DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 07 | Nº. 13 | Ano 2026

RITUALÍSTICA FÚNEBRE DOS OLOSOMA NA OMBALA YO MBALUNDU: SENTIDO ENDÓGENO À LUZ DA TRADIÇÃO ORAL

FUNERARY RITUALS OF THE OLOSOMA IN OMBALA YO MBALUNDU: ENDOGENOUS MEANING IN THE LIGHT OF ORAL TRADITION

Abraão Jordan Calei

RESUMO: Este ensaio analisa os ritos fúnebres do osoma inene na Ombala Yo Mbalundu, explorando seus significados endógenos por meio da tradição oral. O estudo descreve detalhadamente os procedimentos e o simbolismo do funeral dessa figura de alto prestígio social e político. A metodologia fundamentou-se em observação participante, entrevistas, pesquisa bibliográfica e história oral. Concluiu-se que o funeral se estrutura em duas etapas consecutivas: a primeira sob responsabilidade da família e a segunda conduzida pela comunidade. O ritual exige a separação da cabeça em relação ao corpo e determina que o sepultamento ocorra obrigatoriamente de madrugada nos espaços sagrados do akokoto e etambo.

PALAVRAS-CHAVE: Tradição Oral; Simbolismo; Práticas Culturais; Cultura Ovimbundu.

ABSTRACT: This essay analyzes the funeral rites of the osoma inene in Ombala Yo Mbalundu, exploring their endogenous meanings through oral tradition. The study describes in detail the procedures and symbolism of the funeral of this figure of high social and political prestige. The methodology was based on participant observation, interviews, bibliographical research, and oral history. It is concluded that the funeral is structured in two consecutive stages: the first under the responsibility of the family and the second conducted by the community. The ritual requires the separation of the head from the body and dictates that the burial must take place at dawn in the sacred spaces of akokoto and etambo.

KEY WORDS: Tradition; Symbolism; Cultural Practices; Ovimbundu Culture.

Site/Contato

Editores

Euclides Victorino Silva Afonso
euclidesafonso96@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

Márcio dos Santos Rodrigues
marcio.strodrigues@gmail.com

RITUALÍSTICA FÚNEBRE DOS OLOSOMA NA OMBALA YO MBALUNDU: SENTIDO ENDÓGENO À LUZ DA TRADIÇÃO ORAL

ABRAÃO JORDAN CALEI [1]

INTRODUÇÃO

Angola é um país multicultural por existirem, em seu território, inúmeros povos (como os ovimbundu, ovanyaneka, !kung, vátua, dentre outros) partilhando o mesmo espaço. Essa característica não é, diga-se em abono da verdade, exclusiva de Angola; ela é extensiva a praticamente todo o continente africano. As sociabilidades diárias impõem-me — por ser angolano e por viver no país a minha vida toda — o convívio natural com muitos povos cujas idiossincrasias são notoriamente diversificadas, embora com algumas similaridades que julgamos naturais. Alguns dos povos com os quais tenho tido o imenso gosto de conviver, na condição de pertencente ao povo ovimbundu, e partilhar o mesmo espaço diariamente são os ovanyaneka, ovangangela, okukwanyama e, em certa medida, os !kung, distintos pelas vastas regiões centro e sul do país, entre alguns dos municípios da província da Huíla (Caluquembe, Caconda, Cacula, Quipungo, dentre outros) e outras províncias, como nos casos de Benguela, Namibe, Huambo e Cunene. Perceba-se aqui, entretanto, que a alusão ao pertencimento ao povo ovimbundu não belisca a busca pela objetividade científica e nem alude, ainda que de jeito subliminar, à história das identidades como, de resto, nos alertam Hobsbawm e Ranger (1997).

Essa convivência permitiu-nos enxergar a fundo algumas diferenças e proximidades a respeito das crenças e visões que esses diversos povos possuem sobre a morte. A nossa condição de humanos remete-nos, automática e sucessivamente, a pensar sobre a nossa condição existencial, e isso implica, logicamente, sujeitar-se ao exercício de reflexão em torno da morte e da imensidão de nuances que ela nos abre. A morte, pela sua complexidade e pelo pouco conhecimento de que as pessoas dispõem a seu respeito, desperta sempre inúmeros questionamentos que refletem, grosso modo, dúvidas, curiosidades, medo, ansiedade e também inúmeras reservas. Esse desconhecimento das pessoas diante dela a envolve em mistérios e superstições, dos quais nascem os ritos e rituais cujas fundamentações se inserem em contextos socioculturais específicos.

Os ovambulundu ou vambalundu (termo que adotaremos doravante) são uma das cerca de 18 variantes do povo ovimbundu e, entre eles, à semelhança dos demais, os mortos dialogam

[1] Mestrando em Ensino de História pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (ISCED-LUANDA). Graduado em Ensino de História pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla (ISCED-HUÍLA). Professor de História do II ciclo do Ensino Secundário. abraaokalei85@gmail.com

com os vivos em fóruns próprios e são parte da vida diária. Essas variações contemplam primeiramente aspectos linguísticos e depois, muito por conta das localizações geográficas de cada uma das variantes, algumas diferenças culturais que, de acordo com Monteiro (2014), são: hanha (va-hanha), caconda (va-kakonda), bailundo (va-mbalundu), adulo (va-ndulu), bié (va-vihé), huambo (va-wambu), sambo (va-sambu), galangui (va-ngalangi), quibulo (va-kimbulu), quingolo (va-kingolo), lumbos (va-lumbu), calukembe (va-kalukembe), ekekete (va-ekekete), sele (va-sele), ambuis (va-mbui), gandas (va-nganda), chicuma (va-chikuma), dombe (va-dombe) e quitato (va-kitatu).

Em todas essas variantes dos ovimbundu é possível verificar a presença da figura do ancestral em todos os momentos da vida do sujeito. Essa presença sugere a importância de que a morte dispõe para esse povo. Por essa razão, a morte e os procedimentos culturais e ritualísticos a ela inerentes assumem uma peculiaridade e meticulosidade tais, dada a necessidade de estar em boas relações com os espíritos dos mortos. Seja qual for a razão, profunda ou não, por trás dos rituais, o fato é que a morte desperta indagações e envolve-se em imenso mistério. A figura do *osoma* não foge, decerto, à regra. Ademais, pelo seu papel, prestígio e suma importância no seio comunitário, agudizam-se os mistérios, multiplicando-se os procedimentos ritualísticos fúnebres e, com eles, o simbolismo subjacente.

A palavra *osoma* encerra o sentido de soberano para o povo ovimbundu e, quando se lhe acrescenta, em caráter de sufixação, a palavra *inene*, passa a referir-se ao soberano maior do "Estado", "país" ou organização sociopolítica — da *ombala* [2] central, portanto, *osoma inene*. A *ombala* central funciona como uma espécie de palácio real ou presidencial nos termos considerados "modernos" ou equivalentes na língua portuguesa. É de lá que provém a última palavra sobre o "Estado", "país" ou organização sociopolítica e, igualmente, para lá que convergem todas as insatisfações em caso de má condução ou governabilidade deficitária, em uma gestão que envolve, inclusive, autonomia local. A *Ombala Yo Mbalundu* é atualmente governada pelo *osoma inene* Cyongolola Cyongonga [3] e situa-se no atual município do Bailundo, província do Huambo, Angola. As atuais fronteiras do "Estado" do Mbalundu embrenham-se em conflitos, sejam eles em termos de fronteiras geográficas ou, e sobretudo, humanas ou culturais. Ou seja, os limites são imprecisos e, por essa razão, apresentaremos os limites geográficos referentes ao município do

[2] É entendida como uma unidade sociopolítica composta por diversos conjuntos de pequenas aldeias (Sungo, 2015). Tem origem na língua umbundu (língua dos ovimbundu). Contextualmente ela surge em decorrência do cometimento de infracções por parte de um cidadão, que, ao fim, era levado para o njango do soma ou de um sekulu para ser sancionado. A sanção passava pela tomada de kandambalas (bofetadas). Daí que a as pessoas foram referindo-se desse modo a njango do soma ou do sekulu do kimbo. A expressão foi sofrendo simplificações até chegar ao actual conceito – Ombala –, cuja carga semântica é mais alargada, abarcando sentidos espirituais, para além de ser a residência oficial do soma inene e, por inerência o centro decisório do Estado.

[3] Tchongolola Tchongonga, lê-se.

