

Francisco José Barbosa
Petrônio Domingues

ANGOLA: A RESISTÊNCIA ARMADA AMALGAMADA À FORÇA DA FÉ.

Angola: armed resistance amalgamated with the power of faith.

RESUMO: Este artigo aborda a história de Angola, ressaltando que a violência no período colonial levou o país africano a um colapso social, econômico e institucional. Aponta-se que o principal mecanismo empregado pela metrópole portuguesa para espoliar o povo angolano foi a violência, mecanismo por meio do qual a opressão colonial legou um quadro de desigualdades, contradições e sujeições dos indivíduos. No entanto, esse povo africano encontrou, tanto na luta armada quanto nos rituais funerários (quando se acreditava na possibilidade de se reencontrar com a ancestralidade através da fé), um meio de resistência e mesmo de lenitivo ante ao sofrimento.

PALAVRAS-CHAVE: Colonização; Violência; Morte; Ritual.

ABSTRACT: This article investigates the history of Angola. We emphasize that the violence in the colonial period led the country to a physical and moral destruction whose purpose was to keep the colony as sovereign against the suffering Angolan people. Among the results investigated in the research, it is pointed out that the form used by the Portuguese metropolis to exploit and enslave the Angolan people was physical violence through colonial oppression, generating in the country a social inequality that corroborated the reduction of the subject, low self-esteem. However, this African people finds in the armed resistance and in the funerary rituals the cooling of this suffering as a possibility of rediscovering their ancestry through faith.

KEYWORDS: Colonization; Violence; Death; Ritual.

Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

Editores

[Detoubab Ndiaye](#), Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus II

[Dr. Pedro Acosta Leyva](#), UNILAB - São Francisco do Conde /Ba, Brasil

ANGOLA: A RESISTÊNCIA ARMADA AMALGAMADA À FORÇA DA FÉ**Francisco José Barbosa**¹
Petrônio Domingues²

“Sob o signo da violência, e sua coabitação – mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu graças as baionetas e os canhões”.
Frantz Fanon (2005, p. 52).

Quando um dos autores deste artigo trabalhou durante quatro anos em Angola como professor de Sociologia em uma universidade privada, notou que a colonização portuguesa deixou um legado que reverberou nas tradições culturais africanas. Nesta universidade, ele observou alunos de várias etnias participando dos cursos, dos grupos de estudos e dos eventos acadêmicos. A curiosidade o fez descobrir que eles faziam parte de grupos kimbundus, umbundus, bakongos e nganguelas e outras etnias de menor expressão numérica.

No entanto, o que lhe chamou a atenção foi o fato de que, quando falecia um aluno, seus colegas não compareciam à aula. Alegavam “estar em óbito”, participando das cerimônias fúnebres – condição que durava de três a cinco dias. Muitos professores também faltavam às aulas quando, por exemplo, um vizinho falecia. Argumentavam “estar em óbito”, fazendo parte dos rituais funerários. O interessante é que as universidades abonavam tais faltas por considerá-las legítimas. No período em que esteve em Angola (2008-2013), um dos autores deste artigo também percebeu que o cenário político, social e econômico da nação era de grandes desafios. Depois da independência, o povo angolano continuou enfrentando dificuldades de sobrevivência e mobilidade social – o que se refletia nos indicadores de qualidade de vida (indicadores de riqueza, desenvolvimento, produto interno bruto, renda *per capita*, expectativa de vida, nível de alfabetização e índice de mortalidade infantil) –, mesmo vivendo em um país rico em recursos naturais, destacando-se como grande produtor de petróleo e diamantes.

A partir daí os autores do artigo formularam as seguintes questões: como se deu o processo de colonização e descolonização Angola? De que modo Portugal explorou essa nação, deixando marcas de dores e sofrimentos que, em alguma medida, têm reverberado até o tempo presente? E, principalmente, no que consistiam aqueles rituais funerários? De que maneira é possível afirmar, à luz do arcabouço simbólico, que tais rituais estabelecem relações com o atual contexto de iniquidades e agruras do povo angolano? Nesse sentido, eles podem ser vistos como

¹ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), Pós-doutorando (Bolsa Capes – PNPd) no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) lenacisco@hotmail.com

² Doutor em História (USP), Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq) pjdomingues@yahoo.com.br

uma forma de resistência religiosa à violência e ao sofrimento ligados ao colonialismo e seu legado? São essas as questões que, em linhas gerais, servirão de fios condutores deste artigo.

O colonialismo

O Império colonial na África se estabeleceu e se consolidou de acordo com os preceitos políticos, jurídicos e administrativos ditados pelas potências europeias. Estudos apontam para a justificativa da “missão civilizatória” como pressuposto da colonização. Com efeito, via de regra, foi a metrópole que se beneficiou das vantagens, dos lucros e dos dividendos do empreendimento colonial, o que gerou a dependência política e econômica do continente africano e deteriorou as relações sociais existentes entre os próprios nativos. Segundo Balandier, a sociedade colonizada africana é o produto de uma história híbrida:

Essas sociedades, tão estáveis, tão imóveis em aparência, resultaram todas, ou quase todas, da combinação variada de povos diversos que a história confrontou, misturou, sobrepôs – que colocou em presença formas sociais homogêneas e a outra, largamente condicionada pela dominação europeia que colocou em contato formas sociais radicalmente heterogêneas (BALANDIER, 1993, p. 110).

A presença portuguesa em Angola tinha como perspectiva central assegurar a domínio sobre a colônia nas esferas política, econômica, cultural e religiosa. Para o sucesso de seu empreendimento, Portugal precisava desestruturar as peculiaridades e o *modos vivendi* dos grupos locais, negligenciando amiúde a história de vários grupos etno-linguísticos que já estavam adaptados em seu espaço geográfico, fruindo de suas respectivas culturas. A partir da invasão e dominação portuguesa, tais grupos foram afetados em seu estilo de vida e tiveram que conviver com as coerções arbitrárias dos colonizadores.

Os diversos grupos étnicos permaneceram com as suas idiossincrasias históricas, culturais e econômicas, dialogando entre si. O Império colonial, entretanto, a fim de facilitar o seu domínio, tendeu a não reconhecer as diferenças étnicas dos povos africanos, concebendo-os a partir de uma perspectiva homogeneizadora, de acordo com a conveniência. Isto gerou resistências, tensões e conflitos intestinais, com consequências até os dias atuais. Vale ressaltar que, no período da invasão portuguesa em Angola, o território era composto por reinos com seus respectivos grupos étnicos. A colonização dividiu tais grupos com a escravatura. A partir de então os povos dos antigos reinos precisaram conviver com os colonizadores e outros grupos étnicos que não faziam parte de seus costumes em comum. Isso criou dificuldades de união. Nessas novas configurações coloniais, evidenciaram-se cada vez mais um processo de opressão

social e deculturação. Muito se perdeu em termos de práticas culturais e línguas africanas a partir da catequização e da imposição da língua portuguesa.

