

# I

---

## Crenças, Poder e Práticas Medicinais entre os *Handa*

Rosa Melo

### Introdução\*

Há alguns anos, estava eu no bairro do Forte (no Namibe), em trabalho de campo, a observar um grupo de mulheres que se divertia, conversando e bebendo o seu *omakao*<sup>1</sup>, quando surgiram umas pessoas que, visivelmente surpreendidas, comentavam sobre um caso de “feitiço”. Tratava-se do vizinho Bernardo<sup>2</sup> que muita gente conhecia pelo tipo de actividade que exercia, isto é, a venda de produtos, na praça. Mas, não era só por isso. Ele também era simpático e tinha um jeito peculiar de atrair para si os clientes. Vendia, sobretudo, carne de bovino. Andava daqui e dali à procura de gado que comprava e abatia, antes de levar a respectiva carne ao mercado. As pessoas falavam, gesticulavam, imitando esse homem que, afinal, devia estar moribundo. Elas diziam que o Bernardo estava a falar à-toa, como que a delirar, gritando, às vezes, e que tinha o ventre dilatado que mais parecia um balão. Uma dilatação que se desenvolveu em poucas horas. Dezenas de pessoas curiosas acorreram ao local, lá para os lados das Bananeiras (onde vivia o pai do Bernardo), e juntaram-se aos parentes que, consternados, pareciam não saber o que fazer. No entanto, além de um posto médico bem conhecido, no bairro, o do “senhô Tomé”<sup>3</sup>, há um hospital na cidade, o *N’gola Kimbanda*.

De ai, ai, ai, o pobre homem passou para o relato aflito e intercalado de “ais” sobre a razão do seu sofrimento. Era algo ligado ao “feitiço”, dizia-se. O homem sofria, e ninguém o podia acudir. Dizia-se que ele mesmo tinha procurado a morte. No seu relato, o homem dizia – *pai, você tem sorte. Pai, você tem sorte, senão você ia morrer. Você fez bem não comer aquela carne. É tua sorte, pai. É tua sorte. – Mas,*

*afinal a tal carne tinha quê?* – perguntavam as pessoas curiosas, bem como os membros da família.

O pai de Bernardo resolve, por fim, contar que seu filho Ihe tinha aparecido, em casa, com um pedaço de carne, pedindo-lhe que o comesse. Disse-lhe: – *toma essa carne, pai, come.* – O pai recebeu e agradeceu. Mas, como tinha alguns biscatos por fazer, aliás, era tempo de guerra, e tudo escasseava, no Namibe, resolveu guardar o pedaço de carne para quando tivesse mais fome. Mas, algum tempo depois lá veio o filho, perguntando – *hummmm..., o pai já comeu a carne?* – “*Não, ainda não* – respondeu. – *Mas, porquê que não? Come já pai, o pai também...* – retorquiu. Depois disso, o filho apareceu mais umas tantas vezes, agora preocupado. Dava *bichocho*<sup>4</sup> daqui e *bichocho* dali... – *dju, dju, dju.* – Começou a ficar aborrecido com o pai e a obrigá-lo a comer. O pai foi-se interrogando – *possa, mas essa tal carne tem quê? Tá-me a empurrar a carne, tipo Ihe pedi, hu:m, vai só com a tal carne, então!* – E lá a carne foi ficando, onde estava. Afinal, aquilo tinha um tempo determinado. O filho começou a ficar aflito, pois estava tudo a voltar-se contra ele.

Não tendo o pai comido, e tendo passado tempo demais, o homenzinho, isto é, o Bernardo, começou a queixar-se de dores no ventre: – *Ai, ai, ai...* – e é aí que revela o seu segredo. O negócio de Bernardo, que parecia bom, aos olhos dos outros, não o deve ter agradado, à certa altura. Por isso, resolveu recorrer a um *ocimbanda*<sup>5</sup> (“curandeiro”) que, tendo-lhe dado remédios para reforçar o seu negócio, Ihe exigiu um *ekondombolo* (galo).

Aqui, o galo, além de simbolizar um ser masculino e adulto, actua como elemento de legitimação do poder de fazer render o negócio da venda de carne. Como consequência imediata, o Bernardo passaria de um simples homem para um *onganga* (ou *nganga*). Ou seja, converter-se-ia num indivíduo com poderes maliciosos. O que quer dizer que, não obstante poder ver o seu negócio a prosperar, sentir-se-ia forçado a satisfazer a sua vítima que, de tempos em tempos, o iria incomodar, suplicando pela sua vida que Bernardo Ihe tinha roubado. Melhor dito: o Bernardo “comeria” outras pessoas para satisfazer a vítima anterior e entraria num ciclo vicioso. Quantos mais “comesse” mais necessidade teria de “comer”, a ponto de tornar-se num indivíduo pérfido. Entretanto, Bernardo não conseguiu “matar o galo”, no tempo previsto pelo *ocimbanda*. Por isso, “o feitiço virou-se contra o feiticeiro”.

Se partirmos do princípio que, como se entende entre os *Handa*, o *ocimbanda* ter-lhe-á dado um *ocilulu* (espírito maligno) que, em conjunto com a primeira vítima de Bernardo (neste caso, o pai), trabalharia para o reforço da venda da carne, o tal *ocilulu* não poderia regressar à procedência de mãos a abanar, pois também ele choraria pela sua vida e, ao regressar, iria perturbar o *ocimbanda*. Por isso, o dito *ocilulu*, dado pelo *ocimbanda* fez do Bernardo sua própria vítima. Eis

a razão porque o Bernardo terá dito ao pai que este tinha tido sorte ao não ter comido a carne. Esse gesto de abstenção do pai tê-lo-á livrado da morte. Por isso, Bernardo morreu. E morreu mesmo em casa, diante de um certo número de pessoas. Não se tratava de “doença do hospital”, assim se entendeu.

Este é apenas um dos inúmeros casos que emergem do quotidiano dos *Handa*, no seio dos quais as doenças e a morte não são um mero acaso. É em torno destas questões que se pretende discorrer ao longo deste livro. Resultante de uma pesquisa levada a cabo por mim e pelo engenheiro agrónomo Carlos Conceição, em Angola, entre os *Handa*, no quadro de um projecto piloto patrocinado pelo *Council for Development of Social Science Research in Africa* (Codesria), e que se prende com as práticas mediciniais, no grupo mencionado, esta obra (i) pretende reflectir sobre as crenças dos *Handa* relativas às doenças, ao doente e à morte; (ii) fornecer dados indicadores das suas práticas de utilização das espécies (vegetais, animais ou outras), no tratamento das doenças; (iii) revelar algumas das particularidades culturais do grupo mencionado que podem influenciar o comportamento do doente e dos familiares, no confronto com a medicina convencional; (iv) e evidenciar a importância da compreensão da cultura das populações, por parte dos profissionais de saúde pública, estes que têm de tomar decisões relativas à prevenção e à cura das doenças.

De modo geral, as questões relacionadas com as crenças, em África, tal como as que se prendem com o exercício de poderes maléficos e com práticas de bruxedo, de adivinhação e de cura, inundaram a literatura antropológica ao longo do século XX. Os relatos de missionários, de excursionistas, de comerciantes, de agentes da administração colonial, etc. serviram de abstracto para muitas das reflexões neste contexto. Note-se que nesses estudos – em geral sem manifesta intenção de dar voz às pessoas ou grupos estudados sobre o seu próprio sentido das coisas, sobre as suas crenças e inter-relações – a problemática relativa às práticas supersticiosas (como a “bruxaria”) e suas envolventes eram explicadas segundo o entendimento dos investigadores, através de uma terminologia ocidental e com base em conceitos igualmente ocidentais.<sup>6</sup> Disto, comenta Riekje Pelgrim, não escaparam estudiosos como Henri Junod e Hammond-Tooke que, além do mencionado, apontam para a existência de formas distintas de bruxaria, discriminando, neste sentido, bruxarias boas e más, bruxaria para beneficiar ou para prejudicar a comunidade, bruxedo branco ou negro, em que o negro é retratado como algo hereditário, inato (acrescento eu), enquanto o branco como algo adquirível através da educação,<sup>7</sup> da interação social. Entretanto, como mais recentemente se tem vindo a evidenciar, o uso da terminologia ocidental na abordagem das crenças e práticas divinatórias, terapêuticas e outras, além de pouco frutífero não traduz com exactidão o sentido,

nem o significado das mesmas nos grupos investigados.<sup>8</sup> Exemplo disso, são os conceitos de *muloi* entre os *VhaVenda*, na província Norte da África do Sul,<sup>9</sup> assim como os de *onganga* e *ocimbanda* entre os *Handa*.<sup>10</sup> “Topics like the belief in witchcraft thus need to be approached from an African point of view, from a perspective that makes sense to the people it concerns”.<sup>11</sup> Foi o que se pretendeu fazer ao longo deste trabalho: discutir e apresentar os assuntos, numa perspectiva que faça algum sentido aos próprios *vahanda*.<sup>12</sup> Aliás, impregnadas de conotações absurdas, e nalguns casos até de falta de correspondência dos termos de língua ocidental com a situação que descrevem – o que dificulta mais ainda o seu uso – a terminologia ocidental surge, no texto, apenas para facilitar a compreensão de mentes destreinadas ou ainda “enviesadas” na compreensão da cultura africana.

Dividido em duas partes, este livro começa por relatar aspectos da vida social dos *Handa*, da sua história e língua, da sua economia e localização geográfica assim como da forma como se relacionam com os outros e com o meio circundante. Isto com o objectivo de fornecer ao leitor uma caracterização geral deste grupo social particular, o que facilitará a compreensão do assunto central do livro. Ainda na primeira fracção do livro são apresentados e discutidos os conceitos que se prendem com a figura dos agentes possuidores de poderes transordinários e cuja categoria social varia de acordo com o exercício das suas funções. Neste contexto, as considerações relativas à sua cosmogonia, ao corpo, às práticas de cura, aos agentes acima mencionados, à relação destes com os outros, assim como às suas crenças sobre a morte são descritas na base da perspectiva de entendimento local – o que promove algumas alterações no quadro das discussões teóricas sobre as crenças na “bruxaria”.

A segunda parte do livro, não obstante assentar igualmente sobre as crenças dos *Handa*, aborda a relação entre as mesmas e a nutrição no grupo em referência. Depois de uma abordagem dos aspectos fitogeográficos das zonas de maior concentração dos *Handa*, o texto apresenta rasgos sobre a vivência destes últimos nas suas zonas de localização, assinalando os seus hábitos alimentares. Isto com o propósito de permitir a compreensão quer da relação dos *vahanda* com o mundo fitogenético, quer dos seus limites no uso de recursos dessa natureza para a alimentação e o tratamento das doenças, quer ainda dos comportamentos face aos constrangimentos sociais.

### ***Enredos e adversidades***

Os *Handa* constituem um grupo social do qual faço parte por nascimento e por origem. Não obstante ter crescido num meio urbanizado, o meu processo de socialização até à idade adulta ocorreu no seio de uma família *handa*, com referências tradicionais que ao mesmo tempo que velava pelos preceitos

tradicionais do grupo, nomeadamente o cumprimento dos rituais, o respeito pelos espíritos ancestrais, a manutenção da relação com as origens e com famílias com esta mesma identidade e não só, preocupava-se com a escolaridade da prole, assim como com a sua integração e ascensão social. Esta particularidade, marcando, de certo modo, uma hibridez no que concerne à minha identidade social, poderá oferecer, de algum modo, uma mais-valia na relação que estabeleço com o grupo de que descendo, assim como no exercício da análise científica que me propus efectuar com a abordagem deste tema.

Deslizando entre o mundo rural e o urbano, entre a família, os amigos e os desconhecidos, as primeiras discussões sobre o tema em apreço – e que se prende com as crenças (nomeadamente as crenças no *owanga* (“feitiçaria”), com práticas rituais e poderes transordinários – foram desenvolvidas dentro de um meio restrito e familiar que se foi alargando e aprofundando com o tempo. Aparentemente fácil, por se tratar de um contexto social que supostamente domino, de pessoas com as quais estabeleço algum dos mais diversos laços, de uma cultura na qual nasci, da qual faço parte e relativamente a qual possuo uma certa “sensibilidade” (adquirida ao longo do meu processo de socialização), diga-se que o exercício de circular entre o real e o mágico, entre pessoas comuns e os dotados de poderes extraordinários, entre homens e mulheres, entre as práticas do quotidiano e os rituais (religiosos, de cura, etc.) detém, entretanto, a sua complexidade.

Entre os *Handa*, a medicina tradicional constitui uma área retratada como “mágica” e “misteriosa”; um lugar de poder; um mundo secreto e enigmático; e um caminho envolto de medo e de engodo.<sup>13</sup> Não obstante constituir um objecto de pesquisa que há muito despertou a minha curiosidade, a ideia da sua complexidade e “perigo” foi-se definindo, ao longo do meu processo de socialização. Entrar neste mundo, ainda que apenas para pesquisa, pareceu-me arriscado. Isto por considerar poder obrigar-me a efectuar concessões que me poderiam conduzir à passagem de simples investigadora a objecto dessa pesquisa – uma condição quiçá interessante, mas não requerida. Com efeito, enfrentar estes receios, acompanhada, revelava-se ser mais reconfortante. E na primeira oportunidade que tive para remexer nesses assuntos, em grupo, ainda que num grupo tão reduzido como o que constituí, composto apenas por duas pessoas (por mim e pelo Carlos Conceição), não hesitei. Apostados numa observação interdisciplinar do objecto de estudo destaque, num pequeno parêntese, as particularidades desse grupo: formado por um homem e uma mulher, sendo os dois angolanos: um do Norte de Angola, o Carlos Conceição, e eu, do Sul; ele *kimbundo*, enquanto eu, *muhandá*; um (o Carlos Conceição) apresentando completo desconhecimento do grupo com o qual ia trabalhar, inclusivamente linguístico,

enquanto eu, além da familiaridade com o grupo, possuo já uma prática de largos anos (quase duas décadas) de trabalho de pesquisa, entre os *Handa*; enquanto o Carlos Conceição é engenheiro agrónomo, eu sou antropóloga. E foi com esta base que avançamos para o campo de pesquisa, após o que, individualmente, e consoante a área disciplinar de cada um se seguiria a análise do objecto e a apresentação dos resultados do trabalho.

Entretanto, entende-se que num trabalho que se pretende científico, a carga emocional do investigador, a sua familiaridade com determinados conceitos, etc., são elementos que podem e têm sido questionados no quadro da ciência antropológica.<sup>14</sup> Note-se que embora os conhecimentos possam ser ministrados, trocados e aprofundados, os medos, os tabus, os preconceitos, os bloqueios quase invariavelmente permanecem com o investigador – resultando disto um bom exemplo da inconveniência de se estudar dentro dos grupos em que se nasce. Contudo, dessa carga emocional, assim como de alguma subjectividade na análise não se vêem ilibados os investigadores “outros”, não obstante a sua condição de estrangeiro num grupo no qual investigam. Aliás, como diria Antónia Lima, corroborando a opinião de Marilyn Strathern a propósito da relação investigador e contexto de investigação, é absurdo medir níveis de familiaridade entre um e outro, ancorando-se aos conceitos existentes de investigação “em casa” ou “fora de casa”, investigação num contexto socio-cultural em que o investigador nasce ou noutro contexto no qual ele é estrangeiro. Isto porque, como revelam as autoras mencionadas, a simples ideia de que o investigador, e neste caso o antropólogo, está “em casa” (quando investiga a sua própria comunidade, grupo étnico ou país), leva à ilusão da existência de um *continuum* entre o investigador e o contexto em estudo, o que retira o hiato conceptual existente entre os dois.<sup>15</sup> Em ambos os casos, diria Bronislaw Malinowski, o antropólogo, além de ter de lançar a rede acertadamente e esperar que nela caiam as presas, tem de ser activo e, como um caçador, conduzir a sua pesquisa a níveis profundos.<sup>16</sup> “Isto leva-nos aos métodos mais activos de persecução dos testemunhos etnográficos”<sup>17</sup>; leva-nos à necessidade de prefigurar antecipadamente os problemas em torno da nossa pesquisa através do contacto com as teorias existentes<sup>18</sup> – o que não anula a validade e o interesse (como foi o caso deste trabalho) do procedimento contrário que, partindo do empirismo etnográfico, segue para a investigação teórica e confronta os dados etnográficos com outras realidades similares e os analisa à luz de perspectivas, interpretações e noções teóricas elaboradas do exterior por estudiosos destas problemáticas.<sup>19</sup>

Algumas das questões levantadas, nesta pesquisa, referentes à doença e aos males, aos rituais e às crenças, bem como aos agentes do bem e do mal, para mim, não constituíam novidade. Muito dessa informação fui, de algum modo,

interiorizando, ao longo da minha socialização, no grupo, embora, no geral, sem grandes aprofundamentos. Daí os cuidados que mantive, na relação com as pessoas, na abordagem de certos assuntos e na execução de determinados gestos; daí o alerta, na observação dos gestos, movimentos e comportamentos cujo significado conhecia, nalguns casos; daí a atenção, na execução de determinados passos e posturas corporais; daí, também, a cautela, na acção de receber, de responder e no confronto de ideias. Não obstante, fomos surpreendidos com situações embaraçosas como, aliás, já me tem acontecido no contexto de pesquisa de outros temas nesse mesmo grupo. Fomos forçados a confrontar-nos com adversidades ditas impostas por espíritos<sup>20</sup> e “acolitados” por uma *ocimbanda*, a Teka, que se predispôs a acompanhar-nos durante as nossas pesquisas. Na verdade, esta preocupação, receios e cuidados eram mais expressos por mim do que pelo Carlos. Aliás, a minha vivência entre os *Handa*, bem como no seio de outros grupos sociais (como *Kimbari*, *Umbundu*, *Muila*, *Ngambwe*, *Nkhumbi*), tanto no Namibe como no Lubango permitiu-me, de certo modo, confrontar situações de morte, doenças e quezílias familiares cujas causas, assim se entende, advêm deste foro.

Diga-se, entretanto, que não obstante a relação de afectividade que estabeleço com os *Handa*, assim como a de familiaridade (afinidade cultural e nalguns casos relações consanguíneas) não passei, em determinados contextos, sobretudo nos meios rurais, de uma “figura tolerada”, de uma “mulher maçadora”, ou de uma “intrusa”. Isto pelas mais diversas razões que vão desde a minha forma de estar (urbanizada), de agir, de falar e de pensar (factos que marcam a minha idiosincrasia), passando pelo tipo de actividade que desempenhava (tida por alguns dos meus interlocutores como algo comum aos indivíduos do sexo oposto), pelos materiais que usava, pelo tipo de questões que colocava, até ao meu constante exercício de abstracção com vista a “exoticizar”<sup>21</sup> (tornar exótico) o que me era comum e à coragem de admitir uma completa ignorância de determinados factos e elementos que bem conhecia. Note-se que as pesquisas nos meios urbanizados, as conversas com pessoas diferentes e de outras culturas, o constante exercício de entrar e sair do contexto de trabalho, assim como a preocupação com a investigação bibliográfica sobre o assunto noutros contextos sociais constituíram estratégias para não só procurar um distanciamento relativo com o objecto de pesquisa, suprir eventuais lacunas como para sistematizar os conhecimentos.

Diga-se que, no caso desta pesquisa e pela especificidade e complexidade do tema, muitos são os aspectos que para mim nem precisaram de passar pela “exotização”, ou seja, eram-me de todo desconhecidos. Daí que considero difícil atingir o âmago de certas práticas sem o alcance de uma dualidade do

investigador, ou seja de um investigador portador do potencial dos agentes transordenários em análise neste trabalho.

Havendo alguma vantagem da minha condição de investigadora no grupo de que faço parte, será, além da subtileza dos dados obtidos, da profundidade e relativa clareza da sua definição e exegese e da articulação da argumentação, (i) perceber, à partida, o sentido de um conjunto de gestos mais imediatos dos indivíduos com os quais interajo no processo de pesquisa, assim como os seus sentimentos enquanto membros desse grupo. Trata-se de uma questão que, como diria Bronislaw Malinowski, permite ao antropólogo penetrar na atitude mental dos sujeitos investigados expressa nos pormenores do comportamento destes últimos<sup>22</sup>. Essa vantagem, contudo, não evita eventuais precipitações e enviesamentos, na interpretação, devido ao suposto excesso de conhecimento<sup>23</sup>. (ii) Será, outrossim, a possibilidade de, no seguimento da pesquisa, usar essa mesma condição de pertença como “um itinerário [...] viável para aceder ao conhecimento científico do social, do cultural e da história”<sup>24</sup> do grupo investigado.

### *“Ossos do ofício”*

Enquanto andava em trabalho de campo, na cidade do Namibe, um episódio deixou-nos (a mim e ao Carlos Conceição) aterrados. Fomos confrontados com atitudes obscuras da Gena, uma curandeira da etnia *umbundu* com a qual tentamos abordar no contexto de pesquisa. Receando que fôssemos, eventualmente, confrontar a eficiência do seu trabalho, em jeito de defesa, reagiu cinicamente à nossa presença em sua casa e adoptou uma postura corporal curiosa que me deixou assustada, e pôs todos os homens que me rodeavam sem fala, durante alguns segundos. Depois de lhe ter sido anunciada a nossa presença no quintal de sua casa (e estávamos acompanhados pelo soba do bairro e por um representante do sector de saúde pública da província), a Gena levou imenso tempo até dignar-se a receber-nos. A seguir, ordenou que fôssemos conduzidos à sua sala, onde ficámos mais um rol de tempo à espera. De súbito, essa mulher surgiu na sala, descalça, atordoada e com os olhos avermelhados. Começou por atirar, discretamente, um cadeado ao chão, que caiu aberto, à entrada da sala onde nos encontrávamos, mal ela transpôs a cortina que separava a sala do seu quarto. Como se nada fosse, aproximou-se e sentou-se junto do soba que nos acompanhava. Pouco tempo depois de se sentar e de termos sido apresentados pelos nossos acompanhantes, ela manifestou expressamente dúvidas a respeito da nossa procedência e actividade:



*“Esses mesmo assim vieram de onde? De Portugal mesmo? Hu:um! Estão só me aldrabar ou vieram daqui mesmo só... daqui perto, dumas terras só aí?”*

Os nossos acompanhantes confirmaram que éramos investigadores e que tínhamos vindo de Portugal. Intrigava-lhe o facto de estarmos a vir de Portugal e não sermos brancos. Nesse entretanto, levantou-se inesperada e energicamente da cadeira onde se encontrava. Dirigindo-se a mim, colocou-se inclinada à minha frente, olhando-me de frente com a cara bem encostada à minha, como se me quisesse beijar na boca. Calada, assim ficou durante vários segundos que me pareceram uma eternidade. Um silêncio total caiu sobre todos nós presentes, e sem dizer uma única palavra os meus acompanhantes limitaram-se a olhar. Diante daquele cenário, eu, assustada e com o coração aos pulos, saindo-me quase pela boca, pensei, por instantes, na estranheza daquele gesto, interrogando-me sobre o seu significado: queria ela beijar-me? Se o quisesse fazer nada me permitiria antever, dadas as reservas iniciais e à indelicadeza que a própria Gena revelou à nossa chegada. Mas, se ela me quisesse mesmo beijar como deveria eu reagir? Queria ela confrontar-me directa e individualmente para perceber a veracidade das nossas intenções? Seria um procedimento dos espíritos dela para me intimidar? O silêncio implantou-se e eu fiquei simplesmente inerte. Foi então que ela própria, quebrando o silêncio, disse: *“Siti opala okulama?”*<sup>25</sup>, ao que todos, aliviados, disseram que “sim”. Estranho!... , pensei eu. O facto de residirmos fora do Namibe foi um motivo de alívio para esta *ocimbanda*, algo que só entendi mais tarde, quando soube das contestações efectuadas contra ela pelos seus pacientes e vizinhos, resultantes das suas práticas divinatórias e de cura. Estas tinham perdido crédito entre os que a ela recorreram, e suscitado discórdia, no seio de determinadas famílias, algumas das quais protestavam pelo dinheiro gasto e pelos danos morais causados.

O Carlos Conceição, meu colega de trabalho, era um autêntico “estrangeiro”, além de que muito do que era dito lhe passava despercebido<sup>26</sup>. Mais parecia um “branco” (no dizer local) – um adjectivo, igualmente, extensivo a mim, em determinados meios, e em conformidade com algumas conveniências<sup>27</sup> – já que não só falava em português como não se identificava com a cultura dos *Handa*, nem com aquelas pessoas (sobretudo nos meios rurais), não obstante a sua perspicácia e interesse nos assuntos. Quando tivemos que nos instalar, pela primeira vez, num *eumbo*<sup>28</sup> (o do tio Augusto), no Nkholo do Ngungu – uma região do município de Cipungu (província da Huila) – olhando para a constituição das habitações, o Carlos Conceição receou que a água das chuvas (que na altura se faziam sentir) provocasse inundações, no interior das casas, e nos pusesse em perigo<sup>29</sup>. Havendo ainda o risco de sermos picados por cobras,

o cair dessa primeira noite foi para ele aterrador. Contudo, antes ainda do fim do trabalho de campo, aqui, já o Carlos pronunciava algumas palavras em *oluhanda*<sup>30</sup>, valendo-se do seu elementar conhecimento da língua umbundo, e divertia-se a tentar comunicar-se com as crianças *vahanda*. No final de cada jornada de trabalho, ou em determinados momentos do encadeamento das entrevistas, eu traduzia-lhe os pontos relevantes destas e fazíamos comentários sobre os dados recolhidos. O facto de alguns dos nossos interlocutores também falarem português, ajudou-nos, de igual modo, a penetrar nalgumas temáticas em discussão neste trabalho.

