



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 07 | Ano 2023

JOÃO DOMINGOS NGOMA

O CONTRIBUTO DO GRUPO OVIMBUNDU NA EDUCAÇÃO DOS MEMBROS NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL

THE CONTRIBUTION OF THE OVIMBUNDU GROUP IN THE
EDUCATION OF MEMBERS IN CULTURAL PARTNER
CONTEXT

RESUMO: O artigo em questão busca analisar as contribuições dos Ovimbundu na educação de seus membros no contexto sociocultural na contemporaneidade. Este grupo utiliza instituições educacionais tradicionais, como epata, onjango, ekwenje e ocitunga cokukwela, para instruir seus membros. Localizados nas províncias de Wambu, Mbaka e Viye, em Angola, os Ovimbundu mantêm uma tradição de transmissão oral de conhecimento, fundamental para seu processo educacional. O estudo baseou-se em documentos específicos relacionados ao tema e em uma revisão bibliográfica detalhada sobre o assunto.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Cultura; Família; Escola Nativa; Saber Local

ABSTRACT: The present article aims to discuss some preliminary issues regarding the contribution of the Ovimbundu to the education of men and women belonging to the mentioned group, in the contemporary sociocultural context. The Ovimbundu educate their members in "so-called traditional" schools, named epata, onjango, ekwenje, and ocitunga cokukwela. In terms of location, this people live in the provinces of Wambu, Mbaka, and Viye, in Angola. The transmission of oral traditions is typical in this process of teaching, learning, and education. For this work, specific documents addressing the topic at hand were used, along with specific bibliographic review on the subject.

KEY WORDS: Anthropology; Culture; Family; Native school; Know Location

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

O CONTRIBUTO DO GRUPO OVIMBUNDU NA EDUCAÇÃO DOS MEMBROS NO CONTEXTO SOCIOCULTURAL

JOÃO DOMINGOS NGOMA ¹

INTRODUÇÃO

Oferecer insights para a Antropologia e contribui para uma melhor compreensão do papel educativo que o grupo Ovimbundu transmite aos seus membros, através do legado recebido ao longo do tempo. O interesse em abordar as “escolas” nativas no contexto da educação sociocultural levou vários autores a aprofundarem o assunto em linhas concretas, porém diversas. Os trabalhos de André Lukamba (2014), José Imbamba (2010), João Domingos Ngoma (2020a, 2020b, 2020c, 2021d, 2021e), Raul Altuna (2006), Rosa Melo (2005) e Teresa Neto (2014), examinam temas relacionados à educação no contexto sociocultural, colocando no cerne de suas ideias os processos educativos que também ocorrem na comunidade Ovimbundu.

Para o grupo Ovimbundu, a epata (família) é uma realidade inegável. Enfatiza-se o seguinte adágio: “epata l'ikola - a família é tudo o que se pode ter e com a qual se pode contar em qualquer contexto e circunstância da vida”. Apesar de sua flexibilidade como instituição, é o que eleva o homem como tal. As "escolas" nativas obedecem às estruturas típicas; nelas não existem PDI (Projeto de Desenvolvimento Institucional), PPC (Projeto Pedagógico dos Cursos) e professor, existe sim um sekulu (ancião-mestre), não existe alunos/estudantes, existem os membros/comunidade. A família é essencialmente a base do ser biológico, social, cultural e espiritual, onde omunu (a pessoa humana) assimila conhecimento através do processo de endoculturação desde o nascimento até o desaparecimento físico. O conhecimento endógeno (conhecimento integral, puro, imaculado, imensurável) é adquirido na epata; no onjango; na ekwenje e na ocitunga cokukwela, considerados como os fundamentos da aquisição dos saberes que consolidam a cultura.

A família se apresenta estruturalmente com funções irrefutáveis, na perspectiva de (CAMUANHA, 2019, p. 89), que são: função procriativa (okucita omalã), "que atende à confirmação da união por meio do casamento (alombamento), (...) com o propósito de continuar com a prole"; seguida pelas funções educativas (okulonga), "com o propósito de educar, ensinar e instruir os membros por meio dos ditames da tradição"; função econômica (usesiyi) "embora o sistema de parentesco seja avuncular e o casamento matrilocal, nesta ordem, o pai (ise) é o garantidor do sustento da família."

¹ Docente na Faculdade de Artes da Universidade de Luanda. Doutorando no Programa de Pós-Graduação Multi-Institucional em Difusão do Conhecimento – UNEB/Brasil. Mestre em Ensino de História de Angola, pelo Instituto

Os Ovimbundu, como grupo sociocultural, se congregam e transmitem valores culturais, sociais, morais e éticos aos seus membros em todos os contextos da vida comunitária, como enfatizado por (MONTANI, apud IMBAMBA, 2010, p. 27); a cultura em sua totalidade "pertence exclusivamente ao homem, pelo homem e para o homem, pois é o que o torna um ser especificamente humano, racional, estético, crítico e eticamente comprometido". Sendo a cultura um fator essencial para o homem, ela interconecta os membros do grupo, esclarece e dá significado à cosmologia do agregado, priorizando o valor identitário em vínculo com o território. A epata é uma "escola" nativa na visão de mundo dos Ovimbundu, onde se aprendem valores de sabedoria "olondunge", que se apresentam como o molde do conhecimento local resultante das experiências recebidas oralmente.