Bailundo, conforme aponta Sungo (2015): é atualmente um dos municípios da província do Huambo, situado a 77 km da cidade do Huambo, e subdivide-se administrativamente, na sua extensão territorial de 7.075 km², em 5 comunas, a saber: Bailundo, Bimbe, Hengue, Lunge e Luvemba, comportando 573 aldeias e 79 povoações.

Tanto a tradição oral quanto as fontes bibliográficas ou documentais reconhecem o mérito e a honra que couberam ao *osoma inene* Katyavala com a fundação da *Ombala*, em companhia de seu pai, Ngombe-Ya-Chitungo, também conhecido como Sokasange, junto de seus cunhados Sakasanji e Njokila, além de um outro aldeão de nome Kalwelwe, todos caçadores e exímios pastores. Esse grupo teria vindo de Sele, Sumbe, atual capital da província do Cuanza Sul, e se fixado a cerca de 33 km no que hoje é considerado o Bailundo. À data de sua chegada, existiam já na região cerca de 5 *ovakimbo*, a saber: Ndulu (ao norte), Kaliki e Chyaka (no ocidente), Víye (no oriente) e Halavala, hoje Bailundo (no centro) (FLORÊNCIO, 2008; SUNGO, 2015).

Foi então dado o prenúncio daquilo que viria a ser a constituição da *Ombala Yo Mbalundu*, mas não a sua fundação. Em abono da verdade, a sua fundação teria ocorrido depois de Katyavala ter sido expulso do *kimbo* de seu pai, Ngombe-Ya-Chitungo (ou Sokasange), por alegado comportamento indecoroso. A expulsão levou-o ao estabelecimento de intercâmbios políticos com os demais *vasekulu* da vizinhança que, afinal, por conta de sua perspicácia, valeram-lhe o título de soberano da região. Ele selou, por seu turno, esse título com a instalação de uma *Ombala* nos montes Halãvalã (Cyongolola Cyongonga, *soma inene* da *Ombala yo Mbalundu*, em entrevista pessoal concedida em 11 de março de 2025). Tudo isso teria ocorrido há cerca de quatro séculos (CHILDS, 1970).

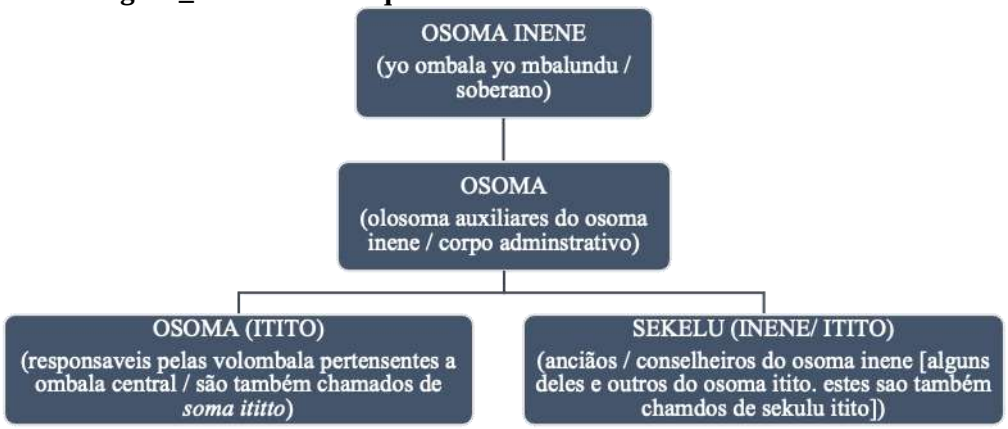
Figura 1. Arvore em que se estabeleceu a primeira Ombala Yo Mbalundu (no monte Halãvalã) VS atual Ombala Yo Mbalundu

Fonte: o autor.

A expressão *Mbalundu* é resultante de um costume local anterior ao seu surgimento como *Ombala*. Florêncio (2008) assevera que esse costume, precedente ao seu fundador, consistia em traçar com tinta preta um risco no rosto que ia da testa ao nariz. Essa prática recebia o nome de *ombalundu*, cujo sentido se atrela a algo que é ou pode ser visto por todos; que não carece de maior ilustração ou explicação, de tão evidente que é ou está.

Em termos de hierarquia, hoje a Ombala Yo Mbalundu encontra-se estruturada da seguinte forma (conforme ilustrado na figura_2):

Figura_ 2. Base hierárquica da Ombala Yo Mbalundu na atualidade.



Fonte: o autor.

O sistema hierárquico da *Ombala Yo Mbalundu* obedece basicamente a essa estrutura que, não obstantebm a existência de uma multiplicidade de entidades e suas respectivas funções, apresenta um desenho simples. Essas entidades ali presentes constituem o *eleñgo*. O *eleñgo* pode ser compreendido como o agregado de entidades que formam o grupo de conselheiros do *osoma inene* e compõem, igualmente, a gama de autoridades a quem compete o exercício governativo da *Ombala Yo Mbalundu*. Essa agremiação delibera sobre os assuntos de maior relevância da *ombala*, desde as relações mantidas com outras *volombala* até questões de economia, saúde, bem-estar e segurança do povo.

O *osoma inene* é o soberano da *Ombala* central e compete a ele, dentre outras tarefas, o exercício governativo consubstanciado na gestão política e judicial (realização de julgamentos de crimes mais graves, como acusações de feitiçaria, por exemplo). Mais abaixo aparece a figura do *osoma*, nível no qual se podem encontrar *olosoma* de *elila* específicas para o desempenho de suas funções. Por exemplo, o *osoma* Kaley pertence à *alila* dos Kaley, competindo-lhe unicamente o exercício de funções ligadas à secretaria do *osoma inene*. À semelhança dos Kaley, existem várias outras *alila*.

Na sequência, seguem-se os *olosoma vitito* (ou *olosoma itito*), que são os responsáveis pelas distintas *volombala* afetas à *ombala* central. Esses *olosoma* chegam a essa categoria por via

da escrupulosa obediência aos pressupostos culturais locais, que, de resto, não serão tratados aqui. Ademais, importa realçar que esses *olosoma* desempenham basicamente as mesmas funções que o *osoma inene*; eles gozam de certa autonomia governativa, porém, em caso de ocorrências ou decisões que ultrapassam as suas competências, direcionam-nas ao *osoma inene*. Eventualmente, na mesma dimensão que os *olosoma vitito*, estão os *olosekulu*, anciãos que granjeiam imenso respeito e credibilidade no âmbito da *Ombala* e na comunidade, competindo-lhes constituir o conselho do *osoma inene*. Alguns deles fazem parte do conselho do *osoma inene* e recebem comumente a designação de *sekulu itito*, ao passo que os outros, os *olosekulu vitito*, constituem o conselho dos *olosoma vitito*.

A estrutura mais elementar é a família e, por sinal, a instituição mais importante naquele seio. Todas as outras emanam dela. O sistema de orientação social é caracterizado essencialmente com base na *oluse* (sistema de parentesco patrilinear), embora haja uma espécie de coabitação com a *oluina* (sistema de parentesco matrilinear). A *oluse* define o sistema de sucessão política e todos os possíveis aspectos que a ela competem. Ao mesmo tempo, porém, por outro lado, vigora a *oluina*, influenciando, de certa forma, o sistema de herança ou, pelo menos, o tratamento que é dado ao filho da irmã, bem como a organização da vida econômica. A *Ombala Yo Mbalundu* é, seguramente, uma amostra da preservação dos usos, costumes e crenças de um povo que se mantém resiliente em meio às incessantes tentativas de alienação, embora haja, na sua matriz cultural, resquícios de hibridização, o que nos parece natural diante das dinâmicas atuais.

Não obstante estar circunscrita e limitada em termos de poder, sobretudo o político, ao atual território de Angola, a *Ombala Yo Mbalundu* é hoje uma das organizações "tradicionais" que resistiram ao tempo e aos vendavais contextuais, esbanjando notória expressão entre as suas homólogas e, concomitantemente, enfrentando desafios governativos e de soberania, numa altura em que conserva um sistema de crenças e práticas ritualísticas fúnebres dos *olosoma* como expressão de sua autenticidade e identidade. Essa situação levou-nos à prossecução de interrogações e subsequentes buscas e análises em torno da morte de um *osoma* e dos procedimentos ritualísticos fúnebres que a envolvem. Daí que nos dispusemos da observação na modalidade não participante [4] como procedimento metodológico central para a coleta de informações, já que fomos impedidos de fazer parte, a par da tradicional pesquisa bibliográfica. [5]

[4] Ver Oliveira, Maxwell Ferreira de. Metodologia científica: um manual para a realização de pesquisas em administração. Catalão: UFG, 2011.
[5] Minayo, M. C. de S. (org.). Pesquisa social: teoria, métodos e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1996.

