar e de explicar” (ESTERMANN, 1957, p. 1117-18).

Como vimos, a relação de parentesco entre os Humbi era definida por conceitos específicos, revelando não só uma relação de maternidade e paternidade, mas de respeito e ternura por aqueles que assumiam este papel, seguindo os princípios de linhagem e organização familiar própria do grupo.

Quanto ao parentesco por afinidade, Estermann (1957), considerou haver poucas expressões para este tipo de parentesco, no entanto, havia o termo *meme-ivi* usado para designar sogra e *tate-ivi* denominar sogro, *ondaa-tembo*, conjuntamente com os sogros, o genro e a nora, cunhado era uma designação portuguesa, introduzida na língua dos

autóctones, os termos *onawa* e *osaukwe*, eram considerados como genuínos e frequentemente eram admitidos nas línguas das localidades.

As regras matrimoniais eram rígidas e seguiam a prática da endogamia fora dos centros urbanos, esta era a regra geral, contudo, havia as exceções, quando o matrimônio se dava entre pessoas de grupos diferentes, “em geral é mais frequente um homem humbe ou gambo tomar mulheres dimbas do que um dimba ficar a viver com mulheres humbes ou gambos” (ESTERMANN, 1957, p.120). Neste sentido, entende que para a união matrimonial exógama, os pretendentes deveriam pertencer ao mesmo grupo materno, afastando o fator consanguíneo, a permissão para tal situação, deveria ser autenticada mediante a cerimônia chamada “cortar o parentesco”, onde sacrificava-se um boi e a carne era repartida entre os membros das duas famílias em presença.

Estermann (1957), afirmou que a poligamia era regra geral para os Humbi, embora moderada. Os homens com maior poder aquisitivo ou pertencente a classe mais elevada, contava com quatro mulheres, mesmo em tempos mais prósperos, eram poucos os donos de uma casa compartilhada por um grupo de mulheres, regidas pelas normas do casamento poligâmico, isto porque, a maioria dos homens dividia-se em bígamos ou trígamos. As mulheres ocupavam prestígios de acordo a ordem matrimonial, assim, era concedido à primeira mulher o privilégio de reanimar ou reacender o fogo do *tyoto* antes das refeições noturnas, tendo a preferência na alteração noturna, com mais uma ou outra noite suplementar, além de cuidar do marido em sua cubata, quando este fosse acometido por doença.

Desta forma, organizavam-se os afazeres diários dos grupos no *eumbo*, cada membro exercia uma tarefa específica. Neste sentido, podemos observar que Estermann demonstrou ser conhecedor de peculiaridades do cotidiano observado, e assim, descreveu-o minuciosamente por meio de observações microscópicas, porém, o mesmo revelou ser um tanto fadigoso relatar tudo, assim, propôs a limitar-se apenas aos fatos considerados como importantes.

A rotina familiar deste grupo se dava no *eumbo*, logo de madrugada, o dono da casa dirigia-se aos compartimentos das demais mulheres, desejando-lhes as saudações específicas, se alimentavam e iniciavam os trabalhos diários. Ao homem do *eumbo* e rapazes, cabiam-lhes a tarefa de cuidar do gado, dirigiam-se aos currais para fazer a ordenha, logo após, conduziam o gado para o pastoreio. As mulheres, a depender da quadra do ano, dedicavam-se ao cultivo do mantimento, cuidavam da limpeza dos filhos pequenos, quanto às refeições, estas eram realizadas por todos os membros de um *eumbo*, todos os membros da

família se reuniam na “grande sala, ao pé do *tyoto*, lugar que constituía propriamente, o domínio do dono da casa” (ESTERMANN, 1957, p. 126-127).

Apresentamos abaixo, o esboço feito por Estermann para demonstrar como eram distribuídos e ocupados os espaços e onde cada membro da família deveria assentar-se na sala grande, lugar que servia para as refeições. Sobre este espaço, “os humbes observam estrita regra na disposição dos lugares, que se distribuem da seguinte forma” (ESTERMANN, 1957, p.130):