O meu grande receio, nas andanças entre o encontro com os informantes e a localização, escavação e obtenção das imagens em vídeo e fotografia das plantas medicinais, tinha a ver com as minas. Andámos muito a pé, pelo mato, em zonas ainda muito pouco habitadas, desde o recuo das populações para as cidades por altura das guerras. Sabendo da existência dessas minas e da sua dispersão, inclusivamente pelos campos de cultivo e pelas vias de acesso aos mesmos; sabendo da possibilidade de muitas delas não poderem ser identificadas, por diversas razões, entre as quais a mudança de localização (fruto das chuvas e de outros factores naturais) e a ausência de informação sobre as mesmas, não pude deixar de sentir medo. Tentei minorar a minha angústia, usando algumas estratégias que aprendi, desde cedo, quer pela minha experiência adquirida enquanto pioneira da Organização de Pioneiros de Angola (OPA), quer pela minha convivência com militares no ciclo familiar e não só enquanto jovem e mulher adulta. Assim, aproveitando o facto de não ter que seguir à frente do grupo, já que desconhecia o terreno e os caminhos de acesso aos lugares, caminhava pondo o pé sobre as pegadas dos que seguiam à minha frente<sup>31</sup>; interrogava sobre a movimentação das tropas da guerrilha, no tempo da guerra, nas zonas em que nos encontrávamos, assim como sobre as eventuais ocorrências de incidentes com engenhos explosivos na região. É óbvio que poderia não ter sido suficiente se algo de mais grave acontecesse, mas deu para me manter informada e vigilante. Pelo menos desta vez, durante o tempo de permanência no mato, em trabalho de campo, não tive de dormir calçada, como já me aconteceu noutras ocasiões, por forma a manter-me em alerta e pronta para fugir, caso o *eumbo* fosse sitiado e atacado por bandidos militares ou simplesmente homens armados que aterrorizavam as pessoas, no tempo da guerra<sup>32</sup>. Embora de modo diferente, senti-me também incomodada com um dos gatos que havia lá, no *eumbo* do tio Augusto. Com uma ferida exposta, esse gato aparecia sempre que estivéssemos a comer, encostando-se a nós e afagando-nos as pernas com o roçar terno do seu corpo. Circulava por entre nós, miava, como que a pedir-nos

comida e tentava trepar para os nossos pratos para, igualmente, se servir. Não havia tranquilidade nenhuma à refeição, pois, à mínima distração o gato punha o focinho no prato. Para o afastarmos, já que ele ronronava à nossa volta, íamos atirando restos de comida para longe, obrigando-o a afastar-se por escassos minutos. Não é nada que não se pudesse ver em Trás-os-montes, no Alentejo, na Galiza ou noutra lugar qualquer da América não fosse o facto de ter constituído, para mim, mais uma perturbação devido aos constrangimentos que se iam somando desde a nossa chegada a Cipungu. Esses foram alguns dos momentos de autênticas risadas, durante os dias em que permanecemos no Nkholo do Ngungu, longe da televisão, da rádio, da poluição sonora e entregues à natureza, recolhendo flores, frutos e folhas, além de outros dados através da observação participante e de entrevistas informais.

O tempo chuvoso da altura, o ar fresco que se fazia sentir no Nkholo do Ngungu, a sensação de bem-estar que isso provocava, contrastava com a insalubridade do lugar onde dias antes, na Sede do município de Cipungu, tínhamos sido alojados. Acolhidos pelo Administrador interino, e porque além de cidadãos nacionais não fazíamos parte das “celebridades do país”, fomos conduzidos para uma casa há muito desabitada e que outrora terá servido para alojar visitas importantes. Não havia água, nem luz, nem sinais de tentativa de manutenção do espaço. O chão de cimento estava completamente sujo e, em determinados lugares, cheio de água das chuvas. As paredes húmidas e quase sem tinta deixavam a descoberto os cabos eléctricos que, misturados com a humidade e com a água que escorria, terão provocado um curto circuito e privado a casa de luz eléctrica. Na casa de banho era um horror: não se podia entrar. A loiça branca daqui tornara-se castanha e, às vezes, de cor indefinida. Pelo seu estado pútrido, a pia, por exemplo, não estava em condições de ser usada. Entretanto, ali tínhamos que “aliviar a nossa tripa”, já que não podíamos passar fome. Neste caso, todo o tipo de ginástica foi tido em conta para este exercício. Eu e o Carlos Conceição trocávamos, inclusivamente, referências para a aplicação dos extenuantes exercícios com vista a “aliviar a tripa”. A casa de banho era o único local onde havia um tambor de água há não sei quanto tempo tirada da cacimba que usávamos para os banhos ou para a retrete. Todo o interior da casa cheirava a mofo ou à retrete, o que era desolador. As camas tinham piolhos e foi nelas que tivemos que dormir, um facto, aliás, suavizado graças à amabilidade da Kassessa – uma jovem mulher residente nas proximidades do local – que, conhecendo as condições da referida casa, emprestou-nos, voluntariamente, lençóis limpos para nos cobrirmos e bacias para nos lavarmos. Não se podia comer ali dentro. A nossa primeira refeição, por exemplo (restos de comida da viagem a Cipungu), foi feita no pátio da casa, voltados para a rua. Ir para o mato

era o que eu mais ansiava, já que aqui, pensava eu, estaríamos livres destes constrangimentos. Só aquele gato nos impediu de encontrar o sossego desejado.

Foi nas condições acima descritas que vivemos enquanto trabalhámos na Sede do município de Cipungu, antes de avançarmos para o mato, isto é, para o Nkhoho do Ngungu. Por incrível que pareça, nunca me senti mais desejosa de ir para o mato do que nos dias que estivemos em Cipungu em trabalho de campo. Só à saída do Nkhoho do Ngungu, e porque o Administrador municipal, o Sr. Kaviau, já aqui se encontrava, a nossa sorte mudou. Fomos por ele conduzidos à casa dos hóspedes (a conhecida casa branca), onde permanecemos até ao fim dos trabalhos, nesse município. As refeições passaram a ser em casa do “mais velho” Kaviau.

Note-se que, em Angola, é acentuada a falta de sensibilidade da parte dos governantes, relativamente ao apoio à investigação científica. A situação é mais agudizante quando se trata de investigadores nacionais. Uma ilustre figura, no Lubango, em conversa comigo disse-me uma vez, a propósito, o seguinte:

*“Isso é assim mesmo doutora, porque com a nossa cor [referia-se à cor negra] ninguém se assusta. Se a doutora fosse branca ia ver... todos os caminhos se abriam para si, mesmo sem precisar de nada. Mesmo sem pedir, teria as portas abertas, transporte para deslocações, tudo. Agora você tem é de aguentar, paciência! Vai fazendo o seu trabalho assim mesmo”<sup>33</sup>.*

No entanto, são as pessoas mais desfavorecidas da população, nomeadamente do ponto de vista económico, social e académico, que generosa e desinteressadamente concedem apoio aos investigadores nacionais, muitos dos quais daquelas descendem.

### ***Procedimentos de Pesquisa***

Entre os *Handa*, a medicina tradicional ao mesmo tempo que é acessível a toda a gente – já que todos podem recorrer ao *ocimbanda*, todos reconhecem a existência dos *onosande*<sup>34</sup> (espíritos bons), dos *ovilulu* (espíritos maus), bem como do *onganga*<sup>35</sup> – possui meandros que se apresentam como inacessíveis a uma certa gama de pessoas. Ou seja, só determinadas pessoas podem aceder a certos procedimentos e práticas, nomeadamente terapêuticas ou de maleficência, que se tornam, por isso, restritas, limitando-se, com efeito, o seu domínio.<sup>36</sup> Tratando-se de um assunto que envolve práticas tidas por obscuras, perpetradas por agentes sociais categorizados, mesmo do “interior” do próprio grupo como sendo pérfidos (como o *onganga*), manhosos (como o *ocimbanda*) e artificiosos (como o *omunyaneki*)<sup>37</sup>; tendo também em conta o melindre subjacente na incursão a este “mundo” fantástico, que afinal constitui parte do nosso objecto, decidimos primar pelo

exercício de observação (destacando aqui a observação participante e a simples observação), bem como pelo de entrevistas informais, antes de efectuar qualquer esforço teórico para a compreensão do objecto de estudo. Contámos com a nossa experiência académica e social, mas também com a minha experiência de trabalho, entre os *Handa*, e com a relação que mantenho com essa cultura. Aliás, parafraseando José Sobral, “é a experiência de uma vida, pelo menos parcialmente partilhada, que possibilita a crítica aos pressupostos do seu próprio “senso comum”, à bibliografia conhecida, e que obriga a reformular muitos dos pontos de partida analíticos com que chega”<sup>38</sup>. Mas, é também essa mesma experiência de vida que, no meu entender, concede autoridade no exercício dessa actividade, auxilia a entrada no mundo do “eu” ou no do “outro” investigado e possibilita uma interacção mais cuidada e rápida.

Entretanto, consideramos que uma simples observação, ainda que profissional e acompanhada dos vários tipos de entrevistas, poderia resultar insuficiente no confronto com a complexidade do objecto. Consequentemente, foram, igualmente, potencializados o domínio da língua, a participação nas actividades quotidianas de determinadas famílias, bem como o acompanhamento de alguns processos rituais terapêuticos e de adivinhação para facilitar a entrada no tema. Com efeito, em determinadas alturas, e conforme o assunto abordado, verificámos uma maior descontração no comportamento, nos discursos e nas atitudes dos nossos interlocutores. Isso levou a *ocimbanda* Kamakela, por exemplo, a permitir que entrássemos calçados, no seu “consultório”, contrariando uma regra imposta pelos espíritos. Um outro exemplo a apontar, é o da *ocimbanda* Teka que tendo-se apercebido do bloqueio da nossa câmara de filmar (que alegou ter sido pela acção dos seus espíritos), no início da nossa entrevista, diz ter-lhes apelado para o desbloquear, e assim podermos trabalhar. Porém, não pudemos deixar de nos confrontar com situações estranhas, tidas como resultantes de acções maliciosas que nos bloquearam, temporariamente, a visão e nos dificultaram a saída das redondezas da casa da Gena, quando tivemos que desenterrar os pneus do carro que tínhamos tão bem estacionado. Tal bloqueio foi a ponto de o nosso guia, logo depois de termos abandonado a casa da *ocimbanda* Gena, não ter conseguido identificar o caminho que nos conduziria à casa do *ocimbanda* Kambixi para efectuarmos outra entrevista.

Começámos o nosso trabalho na cidade do Namibe, no bairro do Forte de Sta. Rita - um bairro que, tendo sido uma base de referência dos *Kimbari*, sobretudo na era colonial, alberga hoje uma massa significativa de gente de etnia *Umbundu*, não obstante coabitarem, igualmente, com vários outros grupos sociais de diversas origens étnicas. Tirando a zona de damba, entre o bairro dos Eucaliptos e o do Forte, com uma pequena cintura de terreno mais verde que se prolonga

para as hortas, situadas nas proximidades do rio Bero, ou ainda para a zona da Makala, toda a restante área do Forte é essencialmente desértica. Não existem espaços verdes naturais nem artificiais e algumas das herbáceas que se desenvolvem, cobrindo o deserto de verde e amarelo, são periódicas e emergem no tempo chuvoso. Relativamente grande, o bairro do Forte é constituído por casas mais ou menos alinhadas na sua maioria construídas de adobe, havendo outras edificadas com tijolos ou blocos de cimento. A cobertura das habitações varia consoante o nível social das pessoas, havendo umas casas cobertas de chapas de lusalite enquanto outras o são de zinco. Com duas ruas principais asfaltadas, todas as outras entradas de acesso ao interior do bairro, aos diversos quarteirões, confundem-se com o deserto, apesar de hoje em dia, comparativamente aos anos 70 e 80 do século passado, me parecer haver menor quantidade de areia entre as casas, nos espaços exteriores e públicos, onde as mulheres põem as roupas a secar ao sol ou nos locais, onde as crianças brincam, os mais velhos se sentam para conversar e olhar para os transeuntes e os jovens arquitectam muitas das suas fantasias. Este foi o bairro em que nasci, cresci e onde possuo o meu núcleo familiar. Daí nos termos ali instalado, tornando-o eixo das nossas incursões para o trabalho de campo.

Tanto no Forte como em todos os locais onde estivemos, procurámos inserir-nos, localmente, enquanto indivíduos, criando e reforçando laços de afinidade. Para o efeito, comecei por apresentar o bairro ao meu colega de trabalho, o Carlos, revivendo parte da minha infância ali. À medida que isso se processava não só interagíamos com as pessoas como, prestando mais atenção às coisas concretas e aos lugares, me fui apercebendo de determinadas mudanças no concernente ao número, apresentação e disposição das habitações, na quantidade de pessoas que ali circulava, no aspecto físico e no semblante de algumas delas, na sua maneira de estar, na quantidade de bens que acumulavam, no tipo de actividades que desenvolviam, etc.. Nada que me surpreendesse, pois já ali tenho estado muitas vezes e sei como o novo período de paz que se vive, no país, afecta positivamente as famílias. Entretanto, estando agora acompanhada por um hóspede em trabalho de campo, determinados pormenores como a quantidade de areia nos espaços livres, o aspecto exterior das casas, etc., me ressaltaram mais à vista e constituíram elementos de interesse nas conversas.

O bairro do Forte cresceu bastante ao longo dos trinta anos de guerra em Angola e os cruzamentos inter-étnicos ali assumem uma certa relevância, não obstante a presença aqui e acolá dos chamados *Kimbari* – um grupo social *sui generis* do ponto de vista de composição e que outrora, na época colonial particularmente, desdenhava os grupos vindos de regiões do interior e que ali se fixavam<sup>39</sup>. A dimensão do bairro, o facto de o Carlos Conceição ser hóspede e de

hoje eu não estar a viver ali permanentemente, obrigou-nos, nalguns contextos, a ter que, primeiro, contar a nossa história, as nossas motivações, os nossos interesses – uma via, no dizer de José Sobral, através da qual se torna possível “explorar tópicos abrigados voluntariamente do exterior, ou, muito simplesmente, nunca explicitados, porque fazem parte de uma memória prévia em que assenta a vida local”.<sup>40</sup> Mas, o mesmo tivemos que fazer nos grupos com os quais eu estabelecia laços de familiaridade. Este esforço terá suscitado, da parte dos nossos interlocutores, o seu interesse em contar-nos, igualmente, as suas experiências e em fornecer-nos os dados de que precisávamos. E foi neste contexto que foram identificados os agentes ligados às práticas medicinaias, e não só, através de referências feitas às pessoas tidas como peritas no assunto, nomeadamente, os *ovimbanda*<sup>41</sup> (“curandeiros”) e os *ovanyaneki*<sup>42</sup> (adivinhos). Seleccionados os nomes, os lugares e os acessos, inteirando-nos de pequenas histórias em torno de alguns desses nomes e lugares, estabelecemos um primeiro contacto, começando com a Teka, uma mulher *ocimbanda*, ainda jovem, enérgica e prestativa. Ela veio a tornar-se nossa guia e uma das principais informantes<sup>43</sup>. Entretanto, observámos que, nalguns momentos da pesquisa, a sua presença veio a ser inconveniente, por exemplo, nas entrevistas com outros *ovimbanda*, na abordagem com alguns pacientes. Tivemos que usar estratégias várias para que pudessemos prescindir dela em determinadas incursões. No Namibe, centrámos as nossas entrevistas nos moradores do bairro do Forte. Entrevistámos *ovimbanda*

**Foto 1.** Uma perspectiva do bairro do Forte de Sta. Rita

---



**Foto 2.** Eu à chegada à estação ferroviária de Cipungu para trabalho de campo

---



**Foto 3.** Carlos à chegada à estação ferroviária de Cipungu para trabalho de campo

---





de 5 diferentes bairros: do Forte, do Kalumbiro, dos Eucaliptos, do 5 de Abril e da Torre do Tombo. Entrevistámos, igualmente, médicos de diferentes especialidades. Envolvemos enfermeiros e sobas, no nosso trabalho, e em algumas deslocações. Atendendo às características do objecto de estudo, às suas imbricações e à relação existente entre o doente e os agentes sociais implicados nas terapias e nas causas das doenças, entendemos aprofundar as pesquisas direccionando-as, igualmente, às famílias e indivíduos singulares do grupo e não só.

Além de participar na vida das famílias, de partilhar com algumas delas refeições, conversas, preocupações, momentos festivos e de marcar a nossa presença em rituais de adivinhação e de cura, procurámos, igualmente, compreender as perspectivas das pessoas, as dinâmicas sociais e culturais do grupo, assim como o próprio espaço em que tais dinâmicas ocorriam. Este último exercício, de recomendável pertinência nos contextos em que os investigadores trabalham em áreas e culturas de que são estrangeiros, por forma a evitar falsas interpretações<sup>44</sup>, não é menos importante naqueles em que os investigadores estudam as suas próprias culturas. Aliás, o facto de se estar imbuído num determinado meio social e cultural pode, em circunstâncias de pesquisa, obturar a perspectiva do conjunto e levar igualmente a resultados duvidosos.

As entrevistas (tendo sido, no geral, informais), as experiências individuais no contexto da relação das pessoas comuns com os agentes com poderes transordinários, assim como a percepção de cada uma dessas pessoas sobre o papel destes últimos na comunidade e na vida das famílias eram relatadas natural e esporadicamente. Isto porque, não obstante a relativa ausência de rigor na introdução dos assuntos de conversa, as entrevistas abertas, sobretudo com os *ovimbanda* e *ovanyaneki*, geraram uma descontração dos informantes, uma fluidez na relação investigador/informante e um aumento de confiança entre ambos. Para algumas destas figuras, por exemplo, fomos a ponto de servir de depositários de algumas das suas preocupações, relativamente à sua segurança pessoal, preocupações que derivam do exercício das suas funções sociais no contexto da comunidade.

Paralelamente, efectuámos uma recolha de plantas medicinais. Tendo a província da Huila sido inúmeras vezes referenciada, nas conversas, como área de particular incidência na colheita dos medicamentos usados nas terapias, a Kakula, o Cipungo e o Mbembele, foram as localidades onde mais trabalhámos em termos de recolha, com apoio de *ovimbanda*<sup>45</sup> como o Kamakete, e de outros informantes, particularmente o tio Augusto.<sup>46</sup>

### *O objecto de estudo. Reflexões*

A ideia de “modernização”, acompanhada de um discurso e expressões que retratam a diversidade cultural como produto de um processo gradativo que terá tornado uns “evoluídos”, “desenvolvidos” e “modernos” e, outros, “atrasados”, “subdesenvolvidos” e “não civilizados”, em que aos “civilizados” é reconhecida a tarefa de “civilizar” os “atrasados” e de os “educar”, subsiste ainda, hodiernamente<sup>47</sup>. Isto, não obstante a onda de contestação introduzida pela antropologia, já desde os anos vinte, do século passado. Baseando-se nos resultados de pesquisa de autores diversos (como Malinovski [1922], 1975, Evans-Pritchard [1937] 1978, Turner [1967] 1980 e Richard [1950] 1982a, [1956] 1982b), levadas a cabo em diferentes contextos sociais e culturais, a antropologia, empenhada em refutar as concepções acima apontadas, revela que cada sociedade tem uma lógica própria<sup>48</sup>, uma interioridade e coerência próprias que a distingue das demais. Nessa conformidade, a medicina tradicional – sugerindo um conjunto de “discreet and enduring practices associated with social groups demarcated by common residence, descent, language, social status, and/or religious belief, and distinguishable from other discreet and enduring practices associated with other such groups”<sup>49</sup> – fez sempre parte das sociedades humanas<sup>50</sup>. Além disso, explicam Harry West e Tracy Luedke (s. a.), a expressão “medicina tradicional” sugere a existência de oposição mútua entre as práticas mencionadas e as formas de cura ditas oficiais, modernas ou científicas. Entretanto, tendo em linha de conta o carácter dinâmico da tradição, não obstante o contexto (histórico, geográfico, cultural ou outro) no qual tais práticas possam emergir, todas as formas de medicina são modernas<sup>51</sup>, merecendo, por isso, a mesma atenção e reconhecimento. As diferenças entre os diversos tipos de medicina advêm de particularidades culturais dos grupos humanos, e não dos seus objectivos ou dos seus efeitos.<sup>52</sup> Do mesmo modo, as manifestações da doença dependem dos factores culturais, sociais e psicológicos, articulando-se, estes últimos, com os processos psico-biológicos<sup>53</sup>. E é dentro de cada cultura, em particular, que se constrói o conhecimento relativo ao corpo, à doença, à saúde,<sup>54</sup> ao género e à morte, e se definem conceitos como os de pessoa e de bem-estar.

As pesquisas que envolvem a doença e os processos e práticas terapêuticas não constituem novidade, no contexto antropológico. Entretanto, é no campo da antropologia médica que se verificam avanços substanciais no âmbito da medicina tradicional, particularmente desde que a *Revista Anual de Antropologia* se lançou na publicação de artigos focalizados nesta matéria.<sup>55</sup> Sublinhe-se, no entanto, que muitos dos especialistas da antropologia médica ou são agentes da saúde (médicos e enfermeiros) com alguma formação antropológica ou são

antropólogos com sensibilidade e interesse por questões médicas. Não obstante as razões que terão permitido a multiplicidade de trabalhos na área mencionada, Allan Young inúmera como sendo três os métodos utilizados no campo da antropologia médica: "(a) conceptual systems originally intended for describing and analyzing other phenomenological domains (such as ritual behavior), (b) methodologies and conceptualizations borrowed from empiricist medical sociology or (c) an evolving conceptual system centered on the social and experiential particularities sickness and healing".<sup>56</sup>

Os anos 70 marcam o surgimento, entre outros, de um grande número de publicações: coleções especializadas (como "Anthropology and Mental Health: Setting a New Course", de J. Westermeyer), antologias (como "Medical Anthropology", de F. X. Grollig) etnografias médicas (como "Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu", de J. W. Bastien) e estudos de carácter mais abrangente (como "Culture, Disease and Stress Among Latino Immigrants" de L. M. Cohen)<sup>57</sup>. Mais tarde, três revistas importantes foram, igualmente, lançadas. Tratam-se da *Culture, Medicine and Psychiatry*, *Medical Anthropology e Social Science and Medicine's*. A *Medical Anthropology Newsletter*, publicada trimestralmente pela Medical Anthropology Association, constitui uma importante fonte de consulta para os assuntos no âmbito da antropologia médica.<sup>58</sup> Mas há também uma vasta lista de publicações derivadas de reuniões científicas respeitantes a esta área da ciência: "Modern Medicine and Medical Anthropology in the United States-Mexico Border Population", de B. Velimirovic (1978), "African Therapeutic Systems", de Z. A. Ademuwagun (1979), "Papers from a Symposium on Stigmatized Health Conditions", de J. Ablon (1981)<sup>59</sup> e outras. Mais recentemente, da articulação de algumas das preocupações da Antropologia crítica com a abordagem simbólica verifica-se o despontar da Antropologia médica interpretativo-crítica.<sup>60</sup>

Abordar a doença implica falar de sociedade; implica, outrossim, entrar na cosmovisão do grupo humano em estudo, ou seja, no seu pensamento, o que contribui para o entendimento da sua estrutura organizativa.<sup>61</sup> Com efeito, da mesma maneira que para entender, profundamente, as sociedades (e, neste caso, as africanas contemporâneas) se requer a percepção da existência de interacção dos vários elementos nelas presentes, como o poder, a religião e a estruturação da população,<sup>62</sup> entende-se que para conhecer as noções e representações *handa* de doença, saúde, cura e corpo, as suas práticas terapêuticas, bem como a sua relação com o meio envolvente implica analisar tais aspectos, dentro e a partir do seu contexto social e cultural,<sup>63</sup> evitando, assim, erros de compreensão. Mas são poucos os estudos que conseguem tal proeza, como incipientes são, também, os estudos sobre a doença, os procedimentos tradicionais de cura, as identidades

e as crenças religiosas, nos países africanos de expressão portuguesa, particularmente, em Angola. O contrário pode ser verificado, em países como a África do Sul e o Zimbabwe.<sup>64</sup>

Através do conhecimento das práticas terapêuticas e das representações dos *Handa* relativamente às doenças é possível perceber o próprio comportamento das pessoas face ao perigo das doenças, ao perigo de contágio e às pandemias como a Sida. Daí que compreender a teia de situações em que as pessoas se envolvem, mais os sintomas, as palavras e as doenças, conduz às noções de simbolismo, crenças religiosas, práticas feiticistas, etc. Ao serem analisados, estes elementos remetem-nos para os trabalhos de autores como Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracle and Magic Among the Azande*, e de Turner, *Forest of Symbols and Drums of Affliction*, nos quais se destacam descrições de crenças religiosas e práticas de cura, em distintos contextos.