As observações permitiram-nos a realização de entrevistas do tipo semiestruturadas [6] extensivas aos populares, sobretudo ao atual *soma inene* da *Ombala Yo Mbalundu*, Cyongolola Cyongonga, cujos teores foram submetidos à técnica da triangulação na análise de dados [7], sendo que acabaram por ser incorporados ao texto à medida da descrição, como se pode ver mais adiante. Recorremos, de igual modo, aos desafiadores métodos da história oral [8] e seu gênero da história oral de vida [9], ao etnográfico [10] e ao funcionalista [11], visando estabelecer uma descrição, por via da oralidade, e a decorrente análise da idiossincrasia, bem como os papéis e a relação estabelecida entre os atores do contexto dos *vambalundu* a partir de seu interior.

Assim, a pesquisa toma corpo por meio da seguinte estrutura: introdução, na qual se discorre, em tom de apresentação do texto, sobre os encaixes histórico-contextuais da morte, da breve caracterização da *Ombala Yo Mbalundu* e dos procedimentos metodológicos sob os quais foram erguidos os fundamentos da investigação científica; desenvolvimento, repartido em quatro momentos, nos quais se procurou discutir e descrever os meandros sob os quais se fundamenta a realização dos rituais fúnebres dos *olosoma vanene* da *Ombala Yo Mbalundu*; conclusões e, por fim, a bibliografia. Feito isto, importa agora proceder a uma breve revisão da literatura em torno dos conceitos "rito e ritual" e, depois, encaixá-los no leque funerário que se pretende alicerçar. Em uma provável rota de contramão aos padrões básicos do estabelecimento da revisão da literatura, permitimo-nos alterar a sequência da data das publicações, em busca de um melhor encaixe, a julgar pela premente necessidade de coerência e de sistematicidade.

Ora, dando forma a isso, começamos por dar corpo aos postulados de um ensaísta de escrita fluida, Claude Rivière, na obra *"Os ritos profanos"*, publicada pela Editora Vozes em 1997. Em meio à dificuldade de se conceber uma definição que caiba ao conceito e abranja a totalidade do fenômeno — ou que, pelo menos, alcance a maior gama possível —, o autor estipula que os ritos consideram o conjunto de condutas individuais, mas não simplesmente isso, pois contemplam igualmente as condutas coletivas, codificadas, com suporte corporal, verbal ou gestual, de caráter relativamente repetitivo e, sobretudo, dotadas de uma carga simbólica enorme no contexto em que tomam corpo, cuja eficácia não depende de uma lógica simples e empírica (RIVIÈRE, 1997). A eficácia incorporada à prática do rito obedece, antes de tudo, à lógica da crença, da

[6] Prodanov, Cleber Cristiano; Freitas, Ernani Cesar de. Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico (Vol. 2): Editora Feevale, 2013.
[7] Ver Oliveira, Maxwell Ferreira de. **Metodologia científica: um manual para a realização de pesquisas em administração**. Catalão: UFG, 2011.
[8] Ver Alberti, Verena. **Manual de História oral**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
[9] Ver Meihy, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**, 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
[10] Ver Oliveira, Maxwell Ferreira de. **Metodologia científica: um manual para a realização de pesquisas em administração**. Catalão: UFG, 2011.
[11] Ibidem.

convicção e do sentido simbólico que ele representa para o praticante, de tal modo que, em caso de não ocorrência dos resultados esperados, a saída mais fácil é a crença em sua má execução, e não na sua ineficácia *per se*. Isso leva-nos a perceber que o sentido da prática do rito reside precisamente em seu contexto e nunca fora dele, sob pena de ele passar a dispor, doravante, de outros sentidos e significados.

A ideia de (re)significação dos ritos quando levados para fora de seu contexto pode ser realçada em *"Ritos e rituais - vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade"*, de Patrícia Regina Corrêa Dias, publicada pela revista *Vidya* em 2010. Vejamos:

> "[...] um determinado rito observado em certo lugar pode ser (re)significado por novas observações fora dos modelos sociais em que nasceu, se desenvolveu e foi realizado durante um espaço de tempo, pois as interferências da vida humana transformam as condições de vida de determinado povo, e essas mesmas interferências refletem na pratica ritual" (DIAS, 2010, p. 74).

Não se pode reduzir a prática do rito a uma simples ação ou a uma prática aleatória e descompassada das crenças e convicções do praticante. Não se trata, igualmente, do simples combinar de gestos mecânicos despidos de um sentido de interiorização. É, sobretudo, reconhecer a importância de tais gestos para a garantia de continuidade do grupo do qual o sujeito faz parte e no qual se reconhece como membro. Os gestos, assim, estão internalizados e refletem as crenças do grupo e, por assim ser, ultrapassam a simples aleatoriedade e imbricam-se em regras, negociações e ajustes que os determinam. Dessa forma, os ritos transpõem as fronteiras sociais em direção aos espaços religiosos e da espiritualidade.

Ainda na senda dos ritos, Adriane Luisa Rodolpho, no ensaio intitulado *"Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica"*, publicado em 2004, desenvolve uma discussão na qual elenca o sentido de autoridade e legitimidade patente no exercício do rito, os quais, em seus termos, remetem ao sentimento de pertença (a autorização em decorrência do cumprimento dos requisitos ou pressupostos socialmente estabelecidos) e ao reconhecimento que emanam tanto do praticante e de seus semelhantes quanto dos entes a quem ou aos quais se destina o ato (RODOLPHO, 2004). É nos ritos que se pode encontrar uma ferramenta indispensável para compreender determinado povo, seus valores e suas crenças.

Os ritos andam atrelados aos rituais, ou seja, eles dão voz e corpo aos rituais pela constância e pelo significado. O ritual alude àquilo que é ritualístico, com propriedades rituais, que se prolonga para além do ato em si e envolve-se, à semelhança do rito, com o simbolismo, cujos significados podem ser diversificados ou específicos, a julgar pelo contexto, e que possibilitam a

descrição, muitas vezes, daquilo que não se consegue traduzir por palavras. Esses elementos colocam em prática o mito e o pensar humano e, por isso mesmo, não são meras formalidades.

Sobre o ritual, Victor Witter Turner, em um de seus ensaios intitulado *"O processo ritual: estrutura e anti-estrutura"*, publicado em português pela Vozes em 1974, atesta que este pode ser entendido, se visto sob uma perspectiva interna e simbólica, como um meio de intercomunicação simbólica que chama para si a cosmovisão ou concepção cultural junto com os seus significados complexos, a ação social e, naturalmente, o acontecimento imediato. Assim, a possibilidade de o ritual funcionar como o reflexo da existência de interconectividade entre estrutura e significado traduz-se em um enorme poder transformador. Simultaneamente, à medida que ele resiste ao tempo e aos contextos, molda subjetividades e se ajusta aos eventuais novos significados que lhe podem ser conferidos pelas novas gerações, sujeitando-se a novas concepções de mundo (TURNER, 1974).

Parece-nos interessante chamar à discussão o quesito herança que é, também, incorporado aos ritos. A herança aqui se processa pela natural dinâmica de os valores que comportam e perfazem a gama ritualística serem passados de geração em geração. Os ritos são ensinados, incorporados, executados e repassados de indivíduo para indivíduo, de geração para geração. Ao longo dessa movimentação, vão-se registrando sutis ajustes e reajustes à medida do somatório de novas experiências individuais e grupais. Dias (2010) alerta para o fato de a absorção simbólica por parte de novos indivíduos parecer inverter a ordem natural da essência subjacente ao rito ou ritual, ao figurar como um processo que vai da teoria à prática, quando na verdade é exatamente o oposto: a prática gera a teoria. Ela parte da prática e resvala na teoria e na interpretação.