Os membros são iniciados pela família e não só, a eles são transmitidos os primeiros valores da vida por meio do processo de endoculturação. Nesta etapa de transmissão, dependendo da visão social de cada família, os membros são orientados para a ekwenje e/ou ocitunga cokukwela. Além disso, na comunidade, os membros são acompanhados minuciosamente pelos tutores "olonawã", visando as perspectivas sociais e de socialização, especialmente na escola nova, cujo objetivo é formar o homem. O grupo Ovimbundu sempre teve a noção de "educação-okulonga" como ponto fulcral e essencial para os membros. Essa educação referida não é isolada, segue os parâmetros da organização social, onde as atividades realizadas são uma continuação da educação escolar (okutanga), como mencionado por (ALTUNA, 2006, p. 289):

os mestres ensinam o que os indivíduos devem saber para cumprir com perfeição os seus compromissos sociopolítico-religiosos. Têm em conta as funções que cada um deve desempenhar no grupo, preparam e proporcionam os meios para a sua realização. (...) empregam diversos processos mágicos que conseguem as virtudes sociais mais valiosas. Os indivíduos chegam a conhecer os segredos tribais através da recitação da tradição oral repetida (ulonga) e acompanhada de danças e cantos.

Omunu "o ser": realidade antropológica

No grupo Ovimbundu, o ucitiwo "o nascimento" é considerado um dos primeiros passos que iniciam uma pessoa na jornada dos ritos de passagem. Acredita-se que, nessa fase, a pessoa recém-nascida tenha vencido o mundo tenebroso e ressurgido (da morte para a vida - wayula olofa). Esse momento, enraíza, conecta e marca a existência da pessoa em relação à família, à comunidade e ao território. De acordo com Altuna (2006, p. 273), após o nascimento "(...) segue-

se a iniciação na puberdade, no matrimônio e na morte", chamados pelo autor de "grandes ritos de passagem", comuns a todos. O nascimento de um membro sempre foi motivo de grande expectativa e ansiedade. Quando é chegada a hora do nascimento, a comunidade, ávida pela situação, permanece na aldeia, sem realizar atividades, tais como: a prática agrícola à beira do rio (olonaka), o pasto, a caça; todas atividades laborais são interrompidas em celebração da chegada de um novo ser. A visita (ukombe) é recebida e marcada por festança e alegria (ocipito kwenda ocisola), acompanhada por palmas e aclamações "uuuuuu - uluwe uluwe uluwe" de forma intensa. Após o nascimento, ao recém-nascido:

é colocado no pulso do recém-nascido uma pulseira de pele de um antílope – “ekombo”, com uma pulseira «omota, vulgarmente chamada por missanga». As pulseiras colocadas no pulso funcionam como defesa do mau-olhado, para livrar o recém-nascido de certas apetências espirituais malignas (ulyangu) até mesmo a morte (olofa). As mesmas pulseiras denotam-se pelos seguintes simbolismos: “a pulseira do menino tem por significado, mostrar as futuras atividades de caça que viria a exercer futuramente e a pulseira da menina simboliza o profundo cuidado que esta viria ter com a terra, com os trabalhos domésticos (TERESA NETO, 2014, p. 116).

O nascimento é um dos aspectos proeminentes na dinâmica da cultura do grupo, pois não é uma realidade particular que fecha a pessoa em si mesma. Como afirmou (IMBAMBA, 2010, p. 44), "é um fato evidente que cada povo enfatiza nas relações entre si, garantindo o respeito, a fraternidade, a unidade, a solidariedade". Nesta cultura, a vida é essencialmente caracterizada pelas relações entre todos e com tudo. Conforme observado por (LUKAMBA, 2014, p. 44), "a pessoa não é um número, mas um membro vivo que se desenvolve e se realiza plenamente". Entre o nascimento e a pessoa humana (omunu), existe uma relação profunda. Não se pode falar apenas do nascimento em si mesmo, mas sim do nascimento de uma pessoa, sendo esta última o elemento central do ato, com ritmos e simbologias significativas, pois constitui a sua essência. As correspondências estabelecidas entre o nascimento e a pessoa "são determinantes para o grupo, cujo contexto histórico define a sua cultura como herança cheia de simbolismos que a todos impregnam e acompanham no decorrer da vida" (LUKAMBA, 2014, p. 49).

A vida como relação é certamente a expressão mais profunda para descrever a maneira mais distintiva que os Ovimbundu vivem, "uma relação com todos os seres pessoais e impessoais, relação caracterizada principalmente pela comunicação interpessoal e pela ação recíproca" (LUKAMBA, 2014, p. 37). Nascer é poder viver os ditames existenciais da nação Ovimbundu. Neste propósito, o nascimento é "essencialmente relação onde a pessoa humana aparece fundamentalmente como um ser-com-e-para-todos-os-outros". O nascimento é algo "extraordinário porque se conjuga a força vital-fecundidade do casal com o beneplácito ativo de outras forças mágico-misteriosas" (ALTUNA, 2006, p. 273).