De acordo com Luciana Éboli (2006, p.34), essa foi uma forma encontrada pelo “governo português de enfraquecer o conceito de nação, que passa então a ser uma consequência da oposição e da luta contra a ordem imposta, mais do que uma base de diálogo e afirmação cultural, histórica e social do povo”. Essa inversão de valores é vista pela autora como uma forma de inibir as expressões culturais angolanas que viriam a estimular a tomada de uma consciência nacional. Com o domínio territorial, Portugal sabia que uma nova identidade era inevitável, sendo necessário operar a mudança dos sistemas simbólicos particularmente visíveis nas estruturas religiosas da colônia africana. Multiplicaram as igrejas e capelas, cruzeiros e crucifixos cristãos, remetendo para o espaço do interdito as expressões religiosas tradicionais e desvalorizando moralmente as divindades, os ritos e as magias africanas, incorrendo, muitas vezes, numa postura de intolerância em relação aos símbolos religiosos locais (HENRIQUE, 2003).

O povo angolano, além de perder o controle de seu território e de parte de suas tradições, ainda era depreciado pelos colonos portugueses e submetidos a trabalhos árduos, à base de chicotes e fuzis, tendo muitas vezes sua dignidade humana violada. Mesmo resistindo nos limites do possível à opressão colonial, gerações de angolanos sofreram na pele e, no tocante aos mais jovens, passaram por algumas experiências comuns: viram seus pais sendo espancados, carregaram traumas, dores e humilhações em suas vidas, precisando buscar forças para sobreviver, ter autoestima e lutar pelo fim do tormento que significou a colonização. A esse respeito, Frantz Fanon (2005, p.38) – um psiquiatra negro martinicano, que se envolveu fortemente na luta pela independência da Argélia – argumenta:

[...] essa violência indomável não é uma absurda tempestade nem a ressurreição de instintos selvagens, nem mesmo um efeito de ressentimento. É o próprio homem que se recompõe. Esta verdade, nós a sabemos, acreditamos, e nós a esquecemos: as marcas da violência nenhuma doçura apagará, só a violência pode destruí-las. E o colonizador se cura da neurose colonial expulsando o colono pelas armas. Quando sua raiva estoura, ele reencontra a sua transparência perdida, ele se conhece na mesma medida em que se faz; de longe, consideramos sua guerra como triunfo da barbárie; mas se ela procede por si mesma à emancipação progressiva do combate, ela liquida nele e fora dele, progressivamente, as trevas coloniais.

A disposição para travar debates e embates em prol da autodeterminação, que estava arrefecido, ganhou novos rumos depois da Segunda Guerra Mundial, já que “em 1940, apenas a Libéria, após a anexação da Etiópia por Mussolini, emergia como ilha perdida numa África

Negra totalmente colonizada. Vinte anos depois, em 1963, vinte e nove outros Estados da África atingiram a independência” (KI-ZERBO, 1990, p. 158).

Muitos dos combatentes da Segunda Guerra, quando voltaram às suas terras de origem (ainda sob regime colonial), cerraram fileiras nos movimentos que preconizavam a independência nacional, tornando-se os grandes precursores da emancipação africana. No caso de Angola, até o final da década de 1940, surgiram várias revoltas, ainda que os grupos étnicos tenham feito resistências pulverizadas e fragmentadas, não dando conta de juntar suas forças coletivamente para fazer frente ao domínio português. De acordo com Pélissier (1986), foi a partir dali que se deu um grande despertar de consciência nacional, um desejo e sonho incontornável de liberdade, que só viria a ser concretizada pelo fortalecimento dos grupos endógenos e surgimento de uma luta organizada, que desembocou em uma mobilização revolucionária.

É verdade que a resistência ao domínio português se fez sentir desde o século XVI e prolongou-se ao longo do tempo, especialmente no último quartel do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, porém, foi no período pós-Guerra que “vários intelectuais angolanos, usando como armas a cultura (literatura, teatro, música etc) e o jornalismo, “começaram a elaborar discursos contestatários bem estruturados e bem nutridos ideologicamente a favor da dignidade e consciência ofendida” (IMBAMBA, 2010, p.79).

A resistência através das armas e da política

Era o nascimento de uma nova consciência nacional. A cada momento que se passava surgiam filhos da terra com novas subjetividades, expectativas, esperanças e disposições de luta, demandando novos direitos e tratamento igualitário e apontando a necessidade de ações coletivas no sentido de se contrapor aos colonos invasores.

No início dos anos de 1950, começam a surgir pequenos movimentos de libertação com o objetivo de por fim à colonização e à ditadura portuguesa de António Oliveira Salazar. Estes movimentos recebem o auxílio de ex-colônias africanas e de países envolvidos na Guerra Fria, os quais passaram a pressionar o governo português a flexibilizar o regime. Salazar precisava pelo menos arrefecer os ânimos dos críticos internacionais. Numa tentativa de convencer a opinião pública, contrária ao colonialismo no período posterior à Segunda Guerra Mundial, Portugal inseriu na sua constituição os artigos 134-135, instituindo “a noção de que era um país único, composto de províncias continentais e ultramarinas”. Este dispositivo legal foi reforçado pelo Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique sob o

decreto n.º 39.666 de 20 de Maio de 1954.³ Na prática, o tratamento da metrópole europeia continuava sendo discriminatório, pois na colônia “havia uma distinção, entre o português e os indígenas (pessoas negras e os seus descendentes) que ainda não tinham a educação e os hábitos individuais e sociais necessários para a completa imposição da lei aplicável aos cidadãos portugueses”. Para os indígenas, o decreto português 39.666 de 20 de Maio de 1954 restringia a liberdade de movimento, excluindo-os de qualquer direito político, sem falar que “permitia a imposição administrativa do trabalho árduo como forma do sujeito se dignificar” (MENEZES, 2000, p.148-149). A dominação do Império colonial recrusdeceu em Angola:

Todo o africano com idade de 14 anos recebia, das autoridades coloniais, a carta indígena, que trazia dados pormenorizados sobre o africano, como o último lugar de trabalho que o caracterizava como um indivíduo apto ao trabalho e também o total de imposto a pagar. O controle desse documento era sistemático e a existência de rasuras ou a falta do documento eram punidos com castigos físicos ou até mesmo com a morte, em alguns casos devido a truculência portuguesa. Apenas a assimilação poderia emancipar os indígenas, o nativo só se classificava como civilizado quando lhe era conferido o grau de emancipação, significando que possuía determinados índices de integração, como falar corretamente o português, ter profissão definida, apresentar bom comportamento, cumprir serviço militar, dentre outros (MENEZES, 2000, p.148-149).