A origem do emprego das plantas com fins medicinais é imemorável. São, hodiernamente, usadas por cerca de 80% da população mundial, como sua principal fonte de produtos medicinais.<sup>65</sup> Data do século XIX o início do isolamento dos princípios activos a partir de plantas.<sup>66</sup> Estimulados, por um lado, pelo uso das plantas com fins medicinais e, por outro lado, pelo acumular do saber sobre plantas se foi aprimorando o conhecimento relativo à morfologia das plantas.<sup>67</sup> Regista-se, contudo, um enfraquecimento dos ritmos de criação de novas drogas terapêuticas, daí a esta parte, motivado quer pela morosidade e complexidade dos processos de pesquisa, quer pela elevação dos custos inerentes à investigação, quer ainda pela incapacidade de os novos compostos de síntese solucionarem problemas<sup>68</sup> e pandemias como a Sida. Entretanto, no começo, o uso de plantas, na medicina, era muitas vezes envolto em mistério. Só depois surgiu a influência de um interesse botânico na medicina ou da medicina na botânica, facto que, segundo Youngken Jr., terá ocorrido antes mesmo de estas ciências se tornarem o que são hoje.<sup>69</sup>

No que diz respeito à África, note-se que, além de ser antigo o interesse do “mundo ocidental” pelo conhecimento dos africanos relativo às plantas medicinais, foi-lhes reconhecida a eficácia terapêutica de muitas dessas plantas.<sup>70</sup> O facto de a eficácia dessas plantas nem sempre se encontrar associada à magia pressupõe que a sua acção pode ser explicada, racionalmente, do mesmo modo que podem ser confirmados os seus valores terapêuticos.<sup>71</sup> Não obstante o uso dado a uma planta poder ser distinto, nos diversos grupos sociais em África, a mesma planta pode obter nomes diferentes em distintas localidades, inclusivamente em áreas vizinhas. Este facto é, em si mesmo, revelador da necessidade de um estudo contínuo das mesmas, em África, o que permitirá determinar, por exemplo, os efeitos reais das plantas usadas nas terapias e não

só, bem como as suas distintas espécies e formas de uso, nas diferentes culturas e zonas geográficas.

Tal como em toda a África, existem em Angola e, designadamente, entre os *Handa*, sistemas de medicina tradicional baseados na utilização de plantas. Contudo, no grupo social mencionado, este saber transmite-se oralmente de geração em geração e é detido apenas por determinados indivíduos. Esta situação (extensível a todas as sociedades de tradição oral) é apontada por alguns autores como algo restritivo e igualmente complexo na medida em que, sendo a transmissão feita oralmente, as descrições das acções farmacológicas não só se tornam, muitas vezes, difíceis de descodificar<sup>72</sup> como podem perder-se, dada a ausência de registos escritos. No entanto, convém notar que, “nenhuma sociedade é completamente letrada”,<sup>73</sup> opinião corroborada por diversos autores, nomeadamente Michel Meslin e Anthony Giddens.<sup>74</sup> Em qualquer sociedade, a apreensão dos conhecimentos passa necessariamente pela memorização, sendo, como assevera Jack Goddy, uma parte considerável dos mesmos adquiridos, sobretudo, através da visão e da imitação.<sup>75</sup> Com efeito, a maior complexidade na apreensão do conhecimento relativo à medicina tradicional, em geral, e à utilização das plantas, em particular, não se explica só pela forma de transmissão. O facto de ser ainda hoje vasto o número de espécies vegetais que está por estudar – o que deixa em aberto um imenso campo de pesquisa, no reino vegetal<sup>76</sup> – pode também agudizar esta complexidade.

Recorde-se que as classificações botânicas dos diferentes povos, bem como o carácter simbólico que lhes é atribuído, não obstante poderem ser diferentes, no interior de um mesmo grupo social,<sup>77</sup> podem ajudar a compreender a filosofia desse mesmo grupo.<sup>78</sup>

## **Sobre os *Handa***

### ***História***

À semelhança de muitas sociedades africanas, nomeadamente entre os criadores de gado do Oeste do Kénia,<sup>79</sup> os *Handa* expressam a sua ligação com os antepassados, evidenciam a sua identidade, revelam as suas origens históricas através de práticas nas quais a orientação espacial assume uma importância particular. Nessa perspectiva, e ao contrário dos seus vizinhos, nomeadamente os *Cilenge Muso*, os *Handa* apontam o sentido do nascente do sol como sendo a direcção de onde provêm, assentam as suas raízes, jazem os seus antepassados<sup>80</sup>. Com efeito, o enterramento dos mortos, a construção dos edifícios habitacionais, a edificação dos lugares rituais, etc., obedecem a este mesmo sentido. Acrescido às suas particularidades culturais e fisiológicas, ao seu comportamento enquanto

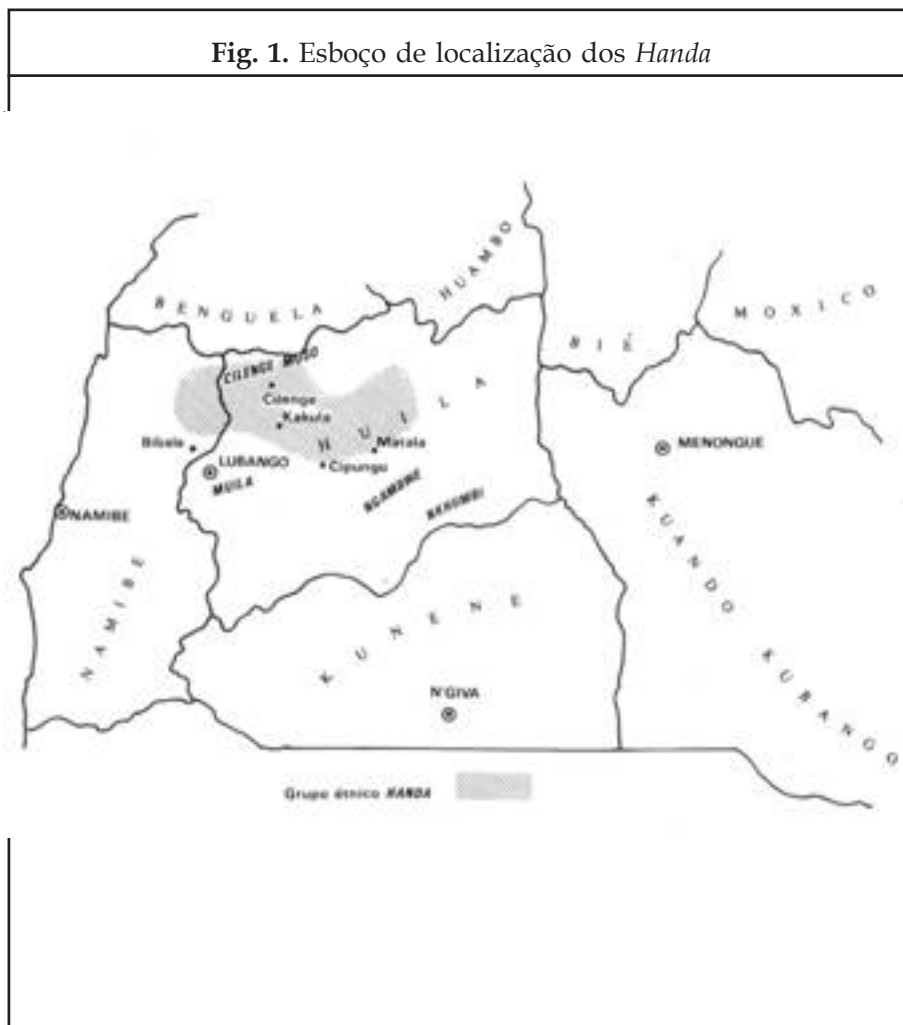
grupo, bem como ao seu posicionamento geográfico no espaço angolano, este fenómeno parece encontrar eco nas discussões teóricas sobre a origem de um número considerável de grupos populacionais estabelecidos entre o sul dos Camarões e o Cabo. Designados por “Bantu”, tais grupos terão habitado a região dos Grandes Lagos das cabeceiras do Nilo, tendo depois (por razões diversas, nomeadamente a ocorrência de uma explosão demográfica) emigrado para zonas de África de menor densidade populacional ou cujas populações eram mais frágeis e aí se estabelecido<sup>81</sup>. Um tal processo converteu-se, no dizer de Raúl Altuna, num fenómeno histórico de grande relevância.<sup>82</sup> Destes grupos terão originado os *Handa*, os *Nkhumbi*, os *Muila* os *Nyaneka*, entre outros, que se terão instalado na região Sul do actual território angolano por volta do século XV e XVI<sup>83</sup>. Os mesmos passaram, desde essa altura<sup>84</sup>, a coexistir com os não-Bantu, designadamente os Kwisi (ou *ovakwisi*, como são conhecidos entre os *Handa*)<sup>85</sup>, que habitam o espaço compreendido entre o deserto do Namibe e a costa atlântica, e os designados “Bochimanes”<sup>86</sup> (ou *ovakwankhala* como são conhecidos entre os *Handa*), instalados em alguns pontos do sul de Angola, particularmente na região entre os rios Kunene e Kubangu<sup>87</sup>.

Por via da classificação etnolinguística da população angolana<sup>88</sup>, os *Handa* ficaram diluídos nos designados “Nyaneka-Nkhumbi” - termo usado para designar um determinado grupo etnolinguístico com particularidades específicas, destacando-se, entre outras, as semelhanças linguísticas, o estilo de vida, o modo de produção e a localização geográfica. Depressa, “Nyaneka-Nkhumbi” começou a ser confundido (mesmo entre os nacionais angolanos) e, hoje, tem sido usado por alguns como uma designação de um grupo étnico que, na realidade, não existe<sup>89</sup>. Assim diluídos, os *Handa* tornaram-se, praticamente, desconhecidos, no contexto dos grupos étnicos de Angola. Sobre este grupo concreto, praticamente, não existem estudos. À excepção de breves referências efectuadas por alguns estudiosos, como Carlos Estermann, nos seus estudos relativos à etnografia do sudoeste de Angola, ainda na época colonial<sup>90</sup>, apenas um recente trabalho por mim desenvolvido estuda os *Handa* enquanto grupo com identidade própria<sup>91</sup>. E é no contexto do referido trabalho que, “resgatando” uma identidade étnica - a dos *Handa* - levantei questionamentos relativos ao género e às suas implicações nos diversos rituais iniciáticos, no quotidiano e na estrutura política e do poder; relativos aos rituais quer enquanto instituição, quer como parte de um processo individual, familiar e social; relativos à própria identidade e suas *nuances*, nos diferentes espaços sociais (rural e urbano); relativos às emoções e sentimentos dos *Handa*, particularmente das mulheres, face às suas vivências no passado recente de guerra; relativos às crenças religiosas e às suas representações do corpo, da doença, do doente, entre outras.

### Geografia

Os *Handa* (*ovahanda*<sup>92</sup> ou *vahanda*) constituem um grupo étnico localizado no Sul de Angola, particularmente nas províncias da Huila e Namibe. Estão circundados pelos *Muila*, *Nkhumbi*, *Nyaneka*, *Ngambwe*, *Muso*, entre outros, que constituem grupos sociais aparentados quer pela via dos usos e costumes (alguns tabus observados em contextos de participação social, determinadas práticas económicas e de cura), quer pela língua, quer ainda por alguns outros traços

Fig. 1. Esboço de localização dos *Handa*



exteriores da sua cultura, nomeadamente, o estilo de arquitectura e disposições interiores, as formas artísticas e o estilo da indumentária. Mas, estabelecem também com os Umbundu e Ngangela relações de vizinhança pela proximidade geográfica.

No meio rural, os *Handa* ocupam uma área territorial que vai desde o noroeste de Cipungu, passando por Kakula, com prolongamentos até à região da Lola; estendem-se, igualmente, até Kamukuiyu, prolongando-se também a oeste de Congoloi; e, desde a sede administrativa de Cipungu, confinam com a área ocupada pelos *Nyaneka*<sup>93</sup>. Este espaço territorial constitui a área tradicional dos *Handa* — abrangida pela actual província da Huila e por uma pequena parte da província do Namibe — uma área extensamente rural, onde os seus traços culturais se mantêm ainda conservados, relativamente aos meios urbanos, e de onde partiram vários dos seus membros para outros pontos do país.

Diversas razões históricas e sociais, entre as quais os próprios condicionalismos da vida social, as guerras, a busca de um emprego remunerado, a necessidade de troca de bens não produzidos, o desejo de progresso individual ou familiar, a procura de novas alternativas de vida, a necessidade de elevação do nível de instrução — a somar ao colonialismo — terão impulsionado muitos dos *vahanda* a optarem por outras regiões onde se instalaram, construíram suas famílias e, enfim, desenvolvem as suas actividades. Com efeito, é possível encontrá-los em diversos outros pontos do país, nomeadamente nas cidades de Benguela e Huambo (regiões circunvizinhas) e até em outros centros urbanos de outros extremos de Angola (como Luanda) e fora do país (nomeadamente na Europa).

Portanto, como qualquer um dos grupos étnicos de Angola, os *Handa* ultrapassam os limites dos espaços rurais para se estenderem, igualmente, a zonas urbanas.

### **Língua**

Os *Handa* falam o *oluhanda*<sup>94</sup>. Pela especificidade da língua, estes, tal como já se viu atrás, são apontados como fazendo parte integrante dos designados “Bantu” — uma vasta comunidade linguística<sup>95</sup> que, usando com pequenas variações (consoante os grupos) o prefixo “ba” para a formação do plural das palavras, a expressão “ntu” para designar “pessoa” ou “ser humano” e a palavra “bantu” para exprimir o plural destes termos<sup>96</sup>, ocupa uma ampla região desde o sul de Duala (Camarões), estendendo-se até ao Cabo,<sup>97</sup> conhecida pelos antropólogos como “The Black Belt”.<sup>98</sup>

Fruto da acção colonial, do sincretismo religioso e cultural (reforçado pela guerra civil que assolou o país durante mais de duas décadas), bem como da



comunicação entre as diferentes culturas locais e entre estas e as ocidentais, nem todos os *vahanda* urbanizados usam o *oluhanda*, na interacção com os outros. Menosprezando a língua de origem, alguns deles não só não a percebem, nem falam, como preferem (tal como grande parte dos angolanos urbanizados) o português às línguas nacionais, abonando a favor das línguas ocidentais. O complexo, a desinformação, a necessidade de integração socio-económica e de ascensão de *status*, a coerção social, mas também a ignorância são alguns dos aspectos que explicam uma tal atitude,<sup>99</sup> entretanto, adoptada por grande parte de angolanos nos meios urbanos.

### ***Economia***

Nos meios rurais, os *Handa* vivem em conjuntos residenciais descompactados,<sup>100</sup> geralmente circulares, designados por *eumbo*. Variando numericamente,<sup>101</sup> cada um dos elementos do conjunto possui uma função específica. Destacam-se o *ondjuwo yokomeso* que, de entre outras funções, serve de casa mortuária familiar, e o *ocoto*, um lugar central destinado ao *mwene weumbo* (chefe de família).<sup>102</sup> Em regra, o homem é o chefe de família, e o facto de os *Handa* serem políginos permite uma multiplicidade de pequenos núcleos familiares no seio do *eumbo*.

O seu sistema de parentesco é matrilinear, isto é, a transmissão das linhagens, dos bens e das funções efectua-se através das mulheres. O poder político é exercido pelos homens, liderando as mulheres um domínio mais “interior”.<sup>103</sup>

Nos meios rurais, a agricultura e a criação de gado constituem a sua principal fonte de rendimentos, e o gado bovino é, no seio do grupo, um símbolo do poder económico e de riqueza. É o meio que confere aos *vahanda* o *status* e os meios de subsistência para si e para a família. Pelo seu valor, não é abatido fortuitamente, exceptuando raras ocasiões como em determinados rituais mortuários (particularmente de pessoas mais velhas), nos rituais de *efuko*<sup>104</sup> (em que a matança do boi, além de prescrita, constitui um momento de júbilo e de esplendor), na recepção de visitas muito importantes e no reaparecimento de um parente desaparecido há anos, cuja vinda permite o reagrupamento ou a reaproximação da família.<sup>105</sup>

De entre os produtos cultivados destacam-se, essencialmente, os cereais, como o milho, o massango e a massambala, as hortícolas como as abóboras e a *matila*, as leguminosas como o feijão frade e os *vingomene*. Os cereais são, normalmente, armazenados em *ovindi* (celeiros), depois de debulhados. Tais celeiros, confeccionados pelas mulheres, são instalados no interior da *elimba* (designação de uma das peças do conjunto residencial).<sup>106</sup> Consoante a região onde os *Handa* se encontrem, os celeiros podem apresentar pequenas diferenças no formato: possuem a base inferior plana, e nestes casos são directamente assentes sobre as

**Foto 4.** *Eumbo Handa*

---



**Foto 5.** *Oshila* (celeiro de exterior)

---



Foto 6. *Ovindi* (celeiros de interior)



pequenas *ovitala*<sup>107</sup> edificadas no interior da *elimba*, ou a base inferior terminada em cone invertido, sendo, por isso, afixados sobre estacas que circundam a zona inferior do corpo do celeiro. Ambos os estilos apresentam um tamanho variável, registando-se alguns com uma altura de cerca de um a um metro e meio, aproximadamente, com um corpo de um metro de diâmetro e um orifício, na parte superior do corpo, com cerca de vinte e cinco a trinta e cinco centímetros de raio, o qual é, depois, coberto com uma *ocimbala* ou um *ongalo* (ambos utensílios domésticos também confeccionados, manualmente, por mulheres).

Os mantimentos não debulhados são, normalmente, colocados sobre as *ovitala* (estas maiores em altura e em comprimento relativamente às instaladas no interior da *elimba*). Em zonas de maior produção de cereais, como o município de Cipungu, o mantimento pode também ser armazenado numa *Oshila*. Este depósito, normalmente edificado no recinto do *eumbo*, apresenta distintos formatos (redondo, quadrado), é coberto de capim e, às vezes, barreado nas paredes.

Como uma sociedade em que básica e tradicionalmente se reforça e difunde uma moral de partilha, dádiva, trocas e reciprocidade, os *Handa* prestam uns aos outros serviços não remunerados quer nas lavras, quer na construção de

habitações, sempre que alguém o solicite. Com base nas relações de amizade, vizinhança ou familiaridade, o interessado reúne, aleatoriamente, um grupo de voluntários para, em conjunto, levar a cabo uma actividade específica, em seu benefício. A este tipo de concentração e actividade designa-se por *ondjuluka* ou *ondjambi*<sup>108</sup>, no fim da qual, regra geral, o beneficiado, em sinal de agradecimento, brinda os participantes com alguma bebida. Trata-se, normalmente, de *omakao* cuja quantidade varia conforme o número de participantes e a complexidade do trabalho realizado.

Diga-se que os *Handa* têm uma vivência fortemente colectiva, isto é, de grupo. Ao mesmo tempo que cada família, num *eumbo*, se preocupa consigo mesma, não deixa de prestar atenção aos movimentos que ocorrem ao seu redor, nem às preocupações dos outros. Nos meios urbanos, apesar das restrições impostas por um certo número de factores, designadamente a estrutura das habitações, o comprometimento das pessoas com o emprego, a dependência quase ou mesmo exclusiva dos salários e o ritmo de vida citadino, ainda se verificam reminiscências do tipo de convivência tradicional, que são mais acentuadas nos meios suburbanos. Este facto é observável, por exemplo, no apoio que se prestam uns aos outros (nos casos de desemprego, de guerra, de doenças, de óbitos e de negócios, no mercado informal ou mesmo junto das habitações), na composição numérica dos grupos domésticos (que em geral agrupa mais de uma geração debaixo de um mesmo tecto), bem como nas relações de proximidade e afinidade que se estabelecem entre os vizinhos.

Os *Handa* têm uma dieta feita, sobretudo, à base de leite, carne, ovos, vegetais, cereais (como milho, massango e massambala) e frutos (como *omatundu*, *omaoni*<sup>109</sup> e *onombe*). Apesar desta variedade, hoje, a esperança de vida dos *vahanda* quer nos meios rurais, quer urbanos não é elevada. Isso deve-se a diversos factores, como as doenças (entre as quais a tuberculose, a malária e outras do foro psicológico acentuadas durante a guerra e já depois desta), a subnutrição (durante a guerra, homens, mulheres e crianças foram sujeitos a períodos longos de fome) e o alcoolismo (como forma de esquecer a dor, o luto e a miséria). Numa estimativa grosseira, a média de vida dos *vahanda* ronda entre os 45 e 50 anos. Isto quando não se morre ao nascer, na infância, na juventude (ao prestar serviço militar forçado imposto pelas condições de guerra) e mesmo na idade adulta ao accionar minas escondidas, nas vias de acesso. Esta também é a esperança média de vida dos angolanos em geral. Não obstante o fim da guerra e os esforços políticos nacionais e internacionais, ela tende a descer, apontando-se como razões, contrariedades severas no acesso aos serviços básicos como a saúde pública, a iliteracia, a carência alimentar, etc..

### *O meio circundante*

Além da carne, dos frutos e dos ovos, muitos dos alimentos de que os *Handa* necessitam e de que fazem uso provêm do mundo vegetal. No que diz respeito às plantas, distinguem as comestíveis das não comestíveis, as terapêuticas das venenosas. Atribuem um nome a cada uma, havendo, inclusivamente, designações que definem a família e a espécie. Refira-se o conhecido *Eiyumbi*, a qual se distingue do *Eiyumbi linene* (*Ipomoea verbascoidea* Choisy), uma planta da família da *Convolvulaceae*, usada para fins terapêuticos, e do *Eiyumbi litito*. Refira-se, igualmente, o *onombi*, um termo que em *oluhanda*, não obstante aplicar-se à ementa composta por folhas de plantas cozidas e refogadas em óleo ou em *ongundi* (manteiga) e, de modo geral, ao conduto (no contexto culinário), designa, igualmente, o conjunto de vegetais comestíveis, cultiváveis ou não. Consoante a espécie da planta, distingue-se uma grande variedade de *onombi*, como o *onombi yomphutu* (o cozinhado de folhas de abóbora). De entre as não cultiváveis destaque-se, por exemplo, o *onombi yomphungu*.

Desde cedo, as crianças estabelecem uma relação de proximidade com o mundo vegetal – uma relação, aliás, que vem de tempos imemoriais quando, por razões de sobrevivência, os homens foram obrigados a utilizar as plantas como alimentos. É daqui que advém o conhecimento dos valores de muitas das plantas que hoje constituem fontes importantes para a medicina.<sup>110</sup>

Constituindo a agricultura e a pastorícia a actividade capital dos *Handa*, o seu envolvimento com as plantas começa quando ainda crianças, uma ocasião em que muitas delas são afagadas em panos e aconchegadas à sombra de uma árvore, de onde contemplam os pais na lavra. Esse envolvimento ocorre, igualmente, na suas idas ao pasto, mas também quando se refugiam no mato para fazerem as suas necessidades biológicas; quando, nas brincadeiras com os pares, se escondem entre o arvoredo ou apanham os frutos das árvores; quando acompanham os mais velhos, na recolha de remédios indicados para a cura de alguém; quando vão apanhar lenha para a cozinha; quando vão em passeio para a casa de familiares ou se reúnem para tratar do penteado, da beleza e do corpo; quando se abrigam das chuvas ou vão acarretar água nos riachos ou ainda quando, participando das actividades dos adultos, observam o que se passa nos rituais. Portanto, quer com os adultos, quer com os pares, as crianças aprendem a relacionar-se com o meio circundante, isto é, com os outros e com as espécies animais e botânicas. Do mesmo modo, aprendem a relacionar-se com o mundo espiritual já que, como se verá mais adiante, os espíritos dos familiares defuntos, fazendo parte do quotidiano dos vivos, são invocados ou reverenciados

nos diversos rituais (públicos ou secretos) nos quais as crianças também participam directa ou indirectamente<sup>111</sup>.

Nos meios rurais, dada a abundância das espécies vegetais em torno das habitações, torna-se acessível o contacto com as mesmas, assim como com as plantas medicinais usadas nas terapias mais comuns. O nível de conhecimento destas é que varia de indivíduo para indivíduo. Aliás, este facto, como se poderá ver mais adiante, não constitui sequer condição para se ser *ocimbanda*.

### **Crenças. O poder dos onosande**

Os *Handa* crêem na existência de Deus (*Suku*)<sup>112</sup> e de outras divindades, como os *onosande* (espíritos ancestrais), que funcionam como intermediários dos homens. Pela sua anterioridade na terra e, sobretudo, pela natureza extraordinária do seu ser, os espíritos ancestrais são designados por *ovakulu* (os mais velhos) – um termo que, compreendendo embora os anciãos do grupo e os mais velhos da família, remete para a ideia de pertença a um escalão superior, no cimo do qual se encontram os *onosande*. São respeitados por todos os membros da comunidade, independentemente do *status* social.