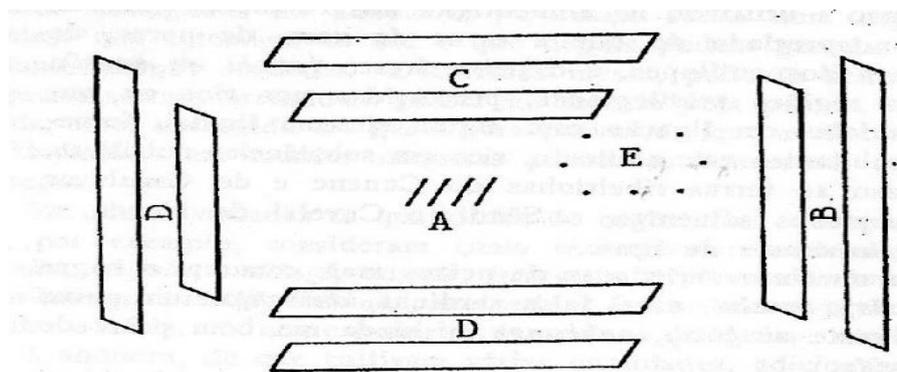


Figura 12: Distribuição dos lugares na Grande sala.

Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola (Vol. II-Grupo Étnico Nhaneca-Humbe)*. Porto: Ministério do Ultramar, 1957, 130)

Observados os lugares de assento, Estermann (1957), indicou quem e onde senta cada membro da família, representados assim: A= lugar designado para o fogo; B= banco em que o dono da casa se assentava, à sua direita deveria estar a mulher principal (podendo sentar-se também nos bancos C, porém sempre próxima do marido e de modo a dar direita às suas companheiras); D = eram os bancos destinados aos rapazes. As moças e os jovens menores assentavam-se ao lado da mãe; E = pertencia às “travessas” (*oma-titi*) e as quimbalas. Esta reunião familiar foi definida por Estermann, como os momentos mais familiares e afetuosos do dia, pois eram nestes ensejos, em que os membros compartilhavam as novidades ouvidas e/ou os acontecimentos interessantes e extraordinários ocorridos durante o dia.

Esgotados os temas habituais de conversa, facilmente se recorrerá, para manter a atmosfera de recreio alegre, ao tesouro da literatura oral da tribo. É a ocasião de narrar contos e fábulas e de resolver adivinhas. Com isto vão os velhos rememorando e vão os novos aprendendo. Nem sempre, porém,

a gente nova toma parte nestas horas de recreio, levando-o todo até ao fim. Os mais miúdos serão, entretanto, vencidos pelo sono e os mais espigadotes, sabendo de alguma reunião dançante nas redondezas, não resistem à tentação de ir dar gosto à perna. Aliás, é-lhes facilmente concedida a autorização para estas folganças com a outra gente nova do sítio (ESTERMANN, 1957, p. 131).

Diante do exposto, pode-se pensar nas relações desenvolvidas nestes momentos, onde a família constituída por diferentes membros, se reunia em torno do fogo sagrado, celebrava a vida mediante os acontecimentos diários. Deste jeito, as interações fortaleciam os vínculos familiares e contribuía no processo de construção das identidades, pois a transmissão oral de narrativas, contos e fábulas, resolução de enigmas das adivinhas, tudo isto, servia de propósito para a preservação dos costumes dos ancestrais, por meio da memória individual e/ou coletiva.

Constata-se que os registros descritos por Estermann sobre a vida quotidiana dos Humbi, apenas foi possível graças aos encontros de aproximação e contato prolongado com estes, oportunidade que lhe proporcionou conhecer de perto as vivências e situações do universo familiar destas sociedades. Entretanto, há de se considerar que nem todas as narrativas foram conhecidas pessoalmente pelo autor, levando em consideração que em certas circunstâncias, Estermann precisou contar e consultar sua “rede de informantes”.

Declarar estes momentos de intimidade e convivência familiar como “os mais familiares e afetuosos”, constitui a resultância da ação deste missionário, que buscou acomodar determinadas prescrições do cristianismo católico para se aproximar dos costumes e crenças dos habitantes daquelas localidades, intencionado na apropriação do conhecimento da realidade das sociedades para posteriormente aplicá-lo no projeto catequético e civilizatório.

As vivências e atuação de Estermann na vida quotidiana dos Humbi, foi fortemente marcada pelo processo de evangelização, intermediado pelo conhecimento da língua e pelas traduções, pois “falar, pregar ao africano nos moldes gerais do discurso europeu, pode gerar aplausos, mas não gera convicção” (VALENTE, 1964a, p. 9 apud DULLEY, 2010, p. 112). Deste modo, seria preciso evangelizar na língua do habitante local para atingir o projeto de cristianização e foi por meio deste processo, que este agente missionário desenvolveu estratégias de convencimento, utilizando-se dos provérbios e das fábulas escritas pelos

grupos, como ferramenta de acesso ao universo mental e cultural das comunidades endógenas do Sudoeste angolano.