Ao longo dos anos, à medida que as contradições do regime colonial iam se revelando, gradativamente o seu aparelho repressivo foi sendo minado. Revoltas, espontâneas ou não, eclodiram em vários rincões. Como corolário, os representantes do povo chegaram à conclusão de que a resistência só seria possível a partir de movimentos organizados. O aumento dos pendores “etnonacionalistas”, da luta libertadora nas colônias africanas dominadas por outras metrópoles e o sucesso alcançado pelo movimento da Rodésia do Sul e do Norte, Congo Belga e Tanganica tiveram grande influência nas colônias portuguesas. Estudantes como:

Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Agostinho Neto⁴, Marcelino dos Santos, Noémio de Souza, Viriato da Cruz, António Jacinto, Mário de Andrade, Alda Espírito Santo, António Pimentel Domingues, Guilherme Espírito Santo, Francisco Tenreiro, dentre outros, formaram-se e tornaram-se profissionais nos anos 50 e, voltando a seus países, vieram impregnados de ideias libertadoras e das marcas das dificuldades enfrentadas na metrópole (MENEZES, 2000, p.167).

Foi precisamente nesse contexto que, em Angola, nasceram os primeiros focos de resistência organizada, os primeiros ativistas e ideólogos dos movimentos de libertação nacional

³ A íntegra desse estatuto está disponível em <https://dre.pt/web/guest/pesquisa/-/search/635399/details/maximized>.

⁴ Agostinho Neto veio a ser o primeiro presidente após a independência de Angola, ficando no poder por apenas quatro anos, tendo como seu sucessor o engenheiro José Eduardo dos Santos.

que, embora lentamente, ajudariam a liquidar o colonialismo tardio português.⁵ Eles fomentaram grupos engajados, como a União das Populações do Norte de Angola (UPNA-1954), rebatizada posteriormente como União das Populações de Angola (UPA-1958). Em 1962, a UPA, em conjunto com outro grupo anticolonial, o Partido Democrático de Angola (PDA), formaram a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), liderada por Holden Roberto.⁶

Esse fato contribuiu ainda mais para acirrar o ânimo de revolta do povo angolano, que estava decidido a não recuar no seu sonho de liberdade, nem que, para isso, tivesse que matar ou morrer. As ações de contenção das forças portuguesas encontraram respaldo na primeira agremiação partidária de cunho nacionalista, o Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUA), orientado para a luta clandestina. Outras agremiações dedicadas à pugna anticolonial também surgiram, como o “Movimento para a Independência de Angola (MIA) e o Movimento para a Independência Nacional de Angola (MINA), que juntos constituíram, em 1956, o Movimento Popular de Libertação de Angola, o MPLA”, sob o comando de quem seria o primeiro presidente de Angola, o general Antônio Agostinho Neto (SANTOS, 2006, p. 50).

O MPLA colocava-se como um partido de “perspectiva socialista, uma de suas armas era sua política antirracista e anti-tribalista, que lhe proporcionava interessantes perspectivas de obtenção de um apoio nacional mais abrangente” (HAYDU, 2010, p. 43).

Foi evidente o apoio em grande escala dos grupos políticos angolanos em prol da possível libertação.⁷ Em março de 1959, o Governo português começou uma forte ofensiva para inibir as ações que atentavam contra sua presença no território angolano, “instalando a Força Aérea e realizando prisões em altas escalas dos dirigentes do MPLA”. A população foi às ruas para protestar pacificamente, mas as tropas portuguesas reagiram com virulência e mataram diversas pessoas (SANTOS, 2006, p. 51).

Pode-se dizer que o início da luta armada, para a libertação de Angola, deu-se em “4 de fevereiro de 1961, com os militantes do MPLA lançando ataque às cadeias de Luanda, para libertar os presos políticos” (BITTENCOURT, 1999, p.25). Em 1966, surge a União Nacional para a Independência total de Angola (UNITA), criada por Jonas Malheiro Savimbi. Tratava-se de uma organização dissidente do FNLA, que se estruturou no Sul e Leste de Angola e que preconizava uma “independência total confederada”, procurando “agrupar os grupos étnicos do Sul e do Leste, apelando ao mesmo tempo aos brancos na base da oposição ao radicalismo do MPLA” (LIBERATTI, 1999, p.26).

⁵ A obra de Gerald Bender (2009), bastante conhecida, aprofunda bem essa questão.

⁶ Sobre o assunto, consultar o livro de John Marcum (1969).

⁷ No que se refere a esse assunto, a obra organizada por Patrick Chabal e Vidal Nuno (2007) é uma referência seminal.

A UNITA envolveu-se tardiamente na guerra anticolonial, enfronhando-se no conflito de forma significativa somente no início dos anos 1970, ao “aliar-se com a África do Sul e a FNLA em uma coalizão contra as forças do MPLA” (Ibid.). Contudo, foi um dos três movimentos que mudaram os rumos da história contemporânea de Angola, na medida em que não aceitou o governo do MPLA após as eleições democráticas, deflagrando a guerra no país africano.

De acordo com Fanon (2005, p.51), o processo de libertação nacional, quaisquer que sejam as fórmulas introduzidas para conquistar a emancipação, “será sempre um fenômeno violento, a descolonização é simplesmente a substituição de uma espécie de homens por outra espécie de homens”, que carregam no corpo, se não na memória, as marcas da violência.

O governo de Portugal manteve Angola sob a ditadura salazarista até 25 de abril de 1974, quando, num cenário de grandes perdas de vidas humanas, começaram as primeiras negociações com os movimentos de libertação. Negociações em torno do fim da dominação do Império português e do início do processo de transição para o governo angolano autodeterminado, algo que seria conquistado em definitivo só em 11 de novembro de 1975.

Com a situação insustentável nas relações sociais e a “violência se alastrando em grandes proporções” no território africano, Portugal decidiu intervir, enviando o “almirante Rosa Coutinho para presidir a Junta Governativa em Angola”, o que gerou frustração para muitos colonos e seus aliados (IMBAMBA, 2010, p.88). O objetivo de Portugal era ceder ao MPLA, à FNLA e à UNITA a liderança política de Angola. Para isso o Almirante ficou incumbido de coordenar o processo de transição de governo com esses três movimentos de libertação, legalizados e reconhecidos como legítimos representantes do povo angolano.

No entanto, a situação estava bem instável e a violência grassava, mesmo com todos os atores envolvidos cientes da iminente transição de governo. O problema agora não se relacionava diretamente à metrópole, mas sim com os colonos que deitaram raízes no país e temiam sofrer represálias e perder o patrimônio acumulado. Estes não queriam retornar a Portugal e recomeçar nova vida de trabalho. A guerra interna estava declarada e de forma aberta entre colonos e colonizados, sendo que um grupo era hospedeiro do outro nesse cenário de tensão.

O problema da violência em Angola foi denunciado por Queiroz (1978, p.37) da seguinte maneira:

Assim que, [...] os primeiros meses do processo de transição para a independência foram ainda mais duros que os longos anos de luta armada contra o regime colonial fascista. A guerra não se desenrolava somente nas matas do Norte ou nas savanas do Leste. Havia chegado aos grandes centros urbanos. E de abril a julho de 1974, morreram nas cidades de Angola milhares de homens, mulheres e crianças.