Os *ovakulu* (anciãos do grupo e da família) são os que controlam e organizam a comunidade, asseguram o cumprimento das leis e da ordem social e detêm o poder. Pertencentes a uma hierarquia superior, são os guardiães da tradição, o símbolo do saber e os conselheiros dos mais novos. Depois de morrerem, são estes que, de certa forma, orientam a vida dos vivos. Neste plano, cada indivíduo estabelece com os *onosande yovakulu* (espíritos ancestrais) uma relação particular e reconhece que o seu comportamento pode ser recompensado ou penalizado pelos últimos. A fertilidade, a saúde física e mental, o crescimento da prole, uma colheita bem sucedida, o sucesso na prossecução dos rituais iniciáticos e o alcance da paz de espírito são alguns dos exemplos dessa recompensa.

Embora o papel dos *onosande yovakulu* seja o de proteger e dar prosperidade aos seus, eles também se zangam diante do incumprimento e do desleixo no desempenho dos costumes tradicionais ou quando se sentem negligenciados. Quando situações como estas ocorrem diz-se que os *onosande* expressam o seu desagrado de diferentes formas: enviando uma onda de peste (nas plantações), provocando mortes (de ocorrência sucessiva, no seio de uma mesma família), introduzindo patologias (como as do foro físico e psiquiátrico) ou induzindo desordem no seio familiar, nomeadamente intrigas e divórcios.

*“A negligência pode estar realcionada com o onduko (os nomes) ou com a herança e sucessão. Por exemplo, depois de alguém adoecer e se a família for adivinhar, o ocimbanda ou o omunyaneki diz “olha o teu filho não tem nada”. Trata-se de*

*onduko* (nome) ou de *onombweti* (instrumentos de defesa pessoal como flechas e catanas). Dêem-lhe apenas o nome de um fulano já falecido da parte da mãe ou do pai, pois, ele está a pedi-lo; outras vezes, a negligência é apontada pelo *osande* depois de verificar que ninguém mais na família se preocupou com o *ondalu yeumbo* (fogo da casa). “*Cise canimapo*” (tudo se apagou no *eumbo*); ou quando o espírito ancestral resolve animar os seus *oviti* ou *onohondji* (os seus instrumentos) ou seja, dar continuidade à vida normal do defunto. A não materialização desses desejos dos espíritos ancestrais pode levar a doenças ou à morte dos parentes. Para estes casos, os *onosande* dos ancestrais podem também manifestar-se através de sonhos”<sup>113</sup>.

Portanto, a presença dos *onosande yovakulu* é sentida, permanentemente, neste mundo material e em toda a dimensão da vida das pessoas, sobretudo, no seio dos seus parentes e descendentes. Por esta razão, cada um, individualmente, pode comunicar, directamente, com os mesmos, dirigindo-lhes palavras de conforto, de súplica, de censura ou outras; manifestando o desejo de prestar-lhes favores; fazendo-lhes oferendas e invocando-os no seu dia-a-dia, nomeadamente, nas cerimónias rituais públicas ou privadas, nos momentos de crise, no parto e nas colheitas.<sup>114</sup>

Não obstante, também os espíritos dos *ovakulu* podem solicitar favores aos seus descendentes vivos, tais como sacrifícios de animais. Fruto de determinadas circunstâncias, como doença, exercício do poder de cura ou de adivinhação, os *onosande* podem exigir a edificação de um lugar de culto, normalmente de carácter individual “uma operação que carece de ritual específico para a legitimação do proprietário e sacralização do lugar. Tais lugares podem ser as *ovitala* (já descritas nas páginas precedentes). Aqui, o indivíduo efectua as suas preces, invoca os *onosande* e, de forma manifesta, presta-lhes reverência, oferecendo-lhes, por exemplo, os primeiros grãos da nova colheita de cereais (*massango*, *massambala* e milho) ou bebida (como água, *omakao* ou aguardente), antes de se servir a si próprio. Podem também ser o *ombelo* e o *ocoto*.<sup>115</sup>

Os *Handa* constituem, portanto, uma sociedade *vakulucêntrica*<sup>116</sup>. Ou seja, os *ovakulu* constituem o centro das suas preocupações. O culto aos *onosande yovakulu* baseia-se na crença da eficácia do seu poder na vida dos seus descendentes, na crença da sua cooperação no seio familiar e do grupo e na crença na imortalidade do ser, após o perecimento físico de um indivíduo. Note-se que a crença na vida após a morte é uma característica presente em todas as sociedades africanas, onde a tríade Deus, espíritos e divindades integra o corpo tradicional das crenças.<sup>117</sup>

Todos os seres sobrenaturais mencionados, os quais se crê que exercem influências sobre o indivíduo e a sociedade, não só são inferiores a Deus como, através deles, se crê, igualmente, que Deus exerce a sua influência sobre as pessoas e sobre as forças da natureza<sup>118</sup>. Entretanto, admitem que o poder dos *onosande yovakulu* pode ser neutralizado por forças, nomeadamente maléficas.

Os *Handa* acreditam em forças malfazentes como principais causadoras de doenças, de mortes e de desequilíbrios sociais e ambientais. Sendo os espíritos ancestrais considerados benfazejos, crêem que os *ovilulu* não pertencem àquele círculo. A sua acção permanentemente maléfica, pode desestabilizar uma família, pela morte sucessiva de um elevado número dos seus membros ou pela destruição das suas colheitas.<sup>119</sup> Entre os espíritos benfazejos filia-se o *ombimbi*, espírito ligado ao puerpério e à maternidade, bastante invocado ao longo de uma série de rituais que assinalam fases cruciais do processo de socialização das quais se destaca a relacionada com a iniciação, para além de outros momentos de igual importância ligados a doenças infantis, sobretudo, e ao parto. A invocação do *ombimbi* pode ser efectuada em qualquer das ocorrências referidas pelos adultos da família. Ressalte-se, no entanto, duas situações especiais, cada uma delas a exigir o destaque de um invocador particular: o *efuko* e a cura de doenças cujas causas são atribuídas a espíritos maléficos. No primeiro caso, sobressai a mãe da iniciada pelo fervor da sua invocação, aliás, reforçado por sinais exteriores como o do carvão espalhado no rosto.<sup>120</sup> No segundo caso, intervêm os *ovimbanda*<sup>121</sup> e os *ovanyaneki*<sup>122</sup> que detêm, respectivamente, o poder de cura e de afastamento dos males e o de adivinhação e vaticínio.<sup>123</sup>

Tomando o caso do *ombimbi* como exemplo, note-se que a invocação dos espíritos está ao alcance de qualquer membro da comunidade, sem que para isso ele esteja dotado de algum poder especial. O mesmo não acontece com a cura das doenças, nem com a predição dos acontecimentos quer sociais, quer relativos à saúde para o que são exigidos poderes outros que, em geral advêm, como se crê, das forças sobrenaturais. Note-se, entretanto, que qualquer um pode adquirir saberes relativos às plantas medicinais (designações, simbolismos, propriedades terapêuticas, feições, formas de uso, locais de localização, etc.). Neste caso, além de os mesmos se circunscreverem às plantas comuns e de acesso fácil, são, normalmente, elementares e adquiridos ao longo do processo de socialização como indivíduo, em rituais iniciáticos ou no ambiente doméstico. Os referidos saberes podem, entretanto, ser usados para debelar determinados mal-estares, no seio familiar, ou seja, para curar doenças como diarreias, dores de cabeça, tosse e dores de barriga. Quer dizer, doenças derivadas, pelo menos aparentemente, da *ofela* (vento), traduzindo, aqui, as forças naturais, nomeadamente, as alterações atmosféricas. A complicação dessas patologias ou



o surgimento de outras mais graves, prolongadas no tempo e de origem duvidosa são, em geral, imputadas a alguém cuja acção obriga ao recurso a especialistas para a cura do mal. Podem também ser usados para o tratamento do gado. A morte sucessiva destes ou a complicação das suas doenças podem levar a desconfiar de familiares, amigos ou vizinhos, a acusações de *owanga* (“feitiço”), bem como ao recurso ao *ocimbanda*.

Como se verá adiante, o exercício do poder de cura dos males e das doenças, bem como o de vaticinar as causas do mal implicam uma iniciação ritual, além de uma predisposição imposta pelos espíritos, sendo esta uma condição de realce para sancionar a legitimidade do praticante.

No que diz respeito ao mundo vegetal, os *Handa*, não obstante reconhecerem as propriedades curativas de determinadas plantas (cujo efeito se obtém mascando o caule ou a raiz, bebendo o chá das folhas, das raízes e do caule ou mesmo por fumigação) admitem a existência de plantas com poderes especiais. Alguns desses poderes dizem manifestar-se, bastando para tal olhar para elas, tocá-las ou apenas pôr uma lasquinha da sua folha, do caule ou da raiz na boca ou debaixo da língua. São poderes conferidos por Deus e não resultam da acção do *ocimbanda*, explicam.

Contudo, não sendo do domínio público, o aludido poder é maioritariamente manipulado pelos últimos, que mantêm este saber em segredo. Algumas delas são bem conhecidas pelo comum das pessoas, não pelo poder que detêm mas pela facilidade com que se reproduzem, pela sua abundante ou escassa concentração nos locais de residência ou pelas suas características morfológicas, havendo até quem as identifique pelos nomes. Não obstante, e como forma de manipulação, de criar alguma confusão e de manter o segredo, tanto umas como outras, normalmente, recebem dos *ovimbanda* um nome diferente daqueles habitualmente conhecidos. Ao invés de os identificarem pelos nomes próprios (acontecendo às vezes já nem deles se lembrarem), os *ovimbanda* tratam-nas pela sua função terapêutica. É nessa ordem que encontramos, por exemplo, a planta designada por *oviondalu* – um termo que provém da raiz *ndalu* (ou *ondalu*) que na língua local quer dizer “fogo”, “poder” e se refere ao tratamento do *ondalu*, isto é, de uma enfermidade que ataca geralmente os bebés cujas mães engravidam enquanto estes ainda mamam.<sup>124</sup> Um outro exemplo refere-se ao *omulia cilulu*, designando a planta usada para expulsar o *ocilulu*.

Crê-se que determinadas plantas têm uma estreita relação com os *onosande*. Por isso, são escolhidas para integrar o conjunto de elementos constituintes do *ocoto* – uma das peças importantes do *eumbo* – simbolizando os espíritos ancestrais. Tais plantas também podem ser vistas nos rituais de iniciação, particularmente nos locais ou momentos onde os últimos são evidenciados.<sup>125</sup>

De entre as referidas plantas, destaque-se o *omusululu* e o *omuhondjolo*. Outras, ainda, podem também ser manuseadas pelos *ovimbanda*, nas suas práticas de cura ou expulsão de males.

### ***As relações sociais***

As relações sociais (sejam elas familiares, de vizinhança ou outras), entre os *Handa*, são engendradas sobre uma base muito simples, reproduzida através de uma relação de troca de bens, de favores, de simpatia, de graciosidade e de amizade. Principalmente nos meios rurais, trata-se de uma relação de solidariedade e reciprocidade observada em momentos específicos da vida quotidiana e manifestadas em forma de ajuda mútua, de confiança e de diversas outras formas de sociabilidade, abrangendo os membros da família quer estejam próximos, quer distantes. É uma relação de companheirismo, onde todos trocam cumprimentos bastante expansivos (abarcando esposos, filhos e até o parente nunca mais visto), bem como estabelecem múltiplas conversas sobre temas variados: calamidades naturais; pestes que afectam o gado bovino, caprino, suíno ou os galináceos; patologias que dizimam um grande número de pessoas; estado de saúde de alguém doente; questões de segurança e refúgios durante as investidas armadas; perigo provocado pela guerra, a miséria dela resultante e os traumas causados pelo seu prolongamento, nas várias regiões do país; questões ligadas a acontecimentos sociais como o matrimónio, rituais de iniciação ou outros; assuntos que se ligam aos dramas que se vivem ou se prevêem, como a questão dos roubos de gado por bandidos armados; medidas colectivas ou individuais para prevenir tais assaltos.<sup>126</sup> Hodiernamente, essas conversas incidem, em geral, nas preocupações relativas aos ente-queridos mortos na guerra; nas estratégias para suprir a perda dos mesmos e colmatar a dívida contraída aos espíritos, resultante da abolição (ainda que circunstancial) de práticas mortuárias durante o período de guerra; no andamento do negócio; enfim, nas estratégias de recuperação das suas terras e nas de sobrevivência à concorrência, no mercado informal.

Os constrangimentos provocados pelo mau estado de saúde de alguém, num determinado *eumbo*, preocupam não só a família como a vizinhança que, via de regra, manifesta a sua solidariedade tanto para diagnosticar a doença como para saná-la. Nessas circunstâncias, os vizinhos podem mesmo ajudar na aquisição de medicamentos, sobretudo quando estes são do domínio tradicional. Podem, igualmente, ajudar na indicação de especialistas para a cura ou para perceberem a origem do mal ou da doença. Entretanto, essa cordialidade e harmonia entre as pessoas (vizinhos ou familiares), como se verá mais adiante, pode ser quebrada com acusações de feiticismo, bastando para isso desconfianças,

revelações vindas de práticas divinatórias, de sonhos, ou manifestas por palavras, gestos, comportamentos, etc.. Ou seja, quando a normalidade deixa de ser a regra e surgem situações críticas na vida do indivíduo, da família ou da comunidade, exige-se o concurso de agentes especiais, esses, sim, com capacidade tida como extraordinária para restabelecer o equilíbrio, entretanto, quebrado. São eles o *ocimbanda* (“curandeiro”) e o *omunyaneki* (adivinho). Ambos os sexos podem desempenhar essas funções sem visível predominância de qualquer deles.<sup>127</sup> Contudo, para além do *onganga*, do *ocimbanda* e do *omunyaneki*, outros agentes com características especiais figuram na estrutura social dos *Handa*. Refira-se, por exemplo, os *mwene wombelo*, invariavelmente homens, cuja função se prende com os rituais de iniciação (masculina e feminina), uma função, aliás, suficientemente analisada num outro trabalho por mim desenvolvido.<sup>128</sup>

#### *Ocimbanda*

É um indivíduo dotado do poder extraordinário de invocar e encarnar espíritos, exercendo por intermédio destes as suas múltiplas funções, a saber: cura de males; protecção contra investidas danosas provocadas, por exemplo, pela inveja, ódio e competição; afastamento de malefícios; transmissão de poderes malévolos e adivinhação, embora esta última seja praticada somente por alguns. Este poder é-lhe conferido pelos *onosande* (espíritos), normalmente da família (recém ou há muito tempo falecidos), nomeadamente avós, bisavós ou outros que o elegem para exercer tal função. A sua aquisição manifesta-se de várias maneiras, designadamente através de sonhos e de doenças. Após a revelação da intenção dos espíritos – um dado que se obtém ao longo de processos divinatórios e recursos a *ovimbanda* já conceituados ou simplesmente adivinhos “ o indivíduo é submetido a um ritual de iniciação ministrado por um *ocimbanda*-mestre (que pode ou não ser o mesmo que revelou o facto através da adivinhação) seleccionado, às vezes, pelo seu prestígio ou por indicação de algum amigo ou familiar. Neste acto, envolto de alguma discricção, além da presença dos especialistas (*ocimbanda*-mestre e auxiliares) que conferem ao iniciando a legitimidade para o exercício das suas funções, participam, igualmente, os parentes, vizinhos e amigos deste último que atestam o ritual. A partir daqui, o iniciado é obrigado a cumprir uma série de regras e exigências impostas pelo *osande* (espírito), podendo estar relacionadas com comportamentos sociais; com as técnicas do uso dos instrumentos e utensílios para o desenvolvimento das suas actividades curativas; com tabus relativos a comportamentos sexuais, alimentares ou outros. Entretanto, enquanto não se puserem em prática os desígnios dos *onosande*, por desleixo, descrença ou outra razão qualquer, o seu eleito continua a padecer.<sup>129</sup> A infracção, a ocorrer depois do início do exercício

das práticas curativas para as quais o indivíduo for iniciado, pode conduzir, inclusivamente, ao afastamento do *osande*, com elevadas sequelas na vida da pessoa em causa. Um outro castigo a mencionar são as agressões físicas infligidas pelo próprio *osande* sobre o infractor.

*“Ele [o osande] me bate. Me bate mesmo, me dá bwe de chapadas se eu sair logo de manhã p’ra beber. Ele não gosta. Por isso eu tenho que fazer tempo. De manhã é mesmo p’ra tratar dos clientes. Tratar tem de ser de manhã cedo. Depois eu posso sair. Assim tá bom. Senão... he:e”.*<sup>130</sup>

O *ocimbanda* procura estabelecer com os *onosande* uma relação harmoniosa com vista a exercer com mérito as funções para as quais é eleito; a evitar reprimendas dos *onosande*, no caso de incumprimento dos deveres e obrigações; a ganhar a sua simpatia, assim como novas responsabilizações; a conseguir um elevado prestígio social, etc.

Note-se, entretanto, que o *osande*, ao manifestar-se no indivíduo, pode constituir objecto de roubo por parte de alguns, nomeadamente *ovimbanda* ou *ononganga*.<sup>131</sup> Note-se, igualmente, que o próprio *ocimbanda*-mestre pode também ser um perigo para o iniciando. Por perfídia, pode retirar poderes a este último. Ou seja, as intenções dos *onosande* são, normalmente, manifestas com alguma antecipação, o que significa que o *ocimbanda* e, por via destes, a família sabem se o *osande* pretende exercer apenas a função de *ocimbanda*, se deseja associar essa função a de adivinho ou se se predispõe, unicamente, a ser adivinho. Constituindo tais funções, poderes, em si mesmos, juntando ao facto de os mesmos poderes serem, em geral, anunciados, previamente, pelos *onosande*, estes podem ser alvo de manipulação pelo *ocimbanda*-mestre. Quer dizer, além de os espíritos poderem ser “roubados” ao iniciando, este pode sujeitar-se a tramas, e ver, assim, enfraquecido o seu poder. Uma tal situação pode ocorrer ao longo do processo ritual de entronização do novo *ocimbanda* (isto é, na cerimónia de *okuthunthukwa*), cujo ponto mais alto é a entrada em transe deste último, ou seja, a tomada do *osande* pelo iniciando. Tais espíritos podem também ser manipulados pelo iniciando, durante a recolha das primeiras plantas medicinais – um acto desenvolvido com a participação do *osande* (sob o controle do *ocimbanda*), e que constitui parte do processo ritual de entronização.

Para além da manipulação dos espíritos, o *ocimbanda*, no exercício das suas funções, faz uso de animais, plantas, pedras, raízes e restos de origem animal. Os espíritos encarnados com os quais, e em função dos quais, trabalha funcionam como seus mentores. Mesmo após o domínio do ofício, aqueles continuam a guiá-lo no seu exercício. Se, no início, a aprendizagem da arte de curar se faz com o apoio do *ocimbanda*-mestre e do próprio espírito mentor, com o decorrer do

tempo o iniciado especializa-se na sua arte. Pode procurar, ele mesmo, os remédios, dominando a botânica tradicional, as tipologias de doenças do seu domínio, as diversas causas das mesmas, as dosagens a ministrar aos pacientes.<sup>132</sup>

Note-se que um indivíduo do sexo masculino não está livre de encarnar espíritos femininos, podendo o mesmo acontecer com as mulheres, que podem encarnar espíritos do sexo masculino. Na falta de coincidência de género entre o *ocimbanda* e o espírito encarnado, aquele, em regra, adopta, durante o transe, uma postura de acordo com o género a que o espírito pertence<sup>133</sup>. Essa postura pode mesmo ser perceptível aos olhos do leigo (por exemplo, do paciente ou seus familiares), a partir dos gestos, da maneira de falar, de rir ou de manusear os utensílios, durante a execução dos trabalhos<sup>134</sup>. Entretanto, essa possessão do espírito pode ter outras implicações. De forma reservada, uma mulher *ocimbanda* contou-me, que possui um *osande* masculino que ela caracteriza como mau e ciumento. Tão ciumento que a impede, muitas vezes, de se relacionar, sexualmente, com o próprio marido.

*“Ele [o osande] tira-me o prazer sexual”, dizia. “... Eu fico tipo homem, também. E... como o outro, que está na cama comigo, também é homem... assim não dá porque ... tipo são dois homens, né? E eu fico muito tempo mesmo sem homem por causa do ciúme dele [do espírito]. Ele [referindo-se ao marido] está só ali... é tipo meu amigo. Até no dinheiro eu não posso tocar à-toa. O meu espírito é muito mau, não deixa. Eu tenho que pedir, dizer para quê é que eu quero o tal dinheiro. Só assim eu posso tirar” (T., entrevista, Namibe, 2004).*

A acção dos *onosande* mentores manifesta-se de dois modos. Por um lado, ajudam o *ocimbanda* a combater os espíritos maléficos que atacam os seus pacientes e, por outro lado, defendem-no contra os poderes danosos desses mesmos espíritos. Portanto, a acção do *ocimbanda* manifesta-se com a encarnação em si dos *onosande* que lhe transmitem o poder. Ele age sob o efeito desses *onosande* e, por isso, durante a sua actividade, o corpo do *ocimbanda* converte-se em habitáculo dos espíritos que com ele intervêm no exercício das suas funções. Os espíritos, quando já encarnados, podem convidar amigos (de um ou de outro sexo, do seu grupo étnico ou estrangeiro) para com ele cooperar, no desenvolvimento das suas actividades. Este facto justifica a ocorrência de tratamentos em que o *osande* intervém, falando uma língua desconhecida ou apenas a de grupos étnicos vizinhos.

A indicação dos medicamentos utilizados pelos *ovimbanda* no tratamento dos pacientes é dada pelo *osande* mentor, em geral, durante o sono. Quando o *ocimbanda* acumula a função de adivinho, esta indicação surge no acto de

**Foto 7:** Kamakela no processo de adivinhação



adivinhação, altura em que, além de o *osande* designar os medicamentos para a cura do problema, menciona os diversos procedimentos para o afastamento dos males. Estes podem estar no corpo do paciente, em casa deste, no seu local de trabalho, no meio de transporte pessoal, etc.. Tais procedimentos podem incluir o sacrifício de um animal bovino, normalmente de cor única (por exemplo, preto) para que o seu sangue possa ser usado no banho da pessoa afectada. Podem, igualmente, incluir o sacrifício de um caprino junto do *ocoto*, ao mesmo tempo que o paciente se sujeita a sacudidelas no corpo, dadas pelo *ocimbanda* com o rabo de um quadrúpede. Neste caso, as sacudidelas são efectuadas ao mesmo tempo que o *ocimbanda* profere fórmulas verbais, e emite sons para afugentar os *ovilulu*, eventualmente agarrados ao paciente.

Durante o tratamento, e no sentido de torná-lo mais eficaz, o *ocimbanda* pode, no entanto, alterar a medicação do paciente, facto que resulta, particularmente, da intervenção do *osande*. Portanto, a acção do *ocimbanda* não procede, unicamente, da sua experiência, na utilização das plantas medicinais, nem do seu domínio das práticas de cura. Ele age por efeito do *osande* mentor, não sendo, por isso, um ervanário, no sentido estrito do termo.

Sublinhe-se que, em caso de doença, os *ovimbanda*, normalmente, recorrem a outros profissionais para se tratarem. Nas entrevistas, uma das razões frequentemente apontadas para o facto é a de não confiarem nos seus próprios diagnósticos, nem na eficácia da auto-medicação, quando se encontram mal de saúde.

No exercício do *oumbanda* (poder de cura), só os *ovimbanda* que possuem *ocihambo* (o poder pediátrico, consubstanciado na posse de *osande* para este efeito) se ocupam das crianças, particularmente das recém-nascidas, pelo menos até cerca dos 3 ou 4 anos de idade.

Já foi atrás referida a capacidade de o *ocimbanda* possuir e transmitir poderes malévolos, podendo, assim, em certas circunstâncias, ele próprio ser a causa de desordem (por exemplo, provocar mortes, intrigas familiares e doenças) mas, funcionando, primordialmente, como fonte de transmissão dos poderes do *onganga*, facto que cria entre eles, em certas circunstâncias, vínculos de colaboração e de cumplicidade, sem prejuízo das suas respectivas autonomias. Note-se, contudo, que o seu lado malévolos, praticamente, nunca é assumido de forma directa. São os outros, são as pessoas que a ele recorrem para obter favores – como inocentarem-se diante da justiça, livrarem-se de pragas e acções malévolas de familiares ou amigos, libertarem-se dos castigos dos *onosande*, eliminar a vida de outrem por inveja, ascender ao poder (na política, na empresa ou na carreira militar), conseguir emprego, manter o cargo que ocupa no local de trabalho (ainda que lhe sejam reveladas incompetências), neutralizar ou desviar as balas inimigas durante a guerra, passar pelo inimigo sem ser visto, atrair a clientela para o seu negócio, etc. – que atestam sobre esses poderes do *ocimbanda*<sup>135</sup>.

O maior ou menor secretismo do exercício da actividade do *ocimbanda* depende da natureza dos serviços a serem prestados, sendo, por exemplo, extremo, no caso de transmissão de poderes ao *onganga*, e menor, nos casos de adivinhação. Do nível da eficácia da acção do *ocimbanda* deriva o seu prestígio e, concomitantemente, a sua popularidade; depende a acumulação dos benefícios de ordem material, assim como a variabilidade de origem social e geográfica dos seus pacientes. A disparidade entre graus de competência, no seio do grupo dos *ovimbanda*, dá lugar à grande competitividade e a um esforço crescente para a manutenção do prestígio, no decurso da vida.