A partir desta reflexão, não há como refutar, que Estermann e demais missionários espíritanos, criaram espaços de interação com os Humbi e tantos outros grupos, com a finalidade de se aproximar das culturas e costumes destes povos, e assim, adentrar no mundo do conhecimento de suas peculiaridades. A forma de pensar e viver dos membros daquelas sociedades, foram usadas no projeto de evangelização, à vista disso, podemos salientar que a inserção do missionário no contexto do grupo, realçou as relações, fortaleceu e colaborou para o êxito da “cristianização” no território angolano.

Tendo em vista que a incursão das missões e as interações de Estermann com os membros das comunidades, contribuíram para o acesso ao campo da pesquisa etnográfica, desse jeito, o etnólogo se concentrou em observar os diferentes aspectos da vida e do pensamento dos Humbi. Sua formação acadêmica, colaborou de maneira significativa neste processo, pois era linguística, e por este viés, buscou identificar nos provérbios e fábulas angolanas as traduções que fossem capazes de corresponder a mensagem e aos sentidos cristãos.

Estes povos tratavam em suas produções literárias de assuntos referentes à vida cotidiana, questões ligadas às crenças e problemas de cunho social, possuíam uma compilação de provérbios e outras tipologias, que contribuíram no processo de aproximação dos sentidos cristãos, exceto uma lista de provérbios relativos a Deus, a seleção propriamente dita, consiste em cerca de 1.400 provérbios e 200 adivinhas, todos seguidos de tradução para o português e geralmente também de um provérbio correspondente na língua portuguesa ou, mais raramente em latim (DULLEY, 2010, p. 113).

Compreende-se que para Estermann desenvolver seus estudos etnográficos precisou conhecer os vários aspectos da vida dos Humbi, especialmente o caráter sagrado do gado, para isso, o conhecimento da língua tornou-se a chave de acesso aos valores embutidos nas práticas ritualísticas realizadas em torno destes animais sacralizados, um conhecimento etnográfico que serviu de subsídio para o alcance dos propósitos da missão.

Descrever os aspectos relevantes da vida dos Humbi versados nestas páginas, analisados a partir das obras do autor, nos permitiu identificar as diferenças culturais, de costumes, tradições e saberes que caracterizaram as vivências deste grupo, desmistificando a ideia de que na África os povos são culturalmente homogêneos e praticam os mesmos costumes.

Sobre as práticas e costumes acerca dos Humbi, Estermann (1957), salientou que bem mais do que os sujeitos unidos pelo laço consanguíneo, haviam aqueles abrangidos por uma outra forma de organização, de caráter familiar e social. Para essa divisão, chamavam-na de “clã”, comumente conhecida por *e-anda*. Tratava-se de termo “indígena” do Sul de Angola, cuja tradução do escocês significava *clan*, dentre estes “clãs”, haviam por exemplo, o “clã” do boi (*ova-kwanangombe*), o “clã” do leão (*ova-kwañime*) e o “clã” do crocodilo (*ovakwanongando*).

Estermann (1957), afirmou que entre os Humbi e demais sociedades designadas pela fonte deste trabalho como “Nhaneca-Humbe”, existiam um grande número de grupos, (“clãs” termo empregado na etnografia), cujos nomes referiam-se a uma espécie de planta ou animal, isto para explicar a etimologia da palavra clânico. De acordo o autor, cada pessoa pertencia pelo nascimento a dois destes ou a outros “clãs”, classificados como paterno e/ou materno. Estes grupos festejavam os acontecimentos com diferentes manifestações, “os nossos Nhaneca-Humbe costumavam exaltar os feitos do “clã”, celebrando-os em poemets (*oma-hiliviko*)” (ESTERMANN, 1957, p. 148-150). Sobre as designações dos “clãs,” Estermann apresentou uma lista com os principais, formado por vinte e cinco denominações, contudo para este estudo, interessa-nos o “clã” *Ovakwangombe*, que se referem, “os do clã do boi”.