O essencial nos rituais é o seu caráter simbólico-contextual e isso sugere, como se tem vindo a referir, que, se relegados para fora do contexto, eles se esvaziam. Um dado ritual, por mais que seja de inestimável valor para certo povo, se visto por outro povo à luz de suas próprias malhas contextuais, certamente não terá o mesmo significado, não possuindo, portanto, validade para um ente externo, ou seja, para um outro povo. Nesse mesmo sentido, podemos incorporar os rituais funerários como uma demonstração clara e simples das variadíssimas visões que os povos têm sobre a morte. A despeito disso, os ensaístas Robert Kastenbaum e Ruth Aisenberg, em *"Psicologia da Morte"*, de 1983, salientam a existência de códigos simbólicos construídos por toda e qualquer sociedade ou povo ao longo de sua existência. Esses códigos simbólicos são expressos em ritos e rituais. À guisa disso, os povos manifestam, por meio deles, os seus sentimentos e pensamentos sobre a morte, tendo como base as condições particulares da vida e as respostas às circunstâncias da morte (KASTENBAUM; AISENBERG, 1983).

Em Jean-Pierre Bayard, na sua obra intitulada *"Sentido Oculto dos Ritos Mortuários: morrer é morrer?"*, publicada em 1996, pode-se enxergar uma extensão de como os ritos fúnebres podem ser genericamente percebidos, processados e eventualmente representados. Segundo o autor, os ritos funerários têm a sua gênese na agonia e, em alguns casos, coincidem com o início do luto. Seguidamente, procede-se ao velório, às exéquias, às condolências e aos lutos extensivos às esferas social, psicológica e espiritual. A fase subsequente é marcada pelo prolongamento do culto aos mortos e a realização de visitas aos cemitérios, especialmente nos dias de finados (BAYARD, 1996).

Para os vambalundu, socialmente o luto pode ser representado pelo uso de roupas específicas, sendo a mais comum a de cor preta; no sentido psicológico, o luto pode ser representado ou demonstrado pela tendência ao isolamento, em manifestação do sentimento de perda; espiritualmente, o luto pode estender-se e ser manifestado ou evidenciado pela rejeição de convites que são feitos ao longo do sono pelo falecido, ou seja, o espírito do morto visita o sonho do sujeito para fazer-lhe um convite no sentido de juntar-se a ele. Em caso de aceitação, essa pessoa pode ter uma morte espontânea. Recorda-se que esse episódio ocorre caso o falecido tenha sido um parente direto do sujeito visado. Existem ainda aqueles casos em que algumas pessoas tidas por maldosas se apropriam desse momento para provocar algum tipo de mal a outrem, movidas por várias razões, tais como a inveja e o ódio, dentre outras tantas possíveis.

A questão da morte entre os vambalundu: entre crenças, ritos e cosmovisões

A morte é um dos assuntos ininterruptamente presentes na ordem do dia, sendo causadora de algumas das mais profundas indagações sobre questões existenciais. É igualmente um dos temas mais difíceis e complexos de se abordar, portador de uma complexidade tal que a ambivalência, os condicionamentos e a contradição constantes são suas características mais comuns. Por ser de tamanha complexidade, a razão parece assumir um viés de impotência; a angústia ou, eventualmente, a alegria pode assumir a cena, bem como a crise existencial e a intolerância diante dela, em alguns casos. É um fenômeno que se abre a inúmeros questionamentos que, nem com o passar do tempo (a julgar pelo tempo da existência humana na Terra), receberam respostas concretas ou palpáveis.

Soares (1986) e Morin (1988) nos dizem que temos em sentido inato o sentimento de repulsa à morte, provavelmente atrelado ao instinto de conservação indispensável para a sobrevivência do sujeito e, por conseguinte, da humanidade. Ela esvazia toda e qualquer razão, a tal ponto de nenhuma língua conseguir exprimi-la em tom de dominação. Retira de nossa convivência

diária palpável ou material os nossos entes queridos, os nossos semelhantes. Permanece, até então, rodeada de mistérios que em muito extrapolam ou desafiam as capacidades cognitivas dos sujeitos. Ela pode manifestar-se como a condição mais elementar da existência, portanto, conatural aos seres vivos. Nesse diapasão, Urbain (1997) subsidia que, por sermos — nós, os humanos — resultado da fecundação (emergência da vida), vivemos em direção ao mesmo destino: a morte (o fim da vida), por mais significados que lhe atribuamos ou ângulos pelos quais a enxerguemos (mudança, evolução, desprendimento, absurdo ou até mesmo desilusão). As visões ou percepções sobre a morte adotam especificidades geográficas e culturais, e normalmente acompanham as dinâmicas culturais e crenças dos povos, geralmente condicionadas ou atreladas aos ritos. Esses traduzem-se em uma almofada de repouso em meio a tamanha crise existencial, ao dispor-se dela, a morte, como ponto focal de análise, visando compreendê-la, atribuir algum sentido à vida e significados que perpassam o campo da espiritualidade. Ela provoca espanto, repulsa, dor e luto.

Internamente entre os vambalundu, à semelhança do cristianismo e, eventualmente, de outras religiões, ela não marca o fim da vida, mas sim uma passagem de um estágio para o outro. A morte não marca o fim da realidade existencial por haver nela um elemento que não mingua, que resiste à falência funcional do corpo — a alma, símbolo de essência (BELMONT, 1997). Para o cristão, a morte simboliza a disposição da alma para o julgamento final, que dita o seu rumo para o paraíso, caso tenha sido um adepto do bem, ou para o inferno, no caso de ter praticado o mal. Culturalmente, os vambalundu creem que, com a morte, a alma se liberta e, mediante procedimentos ritualísticos rigorosos, ela pode ser bem encaminhada para junto dos ancestrais, para então poder continuar a servir aos viventes. Portanto, há vida enquanto se vive neste mundo terreno e material, e continua havendo vida após a morte. Altura (1993, p. 437) subsidia quanto a isso ao afirmar que:

> "[...] a morte constitui uma viagem infinita, por meio da qual todos se encontram, uma vez que todos os antepassados continuam unidos aos vivos da família. [...] os laços vitais não rompem: vive-se morrendo e morrendo se vive".

Barbosa (2015), embora incorra em uma generalização que não nos é amigável ao referir-se constantemente a um suposto ser africano [12] (pelo menos culturalmente), diz algumas coisas que nos parecem ter alguma proximidade com a cultura vambalundu: a morte é a extensão da vi-

[12] Há frequentemente uma tendência, provavelmente oriunda de um imaginário de uma África uniformizada, de incorrer a generalizações quando se trata dos variadíssimos povos africanos e suas respectivas culturas. Culturalmente, a África é sobremaneira diversificada, e, não obstante ter exercido influência sobre muitas

da, abrindo-se a ela a possibilidade de resgate da estrutura familiar, na medida em que garante a união ou o reencontro entre aqueles que partiram antes, não obstante haver uma relação ininterrupta entre os viventes e os ancestrais.

Os ritos, desde sempre, segundo se sabe, estiveram atrelados à morte. Não se pode aludir à morte sem que se faça referência aos seus ritos ou rituais. Os humanos servem-se deles para simbolizar a morte, quer por meio de cultos, de vestes, enterros, cemitérios ou de quaisquer simbolismos que se ajustem às especificidades do contexto sociocultural. Eles assumem-se como meios através dos quais se solidificam os vínculos, reforça-se a coesão social e garante-se a continuidade de valores, memórias e identidade. A sua manifestação varia mediante o espaço geográfico, o tempo e as dinâmicas socioculturais, portanto, de acordo com os contextos, exprimindo dor, luto, tristeza, vazio interno-existencial, carência e medo (MELO, 2004; GONÇALVES, 2012).

É mister destacar que as dinâmicas impostas pelas pontes relacionais entre povos e suas culturas levaram os ovimbundu à incorporação de novos valores, inaugurando-os no hibridismo ou na criação de uma cultura compósita, como subsidia Bahu (2020a). Esse hibridismo aqui elencado resulta da confluência de vários povos cujas negociações e intercâmbios acabaram refletindo-se, sobretudo, na ritualística funerária. Nessa senda, o destaque recai sobre a presença europeia, sobretudo a portuguesa, em seus territórios, que com o catolicismo exerceu uma forte influência sobre a cosmovisão a respeito da morte e suas implicações.