A antroponímia na cosmovisão da nação ovimbundu

Entre os Ovimbundu, o onduko (nome) é um sinal vital que mensura o "ocimbundu" (na língua umbundu, singular de Ovimbundu, membro do grupo Ovimbundu) de acordo com as circunstâncias sociais e culturais, seguindo os contextos oportunos. Conforme observado por (ALTUNA, 2006, p. 268), "o nome, como parte constitutiva, completa a pessoa, explica a natureza própria do ser individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade". O nome faz com que o ocimbundu seja idêntico consigo mesmo, por conta de sua unicidade e singularidade, revelando seu ser e pressupondo o revitalizar da identidade. Para o autor acima:

o nome situa o homem no grupo; é a denominação que permite reconhecê-lo, o sinal da sua situação, da sua origem, da sua atividade, das suas relações com os outros. Pela sua origem concreta não só nomeia, mas explica. É mais que um sinal, (...) o nome está carregado do dinamismo vital participando da vida da comunidade. Por isso a imposição de um nome obedece a motivações que afetam vitalmente tanto a pessoa como a comunidade (LUKAMBA, 2014).

Dentro deste contexto de socialização, não há um único ocimbundu sem onduko (nome), o que evidencia a importância da antroponímia entre os Ovimbundu. Isso revela a preservação da língua, dos ritos, dos mitos, dos simbolismos e das superstições relacionadas à atribuição de nomes, um momento que vai além do sublime, sendo condicional para a vida da família e da comunidade, representando a valorização desse ser. A atribuição de um nome a um ocimbundu varia de acordo com os interesses e objetivos da família como parte do grupo. Nesse sentido, não há uma única pessoa responsável por atribuir o nome; esse ato depende muito do contexto da vida total da comunidade:

dar nome a alguém é definir a sua personalidade. Cada nome numa sociedade (...) é um testemunho, é um documento, é uma memória para história (...). O nome representa a pessoa. Chamar pelo nome é evocar a pessoa naquilo que tem demais íntimo. O nome relaciona-se com a pessoa, ter um nome significa ter uma história, ter uma missão e ser possível ser chamado. O vasto repertório de nomes umbundu, assim como dos outros grupos socioculturais de Angola, também adotou nomes bíblicos. (...) há possibilidade de as pessoas criarem nomes compostos que tanto podem ser utilizados em casa como noutras circunstâncias que exijam reduções de nomes compridos, ex.: FACAYA, é o nome composto com as primeiras sílabas dos seguintes nomes: FÁTIMA CAMUNJI YAMBO. O nome é uma mensagem e não uma simples etiqueta posta sobre a cabeça do indivíduo (YAMBO, 2003, p. 25-28).

Com mais detalhes, apresento exemplos ligados ao diagrama do parentesco da família NGOMA (oñgoma da língua umbundu – Batuque), que faz parte do grupo Ovimbundu: João é o

nome que me foi atribuído, também é o nome do meu trisavô paterno "João Carlos", ao mesmo tempo meu xará (duas pessoas com o mesmo nome). O nome Domingos foi-me atribuído por ter nascido num domingo, e Ngoma é o sobrenome da nossa família, herdado de nosso pai "Alberto Ngoma". Meu irmão chama-se Adolfo Lohoka Kavanda Ngoma Katanya. Adolfo Kavanda é o nome de seu xará, Lohoka é o nome do nosso avô materno "Lohoka Pena", e Katanya é um nome supersticioso atribuído ao meu irmão porque, quando nosso pai faleceu, foi deixado no ventre de nossa mãe "Felícia Kalueio", sem vê-lo nascer.

Outro exemplo pertence ao agregado familiar de meu primo materno. Ele se chama Albino Benedito Kasola Kufa. Albino Benedito é o seu nome, Kasola é o sobrenome da sua família, herdado de seu pai "Adelino Kasola", e Kufa é um nome supersticioso atribuído às circunstâncias de mortes sucessivas antes do seu nascimento.

O último exemplo a considerar é o da minha família: o meu filho se chama Benedito Elias Caheta Ngoma. Benedito Elias é o nome do marido da minha irmã mais velha "Benedito Elias Salazar", xará do meu filho. Caheta é o nome da parte da materna "Arlete Rebeca Caheta Ngoma, minha esposa", e Ngoma é o sobrenome da minha família. Eli é o nome pelo qual o chamamos em casa, por ter nascido numa sexta-feira santa, segundo o calendário litúrgico católico, e conota-se com o Eli da Bíblia ("Elí, Elí – meu Deus, meu Deus", cf. Mateus 27:46 e Marcos 15:34). Depois, vem o Ismael Moisés Caheta Ngoma. Ismael é o nome do meu filho, Moisés é o nome do meu cunhado (irmão mais velho da minha esposa), neste caso seu xará. Caheta é o nome da parte materna, e Ngoma é o sobrenome da parte paterna. Wesley é o nome pelo qual o chamamos em casa, atribuído pela minha esposa, fruto da fé protestante que ela professa. Entre os meninos está a menina Akira Manuela Inácio Ngoma. Akira é o nome da minha filha, Manuela é o nome de seu xará. Inácio é o nome da parte materna, e Ngoma é o sobrenome da parte paterna. Akira é o nome pelo qual a chamamos em casa, atribuído em função do contexto literário da cultura asiática/Japão. O filho mais novo se chama Atanásio Luther Caheta Ngoma. Atanásio Luther é o seu nome, uma mistura do nome de um cristão católico (Santo Atanásio) com o do defensor dos direitos dos negros dos EUA "Martin Luther King". Caheta é o nome da parte materna, e Ngoma é o sobrenome da parte paterna. Enzo é o nome pelo qual o chamamos em casa, atribuído pela minha esposa, fruto do contato literário.