Portugal enfrentava também um outro problema, não menos importante: a falta de unidade entre o MPLA, a FNLA e a UNITA. Ou seja, não havia uma confluência programática entre esses três movimentos. A unidade de outrora, contra a metrópole europeia, desfacelava-se, devido também aos problemas étnicos. Uma plataforma conciliadora e um cessar-fogo efetivo entre os três movimentos deveria ocorrer para que as conversações oficiais com Portugal fossem empreendidas. Assim, MPLA, FNLA e UNITA deviam apaziguar as suas relações, já que as três organizações eram chamadas a defender a mesma causa diante de Portugal. Foi nesse contexto que “Jonas Savimbi desempenhou o papel de moderador”. E as três organizações “assinaram entre si um acordo para a paz a fim de constituírem uma frente única para as negociações frente a Portugal” (IMBAMBA, 2010, p.89). No dia 10 de janeiro de 1975, era firmado em Portugal o tratado de Alvor, com os três movimentos representantes de Angola, tratado este que criava um governo de transição, estabelecendo a data de 11 de novembro de 1975 como dia oficial para o fim total da colonização portuguesa em terras angolanas.

Assim, às zero horas do dia 11 de novembro de 1975, num lado, o presidente do MPLA, Agostinho Neto, proclamava triunfalmente, em Luanda, o nascimento da República Popular de Angola (RPA) e noutro lado, Jonas Malheiro Savimbi, presidente da UNITA, e Holden Roberto, presidente da FNLA, proclamavam coligados, no Huambo e no Ambriz, respectivamente o nascimento da República Democrática de Angola (RDA). Assim no mesmo dia e nas mesmas horas, nasceram duas Angolas. A única diferença é que enquanto o governo do MPLA se consolidou e receberia consagração internacional pelo reconhecimento de dezenas de Estados, o governo do FNLA/UNITA não sobreviveria mais do que um dia e não reconhecido por qualquer Estado, o que levou Savimbi, logo no dia seguinte, a desmarcar-se dos compromissos assumidos com Holden Roberto, pondo fim à RDA e portando pela resistência, com o intuito de derrubar o governo marxista-leninista⁸ de partido único imposto pela força das armas. Começa mais uma trágica e ensanguentada história de Angola, em que a sociedade foi paralisada, pilhada e destruída nos seus bens materiais, espirituais e culturais. Adiado o desenvolvimento integral do seu país e dos seus habitantes (IMBAMBA, 2010, p. 93).

Em 6 de novembro de 1975, o “Brasil foi o primeiro país a reconhecer a nova República de Angola, e estabelecer relações com o governo de Agostinho Neto, antes mesmo da data oficial da sua independência”. As Nações Unidas reconheciam o governo do MPLA em 1976, como legítimo representante de Angola (MENEZES, 2000, p. 211).

Aquele reconhecimento, por parte do Brasil, até hoje faz com que as boas relações bilaterais estejam presentes, pois dificilmente um estudante de curso superior em Angola não saiba desse apoio que foi dado pelo Governo brasileiro. O que muitos angolanos não sabem é

⁸ A ideia de um partido único que interviesse de maneira centralizada na defesa de um programa revolucionário.

que “o Brasil reconheceu a independência do país africano em meio a uma ditadura militar, mostrando o lado contraditório da nossa história” (DÁVILA, 2011, p. 231-267).

A herança colonial

A descolonização não significou um mar de rosas ou uma mudança significativa de melhoria no padrão de vida do povo angolano; as marcas da destruição social são bem perceptíveis em vários pontos geográficos do país, muito devido à extensa guerra civil originada logo após a conquista da sua independência, quando foi solapada grande parte da infraestrutura física e social de Angola.

A situação ficaria mais crítica com o enorme exodo populacional gerado pela guerra, sendo que boa parte dos colonos africanos e portugueses que contribuíam para o funcionamento e dinamização da economia, com medo de represálias, abandonaram o país, deslocando-se principalmente para países fronteiriços. Intensificaram-se os problemas econômicos, o que provocou, além da saída de um elevado contingente populacional do território nacional, uma concentração demográfica em Luanda, que recebeu mais de cinco milhões de novos habitantes.⁹ Grande parte das pessoas que morava nas províncias acreditava que a capital angolana era o lugar mais seguro para viver, já que era a cidade sede do governo.

O fato é que legiões de compatriotas abandonaram tudo para não morrerem, “deixando muitas vezes suas famílias, seus amigos, a sua casa, sua plantação que era o seu sustento e a triste lembrança que poderia ser tudo diferente”.¹⁰ Mesmo com o fim da guerra civil, as condições de vida da grande maioria da população angolana ainda continuaram sendo precárias. A isso somou-se a herança do conflito bélico, que deixou um elevado número de minas terrestres espalhadas pelas províncias do país – um motivo adicional para as migrações internas. Calcula-se que mais de quinhentas mil pessoas já sofreram acidentes com essas minas,¹¹ parte delas crianças que perderam membros do corpo, sobretudo as pernas.

Outro problema de grande relevância, gerado pelo deslocamento do povo para Luanda, foi a fome que assolava as províncias e causava o aumento da demanda por alimentos, medicamentos e outros serviços, o que redobrou a carga sobre um Estado já deficiente. Isso só concorreu para tornar ainda mais crítica a situação da governança. Hoje Luanda se depara com

⁹ Devido à falta de censo no período, esse número foi aproximado, entretanto, o censo de 2014 indica que a população de Luanda gira em torno de sete milhões de pessoas. Esse número hoje seguramente está muito maior, cf. <https://www.info-angola.com/attachments/article/4654/Publica%C3%A7%C3%A3o-Resultados-Definitivos-Censo-Geral-2014.pdf>.

¹⁰ Ouvimos por diversas vezes estas expressões por parte de vários estudantes. É uma frase muito corriqueira quando se fala do assunto.

¹¹ Cf. https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2000/001111_angola.shtml.

um problema sério, relacionado à superpopulação, devido à falta de infraestrutura (saneamento básico, habitação e energia elétrica) adequada para a crescente demanda social. De acordo com Fanon (2005, p.117):

Quando um país colonialista, constrangido pelas reivindicações por independência de uma colônia, proclama aos dirigentes nacionalistas: querem a independência, podem tomá-la e voltar a Idade Média, o povo recém-independente tende a concordar e a aceitar o desafio. E vemos, efetivamente, o colonialismo retirar seus capitais e os seus técnicos, e instalar em torno do jovem Estado um dispositivo de pressão econômica. A apoteose da independência se transforma em maldição da independência.