Hoje em dia, faz-se possível verificar nos ovimbundu traços culturais de povos intra-angolanos, como os ovangangela, côkwe, ambundu, ovamwila, dentre outros, bem como de outros povos de proveniência externa, como nos casos de europeus e brasileiros. Essa influência verifica-se inclusive em algumas questões delicadas, mormente nos adereços necessários para a realização de certos rituais tanto de morte (como no caso do vinho) quanto de festividade, como é o caso do alambamento (objetos e utensílios que são acoplados aos dotes exigidos pela família da ndombo). Não obstante isso, a sua cosmovisão sobre a morte conserva ainda tintas bastante nítidas sobre a sua história, tradição e identidade.

Na cultura ovimbundu, a morte é enxergada como parte da vida, porém na dimensão de uma vida compartilhada, ulterior e superior. É possível verificar isso em um adágio no qual jaz a essência da cosmovisão desse povo sobre a morte: *omunu nda wafa, o ndalo lyahe kahimi okwima* (quando alguém morre, o seu fogo não se apaga, prolonga-se [crivo próprio]). Essa passagem reflete em profundidade a questão existencial: ela não só faz referência à continuidade da alma

"civilizações ao longo dos séculos, dos milénios até aos nossos dias, não é uma realidade imutável, isenta de dinâmica, nem de evolução" (OBENGA, 2013, p. 38).

mesmo após a morte, mas também pode referir-se à procriação e, portanto, à descendência (os filhos perpetuam a existência dos pais). Seus sentidos e significados expandem-se à medida do contexto em que a frase é proferida. Daí a razão de a morte traduzir não simplesmente um sentido de dor, de perda e de luto, mas, simultaneamente, um sentido de alegria miúda, no mais profundo íntimo, por saber que o defunto parte para junto dos demais familiares que já faleceram. Sua energia vital estará agora a serviço dos viventes (o mistério da vida compartilhada) e as suas vivências (suas marcas, experiências ou filhos) estarão eternizadas por gerações. Ademais, a redução sucessiva da força vital no leito de morte é manifestada pelas palavras *'ame ndifa'* ou simplesmente *wafa* (quando proferida por terceiros), de um modo razoável e sensato. Para Tempels (2016), essas palavras não encontram tradução fiel nas formas verbais 'morrer' ou 'morrer completamente'.

O aspecto "compartilhado" aqui evocado nasce do sentido de que a força vital que retorna à natureza com a morte da pessoa passa, doravante, à disposição dos viventes. A natureza, em seu esplendor, concede condições de habitabilidade, energia e vigor. Eis a razão da existência de um vínculo bastante robustecido entre os ovimbundu e a natureza, refletido na valorização de que ela é alvo, materializada diariamente na forma de tratamento e no respeito a tudo quanto ela se permite colher e cultivar. O sentido de vida compartilhada pode ser encontrado nas bodas de Altuna (1993, p. 439): "uma passagem de um trânsito em que alguma coisa se desprende, desaparece ou liberta que são fundamentais no pensamento bantu, pois os conduzem ao novo estado do homem, a uma nova maneira de existir"; ou de Douglas (2010, p. 34): "a consciência social é projetada além e acima do membro individual da sociedade para alguma coisa muito diferente, externa e forçosamente poderosa".

É bastante comum entre os ovimbundu o uso de vestes pretas para o caso de viúvos ou viúvas, bem como de tecidos no pulso dos filhos e netos, caso haja, para simbolizar o luto. A morte normalmente ocasiona uma mudança não simplesmente do regime ontológico, mas também social. Por isso, nem sempre ela é encarada com naturalidade. Sobretudo quando se trata da morte de pessoas não idosas, há sempre um sentido de desgraça que, por inerência, está vinculado à existência de um malfeitor. Nesses casos, que constituem a maioria, a causa da morte é sempre atribuída a terceiros, que a provocam por várias razões, tais como inveja, necessidade de sacrífício humano em benefício do crescimento econômico, subida de *status socialis* ou outro motivo semelhante.

Nesses casos, a morte ocasiona perturbações em todos os traços do tecido social. Na tentativa de conferir alguma solução diante dessas perturbações, com vistas à reposição da ordem socioespiritual, são chamadas as intervenções das autoridades tradicionais, com o fito de julgar e

punir o malfeitor nos termos dos preceitos socioculturalmente estabelecidos (MONTEIRO, 2014). Em muitos casos, as famílias procuram, por conta própria, recorrer a um *ocimbanda* a fim de identificar o suposto malfeitor, o causador do óbito. Quando isso ocorre, essas mesmas famílias têm por hábito atacar o suposto culpado com piadas, tentativas de intimidação e, às vezes, em casos mais extremos, com agressão física, chegando em muitos episódios a demolir inclusive a residência familiar do suposto causador da morte, bem como a provocar estragos a outros patrimônios eventualmente existentes. Diante de tal situação, não sobra outra escolha ao suposto causador da morte senão a mudança de lugar e, assim, procurar instalar-se em outro local onde não se saiba de seu histórico, sob pena de os habitantes desse novo espaço poderem igualmente escorraçá-lo.

Paradoxalmente aos casos comuns, como esse supra-relatado, ao tratar-se de um *osoma inene*, a morte normalmente é aceita com um relativo e elevado grau de naturalidade. Isso porque, habitualmente, os *olosoma* chegam a velhos e, talvez mais do que isso, pelo fato de essas figuras representarem a mais alta estatura na escala hierárquica societária, sendo, portanto, a maior autoridade política e espiritual local. O *osoma inene* é, por via de regra, a entidade mais poderosa por dispor do auxílio, da força e da orientação rigorosa dos ancestrais. Elias (2023) acrescenta que compete a ele, ao *osoma*, regular as nuances espirituais da sociedade e, em conformidade com os rigorosos princípios culturais locais e com o apoio dos membros anciãos da ombala, repor a ordem e a estabilidade caso alguém tenha feito uso abusivo dos poderes ocultos.

Nesse sentido, a ritualização funerária de um *osoma inene* assume características muito próprias, tanto na passagem ou disseminação da informação quanto na condução dos rituais propriamente ditos, como a posição de saída do corpo da casa em que ocorre o óbito e a separação da cabeça do resto do corpo (ambos sepultados em lugares diferentes), abordadas detalhadamente mais adiante.

Da performance: dos choros e das danças às canções fúnebres

A performance ritualística funerária contempla uma gama de elementos que vão desde os cuidados com o corpo, os choros (incluindo os choros secos) e as danças até as canções fúnebres, as quais são entoadas quer pela igreja (caso este tenha sido membro), quer pelos familiares. Destaca-se o papel e a importância de figuras tais como o *kapitiya k'ondaka p'onambi* (mestre da palavra), as *ol'ondjende* ou *avingi* (grupo de senhoras responsáveis pela organização do óbito e, fundamentalmente, pelos choros rítmicos) e os *ocisiko* (uma espécie de totem). Cada ato que decorre da performance carrega um sentido e um significado profundamente próprios. Salienta-se,

entretanto, que, entre os vambalundu, as particularidades que perfazem a ritualística fúnebre tomam o corpo, via de regra, como o epicentro de todas as ações a serem desencadeadas. Nesses termos, a *Ombala yo Mbalundu* não se afigura como uma exceção. Assim, sobre os cuidados com o corpo, interessa-nos aqui a submissão do mesmo ao *wasukwiwa* (banho, geralmente realizado por homens ou por mulheres, a depender do gênero do morto; quer isto dizer que compete aos homens banhar o cadáver em caso de falecimento de um indivíduo do gênero masculino, por respeito, e compete às mulheres nos termos contrários). Nesse processo, são retirados todos os postiços que o cadáver tiver no momento da morte (como cabelos, unhas, dentre outros).

O *wasukwiwa* traduz-se em uma prática fundamental por ser "obrigação" da família deixar o corpo em condições humanamente dignas e apresentáveis, ao mesmo tempo em que esse ato consiste em deixá-lo suficientemente limpo e purificado para chegar à sua nova morada. Daí ser prática reiterada entre os ovimbundu banhar o corpo, vesti-lo e ungi-lo como forma de reafirmar a sua condição de humano, carimbando a sua permanência com os que ficam (BARBOSA, 2015). Para esse caso em concreto, os choros demonstram a empatia que resvala na solidariedade, mas, mais do que isso, assumem uma tonalidade transcendental no sentido de purificação; ou seja, os choros tomam igualmente um sentido purificador na medida em que provocam repulsa aos maus espíritos, eventualmente causados pela morte. Daí a razão de serem intensos e quase nunca cessarem ao longo de todo o óbito, apenas variando de intensidade em função de cada momento, tendo tendência a aumentar de intensidade com a chegada de um parente próximo ao local e com a vinda do corpo (restos mortais) para a casa em que decorre o velório.