Olhando para os exemplos acima, ALTUNA (2006, p. 29) afirma que, a atribuição do nome "realiza-se pela força da vida que é a palavra", justificando-se através de um adágio em umbundu (ondaka ikola). O autor vai além:

em Angola, há grupos onde quem escolhe o nome é a avô. Noutros grupos, se é um menino, o pai dá-lhe o nome de um antepassado; o mesmo faz a mãe, quando é menina. Às vezes, escolhe-o a parteira que o anuncia no dia seguinte com este rito: Coloca o menino à porta da casa e borrifa-o com água da sua

boca. Entretanto, pronuncia o seu nome várias vezes. Às vezes, dão-lhe um pouco de comida enquanto repetem o nome. Por vezes dão-lhe o nome do dia da semana em que nasceu, ou fica com o nome da primeira palavra que a mãe ouviu depois do parto. Por isso, aparecem nomes extravagantes. Certas circunstâncias podem também determinar o nome: a morte, um visitante ilustre, uma pessoa que granjeia confiança e respeito ou um parto em circunstâncias invulgares. Com frequência, dão a criança o nome de um antepassado, sobretudo se a sua conceição foi atribuída a seu favor, se lhe encontram alguma pertença, ou desejam manifestar a sua presença e estima. Conseguem-se assim uma comunhão vital transformadora e vivificante. A união vital do nome com a essência da pessoa entra no campo da (umbanda²), está exposta à interação vital (ALTUNA, 2006, p. 269).

O manancial antroponímico umbundu desperta as consciências, demonstrando o valor de um nome nas sociedades. Nomear alguém de acordo com as circunstâncias palpáveis em que o ocimbundu nasce, parte também pela preocupação de perpetuar a memória individual e coletiva deste ou daquele ente querido em relação ao grupo (ociluke cange – sando - xará). YAMBO (2003, p. 22-23) fundamenta que, a “comunidade joga um papel psicológico de forma a recriar, pelo menos de mente, a figura daquele ente querido falecido, cujo nome se deu ao recém-nascido”. Daí muitas vezes ouve-se dizer sobre ocimbundu que “está a agir como o xará dele, até o andar”. Esta forma de nomear marca o “desejo de ver reencarnado na criança o ente querido defunto”, nos seguintes dizeres o “seu xará voltou através de ti - o nomeado”. O nome está carregado de significados dos momentos e circunstâncias de como são atribuídos aos membros. Neste quesito, o autor referenciado faz a seguinte alusão sobre as principais circunstâncias que orientam a escolha de um nome, particularmente nos Ovimbundu:

(i) a classe de nascença do nomeado, conta muito por causa dos direitos e deveres na sociedade; assim as crianças nascidas de uma mesma mãe sabe cada qual o seu lugar; (ii) os gêmeos segundo os sexos e os que vêm depois; (iii) os dias da semana; (iv) o nome dos progenitor; (v) os traços físico do recém-nascido; (vi) uma circunstância ligada ao nascimento; (vii) coincidência com acontecimentos sociais, falecimentos, festas etc.; (viii) em relação com os falecimentos dos seus antecessores e/ou progenitores; (ix) as relações sociais; (x) nomes mensagens, por exemplo: de agradecimento a Deus, de pedido de proteção, de lamentações, de censuras, de preocupação quotidianas; (xi) nomes teóforos; (xii) nomes de honra (YAMBO, 2003, p. 23-24).

É indiscutível que os membros sejam seres de linguagem, um ocimbundu dialoga, fala, comunica e exterioriza o que pensa. “A importância da linguagem é inegável. Pois, a língua é o primeiro elemento que faz sair o indivíduo singular de si mesmo e mete-o em comunicação com

² Umbanda é definida por Adriano Pereira (2010, p. 676), como “ordem do conhecimento e, em princípio, arte mágica (...) de bem fazer, em prol da vida. A umbanda é, na tradição Ovimbundu, a base de apoio e o sustentáculo vital de todas as instituições sociais “nativas”, mormente as do poder e autoridades. Não se trata de feitiço. (...) É a mundivivência, a práxis (...) o modus vivendi ditado e como naturalmente imposto pela visão e explicação do cosmos”.

os outros” (IMBAMBA, 2010, p. 41-42-43)”. O nome se desenrola na língua com uma tipicidade de linguagem cultural.