Eram diferentes formas para celebrar os poemets entre um grupo “étnico” e outro, Estermann (1957), ressaltou que o sentido das canções e imprecisões clânicas entre os Nhanecas mais que em outras sociedades eram percebidas nas mesmas reminiscências históricas, na oportunidade de estudos metódicos, seria possível esclarecer a origem destas curiosas organizações, segundo o autor, não seria fácil enumerar todos os “clãs” que entraram na formação de um grupo.

Apesar das diferenças nos modos celebrativos e na organização dos grupos, havia a possibilidade em fazer alianças entre um grupo e outro, chamado de *otysisoko*, porém, este costume não sucedia em toda região. Os Humbe, por exemplo, desconheciam tal prática, entre os Nhanecas o costume era conhecido pelo termo *olupikai*. Sobre a origem das alianças clânicas e a comunidade de bens entre os seus membros, Estermann (1957), citou quatro grupos (“tribos” na linguagem de Estermann) que não deixaram completamente o costume ancestral: Os Quipungo, Handa, Quilengues-Humbes e Quilengues-Musós.

Os relatos de Estermann demonstraram certas imprecisões em torno da origem dos Humbi, embora existissem algumas lendas que buscassem explicar o nascimento e a fixação dos mesmos em determinados territórios. “Assim, na lenda já reproduzida, sobre a constituição da tribo humbe (ver p.39), nada nos obriga a admitir que os invasores

ovakwalukuwo apenas tivessem encontrado representantes do clã dos *ovakwalukuwo*, esta narrativa apenas se referiu a estes, porque eram eles, os detentores do poder tribal” (ESTERMANN, 1957, p. 160).

Quanto a organização e liderança dos grupos, Estermann (1957), ressaltou que era mantida e chefiada por um régulo, (“soba” termo usado por Estermann) em algumas comunidades, este representava o centro religioso e governativo do grupo ou parte dele, o régulo, era quem apresentava o caráter sagrado, em virtude da crença de que nele as almas dos antepassados faziam morada, especialmente aqueles que tinham deixado boas lembranças entre os seus súditos, havia uma relação íntima com os régulos já falecidos, particularmente diante das calamidades, nesta ocasião, os sobas realizavam sacrifícios ofertados sobre as campas dos seus antecessores.

1.3 Vida econômica

A vida material dos Humbi descrita por Estermann (1957), concentra-se basicamente em duas atividades econômicas: a agricultura e a criação de gado, consideradas como importantes meios de subsistência, não seria possível dedicar-se a uma só atividade, ora por conta das épocas de estiagem, ora pelas mortandades de animais, ocasionadas pelas poucas pastagens. Como em qualquer outra comunidade agrícola, a chuva constitui fator indispensável para o cultivo do solo, em virtude da escassez de chuva, estas populações ficavam dependendo de épocas especiais para desenvolver a agricultura.

Acerca da prática agrícola, cabia às mulheres a tarefa de preparar a terra para o plantio, dentre os produtos cultivados, os Humbi preferencialmente gostavam do massango, também desejado por outros habitantes do Sul de Angola, tendo em vista que este cereal resistia mais às condições do solo e ao calor. Nota-se, que Estermann descreveu com detalhes as formas de como se desenvolvia a atividade agrícola, fato que nos faz pensar que ele acompanhava o dia a dia do plantio e os tipos de tarefa realizados por cada membro do grupo, pois descreveu os diferentes lugares, maneira e tempo para semear os grãos, visto que “a ordem observada ao lançar da semente à terra também não é uniforme, começando-se numa região com o milho, principiando-se noutras pelo massango e deitando mão à massambala em primeiro lugar noutras ainda” (ESTERMANN, 1957, p. 175).

Como já mencionamos anteriormente, a vida diária dos Humbi era acompanhada por celebrações em quase todos os momentos, invocavam um ritual fosse no cultivo da terra e/ou no plantio dos grãos, havia uma pequena cerimônia entre os Humbi, chamada de *otyji-*

kulutula. Segundo as narrações de Estermann (1957), a mulher protagonizava a atividade, possuía de um espírito de cultivo ou de campo (*o-ndele yoku-lima*), chamavam outras mulheres para participar do rito e auxiliar no cultivo. Com a finalização dos trabalhos, se reuniam em torno de uma árvore frondosa, onde após ter cavado um profundo buraco, deitavam uma panelada de cerveja e, na véspera, levavam para este mesmo lugar, uma farinha de massambala, muito grossa e torrada, para acompanhar o ritual do plantio, seguiam cantando repetidas vezes a expressão abaixo:

Tyilikulutula tyiivala

Etemo m'epia!