Os choros abrem um espaço por meio do qual se procede à purificação, repelindo todo e qualquer espírito mau ou energia ruim. Longe de serem uma mera imitação secular (o que provocaria um esvaziamento em termos simbólicos), os choros constituem um importante ritual para o apaziguamento dos espíritos que, naquele momento, assolam toda a família, como assevera Bahu (2020a). Em seu teor, concentram-se palavras que espelham perplexidade perante o ocorrido; de questionamento ao falecido sobre por qual razão se terá permitido ao falecimento; de maldição ao suposto causador da morte; de apaziguamento da alma do falecido; da falta que o mesmo provocará no seio familiar, no trabalho e em outros eventuais grupos ou instituições dos quais fez parte; e de chamamento ou alusão aos nomes dos filhos, pais, irmãos e, eventualmente, outros parentes, para que contemplem pela última vez o falecido, dentre outros aspectos.

Aos choros unem-se as danças, que seguem a sequência rítmica, cadenciada e monótona dos prantos que nunca cessam (ALTUNA, 2006). Tanto nos choros ritualísticos quanto nas danças e nos chinguilamentos, as senhoras são as responsáveis. Sobre os homens repousa o sentido ou simbolismo de dureza, de força e de robustez que, embora não os torne imunes aos sentimen-

tos de dor e luto, faz com que conservem o autodomínio necessário para conduzir o que deve ser feito em sede da prossecução do óbito e de todas as suas nuances ou implicações. Em algumas ocasiões, podem-se registrar danças que são realizadas, majoritariamente, pelas senhoras. Essas danças são articuladamente repassadas pelas gerações para que se possa fazer uso delas nos momentos necessários (como festejos, celebrações ou óbitos). É também na dança que se exprime a sua humanidade, singularidade e vida, percorrendo mundos de simbolismos que se revelam com o bater dos pés e das mãos. Não se trata de uma mera reprodução em resposta ao prazer corporal instantâneo, mas antes de um diálogo entrelaçado com o sagrado; é uma expressão sutil de mediação ante a tridimensão existencial: o *etimba*, o *omwenyo* (ou *omwenho*) e o *ocilelembya*.

Os movimentos corporais, em absoluta sincronia com a variação da intensidade dos choros ao longo de todo o óbito, simbolizam a essência de uma solidariedade aprofundada para com os familiares e outros indivíduos de convívio direto. Além disso, são igualmente sinônimos de um misto de sentimentos como a saudade, a nostalgia e a revolta perante uma perda que jamais poderá ser recuperada (no sentido da convivência material diária) (BAHU, 2020a).

Por fim, outro elemento que está sempre presente no decorrer de toda a ritualística funerária são as canções. As canções, na verdade, estão presentes em praticamente todos os momentos da vida do sujeito, até mesmo em seu funeral — no caso, as canções fúnebres. Elas ficam habitualmente a cargo de senhoras que entoam melodias típicas de momentos de tristeza, as quais apelam à solidariedade, com palavras de acolhimento e apaziguamento da alma do defunto. “Essas canções falam de muitos sentimentos e emoções que a morte de um ente querido pode desencadear, como o desespero, a saudade, a nostalgia, o desgosto, o medo, o pânico, mas também o desprezo, o ódio e a raiva (quando se acredita que alguém causou a morte). Há lamentações, queixas, gemidos, e nunca falta a invocação dos espíritos dos antepassados” (UKWATCHALI, 2014, p. 63).

Essas canções, ao final do dia, evidenciam a importância da palavra para a sociedade vambalundu, o que podemos encetar com os dizeres de Monteiro (2014, p. 32): “a palavra reveste-se de um importante valor moral e sagrado, porque está vinculada ao divino. É através dela que é feito o contato com o mundo invisível e se mantem um diálogo contínuo com os mortos. A palavra é, portanto, poder e deve ser manejada com cautela, sob pena de a ira dos antepassados recair sobre parte da população e dizimá-la. Os antepassados só devem ser abordados mediante uma cerimônia ritualística para o efeito” (MONTEIRO, 2014, p. 32). A canção, assim, “traduz, antes de mais, um aspeto nuclear da cultura [...]: a importância da família em todos os acontecimentos fulcrais da vida humana” (ibidem, p. 39), por um lado. Por outro lado, traduz a importância dos *olosekulu* e do *kapitiya k’ondaka p’onambi* para a realização de um funeral, dentre outros

fatores. O teor das canções tende a tomar sentidos ligeiramente diferentes em função da especificidade de cada momento ou etapa ao longo do óbito: no local em que ele decorre (podendo ser ou não na residência do falecido), durante o cortejo fúnebre e, por fim, no cemitério.

Da concreticidade: meandros da condução do funeral do *Osoma Inene*

Por uma questão de melhor estruturação, optamos por responder, nesta seção, às seguintes questões: quem realiza? quem participa? onde ocorre e como é feito o sepultamento? Em busca disso, impõe-se, em primeira instância, a realização de um breve debate sobre como se dá o início do procedimento ritual funerário.

A morte do *osoma inene* pode ocorrer, hoje, em qualquer lugar: na residência familiar, no hospital ou em qualquer outro espaço, contanto que não seja dentro da *ombala* central. Diz-se isso porque, outrora, essas movimentações não configuravam uma prática comum e reiterada entre essas entidades. O *osoma inene* passava a maior parte do tempo na *ombala*, resolvendo assuntos a ela inerentes. Hoje, ao contrário, o *osoma inene* pode desempenhar outras funções em simultâneo, como no caso do *osoma inene* Ekwikwi IV, que foi deputado da Assembleia Nacional de Angola pela bancada parlamentar do MPLA e cuja morte ocorreu dentro de um hospital. Ao aludir a isso, não queremos, certamente, enviesar a investigação rumo a uma pureza descabida, mas sim evidenciar as transformações a que se submetem as práticas culturais de qualquer sociedade ou povo, o que nos parece natural. Essas transformações são, acima de tudo, o resultado de intensas negociações mantidas entre o fazer cultural e as dinâmicas do tempo e dos contextos.

Culturalmente, a morte do *osoma inene* só não pode ocorrer na *Ombala*, como se pode verificar nos enunciados do Osoma Kassoma, cujo nome é Albino Quessongo Cunha:

> Anteriormente os olosoma morriam muitos mais por doença [causas naturais] por causa da idade avançada. E quando a Ombala dessa conta que o osoma não tinha mais chances de recuperação, tiravam o osoma da ombala e o levavam para a sua residência familiar e passar os últimos instantes da sua vida perto da família, que é a coisa mais importante que ele tem e que qualquer um de nós tem também. Esse tipo de coisas, as pessoas não se apercebem que estão a ser feitas (A. Q. Cunha, Osoma Kassoma, comunicação pessoal feita a 12 de outubro de 2024).

As razões para não se deixar o *osoma inene* perder a vida na *ombala*, pelo que foi possível apurar, atrelam-se à valorização da família enquanto instituição primária e motivo de maior orgulho e prestígio de qualquer homem ou mulher. Entende-se que o *osoma inene* apenas esteve na *ombala* central prestando um serviço à população. Apesar dessas adaptações que a cultura se vê forçada a abraçar, natural e historicamente, os procedimentos a que o *osoma inene* é submeti-

do conservam a sua essência. Vejamos: com a morte do *osoma inene*, a notícia não é imediatamente difundida. Se assim fosse, aumentariam as possibilidades de surgimento de instabilidade ou caos. A informação é contida entre os membros da *ombala* e alguns elementos da família; somente depois ela é aberta para todo o público, incluindo os *olosoma* de outras *volombala*, para além da sua jurisdição.

a) Atores

O óbito do *osoma inene* obedece essencialmente a duas etapas, cujas abordagens são inteiramente diferentes. Na primeira etapa, normalmente, o corpo é deixado pelo *eleñgo* aos cuidados da família para que esta possa proceder à realização de seu velório; portanto, a família se encarrega de sua execução, e todos os populares (pessoas adultas) podem comparecer. Aliás, ao tomarem conhecimento da morte do *osoma inene*, as pessoas sentem-se autoconvidadas e rumam de imediato ao local em que estiver ocorrendo o óbito. É comum comparecerem parentes vindos de todas as partes, inclusive (e eventualmente) aqueles que nem sequer conheceram o ente falecido. Participam também terceiros com relativo grau de proximidade afetiva de um parente do *osoma inene* ou de sua esposa, a *nasoma*. Entretanto, não existem quaisquer restrições quanto à adesão das pessoas, contanto que não sejam crianças — sobretudo menores de 15 anos.