Diz ALTUNA (2006, p. 37), “os africanos conservam um passado (...) os seus conhecimentos e culturas são transmitidos e conhecidos (...)”. Omunu enquanto ente, é a partir deste pressuposto, um ser comunitário, de acordo com LUKAMBA (2014, p. 44), quando afirma que “na cultura em que a vida se caracteriza essencialmente pelas relações entre todos e com tudo, pode ser clara a grande importância dada à comunidade, onde a pessoa não é um número, mas um membro vivo que se desenvolve e se realiza plenamente”. Pode-se compreender que, a epata como instituição com sistemas culturais, opera na vida dos membros assumidos como seres essencialmente culturais e se recolhem para se aglomerarem com os outros constituindo um grupo, colocando no pódio da sua relação a alteridade. Tendo em vista, a diversidade cultural, a epata se dedica à cautela comportamental etnocêntrica dos membros, dá a entendê-los os valores sociais em relação as outras.

A função social do grupo na vida dos membros

O papel fundamental do grupo no processo de educação dos membros se centra no alicerçamento dos saberes socioculturais nos membros, de acordo com o contexto, também, suscita o interesse e o gosto pela formação humana desde que aumente valores positivos, segundo a visão do grupo. Os Ovimbundu obedecem à demarcação sociocultural mediante a realidade local, do meio envolvente, dos indivíduos e do espaço em vínculo com o território promovendo a transmissão dos valores e as idiosincrasias. Estas realidades, produzem consequências exaustivas, reveladas na educação dos bons cidadãos que são os membros, quer no âmbito social, econômico, político, cultural e espiritual. Os conhecimentos a eles transmitidos causam equilíbrio social, estabelecem a organização no espaço; tudo isto; é resultado dos fatores conjugados que se transformaram em operações comportamentais, onde o quadro da alteridade face às relações entre os grupos socioculturais são estáveis. Não obstante a esta visão IMBAMBA (2010, p. 33-34) salienta que:

(...) uma nação, um povo constituem-se em comunidade social graças à sua unidade cultural, porque é esta que lhe dá uma configuração precisa, nobreza única e singularidade inconfundível. Uma nação não é somente uma soma de homens, mas é uma realidade que transcende esta soma; é uma complexidade de realizações e de valores e esta complexidade se chama exatamente cultura, a qual, (...) é o que de mais profundo existe na alma dum povo, e é também a linfa vital que a sustenta e alimenta.

O conservadorismo, a produção e a reprodução dos saberes endógenos (cultura) carecem de um olhar atento porque; (i) por hoje estão relegados à sua sorte; (ii) são desvalorizados; (iii) não são tomados em conta e estão sendo dissociados do corpus social; este mal observado, inicia nas administrações locais do aparelho do Estado angolano até aos cidadãos, que de algum modo, bebem dos mesmos saberes culturais. Para MONDIN (apud IMBAMBA, 2010, p. 117):

a grandeza e a miséria duma cultura dependem da grandeza e da miséria dos seus valores. Porque são sempre os valores que dão unidade, consistência, solidez, vida e luz a qualquer cultura, tanto assim que, todas as expressões culturais, tais como a política, a arte, a religião/espiritualidade, a literatura, a educação, etc., fazem referência a um valor ou vários valores que entendem promover e encarnar. (...) São os valores que iluminam e orientam a sociedade e os membros que a compõem para a consecução da realização almejada. É verdade que quando esses começam a vacilar e a ser ofuscada, também a cultura que os assumiu, entra inexoravelmente em crise.

As instituições e sistemas culturais na cosmologia Ovimbundu, de forma geral, refletem o saber endógeno como resultado da experiência vivida e transmitida oralmente pelos ancestrais, “akulu”. Essas instituições culturais são percebidas pelos Ovimbundu como uma espécie de “escola” de iniciação, onde o ocimbundu é educado de forma abrangente. Participam desse processo educacional a epata, que significa “família” na língua umbundu. Dentro desse grupo social, todos os membros são educados, levando em consideração a cultura, os interesses e os objetivos sociais. Vale ressaltar que a educação entre os Ovimbundu ocorre por meio de:

saber tradicional, para inserir o membro na sua cultura pela capacidade que se tem de conservar, na memória popular as verdades indispensáveis e a capacidade de lidar com a cultura e a tradição. A educação (...) está implícita nos contos, nos provérbios, nas histórias, nos mitos e ritos, na música e dança; em todas as manifestações culturais dos membros (...). A aprendizagem se processa com base na tradição oral como testemunho transmitido de geração em geração. (...) O grupo sempre se preocupou com a preparação cuidada de seus descendentes, ensinando-lhes a serem úteis a si e a sociedade. Desde cedo, as crianças (...) são ensinadas a acompanhar os adultos (...) nas lavouras onde participam de serviços leves, adequados as suas idades, como cuidar do irmão menor, espantar os pássaros, etc. (TERESA NETO, 2014, p. 83-85).

A socialização dos membros também ocorre através do onjango, que significa “alpendre comunitário” na língua umbundu. Nesse espaço comunitário, o sekulu tem a responsabilidade de transmitir a educação para a comunidade de forma oral, por meio de diversas formas de expressão, como contos, histórias/estórias, canto, dança, adágios, provérbios, adivinhas, poesias, anedotas, ritos e magia. Essa transmissão cultural, ocorre ao redor da fogueira, acompanhada de diversos alimentos e bebidas típicas. Esse processo é lúdico e interativo, ocorrendo à noite sob à

luz do luar, em uma prática conhecida como esikamo y'okulonga, que significa "serão para educar".