Sendo detentor de uma dualidade de poderes – poderes que curam e poderes que danificam – moralmente ambíguo, o *ocimbanda*, independentemente da sua competência, é, por si só, objecto de um sentimento misto de respeito e temor por parte da comunidade que sabe poder ser instrumentalizada pelas suas acções, mormente as de adivinhação como, por exemplo, o lançar dúvidas sobre as intenções das pessoas, nas suas relações mútuas, de família, de vizinhança, etc..

---

Para lá da Manipulação dos Espíritos. Crenças e Práticas de Cura

---

Fora do exercício das suas actividades, o *ocimbanda* participa como um indivíduo comum na vida comunitária, cumprindo funções conjugais e paternais/maternais.

Como foi acima mencionado, a legitimidade do poder de cura é conferida, em primeira mão, pela manifestação do *osande*. Depois, é ratificada pelo *ocimbanda*-mestre no acto de iniciação ao exercício desse poder, com o testemunho de leigos, em geral de familiares e vizinhos. Entretanto, sublinhe-se que, tal como nas sociedades ocidentais ocorre, por vezes, detectar-se a prática ilegal da medicina por indivíduos não diplomados, os *Handa* apontam, com censura, a existência de indivíduos a exercer a prática de cura sem a legitimidade conferida pelos *onosande*. A ambição desmedida, a má fé, o desejo de *owanga* e até mesmo a estratégia de sobrevivência, particularmente durante a guerra, são alguns dos elementos apontados como estando na base desse acto. As deslocções das populações, a dispersão provocada pelo processo migratório forçado pela guerra, pela fome e miséria daqui advindas, etc., levam, muitas vezes, as pessoas ao desconhecimento da história do indivíduo através da qual esses elementos podem ser apreendidos<sup>136</sup>. Contudo, de entre os *ovimbanda* legítimos, existem os que, por condicionalismos vários, designadamente, ebriedade, desleixo e falta de

**Foto 8:** Alguns dos objectos usados nos rituais de cura e de adivinhação

---





rigor no trabalho, sejam tidos, inclusivamente pelos seus colegas de ofício, como charlatães que já perderam o *osande* de *oumbanda* (de cura), resultando disso a fraca capacidade de salvar os seus pacientes ou mesmo de prognosticar os acontecimentos e verificar a causa dos males. Em suma, vão perdendo o prestígio granjeado.

O contacto dos *ovimbanda* entre si, bem como com outras culturas permitem-lhes adquirir outras e novas experiências de tratamento, conhecer outras doenças e confrontar-se com outros conceitos de saúde e doença. Nas cidades do Namibe e do Lubango, por exemplo, muitos deles já ouviram falar de Sida e conhecem os seus sintomas e formas de propagação, através do contacto que estabelecem com os agentes da saúde pública. Se estão de acordo ou não com as explicações destes últimos sobre esta doença, se concordam ou não com as críticas que estes fazem relativamente aos seus modelos culturais e comportamentos sexuais, se estão ou não capacitados para identificar a doença ou curá-la, são questões à parte. Considerando que, como já frisámos, o poder dos *ovimbanda* ultrapassa o simples conhecimento ervanário; que são os *onosande* que, por seu intermédio, fazem o diagnóstico e curam as doenças, usando embora, em simultâneo, o poder curativo das plantas; que as doenças podem ser transmitidas por via de malefícios de outrem, é fácil perceber a relutância das pessoas em seguir, unicamente, as orientações da medicina convencional, assim como a relutância dos *ovimbanda* perante a necessidade de evacuação de um paciente, sob seus cuidados, para os hospitais com a simples alegação de incompetência daqueles ou desconhecimento da doença, nomeadamente da Sida. Daí que a noção veiculada local e tradicionalmente de “doença de hospital” ou “doença dos brancos” (tratáveis com recurso à medicina convencional) e de “doença dos pretos” (provocadas por acção de malefícios de outrem, isto é, de bruxedos) pareça poder também ajudar, de algum modo, a contornar eventuais “farpas” lançadas no sentido de menosprezar os *ovimbanda* e a medicina tradicional.

O negócio da venda de medicamentos tradicionais no mercado informal, nas províncias acima mencionadas, é dominado por indivíduos (homens e mulheres) de etnia *umbundu*<sup>137</sup>. Com efeito, os referidos medicamentos ali comercializados (frescos, secos ou em pó) são, regra geral, identificados na língua *umbundu*. É nessa língua que também são prescritas, oralmente, as receitas, no acto de compra e venda. Sendo que alguns dos próprios *ovimbanda* compram (directamente ou através dos seus assistentes) determinados medicamentos, no mercado negro, são, por isso, obrigados a referir-se aos mesmos na língua do vendedor, isto é, em *umbundu*. Quando não o fazem, por desconhecimento da língua, recorrem à anatomia da planta para as identificar, abdicando, em geral, da prescrição dada pelo ervanário. Não é raro observar que os vendedores, além de eles próprios

**Foto 9.** Teresinha, exibindo o cartão de autorização do exercício de *ocimbanda*



medicarem os seus clientes, atribuem a algumas dessas plantas um nome diferente do original (quicá por desconhecimento) ao qual designarei por “nome comercial”, e que advém das suas propriedades curativas ou do seu uso terapêutico. É o caso do designado *tumbandjali*<sup>138</sup>. Devendo ser usado pelas parturientes, o termo descreve exactamente o método a ser usado no tratamento ou o fim ao qual se destina o medicamento, sendo por isso objecto de crítica da parte de alguns *ovimbanda*. Neste caso, *tumbandjali* pode ser a conhecida planta designada comumente por *ocipangamukutu* ou o *mamono*. Os *ovimbanda* consideram que, deste modo e pelas transformações que as plantas sofrem até chegarem às bancas de venda, no mercado, dificilmente alguém de fora consegue reconhecê-las e nomeá-las pelo seu próprio nome. Note-se, entretanto, que alguns *ovimbanda* se valem dessa discrepância para confundir o paciente, ou

simplesmente o cliente, já que algumas das plantas que utilizam nas terapias são conhecidas de todos. O uso do “nome comercial” atribuído às plantas medicinais se, por um lado, ajuda os ervanários a vendê-las e a medicar directamente os pacientes que a eles recorrem, necessitando estes apenas de descrever os sintomas, por outro lado, ao provocar estranheza e confusão ao comum dos indivíduos, reforça o domínio dos *ovimbanda* que, deste modo, conseguem manipulá-los a seu bel-prazer.

#### *Omunyaneki*

O processo que confere poderes extraordinários aos *ovanyaneki*<sup>139</sup> é em tudo idêntico ao descrito para o caso do *ocimbanda*, variando somente na atribuição das competências que para aqueles se situam na ordem do diagnóstico dos males, da urgência da sua solução, do prognóstico de eventuais ocorrências na vida do cliente e de aconselhamento de recurso do *ocimbanda*<sup>140</sup>. O secretismo da sua actuação varia com as situações e, regra geral, os clientes desenvolvem em relação aos seus saberes sentimentos de deferência, independentemente de o conteúdo das suas adivinhações poder vir a causar rupturas nas relações interpessoais e familiares. O seu prestígio é avaliado pelo resultado das suas adivinhações e pela força persuasiva das suas fórmulas. Um recipiente com água, um prato de cor branca com um pouco de cinza e um valor monetário (em notas), aves (normalmente frango), caprinos e bovinos são alguns dos meios através dos quais os *ovanyaneki* efectuam a *onganda* (adivinhação). No caso de animais, estes são esventrados, durante este processo, na presença dos clientes. E é, geralmente, sobre as vísceras que o *omunyaneki*, na posse do seu *osande mentor*, efectua a leitura do diagnóstico, apontando a origem da doença e o agente causador do distúrbio. Num tal contexto, e igualmente sobre as vísceras, o *omunyaneki* pode, também, elaborar prognósticos e chegar a aventar a hipótese de o doente resistir ou não aos males de que padece. Quando as aves são utilizadas nesse processo, o *ocimbanda* faz, igualmente, a leitura do diagnóstico sobre as asas.

Colocados em semi-círculo defronte ao *omunyaneki*, os clientes são obrigados a manifestar, expressamente, a concordância com o que está a ser diagnosticado durante a adivinhação. Este procedimento é feito através de gritos “*toma*”, “*ocili toma*”<sup>141</sup>, ou apenas “*ocili*”<sup>142</sup>, conforme a norma imposta pelo *ocimbanda*, intercalando cada uma das suas frases durante a adivinhação. A cada elevação ou enfraquecimento do tom de voz, o *omunyaneki* percebe se a sua adivinha está perto ou longe daquilo que os clientes têm como verdade, daquilo que os mesmos esperam ouvir, daquilo a que já desconfiavam ou daquilo que, na verdade, constitui surpresa. Por outro lado, os clientes tonificam ou enfraquecem os gritos,

de acordo com o que lhes é dito ao longo da adivinhação. No ritual de adivinhação, o acusado pode, inclusivamente, estar presente. Nestes casos, dependendo do poder do *omunyaneki*, a acusação pode ser directa ou indirecta. No primeiro caso, o *omunyaneki* fornece, sem rodeios, as características do *onganga*, desde os seus traços físicos até às relações de parentesco ou de afinidade que estabelece com a vítima ou a família desta, passando também pela sua localização, situação profissional, interesses nas suas relações sociais, etc.. No segundo caso, além dos rodeios, o *omunyaneki* pode fornecer dados imprecisos para confundir as pessoas.

Embora se admita que a acusação indirecta é uma forma de evitar choques directos entre os implicados, diz-se que a mesma pode resultar da acção nefasta do *onganga*, impedindo de ser ele o acusado. Nalguns casos, diz-se mesmo que o *onganga* é capaz de, na eminência de ser directamente acusado, levar o *omunyaneki* a apontar outra pessoa como sendo o protagonista do mal, ao invés dele próprio. A acontecer este tipo de manipulação, considera-se fraco o poder do *omunyaneki* ou do *ocimbanda* (nos casos em que este último também adivinha).

Os malfeitores acusados, no processo de adivinhação, são, normalmente, os parentes da linhagem materna<sup>143</sup>. Contudo, podem também ser acusados os vizinhos, os amigos, os colegas de serviço ou outros.

#### *Onganga (ou nganga)*

A par dos agentes acima mencionados, existem também os *ononganga*,<sup>144</sup> que podem ser homens ou mulheres tidos como perturbadores da ordem social. Os seus atributos prendem-se com poderes malignos e aterrorizadores da vida de terceiros (lançando sobre estes doenças, miséria e sofrimento), com o encantamento de outrem com fins perniciosos e também com a perspicácia no trato com os outros (enquanto sorrateiramente procura tramá-los por diversas razões), assim como na acumulação de requisitos pessoais. Poderes como os do *onganga* revelam afinidades com os atributos conferidos ao “sorcerer”, tido como malfeitor e perigoso apenas em tempos específicos, como um indivíduo consciente do seu malefício e manipulador de “medicamentos” e objectos, através dos quais exerce o seu poder<sup>145</sup>. Revelam, igualmente, afinidades com os atributos conferidos ao “feiticeiro”<sup>146</sup>, caracterizado como um indivíduo “dotado de poderes extraordinários ou [como] uma entidade revestindo uma forma humana”<sup>147</sup>. Mostram do mesmo modo afinidades com os poderes conferidos à “witch”, distinguida como sendo uma figura trágica<sup>148</sup> e permanentemente maléfica<sup>149</sup>, embora diferentemente do *onganga* (entre os *Handa*) seja também caracterizada como um ser feminino, em geral<sup>150</sup>, vítima de um poder herdado, inato ou involuntariamente adquirido desde a mais tenra idade<sup>151</sup>.

Contudo, tendo em atenção a relevância da análise das acções desenvolvidas por agentes da natureza do *onganga*, na Antropologia; tendo em linha de conta a confusão e ambiguidades em termos de definição desses mesmos agentes, um facto visível em diversas obras de muitos estudiosos<sup>152</sup>; e tendo em consideração o esforço de outros estudiosos para precisar os termos que usavam para classificar tais agentes<sup>153</sup> – esforço que será representado nomeadamente pelo célebre estudo de Evans-Pritchard<sup>154</sup> sobre os Azande, em que o autor revela a existência de uma distinção clássica entre “witchcraft” e “sorcerer” em África, “obra que se tornou fundamental nesta matéria”<sup>155</sup> – não pretendo recorrer aos termos “feiticeiro”, “sorcerer” ou “witch” para explicitar as particularidades (algumas) referentes ao *onganga*. Procuo com isso evitar qualquer erro de interpretação relativo a esta figura, além de que, tal como afirma Carlos Estermann na sua análise relativa aos atributos do *onganga* nos diversos grupos do Sul de Angola, considero não haver “vocábulo de língua europeia que traduza exactamente o conceito”<sup>156</sup> de *onganga*<sup>157</sup>. Retenho que Evans-Pritchard admitiu igualmente que, embora “witchcraft” e “sorcery” usem técnicas diferentes para a prossecução dos seus objectivos, são similares em muitos aspectos, já que ambas são usadas para fins perniciosos e contra as vidas<sup>158</sup> humanas e não só.

O poder puramente maléfico do *onganga* é-lhe conferido pelo *ocimbanda* e pode actuar directamente contra as pessoas, levando-as à morte, ou indirectamente contra elas, matando com o uso do *owanga* os seus animais. Pode actuar, ainda, prejudicando pela mesma via os seus campos de cultivo, o seu emprego, as suas relações interpessoais ou debilitando-as fisicamente. Portanto, o filho ou a filha de um *onganga* não é necessariamente *onganga*. Igualmente, um indivíduo (homem ou mulher) sem poderes de *owanga* pode gerar filhos ou filhas que venham a adquirir o aludido poder. Qualquer indivíduo com motivações perversas, designadamente, ódio, ambição e inveja contra terceiros, pode solicitar ao *ocimbanda* os poderes adequados à consecução dos seus objectivos. Para exercer esse poder passa por uma iniciação secreta a partir da qual recebe do *ocimbanda* algumas substâncias (com as quais poderá lavar-se ou confeccionar um chá para beber), algumas recomendações sobre a forma como agir para obter os resultados preconizados e o aludido poder (que, em geral, passa pela aquisição de um *ocilulu*<sup>159</sup>). Normalmente, fruto da acção desses malefícios – que inclui, como se crê, a intervenção de poderes espirituais – a consecução do acto culmina com a morte de um membro da família previamente seleccionado. A partir daqui, o malfeitor converte-se imediatamente em *onganga*, ficando, desde então, prisioneiro dos efeitos do mal que provoca nos outros, males que em “ricochete” aumentam o seu poder maléfico e lhe conferem capacidade para dar continuidade às suas práticas danosas<sup>160</sup>. Ou seja, ao provocar a morte, o espírito da pessoa

morta, por sua vez, regressa enfurecido a pedir-lhe a sua vida. Para fugir desta situação, o *onganga* entretém-no com o prazer de se vingar noutra pessoa, isto é, conduz o espírito enfurecido (que nesta ocasião é designado por *ocilulu*) a matar outras pessoas (em geral membros da sua família) ou a causar outros estragos, e assim sucessivamente. A acumulação dessas almas em redor do *onganga* vai-lhe conferindo cada vez mais poderes malévolos. Embora conste que há pessoas que, em consequência do recurso ao *ocimbanda* para a cura de males que lhes foram impostos pelo *onganga*, acabam por se converter elas mesmas em *onganga*, sem prévia intenção – acto que resulta da manipulação do próprio *ocimbanda*, que as convence a eliminar fisicamente o malfeitor, por via do seu poder, com vista a ficarem (as referidas pessoas) definitivamente livres da acção danosa do *onganga*. A acção do *onganga* é normalmente um acto consciente, embora se considere a possibilidade de actuações do mesmo também de forma inconsciente, por exemplo, enquanto dorme ou em sonhos. Segue-se um pequeno relato a elucidar este último aspecto:

Consta que, num certo lugar, uma mulher tinha um filho que adoecia muitas vezes. Este tantas vezes adoeceu, tantas vezes preocupou a mãe que, desesperada, esta passou da administração de fármacos da medicina convencional (indicados por agentes da saúde pública) para o recurso a *ovimbanda*. Depois de algumas tentativas infrutíferas aqui e ali, encontrou, finalmente, um *ocimbanda* que considerou bom e em casa de quem passou uns tempos, de baixa. Depois de um tratamento que, além de medicamentos tradicionais, integrou, de entre outros, o sacrifício de um boi todo negro e o banho do paciente no sangue do animal sacrificado, o menino melhorou. Com efeito, mãe e filho regressaram à casa com recomendações diversas do *ocimbanda*, no respeitante a procedimentos e à medicação. Algum tempo depois, a mãe do menino, em sonho ou, como também se admite, no limiar entre o sono e o estado desperto, repara na chegada de alguém que (ora lhe parece ser o *ocimbanda* com quem estivera, ora alguém a mando deste) lhe vem lembrar que o menino estava curado mas que, na sequência da eficácia do tratamento e dos procedimentos indicados, ela devia entregar-lhe alguém de quem gostasse. – *De quem você muito gosta?* Fez-lhe esse alguém a pergunta, a que ela terá respondido: *Ah, eu gosto muito do meu sobrinho fulano. É um encanto!* Entretanto, ao despertar, tudo lhe pareceu um mero sonho até que, algumas semanas depois, lhe surgiram acusações de *owanga* (“bruxaria”). O dito sobrinho caiu doente e dias depois morreu. A mãe do *de cujus* recorreu ao *ocimbanda* ou simplesmente ao *omunyaneki* que acusou a sua própria irmã de “comer” o sobrinho. Várias sessões divinatórias diagnosticaram o mesmo, e a família não teve alternativas senão confrontá-la. Ela dizia-se inocente, mas

confessou o que lhe acontecera, enquanto dormia, dado que a ocorrência deste cenário se repetiu (Namibe).

Segundo consta, esta sequência de actos (ir ao *ocimbanda*, envolver-se em práticas rituais obscuras lideradas por *ovimbanda*, receber certos medicamentos ministrados pelos mesmos, acatar certo tipo de recomendações destes, dialogar com espíritos ou com *ovimbanda* em sonho ou perto disso) terá, no caso em apreço, levado a mulher a praticar um malefício e a tornar-se *onganga*, ainda que aparentemente de forma involuntária e inconsciente. E é aqui que se diz residir o perigo do recurso ao *ocimbanda*, não obstante os seus méritos no exercício da medicina.

*“... você vai ao ocimbanda para resolver uma coisa, sai de lá com coisas que te tramam a vida toda. Às vezes o ocimbanda nem te diz nada e, sem saber, você sai de lá a carregar o ocilulu dele. Outras vezes ele mesmo é que te aconselha a fazer assim ou assado e, você, como está com raiva por te terem feito mal ou está já com a mente fraca acata os conselhos dele e, pronto, entra-te a bruxaria”.*<sup>161</sup>

Daí também a alegação de haver um caminho de passagem estreita entre um detentor de poder de *owanga* e uma vítima que sai à procura de cura ou que, pela ambição, recorre aos préstimos dos *ovimbanda* para ganhar mais dinheiro. Veja-se o seguinte:

*“... Foi por causa da mulher dele. Ele era um bom homem, trabalhador. Trabalhou aqui mesmo, no tempo dos brancos. Foi até criado dos brancos. Um homem esperto. Mas depois foi para o mato. Depois de arranjar a segunda mulher, era com essa que ele mais saía. A primeira raramente saía do eumbo. Com a segunda ele passeava de um lado para o outro. Mas ela tinha outra esperteza. Confrontou-o com a necessidade de obter outras coisas: a pretexto da necessidade de curar certos males de que padeciam e mataavam o gado; com a alegação da importância da preservação do armentio e da manutenção da segurança da família, a mulher convenceu-lhe a procurar ovimbanda e a acatar os seus conselhos. Vati watambula<sup>162</sup>! Ainda que à partida lhe parecesse algo insignificante, ele recebeu o poder do mal e o casal tornou-se cúmplice nessa matéria. Dizem até que ela já o possuía, tendo atraído o marido para estar mais à vontade. Daí aquelas viagens, sempre juntos, a pretexto de visita a familiares, de tratamentos, etc.”.*<sup>163</sup>

Tanto quanto me recordo, o segredo do casal mencionado no texto acima (que bem conheci e sobre o qual acompanhei o sucedido) a respeito do *owanga* foi revelado quando uma das suas netas (filha da filha da irmã) adoeceu e morreu subitamente. Consultados os *ovanyaneki*, antes e depois da morte da criança puseram a descoberto o que se guardava na intimidade do casal, o *owanga*. Mas

o acusado ora negava, ora se calava perante as acusações e das ameaças de morte do pai da criança que, na altura, era militar. Recordo-me de ver os filhos do acusado envergonhados, a chorar, e a lamentar diante deste cenário. Estavam divididos entre acudir o pai e atender a irmã (dado que entendiam o seu sofrimento pela perda da criança) com a qual mantinham relações de amizade e de consanguinidade. Pelo seu prestígio quer social, quer familiar, pelas funções sociais que desempenhava, pelo nível de vida do acusado, era difícil acreditar no que se estava a passar. Mas, em questões de *owanga*, dizem ser tudo possível. Pouco depois, a família acalmou os ânimos, mas já mais ninguém o via como inocente. Alguns anos mais tarde, “o feitiço virou-se contra o feiticeiro”: o homem acusado de *onganga* por qualquer razão terá falhado as suas obrigações para a manutenção do *owanga*. Consequentemente, adoeceu de tal forma que após ter andado em hospitais, foi conduzido a pedido do mesmo ao *ocimbanda*. Este disse à família tratar-se de um caso de *owanga* e que, se o doente se curasse, alguém da família teria de morrer no seu lugar. O espírito que o sufocava estava determinado a levá-lo ou a alguém da sua família se ele daquele se livrasse. Apesar de o doente ser uma pessoa querida na família, ninguém ousou admitir que tal acontecesse. “Ele que morra, pois ninguém tem a culpa dos seus maus passos. Ninguém poderá sacrificar a vida por causa dele”, disse uma das irmãs.<sup>164</sup> E assim foi. Ele morreu após grande sofrimento. Passam-se já cerca de três ou quatro anos desde a sua morte. “À saída do riacho, por duas ou três vezes, a segunda mulher (com quem se diz ter ele recebido o *owanga*), chegou ao *eumbo*, a correr, assustada, desesperada, sem a cabaça de água que transportara. Apavorada, disse ter-se encontrado com o espírito do marido que a ameaçava, perseguia, culpabilizava pela sua morte e dizia não querer ficar sozinho onde está”<sup>165</sup>.

De qualquer modo, diga-se que após o perecimento da primeira das vítimas do *owanga*, o *onganga* volta ao mestre *ocimbanda* para receber instruções e passar por rituais que garantam a sua segurança, a continuidade dos seus actos, a brandura do coração dos familiares (evitando ser descoberto), assim como a submissão do espírito da vítima. O mecanismo ideológico existente é de tal forma eficiente, na comunidade, que os indivíduos acusados de *onganga* acabam, ainda que resignados, por aceitar o veredicto do *omunyaneki*<sup>166</sup>. A prosperidade de alguém é posta em causa sempre que os outros não encontrem fundamento para explicar essa ocorrência, quando a pessoa em referência não partilha os seus benefícios, quando as mortes se sucedem na família.

À actuação do *onganga* contra terceiros designa-se *okuloo*, e consoante a forma como o pratica assim variam as especificações verbais. O *ontheta* é uma dessas variantes, uma prática bastante temida pela veemência de que se caracteriza.



Através de encantamentos, fórmulas e outros condimentos especiais, obscuros e secretos de que a mesma se envolve, elimina subitamente a vida da vítima, e em circunstâncias das mais caricatas. Muito recentemente, no bairro do Forte – um bairro periférico da cidade do Namibe – uma família admite ter sido alvo de *ontheta*. Não obstante o transtorno, e apesar das evidências que diz existir e que se depreendem das circunstâncias da morte, mantém-se quieta, sem formalizar nenhum tipo de acusação directa contra o eventual *onganga*.

Para além dos espíritos das pessoas sacrificadas, o *onganga* faz uso de amuletos como chifres, raízes e raminhos de determinadas árvores e, tal como entre os Azande,<sup>167</sup> serve-se de certos animais, designadamente aves noctíguas, répteis e quadrúpedes, para efectivar os seus intentos.