Os países capitalistas, segundo Fanon, “aceitariam de bom grado emprestar dinheiro aos jovens Estados, mas com a condição de que esse dinheiro sirva para comprar produtos manufaturados, máquinas, fazendo assim funcionar as fábricas da metrópole” (2005, p.124), sem contar que tal política de “cooperação” geraria dependência econômica, deixando a nova nação vulnerável e debaixo das asas da antiga metrópole. O grande drama que o povo angolano enfrenta pode ser sintetizado pelo o que o soldado, de alcunha Tempestade, escreve, com toda sua carga de insatisfação e desesperança:

Nós ainda não estamos independentes!
Estamos a lutar para que? Para quem e por que?
1-Somos sempre os mesmos...;
2-Somos sempre os mesmos a morrer nas frentes de combate (negros);
3-Somos sempre os mesmos mutilados espalhados pelas ruas, famintos, desgraçados, abusados e usados por toda a gente (negros);
4-Somos sempre os mesmos refugiados Biafrás (negros);
5-Somos sempre os mesmos a apanhar comida no lixo, nas lixeiras e contentores;
6-Somos sempre os mesmos expostos nas televisões de forma pejorativa para o exemplo mau desta porcaria de Angola vergonhosamente miserável (negros);
7-Somos sempre os mesmos de antigamente, (Zungueiros) vendedores de rua e (Monangabás) homens da limpeza pública (negros);
8-Somos sempre os mesmos no mesmo bairro de lata de antigamente (negros);
9-Somos sempre os mesmos sem direito a clínica (negros);
10-Somos sempre os mesmos sem direito a morgue (necrotério) nem caixão (negros);
11-Somos sempre os mesmos analfabetos espoliados (negros);
12-Somos sempre os mesmos que não tem lugar no gabinete (negros);
13-Somos sempre os mesmos que não tem direito a empréstimos bancários (negros);
14-Somos sempre as mesmas a deitar os bebês no lixo (negras);
15-Somos sempre as mesmas prostitutas baratas (negras);
16-Somos sempre os mesmos distantes de tudo (negros);
17-Somos sempre os mesmos neojudeus sem terra nem pátria (negros);
18-Somos sempre os mesmos-o inverso de tudo (negros);
19-Somos sempre os mesmos...;
20-Somos sempre os mesmos...;
21-Somos sempre os mesmos... Só para o que é mau...;

22-Finalmente onde está a vida na terra prometida por Agostinho Neto, se somos sempre os mesmos? (MIRANDA, 2000, p.142-143).

Esse desabafo do soldado Tempestade, realizado no ano de 2000, continua a ser uma realidade: a maioria da população angolana continua a ser penalizada. É importante ressaltar que, desde a independência, o país está envolvido numa crise social e econômica profunda, apesar de ser um país com uma considerável base de recursos naturais, tais como as vastas jazidas de diamantes e uma enorme área riquíssima em produção de petróleo e outros minérios, além de ter potencialidades de exportação significativa de café e outros produtos agrícolas, bem como terra arável e abundante. Mas ainda hoje Angola é parcialmente dependente de produtos básicos de alimentação importados de outros países como Brasil, Portugal, China, África do Sul e Índia (HODGES *apud* PAOLIELO, 2011).

As motivações apontadas para justificar essa situação são várias: uma guerra civil devastadora; carência de mão de obra qualificada; a decisão governamental de criar uma economia dirigida, planejada, centralizada e subordinada a uma agenda militar; uma gestão econômica deficiente, acompanhada de reformas parciais e de políticas públicas inócuas; elevados níveis de corrupção; crescente dependência de um único produto (petróleo) para a obtenção de divisas e receitas governamentais. Todos esses elementos contribuíram para o incremento da pobreza e o aviltamento dos direitos humanos na nação. As gritantes desigualdades sociais e a rede de corrupção – a chamada prática da gasosa,¹² que já faz parte da barganha para adquirir favores no cotidiano angolano – são possíveis encontrar em vários níveis na sociedade.

Essas iniquidades sociais e políticas só vem a corroborar o aumento da exclusão social, conforme relatado pelo antropólogo angolano José Manuel por Imbamba (2010, p.141):

Acreditando que todos os fatores conjugados, aumentaram de intensidade o fenômeno da exclusão social, precipitaram a produtividade para níveis ínfimos e encorajaram a delinquência generalizada, reduzindo o país a um imenso e atraente antro de salteadores e traficantes, onde todos afluem para ganhar abundante e facilmente o dinheiro. Em condições desta natureza não podemos falar de progresso ou de desenvolvimento e bem-estar, mas sim de regresso, rapina e miséria. De modo que, um país que favorece as condições para que cada um lute egoisticamente para encher o seu próprio bolso, em detrimento do bolso comum, é um país que trabalha para o seu próprio desenvolvimento e ruína. Portanto, a cultura do ter a qualquer preço, representa que cada um procura manifestar o seu poder, conquistando e dominando coisas e pessoas, deve ser, urgente e radicalmente, substituída pela cultura do ser, onde os princípios da solidariedade, disponibilidade, participação, responsabilidade, altruísmo, justa repartição dos bens, animarão todos a crescer, desde dentro, como pessoas e como membros da sociedade.

¹² Nome dado à propina.

Devido à crise calamitosa em Angola, os índices de analfabetismo não melhoraram;¹³ “os meninos da e na rua multiplicaram-se assustadoramente, assim como as crianças e mulheres abandonadas, instrumentalizadas, discriminadas, exploradas em todos os sentidos” (BISPOS DA IMBISA, 1995, p. 4). Analisando o cenário social e econômico do país africano, observa-se que os problemas no pós-guerra civil continuam emergentes.

Essa narrativa espelha bem o cenário social e econômico desse país, que, apesar de suas importantes riquezas naturais, permite que boa parte do povo enfrente sérios problemas no campo da saúde pública, educação, lazer e mercado de trabalho, tendo uma juventude com poucas perspectivas de futuro.¹⁴ A economia de Angola está ligada às exportações do petróleo, no entanto, “os preços dos barris de petróleo e diamantes aumentam no mercado internacional, mas o contrassenso é que a situação econômica e social não melhoram na mesma proporção, aumentando cada vez mais as injustiças sociais” (Ibid., p.41). Na carta dos Bispos da Ceast (2006, p.1-2), as críticas são contundentes em relação à economia do país:

É imoral toda a forma de acumulação indevida de riquezas, porque está em aberto com má destinação universal consignada por Deus Criador a todos os bens. Por isso dar o necessário a quem necessita é obra a ser cumprida com humildade, porque os bens não pertencem a quem os distribui. A realidade angolana é deveras *sui generis*, visto que se vive um grande contraste: por um lado, além de sermos privilegiados em água, terra arável, pesca e muitos outros recursos naturais, somos o primeiro maior produtor de petróleo na África Subsaariana e o quarto maior produtor de diamantes no mundo; por outro lado, somos um dos países mais pobres do mundo em termos de desenvolvimento humano. Isto concretiza de maneira clara o fenômeno chamado paradoxo da abundância. De fato, esta teoria sugere que os países dependentes dos recursos naturais são caracterizados por um desempenho econômico viciado, causador de pobreza, injustiça e conflito.

Angola é constantemente apontada pelas instituições internacionais, como o *World Bank Group*, como o país em que a qualidade de vida continua a degradar-se e que a carestia e os preços dos produtos básicos são cada vez mais altos,¹⁵ mas, mesmo assim, os detentores de poder político, renda e prestígio continuam a insistir na narrativa de que o país vai bem socialmente. Por exemplo, Luanda está entre as cidades cujo custo de vida é um dos mais elevados do mundo,

¹³ Por um lado, o analfabetismo não melhorou devido as razões endêmicas ao país, que esteve muito tempo na guerra. Por outro, devido ao modelo da colonização portuguesa, que não promoveu a escolaridade e plantou a “cultura de analfabetismo”, mesmo para as pessoas escolarizadas.