Sobre a adesão das pessoas ao óbito, Barbosa (2016) parece-nos ter feito uma descrição que em tudo se encaixa nas recolhas e constatações feitas no terreno:

> "aparecem familiares que, até então, eram desconhecidos da família primária, mas sentem-se obrigados a revelar as suas identidades, pois necessitam participar do processo do ritual que irá formalizar a passagem do falecido para a outra vida. Além dos familiares, muitos amigos da família também se fazem presentes, havendo também muitos acompanhantes desconhecidos" (BARBOSA, 2016, p. 8).

As pessoas menores de idade, especialmente as menores de 15 anos, são normalmente impedidas pelos pais ou parentes diretos de frequentarem esses espaços por conta daquilo que Bahu (2020b) designa como impureza espiritual causada pela morte. Esses locais podem estar contaminados por tais impurezas até que o ritual de purificação esteja concluído, visto que as crianças são dotadas de maior vulnerabilidade espiritual. Até mesmo nos casos em que o óbito ocorre em uma residência que tenha crianças, elas são afastadas e levadas para a casa de outros familiares, de forma a não estarem envolvidas naquele ambiente de "impureza espiritual". Obviamente, existem algumas exceções que, mesmo raras, ocorrem: é o caso de mães com recém-nascidos que, para estarem aptas, devem passar carvão ou cinza de carvão na testa ou no peito da criança,

além de se recorrer ao uso de alho, alecrim, pele de elefante ou outro produto animal ou vegetal com fins repelentes.

Os meandros da condução do óbito do *osoma inene* pela família obedecem aos parâmetros normais, os quais não serão aqui abordados. Na sequência, a cerimônia fica a cargo da *ombala* e são aplicadas restrições à adesão dos populares, uma vez que apenas os membros da instituição, especialmente os integrantes do *eleñgo*, têm acesso.

b) Ocorrência

Na segunda etapa, a família cede o corpo do *osoma inene* ao *eleñgo*, sendo este levado por eles para a *ombala* central. Aqui, ao contrário do que ocorre na primeira etapa, a participação das pessoas é totalmente limitada, sendo que apenas os membros do *eleñgo* são elegíveis a participar. Devemos, contudo, destacar que não é em todo momento que esse tipo de situação ocorre. Na verdade, pelo que nos consta, o *eleñgo* só solicita os restos mortais do *osoma inene* caso este tenha sido uma pessoa íntegra, que tenha exercido a sua governação sob total respeito aos padrões culturais estabelecidos, de proximidade e de acolhimento — ou seja, que tenha sido um bom *osoma inene*.

Os relatos e descrições doravante apresentados foram essencialmente avançados pelo *osoma inene* da *Ombala Yo Mbalundu*, Cyongolola Cyongonga, por ser a figura mais autorizada para falar sobre o assunto, dadas as especificidades e o sigilo em que ocorrem tais procedimentos.

> Assim, após a retomada dos restos mortais do *osoma inene* pela *Ombala*, dá-se início a um procedimento peculiar e delicado que tem por finalidade a separação da cabeça do restante do corpo. Esse procedimento fica, por força da *elila*, a cargo dos *olosoma* Ecilala, Mwekalia e Kesongo. Esse procedimento destina-se a fazer constar cada parte agora separada no lugar apropriado, sendo que ficam depositadas em locais distintos: a cabeça é levada ao *akokoto* e o corpo ao *atambo* / *etambo* (Cyongolola Cyongonga, atual *soma inene* da *Ombala Yo Mbalundu*, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

O ato da separação dos referidos membros é realizado no *Ongwé*. O corpo é colocado sentado na cadeira do *osoma inene*, ungido com óleo — cuja descrição e propriedades são sigilosas — e atado com uma corda especialmente preparada para esse fim. Essa corda é sucessiva e paulatinamente apertada ao longo de cerca de 15 dias, até a cabeça estar totalmente separada do resto do corpo. Na sequência, a mesma é depositada na *kimbala*, envolvida em um tecido, para posteriormente ser depositada no *akokoto*, ao passo que o corpo é conduzido ao *atambo* / *etambo* (ibidem).

> "Nesse tipo de cerimónia não necessitamos usar muitos meios. O que mais se sobressai é o ukwlo okwtepa utwé. A ukwlo é elástica todos os dias deve ser é regulada, apertada até que por fim a cabeça fique desligada do corpo. No final, a cabeça deve ser é bem untada com óleo e o limbue" (Cyongolola Cyongonga, atual soma inene ya Ombala yo Mbalundu, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

Por qual razão dar-se ao trabalho de separar a cabeça do corpo, se se poderia simplificar e sepultar o corpo completo, conforme ocorre com qualquer outra pessoa? A resposta a essa questão fundamenta a razão da existência do *akokoto* e do *atambo* / *etambo*, bem como sua suma importância para o equilíbrio social, político, econômico e espiritual daquela sociedade.

Vejamos: primeiramente, importa compreendermos o que é, de fato, um *akokoto* e um *atambo* / *etambo*. Depois disso, estaremos em condições de prosseguir. Ora, a nossa presença no terreno permitiu-nos compreender a suma importância que esses lugares representam para aquele povo. O soberano do Mbalundu aludiu que o *akokoto* é o lugar onde são depositadas, com toda a gama ritualística própria, as cabeças dos *olosoma vanene* que governaram a *ombala*. No *atambo* / *etambo*, tal como se fez alusão, são depositados os corpos dos *olosoma vanene* que governaram a *ombala*. Esses dois espaços formam, em conjunto, uma espécie de santuário ao qual o *osoma inene* recorre sempre que necessário para pedir orientação aos ancestrais, de forma a tomar as melhores decisões em benefício do povo.

> "É ali onde o osoma inene faz as suas rezas e pedidos para todas as coisas, como a ausência de chuva, existência de doenças sem causa aparente, problemas de infertilidades das nossas senhoras, sobre varias coisas." (Cyongolola Cyongonga, atual soma inene ya Ombala yo Mbalundu, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

Esses lugares, pelo que nos consta, representam o que há de mais sagrado em toda a *ombala*. É um símbolo de ligação entre os viventes e os ancestrais, no qual o *osoma inene* assume o papel de intermediário entre os dois mundos, duas dimensões. A sua existência manifesta a presença assídua da figura da ancestralidade na vida dos viventes. O *atambo* / *etambo* tem também a função de preservação da história e da memória coletiva daquele povo. A partir daí, os mestres da palavra podem narrar eventos passados e transmitir instruções relativas à cultura — e não só — às gerações mais novas, no sentido de contribuir para a construção de suas subjetividades. Nesses casos, o *akokoto* assume um tom mais reservado, por ser um lugar de acesso bastante restrito.

Figura 3. Atambo / etambo dos olosoma vanena Katiavala, Civukuvuku, Njolomba, Civangulula e Numa

Fonte: o autor

Sepultamento

O processo de inumação do *osoma inene* deve ser feito as madrugadas:

> Deve-se fazer à madrugada, entre às 3h e 5h. aqueles que vão fazer o sepultamento passam a noite ali no local (*Atambo* e *okokoto*). Ali fazem rezas de uma forma muita própria e estas são feitas ao som do batuque. Quando o sol estiver prestes a nascer, é assim que se deve fazer o tal funeral. Se o sepultamento não for feito no dia marcado, assim mesmo não deverá nunca mais ser feito ali no *okokoto* e *atambo*. A família é deverá ser a responsável pelo sepultamento e não mais a ombala (Cyongolola Cyongonga, atual soma inene ya Ombala yo Mbalundu, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

A principal razão de se realizar o sepultamento às madrugadas deve-se essencialmente a necessidade de se evitar aglomerações e eventuais perturbações na realização dos procedimentos ritualísticos conducentes ao sepultamento. Por ser feito no *atambo* / *etambo* a participação a estas cerimónias é restringida aos membros da ombala.