Ouve-se o canto do Tyilikulutula,

O som da enxada no campo!

Ao irem para casa, acrescentarão:

Tembo euye tumutale,

Ngo omuwa ine omuvi, euye tumulale!

Que a dona da casa se apresente,

Para ver se é bonita ou feia;

Que se apresente! (ESTERMANN, 1957, p. 176-177).

Neste contexto de trabalho diário as mulheres exerciam suas tarefas acompanhadas por cantos rítmicos, com o intuito de abrandar o seu labor. A plantação deveria ser cuidada e para isso, criavam defesas coletivas, para evitar o sufocamento da plantação por ervas e para espantar a voracidade dos pássaros. A esta ocupação deram o nome de *oku-kalela*, o que significa “guardar”. Entre os Humbi, cantavam-se uma pequena poesia melodiada, de “gênero cômico e apimentado, com leves noções de sexualidade” (ESTERMANN, 1957, p. 178).

Estas observações escritas pelo autor acerca dos trabalhos agrícolas, apontaram a divisão das atividades entre os sexos, como aparecem no excerto:

Se o cuidar dos campos é atribuição feminina e se, por outro lado, também se deve considerar a divisão de bens entre cônjuges, é natural que, para

manter o equilíbrio da propriedade, se introduzisse igualmente a divisão dos campos entre o homem e suas mulheres (ESTERMANN, 1957, p.181).

Na verdade, os cônjuges eram encarregados apenas de cuidar das propriedades, do plantio e do cultivo dos mantimentos, pois, homens e mulheres não tinham posse sobre os terrenos ocupados, o dono absoluto destes, era o soba. Com o passar dos tempos, a tarefa de cuidar da terra e a divisão dos trabalhos antes destinados às mulheres, foi flexibilizada e os homens monógamos, foram os primeiros a associar-se às atividades femininas, especialmente os que possuíam pouco gado. Gradativamente, os polígamos foram exercendo tais tarefas, com um pouco mais de resistência. Neste processo agrícola, houve interferências dos colonos europeus, influenciando no aperfeiçoamento das ferramentas e utensílios, bem como na introdução de novas culturas (ESTERMANN, 1957, p. 181).

Vale dizer que a atividade central da vida econômica dos Humbi, baseava-se na prática da pastorícia, “fora o cultivo da terra já se vê e saboreiam o natural prazer de satisfazer a inclinação inata: viver em contato com os bois” (ESTERMANN 1957, p.182-183). As regiões habitadas pelos Humbi, se destacavam como favoráveis à criação do gado, além de concentrar nestas localidades os maiores donos de bois.

Durante as estiagens os cuidadores das manadas dedicavam-se com zelo para não faltar comida para os animais, assim, conduziam os bois para as florestas ou bosques, onde havia arbustos com folhas que alimentavam o gado. Quando existia pastagem, os criadores tinham que enfrentar outra dificuldade, a falta de água, diante desta dualidade, ora suficiência de pastagem, ora escassez de água, não havia como os animais escapar de mortandades.

O gado além de representar caráter econômico, revestia-se de sacralidade, por isso, em algumas sociedades, havia alguns rituais em torno da condução da manada para as pastagens. Àqueles incumbidos de cuidar do gado, deveriam chegar logo cedo à casa do dono e conduzir duas ou três manadas de bois para os campos.

Estermann (1957), narrou que à porta do curral encontrava-se a mulher do proprietário, acompanhada de vizinhas e amigas, os pastores então, conduziam os animais um a um, durante a passagem de cada boi, a mulher principal, passava cinza sobre as costas do animal, cinzas retiradas do *Otyoto* (“fogo”= “altar”) principal da casa, as demais mulheres, lançavam o habitual grito de alegria, *elao!elao*”, significando “Boa sorte!”, após todos os animais entrarem, os pastores colocavam junto ao *otyoto* grande os bordões cheios de

cabaças e tarros, ou seja, espécies de vasos, onde haviam-lhes preparado uma boa alimentação e numerosa quantidade de cerveja.