¹⁴ Há três épocas de Angola que se faz necessário especificar aqui: 1) 1975-2002: época em que a destruição humana jovem é avaliada em 23%; o endividamento da nação alcança o patamar de 97 trilhões de dólares; 69% do povo vive na pobreza absoluta; 2) 2002-2014: época de “vacas gordas” em Angola, quando o petróleo chegou a ser vendido a mais de 100 USD por barril; 3) 2014-2020: época de grandes crises, instabilidades políticas, recessão econômica etc. É possível conferir esses dados através do Banco Nacional de Angola.

superando Tóquio, Moscou, Genebra, Osaka, N'Djamila, entre outras cidades.¹⁶ As contradições de Luanda reverberam inclusive nas suas reconfigurações geográficas e urbanas.

O colonialismo e o imperialismo não quitaram suas dívidas quando retiraram dos territórios africanos suas bandeiras e forças militares. Pelo contrário, são responsáveis por uma política de dominação que decerto contribuiu para gerar um quadro de subdesenvolvido na ex-colônias. E o pior foram os métodos utilizados pelos Impérios colonias para conquistarem seus dividendos, que, segundo Fanon, foram “as deportações, os massacres, o trabalho forçado e o escravagismo”. Tudo isso “para aumentar as suas reservas de ouro e diamantes, suas riquezas e para estabelecer a sua potência” (FANON, 2005, p. 21).

A violência pulverizada continua em Angola, fazendo suas vítimas mesmo no período pós-colonial, no entanto, agora é devido aos problemas sociais gerados pela guerra civil cuja herança negativa é possível perceber até hoje. Esse país ainda não se reergueu plenamente, como ventila Manuel Imbamba (2010, p. 140), tendo que conviver com iniquidades profundas, fato que não favorece às camadas inferiores da sociedade na conquista de seu bem-estar.

As marcas sociais legadas do conflito armado após a descolonização portuguesa, põe em evidência os encontros e desencontros das tradições angolanas com a cultura europeia, assim como os ajustes e reajustes dos valores tradicionais e a (re)interpretações no modo de existência dos angolanos dentro da nova configuração social e política. Acreditamos que os ritos fúnebres fazem parte dessa nova reconfiguração, na medida em que podem ser vistos como válvulas de escape diante do sofrimento e das agruras diárias, mas, antes, servem para dignificar e manter viva a ancestralidade, ao mesmo tempo que constituem uma festa para celebrar e honrar aquele que partiu, sendo este momento testemunhado pela presença da comunidade.

A fé como pressuposto de resistência

É possível que os angolanos tenham manifestado tanto interesse pelo místico e desconhecido devido ao “elevado contato com a mortalidade e, sendo a morte tão imprevista, ela se tornou como parte familiar da vida, pois as histórias de guerras, epidemias, fomes, escravidão e enfermidades endêmicas os habituaram a morrer” (ALTUNA, 1993, p.437). Acreditamos também que a força, determinação e amor pela vida, independentemente das injustiças, é uma

¹⁵ Sobre essa questão, consultar o relatório *Angola: diagnóstico sistemático nacional*: <http://documents.worldbank.org/curated/en/438231553065261474/pdf/135196-Portuguese-SCD-final-pt.pdf>

¹⁶ Matéria extraída do sítio www.sabado.pt em agosto de 2012. Luanda continua a ser a cidade com um dos maiores custos de vida no mundo, cf. <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/turismo/luanda-e-a-cidade-mais-cara-do-mundo-veja-lista-das-10-mais.c388392625237310VgnCLD100000bbceeb0aRCRD.html>. Consultado em 15 de junho de 2020.

marca desse povo bantu, que procura dignificar seus ancestrais com atos de coragem, enfrentando as agruras e assimetrias herdadas do colonialismo.

A pessoa se ajustaria ao mundo encarando a morte como gesto de resistência e também como busca de (re)encontro com seus antepassados através da influência cultural bantu,¹⁷ com todo seu arcabouço simbólico. A princípio, a morte era concebida como uma extensão da vida, assim como possibilidade de reconectar-se à estrutura familiar novamente, na medida em que o indivíduo juntava-se com seus ancestrais que já se foram (morreram) e, conseqüentemente, passava a aguardar aqueles entes familiares que ainda não passaram pela experiência do ritual funerário. Com o tempo, a morte adquiriu um caráter de resistência à violência e ao sofrimento relacionado ao colonialismo.

Desde a invasão cristã advinda da colonização e da cultura portuguesa, a morte para os angolanos sofreu um pouco a influência católica e passou a ser, além da busca da ancestralidade (concepção africana de vertente bantu), a procura pelo céu (concepção católica), que não poderia ser alcançado através dos suicídios e, sim, pela adesão aos preceitos do cristianismo, que exige a dedicação total do fiel para ter direito à salvação no reino do céu. Em tese, o ser humano é um ser social e compartilha com outros humanos sua realidade. Para tanto, cria representações, que são sociais à medida que lhe servem de apoio para ajustar-se ao mundo social, através das quais ele se relaciona, em um constante intercâmbio de significados. De acordo com Mary Douglas (2010 p.34) “a consciência social era projetada além e acima do membro individual da sociedade para alguma coisa muito diferente, externa e forçosamente poderosa”; é possível que os rituais funerários façam parte desse processo de consciência que envolve toda sociedade em torno de um objetivo.

Quando nos reportamos às questões relacionadas à morte em Angola, podemos constatar que a sua representatividade simbólica mostra a importância de como é concebida e aceita no meio social. Analisando os cemitérios na concepção católica, observamos que estes têm uma função específica e um significado inerente: “local de descanso da última morada”.¹⁸ Nos sepultamentos ocorridos no interior dos templos católicos ou ao redor deles, “os túmulos não possuíam ornamentos com a função específica de diferenciação e afirmação da individualidade perante os outros”. Essa vontade de se distinguir por meio dos “rituais de morto” ocorria de outra forma no passado, “através do espaço destinado ao sepultamento, sendo que quanto mais perto do altar ou da imagem de seu santo de devoção estiver, melhor e mais rápido a ascensão aos céus e menor o tempo de expurgação dos pecados veniais no Purgatório” (REIS, 1999, p.176-178).

¹⁷ Angola é um país majoritariamente habitado por populações bantu.

¹⁸ Frase exposta por vários católicos que moram em Angola, quando indagado sobre o que representa o cemitério.

Já no contexto dos cemitérios extramuros, o cenário se transforma. De acordo com Costa (2007, p.76):

Não mais existe o altar ou a imagem do santo de devoção, mas sim um terreno onde podem ser construídos verdadeiros templos em homenagem a um indivíduo específico ou a uma família. Assim, os cemitérios agora situados fora do âmbito da igreja possuem outras formas de diferenciação de seus pares. Por exemplo, os indivíduos mais abastados, pertencentes às elites, irão reforçar seus poderes até mesmo depois de mortos, através de seus túmulos suntuosamente construídos. O certo é que os cemitérios extramuros tornaram-se locais propícios para a ostentação, seja na esfera econômica, social ou religiosa.