*“... Eu vi, eu vi com os meus próprios olhos. No dia em que o bêbe do mano L. morreu. Apareceu primeiro uma coruja lá em casa. Voou e pousou lá em cima do muro do quintal. Eu atirei-lhe pedras, mas as pedras não acertavam no bicho. O mano L. atirou-lhe também uma pedra. Esta ia, certamente, bater na coruja, mas já bem perto dela a pedra fez uma curva zzzzzzzz..... e desviou-se do animal. Ficamos todos parvos. Depois a coruja saiu a voar, fomos atrás dela, a enxotar, a enxotar e ela entrou em casa da velha C. Afinal era ela que estava a fazer mal à bebé, aliás já tinha sido vista nas adivinhas. Mas, a tal velha depois veio..., se calhar para confirmar se a bêbe tinha morrido. Entrou pela casa dentro. Eu estava sozinha na sala até me mijei de medo porque ela entrou na escuridão e, já depois de estar no meio da sala, ela gritou onwé. Onwé”<sup>168</sup> (M., entrevista, 2002).*

A capacidade do *onganga* de manipulação dos espíritos e desses animais tornam desnecessária a sua presença junto da pessoa ou daquilo que pretende danificar, o que leva a concluir que a sua acção não se caracteriza por um simples envenenamento. É mais do que isso, aliás, a mesma transpõe barreiras como a distância e o conhecimento. Crê-se que o poder do *onganga* lhe permite, inclusivamente, destruir a fertilidade das raparigas núbeis, tornando-as definitivamente estéreis; impedir uma mulher de se casar ou de ser pretendida por alguém (acontecendo o mesmo com o sexo oposto); vedar a ascensão social e profissional de outrem; provocar distúrbios mentais na vítima, ofuscar a beleza de outrem, etc..

Pelo secretismo das suas acções, os *ononganga* praticam-nas, via de regra, à noite, evitando serem surpreendidos pelo comum dos homens, deslocando-se, às vezes, nus para lugares como cemitérios de onde retiram restos mortais, como ossos, unhas e cabelo, para levarem a cabo os seus intentos. Consta que também eles podem, secretamente, cometer incesto como forma de fortalecer o seu poder. Daí que, quando eventualmente alguém for apanhado a cometê-lo, pode ser acusado de *onganga*. Os casos que oferecem poucas dúvidas são aqueles em que

os filhos abusam sexualmente das mães ou aqueles em que os pais violam as filhas. Diga-se que a infracção grave das normas de comportamento social, interpessoal ou intrafamiliar por um indivíduo adulto pode constituir um sinal de posse de poderes maliciosos como o de *owanga*.

Contrariamente ao que ocorre com o *ocimbanda* e o *omunyaneki*, os serviços do *onganga* jamais são requisitados por alguém. Actua por conta própria. A sua influência tem uma abrangência geográfica e social ilimitada e tem como atributos exclusivos a perniciosidade e o secretismo absoluto. Dadas estas características, e a natureza eminentemente mágica da sua acção, o temor pelo *onganga* domina toda a comunidade, contaminando, inclusive, os membros da sua própria família.<sup>169</sup> Embora participe como o comum dos indivíduos na vida da comunidade, a relação desta com ele é extremamente cuidada por força do seu carácter pérfido e da acção desestabilizadora. Não obstante, ele usa fórmulas ardilosas de despiste quanto à sua verdadeira identidade, desenvolvendo, inclusive, junto das pessoas com quem convive mais directamente, atitudes de respeito, solidariedade e amizade.

Quando por razões de *owanga* se geram contendas familiares, os indivíduos de fora raramente contestam ou procuram dissipá-las, partindo do princípio de que não têm força moral suficiente que os impulsiona a recorrer a sanções contra uns ou contra outros. Em geral, limitam-se a resignar-se ou a emitir opiniões, podendo favorecer ou molestar uma das partes.

De acordo com as suas crenças, como já foi referido, os *Handa* atribuem as desarmonias ocorridas no estado físico e psicológico dos indivíduos, no ambiente familiar e no curso normal dos fenómenos da natureza, às forças sobrenaturais, isto é, aos *onosande* (espíritos). O *ocimbanda*, o *omunyaneki* e o *onganga*, do mesmo modo que o *mwene wombelo*<sup>170</sup> são agentes dotados de capacidade por esses mesmos espíritos ou por forças mágicas para estabelecerem com eles relações directas através das quais manipulam toda a comunidade, desencadeando sobre a mesma, bem como sobre a natureza, um conjunto de compensações e descompensações, isto é, imprimindo uma ordem e um caos<sup>171</sup> que, por seu turno, alimentam as suas crenças e reforçam a influência dessas forças, na vida social e espiritual dos *Handa*. A conflitualidade e a complementaridade caracterizadas, nas relações entre os agentes sociais ora referidos, geram o equilíbrio e o caos, manifestando-se sobre a ordem social e natural. A dualidade do poder do *ocimbanda* permite-lhe ora fomentar directamente o caos ou alimentá-lo indirectamente por via do *onganga*, ora estabelecer a ordem por força dos seus poderes benignos. Ao contrário, o poder do *onganga* visa apenas um fim: o mal, a destruição e a perturbação. O *onganga* não é capaz de debelar a crise que implanta num determinado meio, necessitando ele próprio, para a manutenção

do seu poder, dos préstimos de um *ocimbanda*, além de outras forças mágicas que o mesmo manipula, no exercício das suas actividades.

Todos os agentes supramencionados têm em comum o possuírem poderes sobrenaturais com a diferença na tónica que caracteriza a sua actividade<sup>172</sup>. Em função dessa tendência, alguns desses indivíduos são supostos exercer acções mais ou menos benéficas que outros, facto que permite a classificação dos mesmos em agentes mais ou menos importantes e merecedores ou não de prestígio social<sup>173</sup>. Por outro lado, consoante o objectivo dos actos que priorizem no compêndio das suas funções, as actividades que desenvolvem tanto podem ser executadas quase sem discrição e aos olhos dos leigos, como ser envoltas em grande secretismo e mistério.

As acções desenroladas pelos actores sociais acima referenciados prendem-se com as crenças religiosas dos *Handa*, as quais explicam as desarmonias da natureza como produto das forças sobrenaturais. Com efeito, a origem dos males, designadamente das doenças, das desavenças familiares e dos acidentes, não é identificada com os elementos patológicos naturais. Pelo contrário, ela é situada a um nível superior ao alcance da natureza na sua totalidade com uma supervisão divina intermediada por forças espirituais benignas ou malignas, familiares ou estranhas. As referidas forças espirituais, actuando como mentores, conferirão capacidade aos seus agentes, dotando-os de poderes extraordinários com os quais manipulam toda a comunidade, desencadeando um círculo de compensações e descompensações, de ordem e caos, que alimentam as crenças e reforçam a continuidade da sua influência na vida socioespiritual. A promoção do caos ou o restabelecimento do equilíbrio social flui da conflitualidade e complementaridade que caracteriza a relação entre o *ocimbanda*, o *onganga*, o *omunyaneki* e (no caso dos rituais de iniciação) o *mwene wombelo*, no exercício das suas funções e na avaliação dos seus resultados.

A existência do *onganga* como agente perturbador da normalidade social resulta, pois, de uma acção-resposta do *ocimbanda* cuja dualidade de poder lhe permite, por um lado, provocar e alimentar o caos e, por outro, modelar e instaurar a ordem. Ao contrário do *ocimbanda*, o poder do *onganga* é unitendencial tal como o do *mwene wombelo*.<sup>174</sup> Mas, enquanto este último apela aos antepassados para neutralizar acções adversas à manutenção da harmonia, o poder daquele rege-se pelo mal e é incapaz de extirpar os danos por si implementados que, por sua vez, são detectados e avaliados pelo *omunyaneki*. De notar que o conjunto das suas acções permeadas por relativas cumplicidades e contraposições entre si permitem-lhes controlar a acção das forças sobrenaturais sobre a natureza e destas sobre o homem.

As crenças dos *Handa* sublinham o papel dos *onosande yovakulu* (espíritos ancestrais) para as bem-aventuranças na família, e os espíritos maus, nomeadamente os *ovilulu*, como causadores das anomalias, das desgraças e das mortes.

O recurso ao *ocimbanda* e ao *omunyaneki* é muito frequente entre os *vahanda*. Não só em busca de soluções para as doenças e respostas às ocorrências de morte dos parentes, mas também na procura das causas das mesmas, estas, regra geral, atribuídas a agentes patológicos como o *onganga*, a réplicas dos espíritos, etc.. Sendo a morte um fenómeno raramente atribuído às forças naturais, o apelo ao *omunyaneki* ocorre, invariavelmente, durante o período de doença, logo após o perecimento de um indivíduo ou depois do funeral. A guerra não é pretexto suficiente para explicar a morte. O acusado raramente é alguém de fora da família extensa. As queixas referentes ao *owanga* são normalmente dirigidas às autoridades tradicionais, nomeadamente os sobas que, pelas suas incumbências, exercem o poder político e jurídico junto das populações da sua circunscrição.

Sublinhe-se que por razões múltiplas, como a necessidade de outras e novas condições de vida e as deslocações forçadas pela guerra civil no país, os *Handa*, como qualquer um dos grupos étnicos em Angola, ultrapassam os limites dos espaços rurais para se estenderem, igualmente, às zonas urbanas. Aqui, pela interação que estabelecem entre si e com as mais diversas culturas, vão assumindo outros e novos valores, alterando o seu comportamento social, o estilo de indumentária, os hábitos alimentares, o modo de falar, etc. Trata-se de um facto, aliás, típico das culturas, em geral. As normas, os valores e os comportamentos, embora profundamente embutidas na sociedade, mudam paulatinamente com o tempo.<sup>175</sup> Nessa conformidade, por força de constrangimentos diversos, as tradições, nomeadamente a dos *Handa*, deixam hoje de ser o que eram e vão-se reajustando no que diz respeito à sua estrutura, bem como aos seus mais pormenorizados detalhes.

Pelas suas características, a guerra em Angola aproximou o campo da cidade. Se, umas vezes, obrigou as pessoas a recorrerem ao campo para adquirirem os alimentos básicos de que necessitavam, como o milho, ovos e carne, outras vezes, forçou-as a um êxodo rural, motivado pela necessidade de sobrevivência. Esta comunhão de espaços permitiu que, mesmo nos centros urbanos, embora com algumas adaptações, certas práticas rituais, típicas do meio rural, como por exemplo as relativas à morte, à iniciação masculina e feminina, às adivinhações e ao *owanga* tivessem lugar, sem grandes restrições. Foram-se, então, acentuando, nos centros urbanos, as preocupações e queixas relativas às práticas de *owanga* que levaram (e ainda hoje continuam a levar) os acusados a serem punidos

pelas famílias das supostas vítimas. Tais punições, indo desde castigos corporais a repreensões e escárnio públicos, ocorrem, muitas vezes, perante a passividade das entidades administrativas. Tomadas como matéria do fórum tradicional, as questões de *owanga* presentes à administração de bairro ou à administração comunal são, pelas suas especificidades, encaminhadas para o domínio dos sobas.

Por tudo o que condiciona o ser humano e por tudo o que envolve e se depreende dos conceitos de *ocimbanda*, *omunyaneki* e *onganga* (acima analisados), os agentes categorizados como adivinhos, curandeiros ou feiticeiros não se limitam exclusivamente aos *Handa*, nem tão-pouco a África. “Sob uma ou outra forma, com este ou aquele nome, eles subsistem em qualquer tipo de sociedade”<sup>176</sup>. As insinuações de que os africanos são feiticeiros e que o feitiço é típico dos africanos não são mais que argumentos fúteis usados pelos ocidentais para justificar o seu comportamento perante as populações colonizadas e tidas como inferiores. Aliás, os vocábulos “feitiço”, “feiticeiro”, “feiticista”, “bruxo”, “curandeiro”, “adivinho” constam do seu próprio vocabulário. “Ninguém nomeia o que não conhece”, dizia um dos meus interlocutores, no Namibe. “Se os europeus têm essas palavras é porque o feitiço existe entre eles igualmente”. “Mas fizeram-nos crer que a bruxaria era coisa de pretos”, coisa de gente atrasada, não civilizada. “Que os brancos não têm nada disso”<sup>177</sup>, aliás eram tidos como seres superiores, civilizados e por isso sem bruxedos, nem feitiço. Entretanto, estudos como os de Evans-Pritchard e mais recentemente os de Riekje Pelgrim efectuados em sociedades tradicionais de “Africa anglófona” (Zambia e África do Sul, respectivamente)<sup>178</sup> revelam que as crianças, além de poderem nascer já feiticeiras, podem ganhar o feitiço a partir das próprias mães que lho transmitem antes mesmo de elas nascerem. Riekje Pelgrim vai ainda mais longe ao afirmar que, neste último caso, para comprovar se o recém-nascido detém já o poder do feitiço à nascença, a mãe “pode fazer um breve teste, arremessando o bebé contra a parede da cabana: se o bebé for de facto *muloi* [*muloi* (“feiticeiro”)], ele agarra-se à parede como que um morcego”<sup>179</sup>. Diante desta certeza, adianta Riekje Pelgrim, “a mãe do bebé pode começar a treiná-lo no sentido de desenvolver o seu poder inato”<sup>180</sup>.

Além de intrigante, o facto apontado não é comum entre os *Handa*, nem parece haver memória disto. Uma questão que se coloca diante deste facto é a de saber o que acontece ao bebé caso não seja *muloi*. Sobreviverá ao teste? E o que acontece à mãe caso a criança além de não ser *muloi* não tiver sobrevivido ao teste? Entretanto, Riekje Pelgrim não explica nada que me permita encontrar respostas às questões colocadas.

Confrontados com o facto apontado, os meus interlocutores, embora admitam que uma mãe *muhandá* pode ministrar remédios aos filhos ainda pequenos e submetê-los a práticas rituais no intuito de os proteger ou conferir-lhes certos poderes (das quais práticas os mesmos, pela sua tenra idade, não têm consciência sequer da sua perigosidade ou interesse), consideram que as crianças não nascem *nganga* (“feiticeiras”). Elas podem vir a tornar-se *nganga*, em adulto. O feitiço, entre os *Handa* não é hereditário. Não obstante se crer que, através do nome de um parente ancestral atribuído a uma criança, se lhe pode conferir certos atributos, moldar-lhe o carácter ou induzir-lhe um certo tipo de comportamento praticado em vida pelo defunto, é generalizada a ideia de que, entre os *Handa*, ninguém nasce *nganga*. Daí que a ideia de criança *nganga* (“bruxa”, “feiticeira”), assim como a de criança que, incorporando forças malignas participa com os adultos em festins nocturnos e antropófagos – veiculada no seio de alguns grupos sociais e étnicos em Angola (nomeadamente *ovimbundu*, *kimbundu* e *Kikongu*) e difundidas através dos meios de comunicação massiva e de alguns ciclos religiosos sobretudo após o período de guerra pós-independência – provoque alguma confusão, descrédito, pasmo, indignação e, de modo geral, veemente rejeição.

*“Hu:m, não se dá feitiço a uma criança. A criança não tem juízo. Ela pode matar à toa e acabar com a família toda, com os vizinhos e tudo. A criança não tem pena.”*<sup>181</sup>

*“Se você anda a praticar bruxaria com a criança ela te denuncia. Te faz envergonhar”*<sup>182</sup>

*“As acusações de “bruxaria” feitas às crianças saiem de algumas igrejas. É preciso saber que igrejas são essas”.*<sup>183</sup>

Entretanto, é recorrente a ideia de que em criança um indivíduo (qualquer que seja o sexo) pode receber da mãe o poder de *okucituka* e praticá-lo desde tenra idade em companhia desta. Trata-se de um poder que algumas pessoas detêm, adquirido através de práticas obscuras; algo secreto, através do qual o indivíduo se transfigura e age com vista a atingir certos fins. Diz-se que, nessa transfiguração, o indivíduo pode obter variadas formas, sobretudo de animais (como cão, gato, rato) e emitir um som estranho, quando vai à monte, parecido com o do lobo. Nesse estado, podem invadir sorrateiramente domicílios, atacar os animais dos vizinhos, atacar os próprios vizinhos, amigos ou outros (sugando o sangue dos mesmos), prejudicar a colheita dos outros, assim como o mantimento destes, etc.. Tais práticas observam-se geralmente à noite, evitando que os actores

sejam reconhecidos à luz do dia o que, a acontecer, os sujeitaria a um escárnio social e público, a menosprezos, a acusações de maleficências, etc..

### **Sobreviver no limite das coisas**

#### ***O jogo do “esconde-esconde”***

Como já foi acima mencionado, no exercício da medicina tradicional, certos males são caracterizados como sendo “doenças dos hospitais” e, outros, como “doenças dos pretos”. O primeiro grupo abrange, em geral, todos os casos de difícil solução para o *ocimbanda* e cuja cura se pretende encontrar no âmbito da medicina convencional. Segundo consta, a complexidade da doença num dado momento da sua evolução pode incitar as famílias do paciente a recorrer ao hospital. Entretanto, pode, igualmente, levar o próprio *ocimbanda* a exprimir as suas limitações, propondo à família o recurso a outro especialista. Diante da hesitação, entre o recurso ao hospital e o recurso ao *ocimbanda* é comum consultar *omunyaneki* para uma orientação, não vá, como se crê, a doença ser “dos pretos” e uma simples injeção provocar a morte do doente.

O segundo grupo abrange as doenças provocadas por acção de malefícios dos *ononganga*. Usada nas localidades em estudo, já desde o período colonial quer por brancos, quer por negros, a expressão “doença dos pretos” carrega um sentido pejorativo ao mesmo tempo que tende a denegrir o costume dos autóctones, o seu saber e práticas de cura. Ao apontar para a pretensa superioridade da medicina convencional, a referida expressão vinca a crença na existência de doenças induzidas pelos espíritos ou pela acção do *onganga* – algo supostamente inexistente na cultura ocidental. Uma simples dor de cabeça pode estar aqui incluída já que, enquanto doença, ela pode ser imputada à acção malévola de outrem sobre o paciente. Pela sua simplicidade, pode julgar-se poder tratá-la apenas com um analgésico (por exemplo o ben-u-ron), o que pode vir a complicar-se, se ela for produto da acção do *onganga*. Diz-se que as doenças ditas de “pretos” podem levar à morte quando intervencionadas com medicamentos e práticas hospitalares, nomeadamente injeções.

Entretanto, é no contexto da medicina tradicional que o tratamento de determinadas doenças como, por exemplo, a epilepsia e a hepatite é tido pelos *ovimbanda*, e não só, como mais eficientes, comparativamente à medicina dita convencional. Uma tal formulação tem levado famílias e, inclusivamente, agentes de saúde pública a introduzir os *ovimbanda*, de forma clandestina, nos centros hospitalares com o objectivo de tratar dos seus pacientes, através de práticas e medicamentos tradicionais. Neste caso, tal como acontece com vários outros pacientes tratados no domicílio, os doentes ficam sujeitos a duas terapias, em

simultâneo: a tradicional e a convencional, levando os médicos a falsas conclusões relativas aos diagnósticos, bem como às medicações administradas aos seus pacientes. Se recuarmos um pouco para a fase imediatamente a seguir à independência de Angola, isto é, na época do monopartidarismo, verificamos que, pelas suas características, o MPLA não permitia aos seus militantes a prática da religião (católica, protestante ou outra). Da mesma forma, a estes era interdito o recurso aos *ovimbanda*, aos *ovanyaneki* e, conseqüentemente, às práticas tradicionais da medicina. Pelo menos nos centros urbanos, os militantes vigiavam-se uns aos outros para assegurarem a fidelidade às normas, e os suspeitos eram sancionados, sendo o afastamento das fileiras do Partido um exemplo dessas sanções. Porém, habituadas às práticas tradicionais de cura, e crentes relativamente ao poder dos *ovimbanda*, muitos dos dirigentes do referido Partido introduziam, igualmente às escondidas, os *ovimbanda*, no domicílio. Como não era raro aqueles possuírem parentes a viver no interior, iletrados e sem hábitos da gente da cidade, tais *ovimbanda* passavam, em geral, por seus parentes, apenas para confundir os correligionários. Eu mesma testemunhei alguns destes casos, na minha adolescência, bem como o embaraço de algumas dessas personalidades ligadas ao governo ou ao partido, quando se confrontavam com o facto de verem desvendado o que guardavam na intimidade da família. Esta forma de agir é ainda hoje frequente. E o facto de exercerem cargos políticos ou administrativos ou de ocuparem posições sociais elevadas não lhes permite assumir, publicamente, a relação que mantêm com a tradição, com as crenças, enfim com a cultura tradicional.

Tal como noutros grupos sociais, no interior de Angola<sup>184</sup>, a medicina tradicional é uma prática adoptada pela grande maioria dos seus membros. Se não exclusivamente, pelo menos em concomitância com a medicina convencional. Em geral, o recurso ao hospital surge, mormente, após uma breve ou longa passagem pelo *ocimbanda*, ou seja pelo tratamento tradicional, e depois de serem goradas as expectativas de cura. Entretanto, e porque frequentemente quer os familiares, quer os próprios pacientes sofrem alguma constrição da parte dos médicos quando se antecipam a estes tratamentos, acabam por mentir quando são confrontados com este facto nos hospitais. A este propósito, e a título de exemplo, um dos médicos nossos entrevistados conta o caso de uma mulher que depois de muito tempo em tratamento, nos *ovimbanda*, fora transportada em estado grave pelos familiares ao hospital. Queixava-se de dores, no baixo ventre, facto que, além de dificultar-lhe a evacuação da urina, a impedia de satisfazer os desejos sexuais do marido. Conseqüentemente, o marido afastou-se dela. Entretanto, o processo de diagnóstico da paciente levou o médico a observar-lhe o canal vaginal que, para seu espanto, estava bloqueado por uma rolha



consistente, constituída, entre outras coisas, de vegetais, que lhe foram introduzidos pelos *ovimbanda*, o que agravava a sua dor. Questionados sobre a origem da rolha, sobre a razão da sua localização naquela parte do corpo da mulher, assim como sobre a sua composição, nenhum dos familiares admitiu saber o que lhe tinha acontecido. A própria paciente nem sequer sabia o que se tinha passado consigo mesma, dado o estado grave de saúde em que se encontrava, inclusivamente quando fora levada aos *ovimbanda* pelos familiares. A dificuldade em urinar, as dores no baixo ventre, etc., terão sido algumas das razões que levaram a referida mulher ao hospital. A abstinência sexual, pela obstrução do canal vaginal, poderá ter sido, igualmente, uma das razões da recusa do marido em manter o casamento. Entretanto, o silêncio e a recusa dos parentes dela, quando confrontados pelo médico, revela bem o medo das consequências deste acto, quando se sabe que tais práticas são condenáveis pelos profissionais da saúde; quando se sabe da resistência de grande parte dos médicos em admitir as práticas de medicina tradicional como uma possível via alternativa para a cura de determinadas doenças. Portanto, não há em Angola, pelo menos entre a maioria dos médicos, um reconhecimento sequer da eficácia dos *ovimbanda*, assim como da dos seus fármacos. Quando muito, e isso pode ser actualmente verificado no Namibe e na Huila, começa a haver algum reconhecimento dos fitoterapeutas. Nesta lista estão excluídos os *ovimbanda* enquanto tal, isto é, enquanto agentes dotados de poderes sobrenaturais para o exercício de práticas medicinaias. Como já referi, dependendo do tempo de exercício do ofício, o *ocimbanda* acumula conhecimentos fitoterapêuticos. E só na base desses conhecimentos, comuns a outros especialistas que não são *ovimbanda* é que estes são integrados na lista dos fitoterapeutas para apoiar os governos locais na área da saúde e da cultura.

Da tensão entre a medicina tradicional e a medicina convencional – um facto manifesto, sobretudo, por diversos médicos nacionais ao menosprezarem a primeira e ao hostilizarem os pacientes que a ela recorrem, antes mesmo de darem entrada nos hospitais ou depois disto – resultam situações complicadas com implicações graves sobre o paciente. Casos de morte, de sobredosagem e de neutralização dos efeitos da medicação hospitalar, por exemplo, são apontados como alguns dos efeitos resultantes da administração simultânea dos tratamentos médicos e tradicionais. São consequências que vão sendo, entretanto, agudizadas quanto mais as pessoas se vão sentindo hostilizadas e obrigadas a retraírem-se, quando confrontadas com os médicos, e quanto mais se vai retardando o reconhecimento da medicina tradicional e dos seus oficiantes, nas terapias e erradicação dos males.

### *Para lá da morte*

Na concepção dos *Handa*, a morte não é o fim da vida de um indivíduo. Para a consciência colectiva, ela é uma transição da sociedade visível para a invisível. Uma transição que, tal como nos rituais de *ekwendje*<sup>185</sup> e de *efuko*, dá ao indivíduo acesso aos mistérios sagrados dos seniores do grupo, já que a passagem para esta categoria também implica uma mudança da condição do indivíduo enquanto ser que se renova e adquire um novo *status*, além de uma base religiosa e moral sancionada pelo grupo. Uma mudança experimentada através da morte figurada do iniciado, seguida de um período de margem e de renascimento para uma vida superior. Nessa perspectiva, a morte, em si mesma, assim como o morto não obscurecem os momentos de celebração da vida manifestos tanto nos próprios rituais mortuários (por exemplo, quando se faz menção honrosa à vida do defunto ou à *eanda* (totem?<sup>186</sup>) e se sacrificam reses para o óbito) quanto nos rituais de iniciação, nomeadamente, o *efuko* e o *ekwendje*.