(...) durante os serões, também descascam as sementes, são preparadas as armadilhas e utensílios de artesanato diversos. Os adultos contam histórias, anedotas, adágios e suas experiências de juventude. (...) a questão sexual não é conversada com as crianças, mesmo que estas ousassem perguntar. Esta forma de educação (...) é o processo para perpetuar e tornar comum as ideias, os saberes, os valores, as crenças e tudo aquilo que é comunitário como bem, como trabalho ou como vida (TERESA NETO, 2014, p. 84-85).

Pela ekwenje, que na língua umbundu significa "processo de circuncisão", ocorre uma instituição destinada exclusivamente para homens, funcionando como uma "escola" de iniciação masculina. Nesse contexto, os meninos ou pubescentes são iniciados para a vida adulta por meio de rituais. Destaca-se nesse processo de aprendizado, a transmissão dos valores fundamentais para a vida no próximo nível, que é a de adulto. O iniciado deve aprender a se fortalecer com o isolamento, a sobreviver em condições precárias e a estar preparado para as dificuldades da vida. Por exemplo, muitas iniciações exigem que o iniciado construa sua própria cabana, onde ficará isolado durante o ritual. Além disso, ele deve aprender habilidades tais como: caçar, pescar, conhecer a fauna e a flora, ser um bom trabalhador e chefe de família, entre outras. Conforme salienta ALTUNA (2006, p. 279):

a iniciação masculina na puberdade, se realiza a circuncisão do adolescente, esta iniciação completa-se com os seguintes ritos sucessivos, o adolescente é separado da família, da comunidade é recluso num local reservado (acampamento aberto na selva) em uma situação marginal, ressurreição, regeneração e saída-regresso à aldeia com a reintegração na comunidade. A iniciação se parece com um "sacramento" que põe o homem em contato com o transcendente, que lhe revela parte do sagrado, e o sacraliza o homem.

Os membros são educados com o objetivo de se tornarem olongunja, ou seja, excelentes trabalhadores, akongo, excelentes caçadores, olonganji, excelentes oradores, e ise, excelentes pais de família, bons transmissores dos valores adquiridos. Akulu, têm a nobre missão de educar o ocindada, o iniciado, sob a tutela de nawã, o padrinho-tutor, sobre o qual recaem todas as responsabilidades de seu afilhado. Nesse sentido, conforme TERESA NETO (2014, p. 85-94), surge a seguinte observação:

quando os adolescentes atingissem uma certa idade da puberdade, considerada própria para a educação de iniciação, as crianças de ambos os sexos saem do convívio familiar durante meses, os meninos entram na "ekwenje" e as meninas entram na "ocitunga cokukwela", onde completam suas preparações para vida adulta. Só nessas "escolas" de iniciação as crianças ouviam pela primeira vez falar de assuntos sobre sexo. Porque só a partir dessa fase as crianças começam

a ser consideradas maduras para assuntos da idade adulta. A iniciação para os meninos representa uma concentração dos mesmos para o período da circuncisão e preparação para a vida adulta por meio de transmissão do saber nativo, dos anciãos para os meninos, sob ritos de iniciação. Antes de introduzir os ritos de iniciação, os adolescentes recebem inicialmente, orientação sobre os mitos (princípios, valores, filosofia, visão de mundo). O mito forma a base da educação de iniciação de grupo. Pela participação na vida do grupo, da família e da comunidade, integrando-se nos trabalhos dos campos, ouvindo os relatos dos anciãos e assistindo as cerimônias coletivas, as crianças e os jovens adquiririam pouco-a-pouco, ao longo dos anos a educação necessária para sua reintegração na sociedade.

Na ocitunga cokukwela, um espaço de preparação da rapariga para o casamento na língua umbundu, as meninas são iniciadas na educação direcionada para se tornarem potenciais futuras mulheres, donas de casa, mães de filhos, mulheres fortes, respeitadas, valentes e visionárias. A tutora, conhecida como oshây, mãe-tia-madrinha-tutora, irmãs mais velhas das mães das púberes, têm a responsabilidade de transmitir conhecimentos às noviças. Todas as orientações são fornecidas sem segredos, incluindo ensinamentos sobre economia doméstica para o sustento do lar, terapia e cuidados de saúde, a importância da sexualidade, como praticá-la e o valor da maternidade. O ponto alto desse processo é a ocorrência da menarca (a primeira menstruação), seguidamente, o casamento (alombamento) a união dos nubentes, etokeko.

Para os Ovimbundu, essas instituições são referências, pois é lá onde as pessoas (omanu), aprendem a educação pela instrução e ensinamento. Esses valores adotados são para toda a vida, definem "o homem ser homem e a mulher ser mulher", conforme expresso por TERESA NETO (2014, p. 83), que a "aprendizagem da educação" é baseada na tradição oral, transmitida de geração em geração. Vale ressaltar que, os membros que não passam por essas três últimas instituições não são considerados nem homens nem mulheres, porque, ser iniciado ou iniciada dentro da cultura implica aceitação e posição social, vencedor de etapas da vida enquanto indivíduo por ter passado por estágios de morte e ressurreição, por ter enfrentado todas as alegrias, tristezas, dores, mágoas e angústias, porém, estas são as manifestações culturais mais proeminente nesse espaço comunitário.