Dentre os cuidadores das manadas de bois, Estermann (1957), declarou existir àqueles que eram pastores profissionais, cujo conhecimento acerca do gado, deveria conferira-lhes a obrigação em saber uma série de cantos e poemets para serem dirigidos aos animais. Entre os Humbi, este gênero de poesia pastoril, quase não se praticava, a celebração para pastorear seus animais queridos contentavam-se em nomear os bois, entoava-se uma melodia monótona, porém rítmica, a fim de servir de compasso a uma dança especial, conhecida por *o-nkhankhula*, contrastada com a referida monotonia, esta outra era uma dança viva e viril em seus movimentos (ESTERMANN, 1957, p. 185).

De acordo as observações realizadas por Estermann acerca da criação do gado, existiam alguns ritos em torno dessa atividade, os Humbi realizavam cantos, danças e louvores, para exaltar o boi, pois este animal não representava apenas a riqueza econômica, mas também cultural e religiosa desse grupo. Ao descrever sobre as diferentes práticas e ritos destinados ao bovino, Estermann revelou um certo tipo de discriminação entre os ritos praticados entre os grupos quando se referiu a entonação nominal dos bois realizada pelos Humbi como “melodia monótona”, não deixando dessa forma de operar um conceito de valor.

Neste sentido, compreende-se que não há uma cultura que se coloque acima da outra, como inferior ou superior, pois cada sociedade segue seus próprios costumes e a forma de viver de cada grupo é heterogênea, pessoa ou nação, não obedece a paradigmas ou hierarquizações impostas ou engessadas. Desse jeito, podemos dizer que as atividades econômicas dos Humbi, tanto a agricultura, quanto a criação do gado, se desenvolveram dentro dos princípios e costumes de cada sociedade. As manifestações e celebrações em torno destas duas atividades, ocuparam um valor de subsistência e sacralidade, assim, cada comunidade, revela um caráter místico que lhe é peculiar, ao exercer suas tarefas diárias por meio de ritos, rituais e saberes que preservam a memória de seus antepassados.

Importante salientar que os povos Humbi, quando não atarefados no ofício do cultivo da terra e na criação do gado, exerciam outras atividades para sua manutenção, sobre este aspecto, Estermann apontou outras ocupações realizadas durante o tempo ocioso, distintas para homens e mulheres. Estes diferentes ofícios, quando produzidos com qualidade, rendiam-lhes uma determinada remuneração. Estermann finalizando suas descrições sobre a vida econômica do grupo em questão, registradas na obra etnográfica, declarou que:

Concluindo estas reflexões sobre os ofícios que exigem um certo grau de especialização, é bom não esquecer que um homem ou uma mulher que se dediquem ao exercício de uma destas artes não deixam de executar os trabalhos do comum dos mortais: a pastorícia e a agricultura. Vemo-los por isso aplicar-se mais intensamente às suas ocupações profissionais durante os meses em que os trabalhos caseiros, agrícolas ou outros, lhes deixam mais tempo livre (ESTERMANN, 1957, p. 196).

Nota-se que os povos Humbi, assim como outras sociedades, (re)inventaram meios e estratégias para sua subsistência, o dinheiro angariado no tempo livre, ajudava-lhes nos gastos e manutenção, seja no quesito alimentício e/ou vestuário. Contudo, vale ressaltar que a agricultura e a criação do “gado bovino”, era o centro da vida econômica dos Humbi, sendo a última, considerada como primordial e a base de toda economia, de certo, sobrepujava as demais fontes de subsistência tradicional, pois os rendimentos extras, não eram suficientes para a subsistência do grupo.

Considerações finais

Não há como pensar nas definições empregadas para identificar os “Nhaneca-Humbe”, sem remeter ao caráter eurocêntrico (im) posto pelos colonizadores e missionários no período da administração do Ultramar português, onde foram ignorados os aspectos socioculturais e identitários dessas populações. Em torno das classificações e terminologias usadas para designar os grupos do Sudoeste de Angola há vários equívocos e inadequações, tendo em vista que as sociedades foram colocadas todas dentro de uma mesma “caixinha”, (im) pondo uma língua, cultura e fé distinta dos povos locais.