Tal como noutros grupos humanos,<sup>187</sup> a morte, entre os *Handa*, não se consome no momento do último suspiro. O espírito do indivíduo deve libertar-se do corpo, despedir-se e afastar-se da família e da casa para repousar e participar com os outros no outro mundo, *Kokalunga*. Os vivos são obrigados, por isso, a participar dessa entrega que passa pelo enterramento do corpo. Um enterramento que obedece a regras e aponta para uma determinada postura do corpo do defunto. Neste contexto, ao contrário dos vizinhos Cilenge Muso, os *Handa* enterram os mortos com a cabeça voltada para o Nascente, ou seja, para o ponto da sua origem mítica. Entretanto, nos meios urbanos, pelos condicionalismos aqui impostos, sujeitam-se às regras vigentes nos cemitérios municipais.<sup>188</sup>

### *Ouvela. Os males que afectam o corpo e a alma*

A moléstia física e psicológica que resulta, nomeadamente, da acção da natureza, dos espíritos, das relações sociais ou inter-pessoais, bem como da própria acção do homem sobre si mesmo, designa-se *ouvela* (doença). As suas causas, normalmente envoltas em algum mistério, são, por isso, tomadas como algo a combater, na sua essência. Pelo facto, a administração de um simples remédio não oferece garantias para o afastamento do mal, nem para o combate à doença<sup>189</sup>.

Na prática do quotidiano, os remédios estão, de algum modo, entre os *Handa*, associados a rituais específicos, isto é, a sequências mais ou menos sem variação, desempenhadas por agentes singulares, de actos formais e de sentenças não inteiramente codificados<sup>190</sup>. Uma tal associação, enfatizada pelos gestos, entoação da voz, e pelo simbolismo dos objectos usados, perfaz a fórmula que, na sua concepção, permite rechaçar os males, combater a doença e desvendar

mistérios. Diria que as plantas medicinais, bem como as drogas daqui resultantes, não adquirem uma eficácia completa sobre o corpo ou na vida de um indivíduo se, quando da sua administração pelo *ocimbanda*, não forem acompanhadas de sons de objectos como o batuque, de batidinhas com o rabo de bestas ou de sopra em chifres de animais e, particularmente, de elocuições verbais (tidas como eficientes). Estas que, ultrapassando a simples prescrição, conselho ou parecer do *ocimbanda*, são palavras essenciais, pontuais e investidas de poder, no contexto cultural, ao mesmo tempo que traduzem diversos aspectos da cultura e da relação dos *vahanda* com o meio que os rodeia.

Portanto, apoiada no conjunto ritual, as elocuições do *ocimbanda* penetram, “no corpo em sofrimento ao mesmo tempo que o remédio, como força motriz terapêutica”.<sup>191</sup> Tais rituais estão, igualmente, prescritos na recolha de determinados medicamentos, particularmente dos menos comuns, ou seja, dos que se circunscrevem ao domínio de especialistas, nomeadamente dos *ovimbanda*. Porém, a fugacidade, hoje, do mercado informal, em Angola, e a necessidade de sobrevivência das pessoas, somado ao descrédito de alguns especialistas tradicionais de saúde tem-lhes permitido o uso de estratégias diversas com vista ao alcance rápido e fácil dos seus lucros. A omissão de determinadas práticas, a adulteração de nomes vernáculos das plantas medicinais, a prescrição dos medicamentos tem sido recorrente, nos diversos mercados, nomeadamente do Namibe e do Lubango. Pela lei do menor esforço, nestes locais, ocorrem, também, os próprios *ovimbanda* para a aquisição dos remédios para os seus pacientes. A recolha de medicamentos, no campo, tem sido cada vez mais efectuada pelos próprios vendedores (que, no caso do Lubango e da Huila são maioritariamente de etnia *umbundu*). Grande parte deles nem sequer são ervanários, embora o façam por recomendação destes ou por sua indicação. A necessidade de sobrevivência obriga-os a fazerem dessa actividade uma forma de luta. Aprendendo com os outros, no dia-a-dia, sobre as plantas e suas propriedades curativas, conseguem atrair para si vários clientes. Curando-os ou enganando-os, assim vão ganhando a vida.

### Notas de referência

- \* Deixo expressos os meus agradecimentos a todos os que quer no Namibe, quer na província da Huila permitiram que as pesquisas que deram lugar a este livro fossem levadas a cabo. Um obrigado especial aos meus pais, ao Pe. Kandongo, ao Dr. Pedro Viayauka, aos senhores Tchindala, Kamakela e Teresinha pelo seu prestimoso apoio.

- 1 *Omakao* (ou *ohela*) é um termo em *oluhanda* (língua dos *Handa*) que designa uma cerveja tradicional bastante apreciada localmente. De cor avermelhada, ela é feita de massambala (*Andropogon sorghun*, Estermann 1957: 175). Nos meios urbanizados, sobretudo entre os falantes da língua portuguesa (quer estes pertençam aos *Handa*, quer não), o mencionado termo é, habitualmente, pronunciado sem o **o** inicial. O termo *omakao*, tal como acontece com outros substantivos, nessa língua, aglutina o artigo (no singular expresso pelo **o**) mais o substantivo (*makao*), que normalmente exprime a raiz da palavra. Muito saborosa esta *bebida* é hoje, sobretudo nos meios urbanos, muito procurada, apreciada e consumida por jovens (cf. Melo 2001 e 2005a).
- 2 Por questões éticas, o nome da pessoa em causa, tal como o de várias outras pessoas, foi ocultado, ao longo do texto, e substituído por nomes fictícios.
- 3 O senhor Tomé foi um dos mais antigos enfermeiros do posto médico, no bairro do Forte. Aqui trabalhou imensos anos, razão porque o posto passou a ser conhecido, entre os populares e sobretudo entre as famílias mais antigas, pelo seu nome.
- 4 *Bichocho* é um termo vulgar, em Angola, usado para designar o som que resulta da sucção e compressão da língua, entre os dentes e o céu-da-boca.
- 5 Tal como o termo *omakao*, a palavra *ocimbanda*, da raiz *mbanda*, aglutina o artigo (no singular) expresso por **o**. Por isso quando empregue, em frases expressas, em português, dependendo dos casos, suprimem, em geral, o **o** inicial.
- 6 Cf. Pelgrim (2003).
- 7 Cf. Pelgrim (2003).
- 8 Cf. Melo (2001 e 2005a) e Pelgrim (2003).
- 9 Cf. Pelgrim (2003).
- 10 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 11 Tradução do autor: “Os assuntos relacionados com a bruxaria devem ser abordados a partir de um ponto de vista africano, a partir de uma perspectiva que faça sentido às pessoas de que se trata.” Pelgrim (2003 : 30).
- 12 *Vahanda* é um termo, no plural, que designa a pertença aos *Handa*. Tradução livre: “dos *Handa*”; “os que pertencem aos *Handa*”; “os dos *Handa*”.
- 13 A medicina tradicional dos *Handa* é aqui entendida como uma soma de conhecimentos e práticas deste grupo, explicáveis ou não, para diagnosticar, prevenir ou eliminar desequilíbrios psíquicos, mentais, sociais ou outros, apoiando-se, exclusivamente, na observação e nas experiências adquiridas, com o tempo, e transmitidas, oralmente, de geração em geração (cf. S. A. A. 1978).
- 14 Cf. Lima (1997).
- 15 Cf. Lima (1997).
- 16 Cf. Malinowski (1975). Como afirma este autor, “o Etnógrafo de campo deve cobrir séria e sobriamente os fenómenos em cada aspecto estudado da cultura [...]. (...) toda a amplitude da cultura [...] deve ser pesquisada em todos os seus aspectos. A consistência, a lei e a ordem que se revelam em cada aspecto contribui, simultaneamente, para a construção de um todo coerente” (S. A. 1997 : 25).
- 17 S. A. (1997: 23).
- 18 Cf. Malinowski (1975).

- 19 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 20 A primeira vez que nos deslocamos à casa da *ocimbanda* Teka para a entrevistarmos, a nossa câmara de filmar simplesmente ficou bloqueada. Deixou de funcionar, quando nos preparávamos para iniciar a entrevista. As inúmeras tentativas para pô-la em marcha foram infrutíferas. Ela assistia serenamente à nossa *démarche*, até que tudo se recompôs. Alguns dias depois, e já depois de ela estar mais à vontade conosco confessou-nos que o bloqueio tinha sido resultante da acção dos seus espíritos. Estes não permitiam que nós a filmássemos. Ela teve de suplicar que eles nos autorizassem a fazer o nosso trabalho, depois que percebeu que não havia nada de mal no que iríamos fazer.
- 21 Termo de Ulf Hanner usado por Antónia Lima; cf. Lima (1997).
- 22 Cf. Malinowski (1975)
- 23 Cf. Lima (1997).
- 24 Casal (1997 : 102).
- 25 Tradução livre: “E, então, não é para saudar?”
- 26 Não se pense que os assuntos como os que trazemos a discussão sejam circunscritos aos *Handa*. Por toda Angola, e em distintos meios e estratos sociais, observam-se, igualmente, o recurso às práticas obscuras e maleficientes para ascensão ao poder (inclusivamente político) ou destruir a vida de pessoas singulares e/ou famílias, acusações de bruxarias e crenças na influência de espíritos na vida dos vivos.
- 27 Os meus hábitos citadinos, a minha forma de expressão, bem como um conjunto de elementos que me identificam com a cultura ocidental, contrastando com os meus sentimentos de pertença e consciência étnica, constituem algumas vezes, nos meios rurais, motivo de troça sobre a minha identidade – um facto comum na relação entre os do campo e os da cidade. Noutras vezes, elas constituem, por si mesmas, razão para suscitar dúvidas sobre se serei ou não deste ou daquele grupo – uma particularidade extensiva a muitos cidadãos angolanos e que constitui um elemento interessante de discussão, no contexto da identidade. Sobre este assunto ver Melo 2005c e Melo 2007.
- 28 *Eumbo* é a designação de um conjunto de edifícios habitacionais pertencente a uma família; é uma unidade habitacional composta por várias vivendas independentes e cada uma com uma função particular. No meio rural, cada *eumbo* abrange o agregado de uma família extensa. Sobre a sua composição, duração, técnicas de construção, processo de alargamento e estreitamento, ver Melo 2001 e 2005(a).
- 29 O *eumbo* dos *Handa* possui, em geral, um formato circular, muitos deles cercados com ramos e troncos de baixa estatura e espessura. As habitações, também circulares, são cobertas de capim. Embora não em grande número, já se podem observar casas com outras coberturas, como chapas de zinco. Nestes casos, por influências diversas, além de variar o formato, passando para quadrangular ou rectangular, podem ser usadas para acolher os hóspedes.
- 30 O *oluhanda* é a designação da língua dos *Handa*.
- 31 Normalmente o Carlos Conceição seguia à minha frente. Estava muito entusiasmado com a riqueza dos dados que íamos obtendo e curioso relativamente às informações sobre o meio em que circulávamos. Contudo, apesar de lhe ter

falado da minha atitude ao longo da nossa caminhada, não me pareceu ter-se preocupado com isso. Na verdade, também lho disse como que a brincar, e não voltei a tocar no assunto até sairmos do mato, pois, eu não queria que o medo e os traumas da guerra condicionassem o nosso trabalho. Em contrapartida, a tranquilidade do Carlos, alimentada pela hospitalidade das famílias, pela frescura do clima, pelo cheiro das plantas, pelo simples contacto com a natureza campestre, numa zona interior de Angola, ajudou-me a descontraír.

- 32 Ver Melo (2001).
- 33 (K., Lubango 2003).
- 34 Termo que designa o plural de *osande* (espírito).
- 35 Indivíduo com poderes maliciosos. Termo, no singular, usado para designar indivíduos com poderes maliciosos.
- 36 Os níveis de abertura ou fechamento das unidades de observação variam tão largamente como a sua acessibilidade ao olhar de um investigador profissional (cf. Freire 2004).
- 37 Ver Melo (2001). Seguir-se-ão, nas páginas mais adiante, a caracterização dos agentes sociais mencionados (*onganga*, *ocimbanda* e *omunyaneki*).
- 38 Sobral (1999 : 383).
- 39 Cf. Melo (2001 e 2005a) e Carvalho (1997).
- 40 Cf. Sobral (1999 : 29).
- 41 Plural de *ocimbanda*.
- 42 Plural de *omunyaneki*.
- 43 O custo de vida, as limitações financeiras, bem como a ausência total de apoio logístico da parte de instituições e governantes locais permitiu que muitas vezes fôssemos ao campo, sem merenda, e ficássemos horas a fio sem comer. A Teka, nossa companheira de muitas jornadas, sujeitou-se várias vezes a essa situação. Aqui ficam expressos os meus agradecimentos pela coragem, interesse e sacrifício, porque mesmo iletrada percebeu a importância do seu apoio e, particularmente, deste trabalho.
- 44 Cf. Pelgrim (2003).
- 45 Plural de *ocimbanda*.
- 46 Deixo aqui expressos os meus agradecimentos por todo o apoio que o tio Augusto e a família nos concederam ao longo do trabalho de campo que deu origem a esta obra.
- 47 Cf. Bastos (2001).
- 48 Cf. Bastos (2001).
- 49 Luedke e West (s. a. : 7).
- 50 Cf. S. A. (1978).
- 51 Cf. S. A. (1978).
- 52 Cf. S. A. (1978).
- 53 Cf. Good (1994), Alves (1993) e Langdon (2001).
- 54 Cf. Lock e Scheper-Hughes (1990).
- 55 Cf. Young (1982).
- 56 Young (1982: 261).
- 57 Cf. Young (1982).

- 58 Cf. Young (1982).
- 59 Cf. Young (1982).
- 60 Cf. Lock e Scheper-Hughes (1990) e Frankenberg (1988).
- 61 Cf. Pereira (2001).
- 62 Cf. Jewsiewicki and Chrétien (1984), Crummey (1986), Beinart and Bundy (1987), Downs and Reyna (1988), Zegeye and Ishemo (1989), Curtin (1990), Beinart, Ranger and Turrell (1992).
- 63 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 64 Os trabalhos de Elphick and Davenport (1997) e os de Sundkler and Steed (2000) são alguns dos exemplos a apontar de estudos sobre estas temáticas no Sul e no Sudoeste africano.
- 65 Cf. Morais (1996).
- 66 “Em 1817 Serturner isolou a morfina, Runge, em 1819, purificou a cafeína e Pelletier e Caventou, em 1847, isolaram a quinina” (Morais 1996 : 73).
- 67 Cf. Youngken, Jr. (1956).
- 68 Cf. Morais (1996).
- 69 Cf. Youngken, Jr (1956).
- 70 Cf. Bossard (1996).
- 71 Cf. Bossard (1996).
- 72 Cf Morais (1996).
- 73 Fentress e Wickham (1992 : 122).
- 74 Cf Meslin (1997) e Giddens (1992).
- 75 Cf. Goody (1977).
- 76 Cf. Morais (1996).
- 77 Cf. Ellen (1993).
- 78 Cf. Lévi-Strauss (1983 [1962]).
- 79 Cf. Parkin (1992).
- 80 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 81 Relativamente às discussões sobre a origem dos designados “Bantu” ver, por exemplo, Cruz (1940), Altuna ([1985] 1993), Fernandez (1987), Estermann (1983a) e Lwanga-Lunyiigo e Vansina (1990).
- 82 Cf. Altuna (1993).
- 83 Cf. S. A. (1955).
- 84 Nessa altura, enquanto na parte setentrional de Angola os portugueses gozavam ainda, usando a expressão de René Pelissier, das “alegrias dos descobrimentos” (Pelissier 1986 : 77), na região austral, as populações estavam ainda longe de começarem a sentir o “peso” provocado pela presença colonial portuguesa, que logo iria perturbar o curso das relações que se estabeleciam entre os vários reinos aí existentes, bem como, de uma maneira geral, coarctar a sua liberdade e a influência que uns exerciam sobre os outros (cf. Pelissier 1986).
- 85 O termo “ova” é um prefixo de origem das línguas ditas “bantu” usado em *oluhanda* (língua dos *Handa*) para designar o plural de uma série de palavras. Com efeito, *ovakwisi*, por exemplo, exprime um conjunto de indivíduos pertencentes aos Kwisi. Carlos Lopes Cardoso considera que os *ovakwisi*, certamente pelas suas características (quer sejam físicas, raciais, ou pelo seu modo elementar de produção),

são também “conhecidos por ova[kwa]mbundyu, ovakwandu ou ovakwamatali” (Cardoso 1971 : 18) que são, por sinal, designações pejorativas atribuídas pelos seus vizinhos “Bantu” para os marginalizar ou inferiorizar. Esse mesmo sentido pejorativo está, como também diz Carlos Estermann (1983a), implícito no termo *ovakwankhala*, usado pelos “Bantu”, seus vizinhos, isto é, na região da Huila, quando se querem referir aos Bochimanes.

Sobre os *ovakwisi*, Estermann procurou reunir dados referentes à sua cultura. Contudo, apesar dos seus esforços, os escassos elementos que ele conseguiu apurar não são ainda suficientes, sobretudo, por se tratar, como diz o próprio autor, de um grupo “em vias de extinção e (...) [cuja] origem não foi ainda desvendada com clareza” (Estermann 1983b : 56).

- 86 Derivado dos termos “*bush*” (bosque) e “*men*” (homens), “*Bushmen*” (bochímanes, bosquímanes ou boxímanos) é um nome atribuído pelos pioneiros holandeses (cf. Panoff e Perrin 1973). Além de não constituir uma designação própria dos grupos assim apelidados, um tal termo denota uma carga pejorativa daqueles que, tal como os referidos holandeses, ainda o usam para classificar os “outros” ou simplesmente as distintas identidades de África. Grupos de caçadores e recolectores, as populações assim designadas apresentam características físicas peculiares: pequena estatura (1.55 m e 1.45m para homens e mulheres respectivamente) pele amarelada, maçãs do rosto salientes, cabelos encaracolados em anéis muito apertados e bastos (cf. Akoun 1972). Nómadas por essência, o seu estilo de vida, comparado ao tipo existente na era primitiva (cf. Akoun 1972), dificultou sobremaneira a sua sobrevivência ao longo dos mais de trinta anos de guerra pós-independência em Angola. Embora ainda muito ténues, hoje, algumas mudanças vão sendo introduzidas no interior desse grupo, mais por imposição, isto é, de “fora para dentro”, do que propriamente por abertura dos mesmos aos preceitos dos “outros”. Tais mudanças são, deste modo, manifestas no conjunto das redes de solidariedade e das estratégias emergentes no quadro dos conflitos que se agudizaram com a prolongada guerra no país com vista a assegurar a sua sobrevivência e, assim, preservar esta estirpe humana praticamente em vias de extinção. Com efeito (dado obtido em entrevista K. 2005, em Cipungu), consta que numa iniciativa da administração do Cipungu pelo menos duas famílias dos designados “bochímanes” (ou *ovakwankhala*) receberam cabeças de gado e terreno agrícola para, tal como os grupos sociais seus vizinhos, cultivarem a terra, obrigando-os a permanecerem no local por muito mais tempo do que têm sido suas práticas.
- 87 Alguns dos designados “Bochímanes” são também, ainda hoje, encontrados na região dos Municípios de Kakula, Cipungu, Gambos e Mulondo. Carlos Estermann (1983a) apresenta uma cuidada descrição sobre este grupo identitário e mostra a sua repartição e localização em vários lugares na região Sul de Angola muito próximos daqueles que são habitados pelos “Bantu” da região. A propósito da localização dos “Bochimanes” em Angola, veja-se também Manuel da Silva Rebelo (1971).
- 88 Cf. Estermann (1957), Redinha (1955 e 1962).



- 89 Para detalhes sobre a questão relativa à designação “Nyaneka-Nkhumbi” e sua relação com os *Handa*, ver Melo (2005c e 2007).
- 90 Cf Estermann (1957).
- 91 Cf. Melo (1991, 2001, 2005(a), (b), (c) e (d) e 2007).
- 92 Termo, no plural, que designa a pertença aos *Handa*. Tradução livre: os dos *Handa*.
- 93 Cf. Estermann (1957).
- 94 Como a maioria dos grupos sociais em Angola, os *Handa* estão inseridos no grupo de populações de línguas ditas Bantu.
- 95 Cf. Chrétien (1997).
- 96 Cf. Paulme (1977), Estermann (1983a) e Altuna (1993). John Mbiti, ao referir-se aos Bantu e sobretudo a certos aspectos da questão da determinação geográfica das diversas populações abrangidas por esta designação e das relações que as mesmas vão estabelecendo entre si, também faz breves referências sobre a questão da difusão de expressões comuns usadas pelas mesmas como, por exemplo, “palavras como “homem”, “casa”, “chuva” e outras de valor fundamental” (Mbiti 1991 : 139).
- 97 Carlos Estermann considera que o termo “Banto” usado por muitos linguistas influenciados por Bleek “é o mais mal escolhido possível” (Estermann 1983a : 143). E, procurando uma fundamentação para sustentar a sua opinião, o autor começa por discordar não só da acentuação, dizendo que deve ler-se Bântu e não Bantú, como também da própria grafia, sugerindo, em contrapartida, a expressão ban - tu ao invés de ba ntu. Acrescenta ainda que “dizer línguas Banto, com relação às línguas que se falam no Sul da África é o mesmo que dizer que as línguas que se falam em tal região da Europa são línguas “pessoas” ou línguas “gente”” (Estermann 1983a : 143).
- 98 Fernandez (1987 : 12-3).
- 99 Cf. Melo (2001, 2005(c) e 2006).
- 100 Ao contrário da contiguidade existente entre as diferentes partes de que se compõem as habitações, nos meios urbanos, as peças que constituem a residência dos *Handa*, nos meios rurais, são notoriamente descontínuas. Ou seja, cada uma delas, além de independente, dista alguns metros das outras, não havendo sequer paredes meias entre umas e outras.
- 101 O número de peças residenciais de que se compõe o *eumbo* varia de acordo com inúmeros factores entre os quais a dimensão do grupo doméstico. Ver Melo (2001 e 2005a).
- 102 Sobre o significado, papel e lugar do *ocoto*, na vida e na cultura dos *Handa*, ver Melo (2001e 2005a).
- 103 Sobre as relações de género entre os *Handa*, ver Melo (2001, 2005a, 2005b e 2007).
- 104 Designação do ritual de iniciação feminina no grupo em estudo.
- 105 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 106 Ver Melo (2005a), um trabalho no qual, além de mencionar cada uma das designações do conjunto residencial dos *Handa*, são explicadas, pormenorizadamente, as suas funções, bem como as suas coordenadas, nesse conjunto.