A educação nativa ultrapassa o paradigma de ler e escrever, interpretação dos fenômenos sociais". Nessa perspectiva de educação, a intenção é equipar os membros com habilidades mais do que suficientes, ensinando-os a construir suas casas, explorar a terra e o campo, pescar, caçar, cultivar, educar os filhos, respeitar todos, cuidar dos animais, praticar a higiene, honrar os mortos e os vivos, prestar culto e homenagem aos ancestrais, viver em solidariedade, estar unido, respeitar os símbolos e a paz, rejeitar a guerra, ser grato pelo dom da vida, dar e doar-se, ser hospitaleiro, compreender a etnomatemática, preservar a cultura, a natureza e tudo o que os cerca, priorizar a alteridade, conhecer a filosofia e a etnohistória, dominar a moral e a ética e todos os valores axiológicos aceitos socialmente. Apesar da escola nova propor a integração do

conhecimento científico, os Ovimbundu continuam a educar os seus membros, transmitindo-lhes as experiências de vida mediante a cultura, nos contextos dados pelas verdades paradoxais histórico-antropológicas ligadas ao grupo.

Alombamento: “casamento indissolúvel”

O alombamento, conhecido como casamento, é a etapa mais importante na vida dos membros do grupo. Através do rito do alombamento, o ocimbundu renasce, adquire status e se qualifica para a vida adulta (ukulu - okwete olonduge). Embora seja comum ouvir falar do termo alambamento ou alembamento, sua origem reside no termo umbundu, lamba significa "apoderar-se de" ou "perseguir", do verbo okulambalala, e alembamento "consolar", do verbo okulemba. No contexto matrimonial, se utiliza o termo lombamba, do verbo okulombamba, que significa "pedir" ou "suplicar". Este é o ato que simboliza o casamento, um prêmio concedido aos pais da noiva pelo sacrifício que a família enfrentou desde a gestação até ao casamento.

A primeira fase do alombamento, se chama okutambela, do verbo okutamba, que significa "pescar" ou "seduzir", envolve o interesse do noivo em garantir a noiva. Sua família envia emissários para dialogar com a família da noiva. A segunda fase, ocitindiko, do verbo okutindika, envolve a entrega de presentes à família da noiva para evitar que ela seja entregue ao outro interessado. A terceira fase é conhecida como ovilombo, que envolve a entrega de presentes à família da noiva. Essas fases culminam no alombamento, o selo da união dos nubentes, precedido duma carta que lista os presentes a serem dados pela família do noivo à família da noiva. O ato é sagrado e envolve juramentos por parte dos nubentes, justificando a união das duas famílias, pois, na cultura Ovimbundu, ambas as famílias são partes envolvidas no processo matrimonial, as duas famílias se tornam numa só, em função do alombamento. Para enfatizar esses aspectos, TERESA NETO (2014, p. 113-114) argumenta:

o “alombamento”, é o casamento tradicional, é um valor que faz parte da cultura nativa de Angola e prevalece como prática de educação, o alombamento tem grande significado dentro da cultura. (...) com o decorrer da colonização, o alombamento, tal como os outros valores culturais dos nativos, também, foi sujeito ao mesmo tratamento de desprezo e petulância colonial (...).

Olofa: a morte na tradição ovimbundu

Olofa representa o estágio mais complexo na vida da comunidade, envolvendo o ritual de okusakalã onambi, os ritos fúnebres, sempre despertaram perguntas sobre a morte para o grupo Ovimbundu. Para o grupo, por trás desse evento sempre há um culpado, seja a maldade dos

espíritos, danos corporais ou circunstâncias físicas ou ainda a velhice, sem implicar a ação de agentes sobrenaturais. No momento da morte, as lamentações são constantes, pois o falecido parte sem retorno. O corpo é colocado sobre uma mesa na sala, envolto em um pano branco, enquanto as mulheres velam o cadáver, chorando e cantando expressando angústia e melancolia.

Os homens cuidam dos preparativos funerário, enquanto todos os presentes expressam profunda dor. Cada cântico e brinde das mulheres é permeado por uma tristeza quase infinita. O momento mais doloroso para o ocimbundu é quando o caixão desce à sepultura. A morte afeta toda a comunidade como o último drama da vida, com clamores e questionamentos sobre a morte. Toda a comunidade participa do funeral, demonstrando solidariedade, chorando com os enlutados.