Neste sentido, a catequização era atrelada aos parâmetros e moldes eurocêntricos (im) postos pelo poder colonial, obedecendo aos mecanismos de dominação e subalternidade à cultura dos brancos. Foi neste contexto de disputas, que Estermann produziu suas etnografias e narrou sobre os diversos aspectos das sociedades endógenas dos respectivos territórios. Considerou que os aspectos econômicos dos Humbi estavam atrelados a duas atividades, a agricultura e a criação de gado, contudo era a segunda atividade que se destacava, o boi sagrado ocupado lugar central nas mais diversas atividades cotidianas do grupo, compreendidas desde o trabalho até as crenças e práticas ritualísticas em torno da sacralidade do gado.

O Padre Carlos Estermann, mesmo fazendo uso dessas nomenclaturas em suas produções etnográficas, tinha ciência de que eram designações impróprias. Nos três volumes onde foram compilados os artigos que escreveu sobre os povos do Sudoeste de Angola, destaca os principais marcadores e características dos habitantes locais, descrevendo sobre sua cultura, aspectos da vida social, práticas religiosas e como se organizavam enquanto grupos.

O recorte dado por ele, separando sociedade, economia e cultura, trata-se de mais de uma organização europeia do que efetivamente como aqueles povos se viam ou entendiam as suas estruturas. Para exemplificar o que estamos falando podemos remeter ao papel do boi entre os Humbi. Indiscutivelmente ele é um aspecto econômico, mas ele é também um elemento social em um contexto no qual a separação homem e natureza não é tão drástica. Por fim ele é um elemento da cultura, onde as festas em torno do boi sagrado são marcadores importantes da identidade, de seus comportamentos, tradições e saberes.

Mesmo assim, consideramos que as obras etnográficas do missionário espiritual, Padre Carlos Estermann constituem um acervo documental de relevância para os povos do Sudoeste Angolano. As memórias dos povos locais presentes em seus relatos, bem como as disputas em torno das diferentes narrativas que ele acaba por levar para seu texto, possibilitam uma aproximação a diferentes aspectos e vozes da história dos Humbi

Referências bibliográficas

DAMASCENO, Yuri Wicher. Conversões e negociações: um estudo dos relatos de missionários protestantes da Church Missionary Society em Uganda-África (1876-1890) - **Dissertação** - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis. São Paulo, 2015.

DIAS, Domingos. (2015). Estudo etnomatemático sobre o grupo étnico Nyaneka-nkhumbi do Sudoeste Angola. Aplicações à Educação Matemática. **Tese de Doutorado em Ciências da Educação Especialidade em Educação Matemática**. Universidade do Minho Instituto de Educação. Outubro. 2015.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DULLEY, I. H. (2010), **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume.

ELIADE. Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo, Perspectiva, 1978.

FIOROTTI, S. “Conhecer para converter” ou algo mais? leitura crítica das etnografias missionárias de Henri-Alexandre Junod e Carlos Estermann. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), 2012

GONÇALVES, Rosana Andréa. África Indômita: Missionários Capuchinhos no Reino do Congo (século XVII). 2008. **Dissertação** (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo.

MELO, Rosa. “Nyaneka-Nkhumbi”, uma “Carapuça” que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi”, **Caderno de Estudos Africanos**, ISCTE, nº 7/ 8, 157-178, 2005.

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

MORAIS, Viviane Lima de. “Da subjetividade do Homem à materialidade do boi: Recriando Áfricas na diáspora. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC. São Paulo, 2009.

POUTIGNAT, Philippe.; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. 2ª. ed. São Paulo: Unesp, 1998.

SABONETE, Fernando Wilson. Construção do estado – nação angolana: relações Inter étnicas, nhanekahumbe na guerra civil. **Dissertação**. Universidade Federal de Pernambuco-Centro de Ciências Sociais. 2010.

SERRANO, Carlos. “O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana” In: AREIA, M. L. Rodrigues de; MIRANDA, M.A. (org.) **Perspectivas sobre Angola**. Coimbra, Universidade de Coimbra. 2001.

TAVARES, Paula. “A oralidade é meu culto”. **Revista eletrônica Austral**, n. 78. Texto cedido pela TAAG – Linhas Aéreas de Angola. Entrevista disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-oralidade-e-meu-culto-entrevista-a-ana-paulatavares>. Acesso em 04 de setembro de 2020.

VALENTE, José Francisco. **Seleção de provérbios e adivinhas em umbundu**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964a.

Fonte:

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia do Sudoeste de Angola** (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957, p. 74.

Recebido em: 18 de outubro de 2021.

Aprovado em: 30 de novembro de 2021.