- 107 Plural de *omutala*. Estrados feitos de pau a pique. Têm, em geral, o formato de uma mesa rectangular invertida e não possuem uma medida padrão. Podem atingir um metro de altura e dois a três metros de comprimento, havendo miniaturas de 50cm x 40 cm. Conforme o tamanho e o local onde se encontrem, são usados para diferentes fins, podendo servir para guardar os cereais não debulhados e os artigos de cozinha ou ainda como base sobre os quais se afixam os celeiros. Nalguns casos, como se verá adiante, podem também servir de objecto ritual para atender as solicitações de espíritos.
- 108 O *ondjambi* é um termo a que Carlos Estermann atribui o significado de “recompensa” (Estermann 1957: 177). No meu entender, não se trata propriamente de uma recompensa. O *ondjambi* é uma colaboração prestada por um grupo indeterminado de membros da comunidade a uma certa família ou indivíduo, motivados por uma série de razões, podendo o intuito ser apenas o de retribuição de favores. É um trabalho de grupo, não remunerado e desenvolvido essencialmente na base de um espírito de amizade, cooperação, familiaridade e reciprocidade. É uma acção gratificante, mas cujo espírito básico é, sobretudo, a entreajuda, um gesto à partida desinteressado do ponto de vista de compensação material ou monetária pelo trabalho prestado.
- 109 Maboques.
- 110 Cf. Youngken, Jr. (1956).
- 111 Sobre a socialização das crianças *handa*, ver Melo (2001 e 2005a).
- 112 Outros nomes, como *Kalunga* e *Ndjambi* são também usados pelos *Handa* para designar Deus, ser supremo e todo poderoso.
- 113 (Nk., Namibe, 2006).
- 114 Nas ofertas de bebida (feitas de forma isolada e recôndita ou em reuniões e cerimónias familiares) aquela é derramada cerimoniosamente, no chão – um gesto que pode ser acompanhado de fórmulas verbais, por quem o executa, manifestando a sua vontade e a dos restantes membros da família face aos momentos que atravessam, bem como a sua intenção de propiciar aos espíritos a partilha da alegria.
- 115 Ver Melo 20052).
- 116 Cf. Melo (2005 a).
- 117 Cf. Mbiti (1991). Embora os defuntos ocupem um lugar de destaque no contexto da religiosidade africana, a expressão “adoração dos antepassados” não caracteriza as religiões tradicionais africanas, a menos que aquilo que os europeus fazem aos seus defuntos, como colocar flores e fotografias dos defuntos nas tumbas assim o seja, assevera John Mbiti.
- 118 Cf. Ndaw (1997). Referindo-se às populações do sudoeste de Angola, Carlos Estermann sublinhou ser indiscutível o facto de eles próprios reconhecerem um sem número de atributos divinos, tais como a onnipotência, a onnipresença, a justiça e a onisciência (cf. Estermann 1957). A questão da ancestralidade e do seu significado, bem como a do carácter da sua religiosidade deu lugar a interpretações distintas, originando acesas controversas entre os estudiosos nessa matéria. Consequentemente, e também por terem negligenciado a análise deste fenómeno na sua dinâmica, ficaram divididos em grupos de opinião, sendo uns a favor da

- ideia de os cultos dos antepassados serem um culto mais ou menos profano e outros o considerarem como um fenómeno essencialmente religioso, não obstante a falta de uma base explicativa definitiva e coerente (cf. Kara-Murza 1987).
- 119 Entre outros espíritos, é de destacar, igualmente, os espíritos estrangeiros aos quais os *Handa* designam os homens brancos – *ocindele* (cujo plural é *ovindele*) “parecendo estes últimos possuir uma mesma conotação, isto é, a de espírito do exterior, estrangeiro.
- 120 Tanto o ritual *efuko* quanto a performance dos participantes neste ritual e o simbolismo dos elementos nele presentes foram por mim analisados, noutros trabalhos. Ver (Melo 2001e 2005(a) e 2005(b)).
- 121 Plural de *ocimbanda*.
- 122 Plural de *omunyaneki*.
- 123 Pormenores sobre estes últimos, vejam-se as páginas seguintes.
- 124 Além de poder ser identificada pelos “mais velhos”, sobretudo por mulheres, a doença do *ondalu* (cujo nome científico não encontrei) pode ser tratada a partir de medicamentos tradicionais. Diz-se que o calor do feto, no ventre da mulher com um filho ainda bebé nos braços prejudica este último, fragilizando-lhe o organismo, provocando diarreias, vómitos ou um mal-estar geral. Uma das estratégias para contornar este mal-estar ao bebé tem sido retirá-lo da mãe grávida, pondo-o a cargo da avó, tia ou outra pessoa da família até que a mãe dê à luz.
- 125 Num outro trabalho, abordei com mais detalhes a questão da relação das plantas com os *onosande* e a integração das mesmas nas práticas rituais. Ver Melo (2001 e 2005a).
- 126 Cf. Melo (2001).
- 127 Veja-se a sua caracterização nos itens que se seguem.
- 128 Ver Melo (2001 e 2005a).
- 129 Testemunhos revelam que enquanto não iniciaram o exercício da sua actividade de *ocimbanda* bebiam desmesuradamente bebidas alcoólicas, além de adoeceram constantemente, o que os tornava socialmente inúteis. Em entrevista, a Teka afirma ter tido vários abortos, uma relação conjugal destruída e de ter estado quase à morte, até que a sua mãe decidiu tirá-la do hospital e levá-la ao *ocimbanda* que lhe fez o diagnóstico e a iniciou no exercício de cura e de adivinhação. Casos há, inclusive, de jovens que abandonaram a vida militar, por um diagnóstico de doença grave, e que regressados ao *eumbo* familiar para tratamento tradicional lhes foi revelado possuírem um espírito que desejava que se convertessem em *ocimbanda*. Feito isso, os males de que padeciam desapareceram.
- 130 (T., Namibe, 2004).
- 131 Termo em *oluhanda* (língua dos *Handa*) que designa o plural de *onganga* (ou *nganga*). O roubo do espírito é algo que acontece aos incautos, razão porque se tem requerido uma manifestação suave do mesmo no corpo do indivíduo, quando da possessão. Este facto constitui um exemplo da existência de manipulações e vigarices, neste ciclo.
- 132 Ainda que os *onosande* não se manifestem expressamente, crê-se que eles estão sempre presentes, nas actividades do seu eleito que se prendam com o exercício de cura. Portanto, estão sempre com o *ocimbanda*, em alerta, podendo manifestar-

- se sempre que este precisar deles. Guiado pelos *onosande*, nessa sua busca de plantas medicinais, o *ocimbanda*, normalmente, acaba por ir ter, facilmente, aos locais nos quais elas abundam.
- 133 No acto da cura ou da adivinhação, o *osande* mentor pode manifestar-se energeticamente ou de forma quase imperceptível. Esta última forma pode ocorrer apenas sobre os olhos do *ocimbanda* “É nos olhos só que vem o meu espírito. Isso porque senão os outros podem roubar [o espírito]” (K., entrevista, Cipungu, 2004).
- 134 Alguns dos *onosande* simpatizam-se de tal modo com os pacientes ou familiares que estabelecem com eles uma relação de cordialidade, podendo mesmo exprimir a sua admiração por essa pessoa e, inclusivamente, manter com ela uma pseudo-relação de esposa ou marido, conforme os casos.
- 135 Quando directamente confrontados com questões sobre a sua cumplicidade na transmissão de poderes malévolos, os *ovimbanda* entrevistados (apontados como sendo os protagonistas da conferição de poderes malévolos a fulano e beltrano) alegaram, como em geral o fazem, serem “pequenos”. Isto é, não possuírem tamanho poder. Admitem haver outros, “maiores” e mais fortes, que conferem tais poderes, quando solicitados, ainda que sejam para eliminar, fisicamente, familiares, vizinhos ou amigos.
- 136 Não havendo quem questione a legitimidade do poder do *ocimbanda*, já que nem sempre este o exerce nas zonas de que procede, ele pode fazer um “bom aproveitamento da situação”, agindo de má fé até onde lhe for possível.
- 137 No caso da Praça 5 de Abril do Namibe, em 2004/2005 quase todos eles estabeleciam, entre si, uma relação de parentesco. Podia-se mesmo dizer que se tratava de um negócio de família, para a maioria dos vendedores, havendo, depois, outros membros da família a exercerem outras funções, nas ervanárias.
- 138 Tradução livre “massajeador das parturientes”.
- 139 Plural de *omunyaneki*.
- 140 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 141 Tradução livre “é exactamente isso, é verdade, é exactamente isso!”.
- 142 Tradução literal: “É verdade!”.
- 143 Sobre os aspectos referentes à linhagem e às relações de parentesco entre os *Handa*, ver Melo (2001 e 2005a).
- 144 *Onganga* (ou *ononganga*, no plural) é um termo usado para designar uma pessoa malfeitora que, por vias obscuras, causa danos ao próximo. Vejam-se adiante explicações mais detalhadas sobre o mesmo. Cf igualmente Melo (2001 e 2005a).
- 145 Cf. Macfarlane (1970) e Evans-Prichard ([1937] 1978b).
- 146 O termo “feitiço” é de origem portuguesa e deriva do latim *factitius*. Aquando das suas origens, feitiço significava “artificial”, “falso” ou “fingido”. Com o decorrer do tempo, o referido termo assumiu, como substantivo, o sentido de “bruxaria”, “necromância” e “magia” (cf. Valeri 1994).
- 147 AAVV ([1972] 1983 : 238).
- 148 Cf. Augé (1994).
- 149 Cf. Macfarlane (1970).
- 150 Cf. Augé (1994) e Mayer (1970).
- 151 Cf. Augé (1994).

- 152 Cf. Macfarlane (1970), Evans-Pritchard (1970) e Areia (1974).
- 153 Cf. Augé (1994).
- 154 Cf. Evans-Pritchard (1978b).
- 155 Augé (1994 : 32).
- 156 Estermann (1957 : 261).
- 157 A este respeito vale a pena mencionar que Phillips Stevens, Jr. no seu artigo de síntese refere que, embora a exploração de conceitos como “sorcery” e “witchcraft” tenham gerado uma enorme bibliografia em Antropologia, a aplicação transcultural dos mesmos pode perder validade, por não haver uma correspondência de sentidos e também por determinadas distinções válidas para um contexto cultural não se adequarem a outros (Stevens 1996 : 1225). A este respeito cf. também Areia (1974). Veja-se, por exemplo, que o conceito de “witchcraft” entendido como “um traço biológico herdado transmitido pelas linhas do sexo” (Evans-Pritchard 1970 : 28), servindo para os Azande, não se aplica à realidade *Handa*, onde o *owanga* além de não possuir uma dicotomia sexual na transmissão, como acontece entre os Azande, (cf. Evans-Pritchard 1978b : 39), não possui carácter hereditário.
- 158 Cf. Evans-Pritchard (1970).
- 159 Espírito endemoniado. Espírito mau.
- 160 Carlos Estermann considera haver discordâncias quanto às formas de aquisição do *owanga*. No entanto, em sua opinião existem duas formas, designando-as por activa (que se prende com o voluntarismo do indivíduo) e passiva (quando lhe é imposto na sequência de um acto maléfico voluntário) (cf Estermann 1957).
- 161 (D., Namibe, 2005).
- 162 Tradução livre: Dizem que ele recebeu o poder de *owanga*, o poder de fazer mal, de “enfeitiçar”.
- 163 (Namibe, 2003).
- 164 (J. M., Kakula, 2004).
- 165 (J. M., Kakula 2004).
- 166 Vejam-se, como exemplo, os dois últimos relatos.
- 167 Cf. Evans-Pritchard (1978).
- 168 Trad.: vocês aí, vocês aí! (M., entrevista, 2002).
- 169 Crê-se que o *owanga* é muito mais eficaz quando o mesmo é dirigido contra a própria família do *onganga*, sobretudo aos da sua matrilinhagem.
- 170 Literalmente, *mwene wombelo* traduz-se por “dono do *ombelo*”. É o guardião do *ombelo*, isto é, do local onde se realizam as cerimónias do *efuko*. Sobre os elementos mencionados ver Melo (2001 e 2005a).
- 171 O caos a que me refiro é o resultado da acção maléfica que interfere na harmonia social ou natural, provocando danos, nos cultivos, gerando enfermidades, no gado e nas pessoas, instalando discussões e desconfianças, no seio das famílias, etc..
- 172 Cf. Melo (2001 e 2005a).
- 173 Sobre a questão de importância e prestígio de actores sociais com poderes transordinários confronte Evans-Pritchard (1978b) que ilustra uma situação similar entre os Azande.

- 174 Ver Melo (2001 e 2005a).  
175 Cf. Cohen e Reid (1999).  
176 Areia (1974 : 55).  
177 (T., Namibe, 2006).  
178 Ver Evans-Pritchard ([1937] 1978) e Pelgrim (2003).  
179 Tradução da autora. “can run a quick check by throwing the baby against a wall of her hut: if the child indeed has *moloi*, it will cling to the wall like a bat”. (Pelgrim 2003 : 30).  
180 Tradução da autora. “The mother can then start to train her little *muloi*, so that the innate power can become fully developed. (Pelgrim 2003: 30).  
181 (D., Namibe, 2006).  
182 (T., Namibe, 2006).  
183 (Nk., Namibe, 2006).  
184 Cf. Bossard (1996).  
185 *Ekwendje* é a designação do ritual de iniciação masculina entre os *Handa*.  
186 Sobre o significado e lugar da *eanda* nas relações de parentesco *handa*, ver Melo (2001 e 2005a).  
187 Cf Hertz ([1909] 1990).  
188 Mais pormenores referentes às crenças dos *Handa* com respeito à morte, ao seu ponto mítico de origem, bem como à manifestação da sua relação com os mesmos ressaltam-se noutros trabalhos. Ver Melo (2001 e 2005a).  
189 Cf. Eric Bossard (1996).  
190 Cf. Rappaport 1999. Para uma compreensão sobre a essência e particularidades dos rituais ver também Leach (1976), Van-Gennep ([1909] 1978), Clifford Geertz (1982), La Fontaine (1987), Bell (1992), Parkin (1992), Turner ([1967] 1980 e [1982] 1992) e Hatzefeld (1997).  
191 Eric Bossard (1996 : 69).

### Bibliografia

- AAVV ([1972] 1983), *Dicionário de Antropologia*, Viseu, Verbo.  
Areia, M. L. Rodrigues de (1974), “Estrutura magico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola”, *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, vol. III, Lisboa, 31-58.  
Akoun, André (1972) (coord.), *Dicionário de Antropologia. Do homem primitivo às sociedades actuais*, Paris, Verbo.  
Altuna, Raúl de ([1985] 1993), *Cultura Tradicional Bantu*, Luanda, ed. do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.  
Alves, Paulo César (1993), “A Experiência da Enfermidade: Considerações Teóricas”, *Cadernos de Saúde Pública*, 93, 263-271.  
Appel, Ted C. (1977), “The Curandero and the Sukya: Native Healers in Nicaragua”, *Medical Anthropology Newsletter*, vol. 8, nº 2, 16-19.  
Augé, Marc (1994), “Feitiçaria”, *enciclopédia Einaudi*, vol. 30, Religião-Rito, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, edição portuguesa, s. l., 28-54.

- Bastos, Cristiana (2001), "Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização", *Antropologia da Saúde e da Doença*, Etnográfica, vol. V, nº 2, 303-323.
- Beinart, William e Bundy, Colin (1987), *Hidden Struggles in Rural South Africa: Politics and Popular Movements in the Transkei and East Cape 1890-1930*, London: James Curry; Berkeley: University of California Press; Johannesburg: Ravan Press.
- Beinart, William, Ranger, T. and Turrel, L., (1992), *Political Violence in Southern Africa*, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.
- Bossard, Eric (1996), *La Médecine Traditionnelle au Centre et à l'Ouest de L'Angola*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical.
- Cardoso, Carlos Lopes (1971), *Dos Sistemas Primitivos de Farinação de Cereais, Usados no Distrito de Moçâmedes (Subsídios)*, Estudos de Antropologia Cultural, nº 8, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural.
- Carvalho, Ruy Duarte de (1997), *Aviso à Navegação. Olhar Sucinto e Preliminar Sobre os Pastores Kuvale da Província do Namibe Com um Relance Sobre as Outras Sociedades Agropastoris do Sudoeste de Angola*, Luanda, Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- Casal, Adolfo Yáñez (1997), "Suportes teóricos e epistemológicos do método biográfico", *Trabalho de campo*, nova série, nº 6-8, Lisboa, edições Cosmos, 87-104.
- Chrétien, Jean-Pierre (1997), "Les Religions des Grands Lacs Est-Africains", *Encyclopédie Des Religions*, Tomo 1, s. l., Bayard Éditions, 1192-1196.
- Cohen, C. Desmond e Reid Elizabeth (1999), "The vulnerability of women: is this a useful construct for policy and programming?" *Vivre et penser le Sida en Afrique*, Charles Becker, Jean-Pierre Dozon, Christine Obbo e Moriba Touré, Senegal, éditions Karthala e Codesria.
- Crummey, Donald ed. (1986) *Banditry, rebellion, and social protest in Africa*, London: Currey.
- Cruz, José Ribeiro (1940), *Notas de Etnografia Angolana*, Lisboa, s. e..
- Curtin, Philip. D., *The Rise and Fall of the Plantation Complex: essays in Atlantic history* (1990), Cambridge: Cambridge University Press.
- Dias, Jill (1997), "'Entre arte e ciência ou o Etnógrafo como herói romântico": Malinowski e o trabalho de campo antropológico", *Ethnologia. Trabalho de campo*, nova série, nº 6-8, Lisboa, edições Cosmos, 39-53.
- Downs, R. E. e Reyna, S. P. (1988) *Land and society in contemporary Africa*, Hanover, N. H.; London: Published for the University of New Hampshire by University Press of New England.
- Ellen, Roy (1993), *The Cultural Relations of Classification: An Analyses of Nuauulu Categories from Central Seram*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Elphick, Richard e Davenport, Rodney (1997) *Christianity in South Africa: Political, social, and cultural history*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Estermann, Carlos (1957), *Etnografia do Sudoeste de Angola, Grupo Étnico Nhaneka-Humbe*, vol. II, Memórias Série Antropológica e Etnológica s. l., Ministério do ultramar, Junta de Investigações do Ultramar.
- Estermann, Carlos (1983a), *Etnografia de Angola. (Sudoeste e Centro), Colectânea de Artigos Dispersos*, vol. 1, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

## Para lá da Manipulação dos Espíritos. Crenças e Práticas de Cura

---

- Estermann, Carlos (1983b), *Etnografia de Angola. (Sudoeste e Centro), Colectânea de Artigos Dispersos*, vol. 2, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1978), *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar editores.
- Evans-Pritchard, E. E. (1970), "Sorcery and Native Opinion", *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, editado por Max Marwick, Grã Bretanha, Penguin Books, 21-26.
- Fentress, James e Wickham, Chris (1992), *Memória Social. Novas Perspectivas Sobre o Passado*, Lisboa, Edições Teorema.
- Fernandez, Antonio Danoz (1987), *Inculturación Cristiana del Matrimonio Africano-Bantú*, Madrid, PS editorial.
- Frankenberg, Ronald (1988) "Gramsci, Marxism, and Phenomenology: Essays for the Development of Critical Medical Anthropology", Frankenberg, Ronald (org.), *Medical Anthropology Quarterly*, 2 (4).
- Freire, João (2004), "Alguns Problemas Metodológicos da Análise das Organizações: As Metodologias de Observação", *Antropologia e Organizações: Artigos*, Etnográfica, ed Celta, Vol. III, nº1, 19 - 30.
- Geertz, Clifford ([1973] 1982), *A Interpretação da Cultura*, Rio de Janeiro, Editora Guadiana.
- Giddens, Anthony (1992), "Tiempo e Organización Social", *Actas do encontro sob o tema: A Construção do Passado*, s. l., Associação dos Professores de História, 27 - 28 de Novembro, 35 - 58.
- Good, Byron J. (1994), *Medicine Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- Goody, Jack (1977), "Memoire et Apprentissage dans les Societé Avec et Sans Écriture: La Transmission du Bagré", *L'Homme*, s. l., s. e., Jan. Mar. XIII, 29-52.
- Hatzfeld, Henri (1997), *As Raízes da Religião. Tradição - Ritual - Valores*, Lisboa, Edição do Instituto Piaget.
- Hertz, R. ([1909] 1990), "Contribución a un Estudio Sobre la Representación Colectiva de la Muerte", *La Muerte y la Mano Derecha*, Madrid, Alianza Universidad.
- Jewsiewicki, B. e Chrétien, J. P. eds (1984) *Ambiguités de l'innovation: sociétés rurales et technologie en Afrique Centrale et Occidentale au XXème siècle*, Ste-Foy, P. Q.: SAFI.
- Kara-Murza, A. A. (1987), "O Culto dos Ancestrais", *As Religiões da África. Tradicionais e Sincréticas*, Moscovo, Edições Progresso, 61-72.
- Langdon, E. Jean (2001), "A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença", *Etnográfica*, Lisboa, Celta Editora, v. 5, nº2, 241-259.
- Leach, Edmund (1976), "Ritual", David L. Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las CIENCIAS SOCIALES*, vol. 9, Madrid, Aguilar, 383-388.
- Levis-Strauss, C., (1983 [1962]) *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- Lima, Antónia Pedroso de (1997), "Trabalho de campo com Famílias da elite empresarial de Lisboa: um terreno para a análise e o exercício de relações de poder", *Ethnologia. Trabalho de campo*, nova série, nº 6-8, Lisboa, edições Cosmos, 73 - 122..
- Lock, Margaret e Scheper-Hughes, Nanci (1990), "A Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent", John-



- son, Thomas M., e Sargent, Carolyn F. (orgs.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Nova Iorque, Praeger Publishers.
- Lwanga-Lunyiigo, Samwiri et Vansina, Jan (1990), "Les Peuples Bantuphones et Leur Expansion", M. El Fasi (dir. do vol.) *Histoire General de L'Afrique, L'Afrique du VIIe. au Xie. siecle*, tomo III, Paris, ed. UNESCO / NEA, 165-187.
- Luedke, Tracy e West, Harry (s. a.) "Borders Embodied: Entrepreneurial Healing in Southeast Africa", Luedke, Tracye West, Harry (eds), *Healing Divides: Therapeutic Boundary in Southeast Africa*, manuscrito policopiado, 1-39.
- Macfarlane, A. D. J. (1970), "Definitions of Witchcraft", *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, editado por Max Marwick, Grã Bretanha, Penguin Books, 41-44.
- Mayer, Philip (1970), "Witches", *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*, editado por Max Marwick, Grã Bretanha, Penguin Books, 45-64.
- Malinovski, Bronislav [1922] 1975, *Los Argonautas del Pacífico*, Barcelona, Ediciones Península.
- Mbiti, John (1991), *Entre Dios y el Tiempo. Religiones Tradicionales Africanas*, Madrid, Editorial Mundo Negro.
- Melo, Rosa (1991), *A Instituição da Efuko nos Nyaneka-Nkhumbi. As suas Funções Sociais e algumas Tendências de Transformações Históricas. (Tentativa de Análise Etno-histórica duma população angolana)*, tese de Licenciatura, Lubango, Instituto Superior de Ciências de Educação.
- Melo, Rosa (2001) *Efuko. Ritual de Iniciação Feminina entre os Handa (Angola)*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social, Lisboa, ISCTE.
- Melo, Rosa (2005a) *De Menina a Mulher. Iniciação Feminina entre os Handa no Sul de Angola*, Lisboa, Ela por Ela.
- Melo, Rosa (2005b), "Mulher é Aquela que "Comeu o Boi". O Efuko e a Construção do Género no Grupo Étnico *Handa*", *Lusotopie*, Brill Academic Publishers, v. 12, nº 1-2, 139-160.
- Melo, Rosa (2005c), "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.
- Melo, Rosa (2005d), "Alimentação, doenças e Terapias entre os *Handa* (Angola)", XI Assembleia Geral do Codesria: *Rethinking African Development: Beyond Impasse, Towards Alternatives*, Painel: Revitalizando a Produção Agrícola e Erradicando a Pobreza para o Desenvolvimento, Maputo 6-10 December, 2005.
- Melo, Rosa (2007), *Identidade e Género Entre os Handa no Sul de Angola*, Luanda, Nzila, (no prelo).
- Meslin, Michel (1997), "L'oral et L'écrit. Fonction Religieuse de L'oralité Dans les Sociétés Traditionnelles", *Encyclopedie des Religions*, tomo 2, s. 1., Bayard Éditions, 1947-1956.
- Morais, Júlio Cruz (1996), "Fármacos de Origem Vegetal e Determinação da sua Actividade Biológica", *Anais*, Universidade de Évora, 73-83.
- Ndaw, Alassane (1997), "Caractères Généraux. Les Sens du Mot "Religion" pour l'Africain", *Encyclopedie des Religions*, tomo I, s. 1., Bayard Éditions, 1159-1164.
- Panoff, Michel e Perrin Michel (1973), *Dicionário de Etnologia*, Paris, Lexis, Edições 70.

- Parkin, David (1992), "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division", Daniel de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, London and New York, Routledge, 11-25.
- Paulme, Denise (1977), *As civilizações Africanas*, Coleção Saber, Lisboa Publicações Europa - América.
- Pelgrim, Riekje (2003), *Witchcraft and Policing. South Africa Police Service attitudes towards witchcraft and witchcraft-related crime in the Northern Province*, Research Report 72/2003, Leiden, African Studies Centre.
- Pelissier, René (1986), *História das Campanhas de Angola. Resistência e Revoltas 1845 - 1941*, vol. I, Imprensa Universitária n° 50, Lisboa, Editorial Stampa.
- Pereira, Luís Silva (2001), "Doença e Cosmóvisão", *Antropologia da Saúde e da Doença*, Etnográfica, Celta Editora, vol. V, n° 2, 261-282.
- Rebelo, Manuel da Silva (1971), *Ocupação do Litoral Sul de Angola*, Lisboa, Separata da Revista "Ocidente", vol. LXXX.
- Rappaport, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Richard, A. I. ([1950] 1982a), "Alguns tipos de Estruturas Familiares entre os Bantos de Centro", Radcliffe Brown e Daryl Forde, *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª Edição, 281-338.
- Richard, A. I. ([1956] 1982b), *Chisungu. A Gilrs's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, London and New York, Tavistock Publications.
- S. A. (1955), *COLEÇÃO Etnográfica*, Luanda, Publicações do Museu de Angola.
- S. A. (1978) *Promotion et développement de la médecine traditionnelle*, Rapport d'une réunion de l'OMS, Série de rapports techniques, 622, Genova, Organisation Mondiale de la Santé.
- S. A. (1997), "Os Argonautas do Pacífico Ocidental", *Ethnologia. Trabalho de campo*, nova série, n° 6-8, Lisboa, edições Cosmos, 17-53.
- Sobral, José Manuel (1999), *Trajectos: O Presente e o Passado na Vida de uma Freguesia da Beira*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, Coleção Análise Social.
- Stevens, Phillips, Jr. (1996), "Sorcery and Witchcraft", David Levinson e Melvin Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Nova York, Henry Holtand Company, vol. 4, 1225-1232.
- Sundkler, Bengt e Steed, Christopher (2000) *A history of the church in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Victor ([1967] 1980), *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.
- Turner, Victor ([1982] 1992), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.
- Valeri, Valério (1994), "Feitiço", *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30, "Religião-Rito", Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, edição portuguesa, s. l., 360-375.
- Van Gennep, Arnold ([1909] 1978), *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Youngken, Jr., H. W. (1956), "Botany and Medicine", *American Journal of Boutany*, vol. 43, N° 10, 862 - 869.
- Young, Allan (1982), "The Anthropologies of Illness and Sickness", *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 257- 285.

Melo: Crenças, Poder e Práticas Mediciniais Entre os *Handa*

---

Zegeye, Abebe e Ishemo, Shubi eds (1989) *Forced Labour and Migration: Patterns of movement within Africa*, London: Zell.