De salientar, que a morte de um soberano é um problema sério, exige reflexão urgente, especialmente quando durante a doença surgiram rumores hipoteticamente a sua partida inevitável. O corpo do soberano falecido nunca é enterrado com a cabeça, o mesmo é levado para as montanhas em segredo, o cadáver é colocado sobre um kacalo “cadeira real”, lhe é amarrada uma corda a volta do pescoço, e pessoas designadas diariamente se deslocam para o local, com o intuito de puxarem faseadamente a corda para separar a cabeça do corpo. Caída ao chão, a cabeça é untada com óleo de palma “omasi y'ondende”, após esse processo, é colocada em um pano branco e levada para um local sagrado chamado akokoto, onde estão depositados os crânios de todos os soberanos que reinaram naquela unidade política. Esta cabeça se torna um tesouro para a comunidade, é venerada e suplicada em momentos de escassez de chuva e fraca colheita, mortes e violências, catástrofes naturais e/ou provocadas, etc. Sobre a sacralidade da olofa, ALTUNA (2006, p. 438) argumenta:

pelo nascimento, o “muntu” passou a este mundo, e pelos ritos de puberdade, à sociedade. Pelos ritos fúnebres se restabelece a comunhão que lhe assegura a sobrevivência. Considera o defunto como um ser em devir, em projeto, que deve chegar a plenitude, à realização definitiva de antepassado. Encerra tal causalidade mística, que se converte na única ponte de passagem entre os dois mundos. Se os ritos se realizarem segundo a tradição e o desejo dos antepassados, o mesmo defunto chegará ao seu destino transformado na sua realidade existencial, já que se opera uma mutação ôntica.

Considerações finais

O presente artigo buscou esboçar ideias preliminares sobre o papel do grupo Ovimbundu na educação de seus membros no contexto sociocultural. O grupo desempenha um papel fundamental na educação dos membros, mediante os saberes socioculturais instigando o interesse e o amor pela formação humana, ensinando-lhes os valores culturais, sociais, morais e

éticos da comunidade. Os Ovimbundu educam os seus membros em “escolas” nativas, como epata, onjango, ekwenje e ocitunga cokukwela, transmitindo a importância da iniciação na senda de sua prática e vivência.

Os valores socioculturais iluminam e orientam o grupo e os membros para a consecução da realização almejada. Mas quando esses valores são ofuscados, também a cultura que os assumiu, entra inexoravelmente em crise. O conservadorismo, a produção e a reprodução do conhecimento (cultura) carecem de um olhar atento, pois estão relegados ao esquecimento, desvalorizados e dissociados do corpus social, desde as administrações locais do aparelho do Estado angolano até aos cidadãos comuns, que de certa forma observam tão somente a sua realidade. Nesse sentido, a educação dos Ovimbundu é um dos campos que exige maior exploração, a fim de permitir novas perspectivas e abordagens para enfrentar novos desafios e promover sua renovação em Angola contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia: Ousar para Reinventar a Humanidade**. São Paulo: Editora Paulus, 2009.

ALTUNA, Raúl Ruiz de Ansua. **Cultura Tradicional Bantu**. Edição revisada por Alfredo Teixeira. Portugal: Editora Centro de Difusão Paulinas, 2006.

CAMUANHA, Gemelarte. **Iniciação à Antropologia: O Saber que Não Sabia**. Luanda: Monográfica Editora, 2019.

IMBAMBA, José. **Uma Nova Cultura para Mulheres e Homens Novos**. Luanda: Editora Filhas de S. Paulo, 2010.

LUKAMBA, André. **A Evangelização como Encontro Vivo na Cultura Umbundu de Angola**. Huambo: CERETEC, 2014.

LUSAKALALU, Pedro. **Línguas e Unidades Glossonímicas: Contribuição para um Estudo da Diversidade Linguística de Angola e Namíbia**. Luanda: Editorial – Nzila, 2005.

MALUMBU, Moisés. **Os Ovimbundu de Angola: Tradição, Economia e Cultura Organizativa**. Roma: Editora Vivere, 2006.

MALUMBU, Moisés. **Gramática da Língua Umbundu**. Roma: Editora Vivere, 2005.

MELO, Rosa. **Identidade e Género entre os Handa no Sul de Angola**. Luanda: Editora Nzila, 2005.

NETO, Teresa. **História da Educação e Cultura de Angola**. Luanda: Editora Zainas Editores, 2014.

PEREIRA, Adriano. **Dicionário de Etnologia Angolana**. Porto: Porto Editora, 2013.

NGOMA, João Domingos. "Entronização do Candidato ao 'Poder Político Endógeno' Africano: Um Olhar sobre a Organização Política do Subgrupo Vambalundu do Reino de Ombalundu dos Ovimbundu de Angola, Província de Wambu". **Revista Dados de África(s)**, Vol. 01, nº 2, 2020.

NGOMA, João Domingos. "Fome Pode Destruir o Carácter da Pessoa". Luanda: **Jornal O PAÍS**, 28 de junho de 2021.

NGOMA, João Domingos. "Construção da Identidade a partir da Família". Luanda: **Jornal O PAÍS**, 8 de janeiro de 2021.

NGOMA, João Domingos. "Os Riscos da Sedentarização dos Koisan". Luanda: **Jornal O PAÍS**, 24 de agosto de 2020.

NGOMA, João Domingos. "Avô: Um Tributo aos Guardiões dos Valores da Família". Luanda: **Jornal de Angola**, 26 de julho de 2020.

COMISSÃO DO REAL INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA DA GRÃ-BRETANHA E DA IRLANDA. **Guia Prático de Antropologia**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

Recebido em: 27/03/2023

Aprovado em: 18/06/2023