> "nem todos membros da *ombala* podem frequentar este lugar. Alguns apenas frequentam os espaços em ocasiões especiais. Isso por respeito as *alila*, porque cada um dos membros tem a sua função aqui dentro da Ombala. Ninguém deve desempenhar um papel que não é o seu" (Cyongolola Cyongonga, atual *soma inene* ya Ombala Yo Mbalundu, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

Alfim, o cumprimento escrupuloso dos procedimentos ritualísticos funerários encaixa naquilo na asserção de Altuna (2006: 439): "só se morre verdadeiramente quando se realizam os

ritos, segundo a tradição e a comunidade tem certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados".

Adenda: sobre a mulher

As mulheres assumem um papel bastante importante na vida diária, porém, elas não podem, na Ombala Yo Mbalundu, assumir a pasta de *osoma inene*. Ou seja, ao contrário do que ocorre na Ombala do Cruzeiro, situada no município de Caconda, província da Huíla, em que a mulher pode chegar a *osoma inene*, na Ombala Yo Mbalundu a mulher não pode chagar a esta categoria ou posto, porque isso, implicaria que ela passasse a frequentar o *okokoto*, coisa que lhe é negada, como se pode ver nas palavras do soberano:

> No *okokoto*, a mulher não pode frequentar esses lugares, porque nunca se sabe sobre o seu estado. Pode se dar o caso de ela estar no seu período de menstruarão e isso, pode provocar um fenómeno qualquer, porque ela não está pronta para frequentar estes espaços. Para fazer os rituais ela não deve se meter nestas coisas. Ela já tem muitas tarefas para fazer e muitas delas são muito importantes para a sociedade. Cabe a *nasoma*[13] aconselhar as mulheres dos membros da eleñgo e de todas as mulheres umbundu (Cyongolola Cyongonga, atual *soma inene* Ya Ombala yo Mbalundu, comunicação pessoal, dezembro de 2024).

Considerações Finais

As *volombala* antecedem sobremaneira o Estado angolano em termos de surgimento e, hoje em dia, encontram-se subalternizadas em, praticamente, todos os traços do tecido social. Apesar disso, elas ainda conservam sua essência e constituem-se como guardiãs dos valores endógenos. A *Ombala Yo Mbalundu* foi fundada pelo *osoma inene* Katyavala há cerca de quatro séculos, na sequência de um desentendimento com o seu pai, Ngombe-Ya-Chitungo. Encontra-se localizada no município do Bailundo, província do Huambo, e tem as suas linhas fronteiriças ainda envolvidas em algum conflito ou imprecisão. Até a data da publicação, a *Ombala* tem como soberano o *osoma inene* Cyongolola Cyongonga. É, seguramente, na atualidade, uma amostra da preservação dos usos, costumes e crenças de um povo que se mantém resiliente em meio às incessantes tentativas de alienação, embora haja, na sua matriz cultural, resquícios de hibridização — o que se mostra natural diante das dinâmicas atuais.

[13] Esposa do soma inene.

Quanto à morte, entre os vambalundu ela não marca, exatamente, o fim da vida existencial, mas sim uma passagem de um estágio para outro, pois há nela um elemento que não sucumbe, que resiste à falência funcional do corpo: a alma, a força vital. Esta mantém o contato perene com os viventes, o que se pode traduzir no adágio *"omunu nda wafa, o ndalo lyahe kahimi okwima"*. Isso faz com que ela seja concebida como parte da vida, embora, simultaneamente, também carregue um sentido de dor e luto.

Ao se tratar de um *osoma inene*, a morte é comumente aceita com algum grau de naturalidade, uma vez que estes líderes, por representarem a autoridade política e espiritual local, normalmente chegam a velhos. Assim, os procedimentos ritualísticos funerários dispõem de características muito peculiares, totalmente diferentes das de um indivíduo comum, dentre as quais ganha destaque a separação da cabeça do corpo, a serem depositados no *okokoto* e no *atambo* (ou *etambo*). Esses locais, em conjunto, constituem um símbolo de força, de resistência, de identidade e de equilíbrio. O sepultamento do *osoma inene* deve ser feito na madrugada e a participação é bastante restrita, sendo que apenas os membros da *ombala* podem comparecer. Esses rituais fúnebres são sempre acompanhados de elementos da performance, onde se destacam os choros (choros rituais e secos), as danças e as canções, como elementos fundamentais para a prossecução ritualística e para a garantia do bom encaminhamento da alma do *osoma inene* para junto dos demais ancestrais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTUNA, Raul Rui de. **Cultura tradicional bantu.** Luanda: Edição do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993.

ALTUNA, Raul Rui de. **Cultura tradicional bantu**. 2a Edição. Prior Velho: Paulinas Editora, 2006. 638p.

BAHU, Hélder Alicerces. A COVID-19 e a Amputação ritual em contexto angolano. **Revista Angolana de Extensão Universitária**, vol. 2, n. 3, p. 131-144, 2020 (a).

BAHU, Hélder Alicerces. Choro ritual. Um símbolo purificador em contexto angolano. **África(s),** vol. 7, n. 13, p. 30-47, 2020 (b).

BARBOSA, Francisco José. **Nas fronteiras da liberdade: colonização, descolonização e ritos fúnebres na Angola contemporânea**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

BARBOSA, Francisco José. O ritual de morte dos grupos Kimbundu e Umbundu como dignificação social em Luanda. In: **30ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2016, UniAges/BA**. João Pessoa/PB, RBD, 2016, p. 1-17. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/413_2017-07-11.pdf .

BAYARD, Jean Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?** São Paulo: Paulus, 1996. 321p.

BELMONT, Norbert. Vida/morte. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). **Enciclopédia einaudi. Vida/morte. Tradições – gerações**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, v. 36, p. 11-60.

CHILDS, Gladwyn Murray. The Chronology of the Ovimbundu Kingdoms. **The Journal of African History**, vol. 11, n. 2 p. 241-248, 1970.

DIAS, Patrícia Regina Corrêa. Ritos e rituais - vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade. **Revista Vidya**, vol. 29, n. 2, p. 71-86, 2010.

DOUGLAS, Morim. **Pureza e perigo**. 2a edição. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ELIAS, Helena António. **Ritual fúnebre da realeza na cultura ovimbundu: o caso do Bailundo**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ensino de História). Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla, Lubango, 2023.

FLORÊNCIO, Fernando. No reino da toupeira. Autoridades tradicionais do M'balundu e o Estado Angolano. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, vol. 87, p. 167-189, 2008.

GONÇALVES, Jonuel. **A dimensão da cultura nas crises de transição**. Luanda: Ngola, 2012.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

KASTENBAUM, Robert; AISENBERG, Ruth. **Psicologia da morte**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983. 447p.

MELO, Rosa. Guerra, dor e luto. As implicações da guerra nos rituais de morte entre os Handa. In: **A Questão Social no Novo Milênio – VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2004, Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra**. Coimbra, QSNM, 2004, p. 1-12. Disponovel em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/RosaMelo_GuerraDorLuto.pdf

MONTEIRO, Domingos Henriques. **Tradições nacionais e identidades: recolha e estudo de canções festivas e de óbito Kongo e Ovimbundu**. Dissertação (Mestrado em estudos literários, culturais e interartes - ramo de estudos comparatistas) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2014.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2a edição, 1988.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Editora vozes, 1997. 326p.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos Teológicos**, vol. 44, n.2, p. 138-146, 2004.

SOARES, Silva. Morte. In: CABRAL, Roque et all (Comissão Executiva). **Polis. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado**. Lisboa/S. Paulo: Editorial Verbo, 1986, v. 04, p. 407-447.

SUNGO, Marino Leopoldo Manuel. **O reino do Mbalundu: identidade e soberania política no contexto do Estado Nacional Angolano atual.** Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TEMPELS, Placide. **A filosofia bantu.** Luanda: Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016. 137p.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. 248p.

UKWATCHALI, Pedro José Adriano. O fenómeno religioso na cultura umbundu como processo do desenvolvimento de Angola. **Seminário del Buen Pastor. S/E**, 2014, p. 1-47.

URBAIN, Jean-Didier. Morte. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi. Vida/Morte. Tradições – Gerações**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997, v. 36, p. 381-417.

Entrevistas

Albino Quessongo Cunha, soma Kassoma, comunicação pessoal feita a 12 de outubro de 2024.

Cyongolola Cyongonga, soma inene da Ombala yo Mbalundu, em entrevista pessoal cedida a 11 de março de 2025.

Recebido em: 13/11/2025

Aprovado em: 19/04/2026