No caso de Angola, nem o Estado com suas concepções ocidentais de modernidade, que tentam ignorar a importância social das exéquias, nem a igreja cristã, conseguiram impedir tais práticas tradicionais. A igreja procura influenciar seus fiéis acerca do luto, mas não consegue fazer com que os angolanos abandonem suas festivas cerimônias fúnebres, mesmo porque, na cosmogonia bantu, o “luto” está ligado às exéquias; são coisas inseparáveis.¹⁹ Com facilidade é possível encontrar e participar dessas animadas exéquias em qualquer província de Angola, e percebemos que há algo em comum entre elas: a expectativa de fazer uma boa celebração em casa e convidar a família e amigos para participarem, pois o ritual é aglutinador; une e ajuda a dar esperança para uma sociedade que foi castigada pela violência, sem falar que o evento dignifica a memória daquele que se foi.

Conversando com vários estudantes, constatamos que é comum as suas famílias guardarem dinheiro ao longo da vida²⁰ e encarregarem outras pessoas para lhes fazerem, por ocasião da morte, funerais nobilitantes, com velórios festivos, féretros, esquifes e todos os requintes possíveis. Muitos falaram que se, porventura, um viúvo ou viúva chorar desesperadamente após o passamento físico do seu cônjuge, esse desespero não é pela morte, em si, mas pela falta de recursos para fazer uma solenidade fúnebre comemorativa e proporcionar um sepultamento à altura do finado, o que seria uma vergonha para a família.²¹

Altuna (1993, p.439) nos lembra que a morte ocasiona uma mudança de estado espiritual, de modo que um ritual da celebração das exéquias pode proporcionar “uma passagem de um trânsito em que alguma coisa se desprende, desaparece ou liberta que são fundamentais no

¹⁹ O cristianismo preconiza que, para uma pessoa chegar ao céu, não necessita de rituais funerários festivos. Pelo contrário, o passamento é visto como um momento de luto, de fé em Jesus Cristo, que ajudará a suportar as agruras da vida, e isso é o suficiente para obter a salvação eterna.

²⁰ Até meados da década de 1990, guardar recursos para “funerais dingos” tinha um sentido cultural. Era preciso observar algumas cerimônias e isso implicava em despesas. A crença generalizada entre os bantu era: não se pode morrer com dívida alheia, razão pela qual algumas cerimônias fúnebres requeriam que o próprio morto assumisse as despesas. Mas, de modo geral, a família encarrega-se disso.

pensamento bantu, pois os conduzem ao novo estado do homem, a uma nova maneira de existir”. Sendo a desarmonia um dos traços primordiais da morte, e dado à necessidade de se restabelecer o equilíbrio harmônico, sem o qual estaria comprometida a própria existência da sociedade, cabe à consciência subjetiva, através dos aparatos culturais reveladores da dimensão histórica do ser humano, essa árdua e quase impossível tarefa, a de superar a desordem ou desarmonia (SANTOS, 1996). Para isso, cabe aos sistemas simbólicos, como instrumento de conhecimentos e de comunicação, exercer esse poder estruturante e ordenador.

Em Angola, dentre os diversos ritos que existem e dão sentido à vida, o rito fúnebre tem papel de destaque, devido à grande repercussão, comoção e participação social que o ato proporciona. Morrer pode significar ter um funeral digno e com muitas festas, desde que o indivíduo tenha dado bons exemplos sociais em vida. De acordo com Fábio Leite (1982, p.148), há uma classificação no que tange à existência de duas modalidades de morte, sendo uma positiva e outra negativa. A justificativa para ambas são:

A primeira que é chamada de positiva, devido socialmente ser mais aceitável, parece envolver essencialmente a morte na velhice, no quadro abrangente do sacrifício do ritual humano e a morte real ou simbólica, que ocorre ao longo de certas fases cruciais dos processos de iniciação. A segunda chamada de negativa é composta, ao que parece, de todos os demais tipos de morte, com pequenas exceções, constituindo a tipologia negativa que, embora institucionalmente explicável, aparece como evento extraordinário.

Muito embora qualquer uma das modalidades de morte cause impacto social, aquela boa ou positiva patenteia a harmonia vital daqueles que viveram satisfatoriamente dentro dos padrões estabelecidos pela comunidade. Esses mortos recebem rituais funerários alentados, que podem durar vários dias e poderão ser incorporados ao grupo dos ancestrais e cultuados como tais, reforçando assim os laços com os antepassados. É o caso da morte de um idoso, que atendeu aos critérios socialmente dados, como “iniciação, formação de família numerosa permitindo descendência significativa e a existência de herdeiros legais, comportamento ético apropriado, dedicação ao trabalho, conhecimento respeitado na comunidade, posse de certos bens materiais, etc.” (LEITE, 1982, p. 148).

Por isso se diz que a boa morte é bela e doce, pois, através dela, concretiza-se o ideal de imortalidade da pessoa negro-africana, que é usado como exemplo para as práticas dos demais membros familiares. Ao contrário, na segunda modalidade, a morte negativa é vista como anômala e estéril. De acordo com Altuna (1993, p. 444):

²¹ Pelo menos até o ano de 1995, o ritual funerário era de responsabilidade tanto da família – biológica (50%) e afetiva (25%), quanto da rede de amizade (vizinhos, amigos, colegas de profissão etc), que assumia o restante dos encargos (25%).

Nela é impossível à existência de qualquer projeto de configuração ancestral, o indivíduo desaparece sem deixar descendência, não recebe sacrifícios e por vezes nem mesmo rituais funerários ou sepultura. Inserem-se nesta modalidade as mortes ocasionadas pelo suicídio, acidentes com raio, afogamento, a morte de mulheres grávidas, o falecimento de gêmeos etc.

Observamos aqui uma mudança na tradição angolana, posto que, se antes, no período da colonização, o suicídio era uma forma honrosa de encontrar a ancestralidade, agora é tido como algo vergonhoso, ato que deixa os familiares em situação constrangedora perante a sociedade. Um aspecto que define se haverá um ritual funerário festivo é a história de vida da pessoa, pois esta vive para disseminar a bondade dos seus ancestrais. Seu objetivo de vida deverá ser construir proativamente o presente para honrar o passado (ancestralidade), no sentido que, se por ventura o indivíduo incorrer em más ações ao longo de sua trajetória, as consequências dos seus atos irão se refletir nos seus descendentes, de modo que não conseguirá o apoio nem familiar nem social para realizar o funeral tradicional.

Percebemos na cultura angolana que ainda é viva a crença de que a morte em si não é o fim, mas um momento de viçoso contentamento; é o instante de encontro da pessoa com seus ancestrais. E para aqueles que se converteram ao cristianismo, além de encontrar a ancestralidade, também irão para o céu. O rito é o que (re)liga às raízes e reconforta com a certeza de que, um dia, todos se reencontrarão num lugar eterno. Durante o período em que estivemos em Angola e fomos convidados pelas famílias (por via de um estudante) a participar dos animados rituais funerários, o que nos impressionava era a presença em grande número dos alunos e professores universitários. Eles compareciam simplesmente por ser amigo do amigo ou ser conhecido e, assim, o gesto é repetido sucessivamente. Facilmente centenas e até milhares de pessoas se fazem presentes num único ritual da celebração das exéquias. Como as famílias das pessoas falecidas geralmente são pobres, há uma grande mobilização solidária para arrecadar doações de comidas, bebidas e recursos financeiros, aliviando os parentes do desespero por não poderem fazer um ritual adequado.²²

Assim, a família que promoveu a celebrada cerimônia fúnebre com a ajuda da comunidade estará comprometida também em participar e colaborar na realização das exéquias de outras pessoas, para garantir sempre a dignidade daquele que está no processo do passamento (físico e espiritual). Efetivamente, há laços de solidariedade em torno dos “rituais de morto”, e todos que participam deles contribuem com algo.

²² Para uma etnografia desse ritos fúnebres em Angola, ver a pesquisa de Francisco Barbosa (2015).

Desta forma, esses ritos, festivos e catárticos, assimilam e expurgam o impacto que o fantasma do desenlace provoca. Os funerais em Angola significam ao mesmo tempo “uma crise, um drama e as soluções deles: em geral, os rituais funerários representam a transição do desespero e da angústia ao consolo e à esperança” (SANTOS, 2009, p.133). Esperança essa que foi usurpada do povo angolano durante longo tempo, em virtude das expropriações, dores e angústias sofridas, tanto durante a colonização quanto na descolonização, mas que de alguma forma está sendo expiada através das cerimônias fúnebres, quer para honrar seus antepassados e conquistar sua libertação permanente ao lado dos seus ancestrais, quer para resistir à violência simbólica da cultura cristã, como pressuposto de uma vida melhor.

Considerações finais

No que tange à representatividade dos “ritos de morte” e à sua linguagem simbólica, num primeiro momento, o da escravização, o suicídio foi utilizado como uma forma de resistência ou mesmo de repúdio à violência e às agruras decorrentes da espoliação portuguesa. O suicídio era visto como um expediente legítimo do colonizado ir ao encontro de seus ancestrais, no entanto, no período pós-colonial, com a sociedade angolana já em partes aculturada aos valores da metrópole europeia em virtude da influência da igreja católica, o suicídio passou a ser visto como pecado, mas o emblema bantu ainda se faz presente, uma vez que os “ritos de morte” se converteram na principal forma de o angolano honrar e render tributo à memória do seu ente querido. Afora reconhecer e dignificar as ações que marcaram a vida, as festivas cerimônias fúnebres também passaram a ter o poder de promover o encontro do angolano com os seus ancestrais e, para os compatriotas cristãos, aquelas exéquias sinalizam a chegada triunfal do indivíduo ao céu.

Hoje, parte dos angolanos professa uma religião sincrética, pois acredita no céu cristão, na intersecção salvacionista de Jesus Cristo e, simultaneamente, cultiva o ritual funerário tradicional, como meio de honrar a memória do seu ente querido. Em Angola, a religião cristã desfruta de prestígio, mas a principal forma de resistência religiosa à violência e ao sofrimento relacionados ao colonialismo e seu legado é a celebração festiva dos ritos fúnebres, que são eventos caracterizados não só pela atualização dos laços de união, solidariedade e conagração, mas também pela certeza de que a vida em outro plano é melhor, condição que permite ao indivíduo transcender de vez as fronteiras da libertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asuá. **Cultura tradicional bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano da Pastoral, 1993.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. **Cadernos de Campo**, vol.3. São Paulo: Unesp, p. 107-131, 1993.
- BARBOSA, Francisco José. **Nas fronteiras da liberdade: colonização, descolonização e ritos fúnebres na Angola contemporânea**. 2015. 223 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2015.
- BENDER, Gerald J. **Angola sob o domínio português: mito e realidade**. Luanda: Editorial Nzila, 2009.
- BISPOS CATÓLICOS DE ANGOLA. **Por uma justiça econômica**. Luanda: C E A S T, 2006.
- BISPOS DA IMBISA. **Mensagens dos Bispos da Imbisa para as famílias cristãs**. Luanda: Windhoek, 1995.
- BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana**. 1 ed. Lisboa: Vega, 1999.
- CHABAL, Patrick e VIDAL, Nuno (orgs.). **Angola: the weight of History**. Londres: Hurst & Company, 2007.
- COSTA, Maria Matos. **A morte e o morrer em Juiz de fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890**. 2007. 145 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de filosofia letras e Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Minas Gerais: UFJF, 2007.
- DÁVILA, Jerry. **Hotel trópico: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- ÉBOLI, Luciana Morteo. **Dramaturgia angolana no Pós-Colonialismo: sujeito, nação e identidade na obra de José Mena Abrantes**. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre. Porto Alegre: PUC, 2006.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- HAYDU, Marcelo. **Refugiados angolanos em São Paulo: entre a integração ou segregação**. 2010. 198 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2010.
- HENRIQUE, Isabel Castro. **Território e identidade: o desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2003.
- IMBAMBA, José Manuel. **Uma Nova cultura: para mulheres e homens novos**. 2 ed. Luanda: Paulinas, 2010.
- KI-ZERBO, J. **História da África Negra I**. 2 ed. Luanda: Publicações Europa-América, 1990.

LEITE, Fábio. **A questão da palavra em sociedades Negro-Africanas:** democracia e diversidade humana. Salvador: SECNEB, 1982.

LIBERATTI, Marco Antônio. **A guerra civil em Angola:** dimensões históricas e contemporâneas. 2000. 145f. Dissertação (Mestrado em Ciências Política) - Faculdade de filosofia letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2000.

MARCUM, John. **The angolan revolution:** the anatomy of an explosion (1950-1962). Cambridge: M.I.T. Press, 1969.

MENEZES, Solival. **Mamma Angola:** sociedade e economia de um país nascente. São Paulo: Edusp, 2000.

MIRANDA, Félix. **Angola o futuro é possível.** Lisboa: Vega, 2000.

PAOLIELO, Tomaz Oliveira. **O padrão de atuação das empresas de segurança privada:** o caso de Angola. 2011. 157f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 2011.

PÉLISSIER, René. **História das campanhas de Angola:** resistência e revoltas 1845-1941. Lisboa: Editorial Estampa Lisboa, 1986.

QUEIRÓZ, Artur. **Angola, via agreste da liberdade:** do 25 de abril aos 11 de novembro. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

REIS, João José. **A morte é uma festa:** ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. **A dimensão Africana da morte resgatada nas Irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun.** 1996, 250 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC, 1996.

SANTOS, Antonia de Lourdes dos. **Angolanos em São Paulo:** socialização, rede familiar e suas histórias de vida e de luta. 2006. 212 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de filosofia letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2006.

SANTOS, Franklin Santana; Incontri, Dora (org). **A arte de morrer:** visões plurais. São Paulo: Editora Comenius, 2009.

Recebido em: 01/02/2020

Aprovado em: 12/04/2020